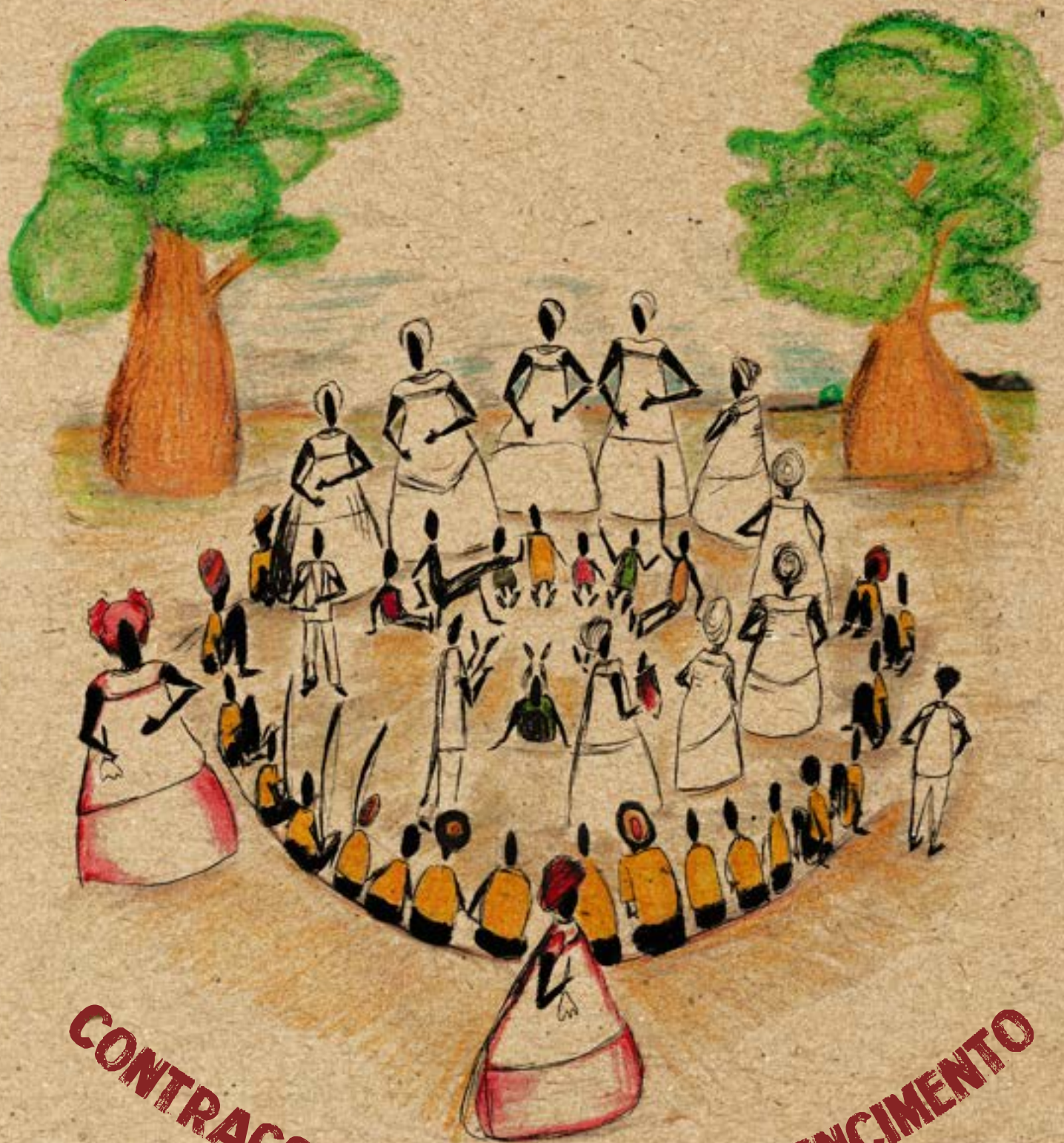


PENSAMENT@ CIRCULAR



CONTRACOLONIALIDADE E PERTENCIMENTO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Sociologia

Jair da Costa Junior

PENSAMENTO CIRCULAR: contracolonialidade e pertencimento

Belo Horizonte
2025

Jair da Costa Junior

PENSAMENTO CIRCULAR: contracolonialidade e pertencimento

Versão Final

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Linha de pesquisa: Economias, Organizações e Desigualdades

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Fernanda Flávia Cockell

Belo Horizonte

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

301	Costa Junior, Jair.
C838p	Pensamento circular [recurso eletrônico] : contracolonialidade e pertencimento / Jair Costa Junior. - 2025.
2025	1 recurso online (298 f. : il.): pdf. Orientadora: Fernanda Flávia Cockell.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1. Sociologia – Teses. 2. Decolonialidade – Teses. 3. Grupos étnicos – Teses. 4. Relações raciais – Teses. I. Cockell, Fernanda Flávia . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FAFICH - COLEGIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA - SECRETARIA

ATA DE DEFESA DE TESE

Aos 04 (quatro) dias do mês de julho de 2025 (dois mil e vinte e cinco), reuniu-se a Banca Examinadora de Defesa de Tese de Doutorado do discente **Jair da Costa Júnior**, intitulada: **"PENSAMENTO CIRCULAR: Contracolonialidade e pertencimento"**. A banca foi composta pelos (as) professores (as) doutores (as): Fernanda Flávia Cockell Silva (Orientadora - DSO/UFMG), Ana Paula Vasconcelos Gonçalves (DSO/UFMG), Natalino Neves da Silva (UFMG), Cássia Cristina da Silva Kidoiale (Quilombo Manzo), Marta Quintiliano (UFG) e Mariana do Berimbau (UFSCar). Procedeu-se a arguição, finda a qual os membros da Banca Examinadora reuniram-se para deliberar, decidindo por unanimidade pela:

Aprovação da Defesa (x)

Reprovação da Defesa ()

Belo Horizonte, 04 de julho de 2025.

Assinatura dos membros da banca examinadora:



Documento assinado eletronicamente por **Cássia Cristina da Silva, Usuária Externa**, em 04/07/2025, às 01:13, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Ana Paula Vasconcelos Gonçalves, Professora do Magistério Superior**, em 04/07/2025, às 13:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernanda Flávia Cockell Silva, Professor(a)**, em 04/07/2025, às 17:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Natalino Neves da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 07/07/2025, às 17:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mariana Machado Rocha, Usuário Externo**, em 08/07/2025, às 10:47, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marta Quintiliano, Usuário Externo**, em 09/07/2025, às 17:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Ata de defesa de Dissertação/Tese 4348589 SEI 23072.240449/2025-27 / pg. 1



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0)

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador 4348589 e o código CRC 5AB7C366.

BANCA EXAMINADORA

Profª. Drª. Fernanda Flávia Cockell

Orientadora (PPGS/UFMG)

Profª. Drª Notório Saber Makota Kidoiale

Membra externa (Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango)

Profª. Drª Marta Quintiliano

Membra externa (Kilombo Vô Rita)

Profe. Dre Mariana do Berimbau

Membra externa (DEd/UFScar)

Prof. Dr. Natalino Neves da Silva

Membro interno (FAE/UFMG)

Profª. Drª Ana Paula Vasconcelos Goncalves

Membra interna (PPGS/UFMG)

Profª. Drª. Paula Rita Bacellar Gonzaga

Suplente interna (DePsi/UFMG)

Prof. Dr. Otavio Henrique Ferreira da Silva

Suplente externo (PROFEI/UEMG)

*Dedico à minha Mãe, Maria Bernardina, Dona
Índia, como era carinhosamente chamada por
meus amigos de adolescência.*



Fonte: acervo pessoal do autor (fevereiro de 2025, aniversário de 90 anos)

AGRADECIMENTOS

Se posso dizer que tenho certeza de algo nessa vida, é que não temos controle sobre nada, portanto, não temos nada certo. Poderia provar isso com muitos exemplos de minha vida, onde caminhos traçados foram, por vezes, bruscamente desviados para rumos totalmente desconhecidos. Quando Exu quer mudar a direção de sua vida, Ele não te dá conforto, Ele desarruma sua casa. Foram esses movimentos que me trouxeram até aqui, a este momento.

Agradeço às divindades que seguraram as minhas mãos, conduziram meus passos e cuidaram do meu Ori ao longo dessa vida, em especial ao meu Pai Oxalá (Kassutè) e minha Mãe Iemanjá (Kaiaia).

Agradeço à minha Mãe (biológica) pela vida, pelos cuidados e pelo carinho, pelos ensinamentos e por ser o exemplo de força e persistência que trago em mim. Por ser meu ninho e onde sempre encontrei acolhimento e compreensão. Foi sua força e sua presença que me sustentaram e sustentam, mesmo longe dela fisicamente.

Agradeço ao meu Pai por sua integridade, sensibilidade e generosidade. Por ter sido, em vida, um homem negro que cultivou seus *modos* de vida junto à terra, e por ela também pensava.

Agradeço à Minha Mãe de Santo, Mametu Muiande, pelo acolhimento nesse kilombo que se tornou também minha casa, onde me sinto pertencente. Agradeço pelo carinho e pelos cuidados espirituais, por me reconectar, cuidar da minha ligação cósmica e minha força vital.

Agradeço a Cássia (Makota Kidoiale), que, como uma irmã, nos desentendemos e voltamos às boas, pois sempre nos encontramos em várias palavras mais fortes que nos unem. Caminhar ao seu lado tem sido um privilégio que me ajuda a retomar meu pertencimento e aprender mais sobre mim e sobre nosso povo, além de buscar, com as forças que temos, caminhos melhores para nosso povo.

Agradeço à Mãe Vanilda e à Vô Cleia, do Templo de Iemanjá, em Lagoa Santa, que me acolheram com todo cuidado e carinho, e se tornaram para mim uma família.

Agradeço ao Mestre Gercino, do grupo Treme Terra de Capoeira Angola, por me acolher carinhosamente e compartilhar sua vida e ensinamentos, e me inserir nessa família e na tradição.

Agradeço à Isabel Casimiro, Rainha Belinha e Reginaldo Casimiro, Sô Rei, e a toda família que me acolheu no Terreiro Treze de Maio e permite treinar capoeira e conviver com a riqueza e multiplicidade de tradições que ali se vive, de forma orgânica e amorosa.

Agradeço à minha amiga, Hellen Candeia (@hellen.candeia), essa artista talentosíssima, que, a partir de uma ideia falada, criou essa imagem maravilhosa que estampa a capa desta tese.

Agradeço, de modo geral, às muitas pessoas que passaram por minha vida e me possibilitaram experiências que fazem de mim o que sou hoje.

Modupe!

Sair de casa e morar longe parecia uma traição, em particular quando minha [mãe], que encarnava tantos dos costumes antigos, me questionava sobre como alguém conseguia viver tão longe do meu povo. Enquanto morei longe da minha família, ela habitava constantemente o espaço do meu sonho. Ela me seguia por todo lugar, me dizendo como eu devia viver. A ironia é que eu não tinha vida para viver. Os ancestrais em espírito deviam saber disso. Eles cuidavam de mim, guardavam o meu caminho enquanto eu lutava para me encontrar, para encontrar o caminho de casa (hooks, 2022, p. 252)

Título: PENSAMENTO CIRCULAR: contracolonialidade e pertencimento.

RESUMO

Esta tese propõe evidenciar e afirmar os traços epistemológicos presentes nas cosmologias afropindorâmicas, tomando como referência o pensamento circular e orgânico reeditado por Nego Bispo. Historicamente, a razão moderna ocidental negou a legitimidade epistêmica a esses saberes e seus sujeitos. Nego Bispo nos sugere que são as perguntas que nos ensinam. Assim, nosso aprendizado se orienta a partir da seguinte questão: qual a relevância do pensamento orgânico, conforme reeditado por Nego Bispo, para a contemporaneidade, dado que reedita a contracolonialidade não como metodologia ou teoria, mas como uma manifestação, como modo de vida, seja no âmbito das ciências seja das relações intersubjetivas e institucionais, uma vez que é orientado pela circularidade do pensamento ancestral? A hipótese que orienta esta investigação é a de que o pensamento de Nego Bispo reconfigura possibilidades para a constituição de uma sociologia circular, orgânica e afropindorâmica, ao enfatizar o fundo epistemológico dessas cosmologias e tensionar os limites da epistemologia ocidental. Metodologicamente, a pesquisa percorreu um "roçado epistêmico" afrodiaspórico, utilizando ferramentas de revisão bibliográfica, viodeográfica e oralográfica, confluindo com produções de pessoas negras e indígenas afropindorâmicas, e transfluindo com produções de pessoas negras afrodiaspóricas e indígenas de outros territórios. Analisando a trajetória de Nego Bispo, defendo a categoria "pertencimento" como a morada dos contornos epistemológicos de seu pensamento, que passa a ser trabalhada como uma fonte de onde jorra o fundamento epistêmico de pessoas, grupos e povos diversos, bem como é fonte restituidora das bases cosmológicas e dos modos de vida precarizados pelo colonialismo. O pertencimento, portanto, é o catalizador da diversidade e fonte da pluridiversidade epistêmica no espaço acadêmico-científico. Esse roçado pluridiverso será traçado como o voo de um carcará, ou seja, uma escrita circular, que pretende romper com a formalidade, a linearidade e o ritmo da escrita acadêmica ocidental, performando, assim, a contracolonialidade como manifestação e defensivo orgânico que contrapõe e enfraquece o sintético, ao mesmo tempo em que restitui a organicidade das pessoas e dos saberes. Trata-se, portanto, de uma proposta epistemológica nova, diversa e contracolonial, encenando rupturas e incentivando outros modos de fazer e sentir as ciências. Seguindo o fluxo da sabedoria ancestral, ao evidenciar os frutos epistemológicos do pensamento circular, a pesquisa volta-se, assim, ao seu início, aos pertencimentos diversos necessários para uma relação cósmica e biointerativa constitutiva e mantenedora da vida de tudo que é vivo, e tudo tem vida e espírito.

Palavras-chave: Pensamentos circular; Pertencimento; Contracolonialidade; Biointeração; Sociologia afropindorâmica.

Xifaniso: KU ANAKANYA HI XIRINGANYETO – Ku Lwisana ni Vuhosi bya Matiko-man'wana ni Nhlamuselo ya Ku Va wa Laha

NHLAMUSELO¹

Vuxokoxoko lebyi byi ringeta ku komba ni ku tiyisisa leswi twalaka swa vutivi lebyi humaka eka mikhongelo ya vutivi bya vanhu va le Afrika ya le Dzongeni wa Afrika ni le tindhawini ta ka Amerika ya le Dzongeni, leswi nga xifaniso xa mikhongelo ya Afropindorâmica, hi ku tirhisa ku anakanya hi xiringanyeto ni vutomi lebyi fambisanaka ni ntumbuluko, hilaha swi tlheleke swi kombisiwa hi Nego Bispo. Hi ku ya hi matimu, ku anakanya ka Vadzonga (va misava ya vuhosi bya matiko-man'wana) ku nyamisiwile ni ku tekela ehansi vutivi lebyi humaka eka vanhu lava, ni leswaku a va tekiwi tanihi lava nga ni vutivi. Nego Bispo wa hi dyondzisa leswaku hi swivutiso hi dyondza, ku nga ri hi tinhlamulo ntsena. Hikwalaho, vutivi lebyi byi kongomisiwa hi xivutiso lexi: Xana ku anakanya ka Nego Bispo, hi ndlela yo pfuxeta ku lwisana ni vuhosi lebyi nga fiki ntsena hi ku va dyondzo kumbe mhaka ya theory, kambe tanihi ku hanya, ku hanya hi ndlela yo hambana – hi ndlela leyi fambisanaka ni ntumbuluko wa vanhu – swi kombisa njhani nkoka wa swona eka nkarhi wa sweswi? Xikongomelo xa ntirho lowu hi ku kambisisa, hi ku tirhisa ndlela ya ku hlala minkandziyiso (bibliografia), ku hlalela vutivi lebyi hoxiwaka eka swifaniso (videografia), ni ku yingisela marito lama humaka eka lava hanyaka vutivi lebyi (oralografia), swi hlanganisiwa ni ntirho wa vanhu va ntumbuluko – swisati ni vavanuna – lava humaka eka rixaka ra Afropindorâmica, ni ku pfuna ku twisisa swilo leswi fambelanaka ni ndhavuko wa Afrika ni wa misava hinkwayo. Ku kambisisa vutomi bya Nego Bispo swi kombisa leswaku xikongomelo xa vutivi bya yena xi le ka rito ra nkoka – ku va wa laha, leswi vulaka ku tiva ni ku amukela rixaka, ndzhaka, ni xivumbeko xa munhu. Ku va wa laha swi tlhela swi komba vuhungasi bya vuxaka bya ndhavuko, ni ku kombisa ndlela yin'wana yo aka vutivi lebyi nga fambiki hi ndlela ya vuhosi bya matiko-man'wana ntsena. Hi ndlela ya ku tsala yo tshwuka (ya carcará), leswi vulaka ndlela ya ku tsala yo rhendzeleka, ku nga ku tsala leswi pfuxaka ndhavuko, swi lwisana ni ku tsala hi ndlela yo lulama ntsena ya xikolo xa Vadzonga, ni ku kombisa vutomi lebyi nga vulavuri hi marito ntsena, kambe lebyi kombisaka leswi twalaka – leswi humaka embilwini. Hi ndlela leyi, ku va wa laha swi kombisa ku va xihlovo xa vun'wana bya vutivi, xi tiyisisa leswaku swilo hinkwaswo leswi hanyaka swi ni vutomi ni moya. Leswi i muxaka wa ku vuyeriwa eka ndlela yo aka vutivi lebyi hambaneke, lebyi humaka eka vanhu lava nga pfunekiki hi vuhosi bya matiko-man'wana.

Marito ya nkoka: Ku anakanya hi xiringanyeto; Ku va wa laha; Ku lwisana ni vuhosi bya matiko-man'wana; Vuxaka bya vutomi (biointeração); Ndlela ya vutivi bya le Afrika (sociologia afropindorâmica).

¹Tradução em idioma changana originário do povo Tsonga, do tronco linguístico bantu e segunda língua mais falada em Moçambique. Tradução feita por Mariamo Lopes Camacho, pesquisadora moçambicana de descendência étnica mista, XinNdau e Tsonga.

Mba'e rega: ARANDU IJAPY VA'E'ÿ:Heta va'e kuery rovai nhemboayvu ha'e anhentegua rupi gua nhenhangu

MOMBE'U PYRE²

Kova'e ayvu regua nhemombe'u regua ma omombe'u ha'e oexauka ko ogueru aguã arandu rupa re omoexakã va'e rã ko mbyá ha'e kamba'i kuery reko regua, ha'e ko arandu arandu ijapy va'e'ÿ rami ha'e oiko ve va'e rami, ko Nego Bispo ijayvuá rami. Ymã guive, ko heta va'e kuery arandu nomboetei, ko ha'e kuery arandu pygua ha'e, ha'e kuery pe. Nego Bispo ma ijayvu, ko nhaporanduá ma nhanembo'e. Ha'e rami vy, ko nhanhembo'ea regua ma peixa oguatá oiny: mba'e nhemonguetá pa jaraá ta he'i Nego Bispo, ko mba'eixa gua ramigua pe ha'e ko nhandeayvu rive nhainy pe he'ÿ ta'vy, ha'e ko tekó pe, ha'e ko arandu ijoapy va'e rami he'ÿ ha'e ko arandu ymã guare rami ogueru va'e? Kova'e nhexa'ã ma ko Nego Bispo ogueru ko nhandekuai va'e kuery nhanderwko jere'i rupi gua, ko tekove re, ha'e mbyá ha'e kamba'i kuery re ijayvu vy, ko omombe'u vy ha'e kuery arandu pygua vy ha'e ko juruá kuery arandu rovai re ijayvu vy. Kova'e kuaa pota regua ma ojejapo "ma'ẽ tyá arandu" rupi ojejapo, ojekuaa va'e rupi, kuatia para rupi ha'e ayvuá rupi, ko mbyá kuery ha'e kamba'i kuery amboae hendá rupi ikuaai va'e kuery reve. Nego Bispo oguatá rupi jaikuaá pota ramo, "anhentegua nhenhangu re" ijayvu vy, ko ha'e onhemonguetá rupi vyma, omba'eapo vy ogueru ko arandu yy rami ogueju va'e ko hetá nhande kuery ikuaai va'e kuery reko'i hetá va'e kuery nomboetei okuapy regua re ijayvu. Anhentegua nhenhangu ma omboaty ko hetá arand, ko juruá kuery nhembo'e renda py ogueru. Kova'e arandu nhemboaty ma taguató rami oveve, ko ipara joapy va'e'ÿ rami, ko hi'y vi, juruá kuery kuatia para rami ndoo mo'ãi. Ha'e vy ogueru nha'ã arandu regua amboae rupi, heta rupi ha'e ko juruá arandu rovai re ijayvu, oeko mbo'é aguã amboae rupi. Ko arandu ymã guare rupi oguatá heravy aguã, oexauka aguã arandu yvyra'a rami va'e, ojere ovyá va'e, ha'e vy kova'e mba'eapo ogueru opa mba'e nhenhangu regua, ko tekove porã regua opa mba'e ikuai va'e kuery reve, ko oiko ve'i okuapy va'e reve, inhe'ẽ va'e kuery reve.

Ayvu moexakã: Nhemonguetá ijoapy va'e'ÿ; Anhentegua nhenhangu; Heta va'e kuery rovai nhemboayvu; Kove

²Tradução em idioma guarani, feita por Leonardo Edileno Wera Tupã Macena, pertencente ao Território guarani Ribeirão Silveiras, fundado em 1914 e 1916, localizado no litoral norte de São Paulo, divisa de Bertioga, São Sebastião e Salesópolis.

Title: CIRCULAR THINKING: Countercoloniality and belonging

ABSTRACT

This thesis proposes to highlight and affirm the epistemological traits present in Afro-pindoramic cosmologies, taking as a reference the circular and organic thinking reissued by Nego Bispo. Historically, modern Western reason has denied epistemic legitimacy to this knowledge and its subjects. Nego Bispo suggests that these are the questions that teach us. Thus, our learning is guided by the following question: what is the relevance of organic thinking as reissued by Nego Bispo for contemporary times, given that it reissues countercoloniality not as a methodology or theory, but as a manifestation, as a way of life, whether in the sciences or in intersubjective and institutional relations, since it is guided by the circularity of ancestral thinking? The hypothesis guiding this research is that Nego Bispo's thinking reconfigures possibilities for the constitution of a circular, organic and Afro-pindoramic sociology, by emphasizing the epistemological background of these cosmologies and straining the limits of Western epistemology. Methodologically, the research followed an Afro-diasporic “epistemic path”, using bibliographic, viodeographic and oralographic review tools, converging with productions by Afro-pindoramic black and indigenous people, and transfluencing with productions by Afro-diasporic black and indigenous people from other territories. Analyzing the trajectory of Nego Bispo, I defend the category of “belonging” as the home of the epistemological contours of his thought, and it becomes a source from which the epistemic foundation of diverse individuals, groups and peoples flows, as well as a source that restores the cosmological bases and ways of life that were made precarious by colonialism. Therefore, belonging is the catalyst for diversity and the source of epistemic pluri-diversity in the academic-scientific space. This pluri-diverse path will be traced like the flight of a *carcará*, in other words, circular writing, which aims to break formality, linearity and the rhythm of Western academic writing, thus performing countercoloniality as a manifestation and organic defense that opposes and weakens the synthetic, while at the same time restoring the organicity of people and knowledge. It is therefore a new, diverse and counter-colonial epistemological proposal, staging ruptures and encouraging other ways of doing and feeling the sciences. Following the flow of ancestral wisdom, by highlighting the epistemological fruits of circular thinking, the research returns to its beginnings, to the diverse belongings necessary for a cosmic and biointeractive relationship that is constitutive and maintains the life of everything that is alive, and everything has life and spirit.

Keywords: Circular thoughts; Belonging; Countercoloniality; Biointeraction; Afro-pindoramic sociology.

SUMÁRIO

TRAJETÓRIAS: MODOS DE FAZER, MODOS DE SER.....	15
Volta ao mundo	16
Fazer perguntas: modos de saber	28
Pensamento circular: modos de sentir, corpo mandingado	30
Modos de compartilhar	35
Modos de ver	40
IYÊ!	48
UBUNTU: INÍCIO, MEIO E INÍCIO	52
Somos de trajetória, não de teoria.....	59
REEDITAR AS COSMOLOGIAS QUILOMBOLAS E INDÍGENAS.....	70
Cosmologia	74
Cosmofobia e monoteísmo: registros ‘genéticos’	85
Um saber espiralar: da episteme determinativa à uma episteme orgânica.....	101
CERCANDO O ROÇADO	109
ROÇADO EPISTÊMICO: POR UMA SOCIOLOGIA AFROPINDORÂMICA	123
Dilemas e possibilidades para uma sociologia afropindorâmica	131
CONTRACOLONIZAR, ESSA É A PAUTA!.....	169
Estruturas de pensamento: o sintético, o orgânico	183
O Sintético	189
O orgânico	196
Cosmologizar	202
PESQUISA DE PERTENCIMENTO	210
Ética do cuidar: um princípio epistemológico do pertencimento.....	214
Pacto do Pertencimento	217
Conhecimentos posicionados e ensinamentos espiralares	220
Um deus na escrita	224

O Pertencimento, um veículo: Bolekaja!	227
Ancestralidade: o sistema algorítmico mais eficiente	234
Pertencimento e experiência	237
Interseccionalidade com vilã da universalidade	241
Pertencimento interseccionado	244
Retomada epistemológica e modos contemporâneo de refletir sobre a produção de conhecimento	251
Acordamento da memória/memória ativa.....	255
Pensadoras do pertencimento na produção de conhecimento	266
REFERÊNCIAS.....	280

TRAJETÓRIAS: MODOS DE FAZER, MODOS DE SER

Quando nós falamos tagarelando e escrevemos mal ortografado, quando nós cantamos desafinados e dançamos descompassados Quando nos pintamos borrando e desenhamos enviesados Não é porque é porque estamos errando, é porque não fomos colonizados (Bispo dos Santos, 2023a).

Os modos de vida dos povos outrora subjugados prevaleceram sob a imposição do imperialismo cultural. Por isso, o uso do termo “modos” performa, aqui nessa escrita, uma manifestação contracolonial, uma vez que conota uma forma artística de pensar as relações, que transitam do indivíduo para o comunitário, indicando o compartilhamento. Modos é diferente de cultura, uma vez que significa uma gama de formas das relações compartilhantes, “modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 23). Por isso, os modos estão relacionados aos pertencimentos, aos modos diversos que cada pessoa ou grupo tem de estar no mundo como algo adquirido no interior de uma cosmologia e ao longo de sua experiência.

Pesquisar sob os parâmetros elementares ainda persistentes e, em muitos casos, obrigatórios e secularmente impostos pela academia de base hegemônica ocidental não é um exercício salutar para muitas (os) pesquisadoras (es) inseridas (os) nesse espaço (Collins, 2019; 2022; Silva, 2019; Souza, 2022; Rocha, 2023; Quintiliano, 2025; Azevedo, 2020; Sharpe, 2023). Para nós, afrodescendentes quilombolas, afrodescendentes periféricos, indígenas e outras pessoas pertencentes a outros grupos outrora subjugados, ainda é um ato de resistência e luta por reconhecimento. Infelizmente (ou não) nossas pesquisas ainda trazem esse recorte, mesmo quando o tema é o afeto (Quintiliano, 2025). E nessa perspectiva, vejo meu afeto em sankofa, atualizado na kawaida (Karenga, 2009), uma vez que não dá para seguir adiante sem olhar para o passado, minhas raízes e meu pertencimento. Pois vem de lá o que faz com que, hoje, minha visão de mundo tenha determinados contornos e modos de se expressar.

Este momento da tese é como se fosse a preparação para a roda de capoeira e tem a finalidade de situar os caminhos percorridos e as encruzilhadas que se seguiram nesta pesquisa e fizeram com que ela adquirisse a “fisionomia” que vos apresento. A roda de capoeira servirá de analogia-guia para os modos de fazer me fornecendo o movimento circular para os elementos e o todo. As encruzilhadas, nesse caso, conotam as partes do caminho onde foi necessário fazer escolhas, por vezes drásticas e inesperadas, que me conduziram, entre outros aspectos, a propor outras lógicas de expor o pensamento por meio da escrita. Esta tese está configurada em formas de apresentação que não são convencionalmente bem vistas pela academia de base hegemônica,

e talvez resida aí um de seus potenciais mais significativos. Portanto, estou muito consciente de sua potência política e intersubjetiva para a contribuição no que diz respeito ao enfrentamento ao imperialismo epistêmico, e à parte que ele oculta, da sintetização do pensamento e do corpo, que se vive irrefletidamente ou mesmo, que criticamente, reforçando-o.

Volta ao mundo

A volta ao mundo, na Capoeira Angola, pode ser interpretada como um modo que as (os) capoeiristas usam quando sentem a necessidade, por motivos de ocorrências do jogo, de reconectar as energias que fluem do jogo. É similar à “chamada”, que também tem a mesma finalidade. Tanto a volta ao mundo quanto a chamada são comunicadas entre as (os) capoeiristas por um movimento corporal específico. Assim, as pessoas no jogo se saúdam, se reconectando, seja por um movimento circular no interior da roda ou no movimento de reverência de ficarem de cócoras ao pé do berimbau (do gunga), para então retomarem o jogo. Nas voltas desta pesquisa, precisei lançar mão dessas tecnologias ancestrais algumas vezes. No jogo de capoeira, é o corpo quem manda, e assim, a (o) capoeirista pode não saber previamente seu próprio movimento de resposta, pois, se soubesse, entregaria à (ao) sua (seu) parceira (o) de jogo. Assim, compreendi que esse “modos de fazer” pesquisa só se revelaria a mim após o meu jogo nessa roda. Mas a roda continua girando e, nesse momento, estou sentado na orquestra³ repassando mentalmente e repensando meu jogo.

Originalmente, o projeto que me levou a esta pesquisa previa fazer uma crítica ao pensamento decolonial. Com o título, “Projeto decolonial: gênese, paradoxos e restituições”, a pesquisa tinha, em síntese, o objetivo de evidenciar os aspectos que identificam o pensamento decolonial como um braço da hegemonia ocidental, contrário à sua pretensão de subversão ou ruptura epistemológica. Encontrava respaldo em poucas referências, como Silvia Rivera-Cusicanqui (2010), que vê o pensamento decolonial como um projeto de apropriação das narrativas indígenas e de formação de um novo cânone ocidental. Isso me animava pelo fato da intelectual Aymara ter formulado uma epistemologia inovadora, que toma como base a cosmologia de povos indígenas bolivianos, articulada pela categoria *Ch'ixi*⁴. Estava previsto entrevistar pessoas quilombolas, e Nego Bispo estava na lista, visando apreender com maior profundidade suas cosmologias e as epistemologias a elas subjacentes.

³ Mais adiante, essa analogia com a roda de capoeira se tornará mais nítida.

⁴ No capítulo “Roçado epistêmico”, há uma discussão sobre aspectos dessa epistemologia.

Entretanto, em uma das primeiras disciplinas do curso de sociologia, “Elaboração de projeto de tese”, após análise do professor responsável, foi sugerido que fizesse uma abordagem teórica, somente. Achei interessante, embora visse que a pesquisa perderia parte de um conteúdo contracolonial importante para contrapor as epistemologias ocidentais e os critérios que as sustentam como concepção universal (racionalidade, objetividade, neutralidade e abstração), uma vez que a intenção era fazer uma crítica contracolonial ao pensamento decolonial. No decorrer do curso, não encontrei nas ementas das disciplinas da sociologia do PPGS/UFMG nenhum recorte que pudesse me proporcionar uma reflexão em torno das questões de minha pesquisa. Como alternativa, cursei a maior parte dos créditos em disciplinas na Faculdade de Educação (FAE/UFMG), onde encontrei algumas disciplinas que convergiam, em alguma medida, com a temática escolhida.

Percorrendo um caminho acadêmico totalmente solitário, acrescido de uma lesão no joelho esquerdo e a perda de meu pai, a caminhada foi repleta de ansiedades e receios. Buscando manter equilíbrio e a concentração, tentei não faltar aos treinos de capoeira e frequentar algumas rodas, pois percebia que era lá que meu corpo e minha mente se acalmavam, desaceleravam e recompunham minhas forças para seguir na meditação, na escrita e na relação com a academia. Muitas vezes, fazer os movimentos de base em casa ou tocar berimbau e cantar já fazia diferença em como meu corpo e mente reagiam e se realinhavam para o trabalho de escrita. No exame de qualificação, entre as sugestões da banca, uma que achei muito pertinente e acatei, recomendada pelo professor Natalino Neves, foi deixar de lado a crítica ao pensamento decolonial e focar em uma elaboração da construção de um “movimento circular desde o movimento contracolonial e a partir dele indagar dimensões acerca do poder, saber e ser da colonialidade constituiria uma relevante contribuição”⁵.

Aqui foi necessário dar uma volta ao mundo, fazer uma chamada e refletir. No pé do berimbau, voltando ao jogo, decidi focar nessa sugestão, porém, pensando nas contribuições do pensamento orgânico, do qual a contracolonialidade é parte, para a constituição de uma sociologia afropindorâmica, que não necessariamente precisa passar por indagações acerca do poder, saber e ser, embora tenha considerações sobre estes em seu cerne.

A dinâmica do jogo mudou, muito embora ainda com alguns movimentos truncados. Vi a necessidade de estabelecer uma maior relação com Nego Bispo, para além de seus três livros aqui referenciados, retomando também suas palestras, entrevistas, conversas, tanto escritas quanto em vídeos e *podcasts*. Levo também em consideração os vários encontros que tive com

⁵ O texto está em forma de citação direta, pois trata-se de um trecho das observações feitas pelo professor Natalino Neves na banca de qualificação, posteriormente encaminhada por e-mail para mim.

Nego Bispo no kilombo Manzo, onde as conversas eram mais fluidas e seu entendimento de mundo era exposto de outras formas, diferentes das palestras formais. Assim, defini que a pesquisa abrangeria, além de revisão bibliográfica e videográfica, a oralográfica. Esta última, próxima da “*oralitura*”, que observa a “inscrição do registro oral que, como *littera*, ‘letra’, grava o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação” (Martins, 2021a, p.25), evidencia seu pertencimento. A oralografia, portanto, compreende um *modos* de pesquisar, em que a consulta direta a Mestras e Mestres toma a oralidade como a referência epistêmica, para a composição do quadro teórico ou metodológico. Diferente da tradução, que irá interpretar as informações colhidas sob um arcabouço teórico eurocêntrico, a oralografia percebe o conteúdo epistêmico da oralidade e o transmite como teoria, podendo ou não dialogar com outras fontes, mas nunca ser subsumida.

Entretanto, em razão do tempo escasso em relação ao momento em que o jogo mudou, optei por movimentos de base, que dariam a possibilidade de sustentar um jogo menos arriscado, pois ainda estava lesionado. Dessa forma, a consulta oral ficou reservada a breves trechos que compõem o texto desta tese, mas também todo o texto uma vez que o elaboro sob a orientação de muitas vozes da oralidade com as quais convivo. Lendo e ouvindo Nego Bispo e, ao mesmo tempo, na relação com as mais velhas e Mestras de saberes com as quais convivo, percebi que, nessas relações, muitas vezes nos escapa. Por meio da oralidade, saberes são transmitidos numa lógica diferente da escrita acadêmica, que pode ser observada também na escrita de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a). Acredito que tenha sido esse o fascínio e desafio que Leda Maria Martins se colocou ao perceber “o fulgor da performance oral [...]” diante do fato de que “a escrita se recobre de outros matizes e modulações” e a fez optar “por um estilo direto de narração”, atuando, ela “mesma como narradora, bordando a letra do texto oral com grafites do escrito, intervindo algumas vezes com breves e fugazes reflexões” (Martins, 2021a; p. 24).

Acostumados à escrita acadêmica, nos passam despercebidos os significados imanentes a essa forma de transmissão, comunicação. Foi então, que as conexões no jogo com Nego Bispo, somadas à literatura indígena e à atenção cada vez mais focada nos meus vínculos com as Mestras e Mestres da oralidade, despertaram-me para a defesa de uma escrita que pudesse ser mais condizente com esses modos de transmissão de conhecimento e comunicação pela palavra. Percebi que a oralidade se enuncia de modo circular, que difere da objetividade linear ocidental da escrita acadêmica. Esta, por sua vez, até mesmo para sua verbalização, necessita de se orientar pela escrita, como critica Nego Bispo (Antônio [...], 2020). Visitando então Daniel Munduruku e Nego Bispo, constatei que ambos enxergaram o poder sintetizador da escola.

Pois, como nos ensina Nego Bispo, amaldiçoados, os colonialistas precisavam sintetizar tudo (Bispo dos Santos, 2015), e sabemos que a escola tem uma função central na domesticação da mente e do corpo (Escutar [...], 2023; Smith, 2019; Gomes, 2019; Nascimento, 2016).

O intelectual indígena Daniel Munduruku (2009) nos conta que, sempre que retornava para a aldeia, quando estudava na cidade, seu avô percebia a aceleração de seu corpo – agitado, confuso, inquieto – e o convidava para tomar banho de rio. Sem compreender as intenções de seu avô, percebia que, “em vez de estar cansado por ter ficado muito tempo em uma posição pouco cômoda, sentia uma estranha paz percorrer meu corpo” (Munduruku, 2009, p. 15). Quando li essa passagem de Munduruku, recordei de minha mãe nos chamando (eu e meus irmãos) para tomar café da manhã no quintal: “vamos quentá sol”. Ali, enquanto “esquentávamos sol”, observávamos as árvores, os pássaros, a horta, fazíamos nossa primeira refeição do dia e nossa mãe nos falava de assuntos variados – de suas relações familiares, dos modos de vida e de como seria o dia, se teríamos sol ou chuva – observando e sentindo o céu, o vento, a temperatura na pele e a movimentação dos pássaros, insetos e das espécies presentes ali na relação.

Nego Bispo identifica que “quando as escolas escrituradas chegaram ao território, foi uma forma muito acelerada. A escrita queria, a qualquer custo, se instalar e passar a ser a linguagem predominante” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 24). A alusão de Nego Bispo é sobre como a escrita, enquanto uma linguagem, chega com a incumbência de domesticar não somente as mentes, mas, sobretudo, os corpos. Era necessário alterar o ritmo de compreensão do mundo para que um imaginário que expressasse a ânsia do desenvolvimento e da linearidade da vida pudesse ser incorporado. Uma forma de “adequação à cultura dominante hegemônica. Essa estratégia de aculturação começa na educação formal” (hooks, 2022, p. 257). No espaço acadêmico, a escrita acadêmica é quem cumpre melhor sua missão de domesticação do corpo e da mente.

Eu nunca me reconheci pertencente à tradição escrita, embora tenha sido educado em escolas governamentais e tenha adquirido hábitos de leitura e escrita. Sempre tive mais contato e apreço pela oralidade, e isso é o que me levava a questionar as muitas formas de escrita, especialmente a acadêmica, que tem uma forma de apresentação muito específica. Algo que pude perceber é a diferença entre a memória de pessoas que mantêm ligações com tradições orais em relação às pessoas da escrita. A memória e a capacidade de articular o pensamento e as palavras pelas primeiras me parece ser mais ágeis, independentes, detalhistas e críticas. Segundo Hampaté Bâ (2010, p. 169), “a tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não descortinam o desejo de desconectar a mentalidade cartesiana, acostumada a separar tudo em categorias bem definidas”.

A fala é considerada uma manifestação e externalização das vibrações das forças. Conceber a fala assim “é porque ela cria uma relação de vaivém (*yaa-warta* em fulfulde) que gera movimento e ritmo e, portanto, vida e ação” (Hampaté Bâ, 2010, p. 172). Pessoas envolvidas em tradições orais têm uma relação forte com a palavra. O rapper Emicida⁶ nos conta que, em uma turnê pela África, ao pedir para um senhor que participou da gravação de um clipe assinar alguns contratos para garantir-lhe o direito de imagem, o senhor lhe respondeu: “cês tá andando muito com brancos. Aqui a gente ainda acredita nas palavra das pessoa”. A partir do fato ocorrido, o rapper reflete que essa atitude está ligada a valores, visão de mundo e cultura. Há outras visões de mundo além da ocidental, e ainda existem outras formas de ver o mundo e se relacionar, e por isso a gente erra por achar que isso aqui (a cultura ocidental) seja o único tipo de tecnologia possível. Embora existam outras maneiras de ver o mundo que foram esmagadas pelo colonialismo (Africajnvui, 2025).

Segundo Hampaté Bâ (2010), dentro da tradição oral não há separação entre o espiritual e o material. Fundada na iniciação e na experiência, está ligada ao comportamento cotidiano; portanto, não se pauta no abstrato. E, uma vez que a escrita acadêmica ocidental também transmite essa separação, reproduzi-la é consentir com tal pressuposto. Nego Bispo nos ensina que “só quem fala pelas escrituras são os ditos humanos, e os ditos humanos da bíblia, ou seja, o que se diria, povo branco” (Bispo dos Santos, 2023b). E quando falamos humanos referimos àqueles que, “apesar de serem criaturas da natureza, os humanistas se descolam da natureza e se tornam criadores. Daí sua necessidade de sintetizar o orgânico” (Bispo dos Santos, 2023b). Sendo a escrita um dispositivo de sintetização.

Aí eu vou entender que a humanidade tem uma trajetória fundamentada nas escrituras porque tudo pra humanidade tem que ser escrito, e mono [...] o humano no reino animal como um todo se diferencia dos demais. Ele é o mais inteligente, é o sábio é o cientista, ele é o melhor. E é o melhor, que entre todos os animais, só o ser humano escreve e se comunicam através das escrituras (Bispo dos Santos, 2025).

A escrita tentou se colocar como o marco definidor e diferenciador entre o conhecimento científico e o saber popular, dedicando-se a apagar a oralidade (Hampaté Bâ, 2010). Nos ensina Hampaté Bâ que a “a fala deve reproduzir o vaivém que é a essência do ritmo” (Hampaté Bâ, 2010). Presume-se, portanto, que “o ensinamento não é sistemático, mas ligado às circunstância da vida. Este modo de aprender pode parecer caótico, mas é prático e muito vivo” (Hampaté

⁶ O vídeo pode ser acessado nas redes sociais do rapper @emicida ou em outras em razão de ter viralizado. Por exemplo, no link a seguir: <https://www.instagram.com/reel/DGBhYftu89P/>

Bâ, 2010, p. 193). Compreendo que a reprodução desse ritmo, no âmbito da escrita, contrariando a escrita acadêmica padrão CAPES convencional, seria a circularidade de argumentos, conceitos, noções e assuntos ao longo de todo o trabalho, o que institui um ritmo mais orgânico ao não tratar ‘tudo separado em categorias bem definidas’, de forma objetiva e linear em seções determinadas por assuntos: somente “a sociedade eurocristão colonialista discute as coisas separadas” (Aquilombar [...], 2023, 1:19:55). Dá-nos a liberdade de repetir argumentos, associando conceitos, noções ou assuntos em situações e termos diferentes, como próximo de uma comunicação oral, proporcionando, assim, uma melhor compreensão e uma, consequentemente, melhor apreensão da discussão.

Não estou sugerindo que a escrita nesta tese pretenda reproduzir uma narrativa oral – de jeito nenhum. Até pelo fato de estabelecer relações de compartilhamento com teorias escritas em sua predominância; porém, ela se desloca, em certa medida, da temporalidade cronológica e da objetividade da linearidade argumentativa característica da escrita acadêmica padrão. Nesse sentido, Costa-Junior e Ude refletem que as universidades são parte desse processo produtivista que impõe um ritmo necessário à reprodução da lógica capitalista, por se referenciar no modelo acadêmico euro-americano. Segundo Nego Bispo (Aquilombar [...], 2023), a universidade é o instrumento mais eficiente do colonialismo, por representar a mente da sociedade. Decorrente disso, “a linguagem do mundo acadêmico é regida por regras e regularidades específicas, conformada por padrões e normas, e se traduz num mecanismo eficaz, portanto, invisível (ainda), como critério de exclusão de outras culturas” (Costa-Junior e Ude, 2019, p. 175). A escrita acadêmica é linear, ou seja, tem limites bem definidos; ela tem um ritmo que determina, que no intervalo de um “suspiro”, uma ideia precisa ser veiculada e fechada.

Como o formato dessa tese aposta numa escrita circular, quero trazer as reflexões de Amanda Jardim (2019) sobre a escrita de Célia Xakriabá, pois me sugere algo similar. Herdeira da cosmologia Xakriabá, Célia Nunes Corrêa nunca estudou em escola governamental. Recém intitulada doutora em Antropologia pela UFMG (2025) é também deputada federal por Minas Gerais, filósofa, poetisa, performer e artista visual conhecida por prezar pela tradição e ser uma mente inventiva. Célia Xakriabá reconhece que seu nascimento e processo de formação “estão marcados pelas lutas em torno do território, somando-se a essas os processos educativos tradicionais, desde a escrita de cartas por meu bisavô até a oralidade cantada de meu avô” (Xakriabá, 2018, p. 31). Formada pela oralidade, Célia Xakriabá, se apresenta como corpo falante que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra.

Como uma mulher que se articula no espaço acadêmico a partir da tradição de seu povo, não carrega a preocupação de fazer uma fala de estrutura conceitual, formal, acadêmica, pois seus conhecimentos estão enraizados na tradição. A liderança governamental e indígena se constituiu ouvindo os sábios de seu povo, que são fios condutores de ancestralidade, e guardiões das epistemologias nativas (Xakriabá, 2018). Célia compara os doutores formados pela academia, supostos especialistas da fala, com os velhos sábios da tradição oral. Cita, então, Seu Valdemar, liderança de seu povo, que entende que “o segredo da ciência está na escuta, no aprender sem escrever, porque se escrevemos o que é ciência, ela fica fraca e deixa de ser sagrada. A oralidade, por sua vez, se revela como uma potência de circulação do conhecimento” (Xakriabá, 2018, p. 34).

Jardim (2019) percebe que a escrita de Célia Xakriabá traz uma diversidade subversiva para academia, admitindo que:

As iniciais leituras do texto acadêmico de Célia mobilizaram certo incômodo em mim. A causa desse incômodo era sobretudo quanto à forma dos textos. Percebia a falta de pontuação em alguns períodos, a ausência de conjugação verbal, de gênero, de conectores de coesão como algo negativo. O uso escasso de referências bibliográficas que discutem a teoria clássica também era algo estranho a mim. Quanto ao conteúdo, observava alguns excessos. O uso em demasia do tom poético, militante, subjetivo e biográfico. Nada convencional para um texto acadêmico (Jardim, 2019, p. 34)

Da mesma forma que a escrita de Célia causa estranhamento em uma pessoa habituada aos tratos acadêmicos, Célia Xakriabá também se estranhava com a escrita acadêmica. Mas, para ela, havia uma distinção crucial, pois, enquanto para a maioria das pessoas uma boa fala é aquela que é intermediada pelo pensamento escrito, para ela, a fala forte é produzida pelo pensamento mediado pela oralidade, uma vez que a oralidade extrapola a boa fala, sendo um saber que se incorpora, formando um corpo falante que guarda conhecimentos (Xakriabá, 2018). Para pessoas que têm a palavra como sagrada, forte e fonte de força vital, a forma de grafar o pensamento por meio da escrita percorre os caminhos do corpo antes do papel, para então ser grafado no papel. O corpo, nesse caso, seja na apreensão do conhecimento, seja para sua transmissão, não segue a lógica linear da objetividade ocidental, sequencial e, portanto, limitada. Jardim (2019, p. 28) descreve assim a escrita de Célia Xakriabá:

Frases longas. Repetição de ideias. Discordâncias verbais e de gênero. Uso de pronomes que transitam na primeira pessoa do singular (eu) e plural (nós). Esses e outros elementos textuais são tomados como informais ou inadequados aos padrões, códigos e normas acadêmicas. Entretanto, tais elementos podem estar presentes na escrita acadêmica indígena e, como desviantes dos cânones acadêmicos previstos, podem ser considerados subversores de uma ordenação textual. No entanto,

geralmente são considerados “menos científicos”, “pouco rebuscados”, “confusos demais”, etc.

Assim, vale salientar que Amanda Jardim acompanha a trajetória acadêmica de Célia desde 2011, por ter se aproximado da liderança indígena quando cursava literatura indígena e foi levada a “refletir sobre como meu lugar de pertencimento [branco] elogia a tradição escrita hegemônica. Também, me fez perceber o meio acadêmico como um espaço para (des)embranquecer a escrita, (re) significar parâmetros ocidentalizados” (Jardim, 2019, p. 36). E acrescenta que estudantes indígenas, quilombolas e negros têm muito a ensinar a fazer ciência a partir de epistemologias escritas e afetar os brancos a subverter suas escritas e o espaço da ciência.

A linearidade na escrita acadêmica padrão convencional se verifica no desenvolvimento do tema, assunto ou conceito, em que se pressupõe que deva ter início, meio e um fechamento. A própria noção de desenvolvimento, como criticado por Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015; 2023b) é um dos significantes dessa forma de escrita. Explica-nos Walter Rodney (2022) que o que foi imposto como desenvolvimento esconde “uma das ideias por trás do subdesenvolvimento é a comparação [...] componente do subdesenvolvimento é que ele expressa uma relação de exploração: a saber, a exploração de um país por outro” (Rodney, 2022). Acrescenta Rodney (2022) que “subdesenvolvido” carrega conotações de sentido mental, moral, físico ou qualquer outro que inferiorize povos fora da geopolítica euro-norte-americana. Problematisa Rodney (2022) que, se subdesenvolvimento estivesse relacionado a comparações além do econômico, o país mais subdesenvolvido seria os EUA, por suas práticas de opressão tanto internas quanto externas.

Está implicado nessa forma de escrever o pensamento uma noção de desenvolvimento que está associada à ordem. E aí, vale lembrar que ordem é um conceito que, na semântica ocidental, está associado à presença de conhecimento, sendo que o que é reconhecido como desordem presume-se a ausência de conhecimento (Macamo, 2002). Podemos tomar como exemplo a reflexão de Wiredu Kwasi (2010) sobre a religião, em que argumenta que o termo religião faz parte de uma gama de distorções semânticas operadas pelo racismo, e “entre as distorções mais básicas sobre isso, estão os dualismos entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o transcendente e o empírico” (Wiredu, 2010, p. 8), por razões ligadas ao colonialismo, voltando-se ao universo cultural ocidental. E há, operando no mesmo plano semântico e imaginário, um dualismo que envolve a produção de conhecimento, que impõe ou restringe epistemologias, métodos, teorias e modos de escrita, modos de transmissão.

O que quero salientar é que o padrão linear de escrita é uma imposição do ocidente que segue sua linha de construção oposicional em relação a outros povos, mas, sobretudo, visa a internalização do comportamento acelerado (ritmo) para a domesticação do corpo e da mente, em convergência ao ritmo da sociedade ocidental. Contudo, a ordem tomada dessa concepção linear de desenvolvimento, é simplesmente mais uma construção ocidental para deslegitimar formulações de outros povos. A questão é que, naturalmente, nada está ordenado separadamente, numa lógica linear, nem nas relações tampouco no pensamento. A própria escrita de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a), a transcrição da oralidade de Kopenawa (2015), ou a de Leda Maria Martins (2021a) nos mostra isso, pois uma ideia colocada envolve outra ideia. Então, numa escrita circular, os assuntos ou ideias se envolvem, ao invés de se desenvolverem individualmente. Eles se relacionam e preenchem o sentido da discussão na relação com elementos diversos que permitem o imaginário (a imaginação) transitar para além de um escopo supostamente ordenado para sua compreensão, estabelecendo conexões. O contrário se verifica na linearidade ordenada para limitação do imaginário e, consequentemente, limita a compreensão e a ampliação da imaginação sobre suas interrelações e imbricações entre temas, assuntos e ideais. Assim, o tema é desenvolvido dentro de uma lógica simétrica de encadeamento de ideias em torno de um único assunto, sempre visando um fechamento, um fim.

O termo “monocultura do pensamento” pode ser o que melhor ilustra essa lógica, à medida que há um espaço reservado para cada espécie (assunto), limitando a relação entre as espécies e obstruindo a biointeratividade, o compartilhamento. A imagem da monocultura do agronegócio pode nos ajudar a pensar esse fenômeno – principalmente quem já viajou de avião e, olhando pela janela, passa por regiões onde se veem aqueles quadradinhos e retângulos na paisagem. É como se a escrita acadêmica quisesse romper drasticamente com a forma de ensino orgânico e com a forma orgânica do corpo aprender, ao condicionar como a discussão deve ser preenchida, seja no todo, seja nas partes. Em um pensamento circular, oriundo de um *modos* de pensar orgânico, essa divisão não seria admissível. Mesmo havendo seções com nomes diversos, em cada uma delas as espécies se relacionam. O pensamento circular não fecha ciclos ou enquadra perspectivas; pelo contrário, ele segue um fluxo espiralar, sua principal função é alargar os horizontes, ampliar as perspectivas e abrir novos ciclos.

Outro aspecto que marca minha trajetória acadêmica é a exigência de uma linguagem específica, e que, nesse momento, vem à tona. Essa exigência da linguagem tem sido cobrada de nós, mulheres negras, homens negros e também mulheres e homens indígenas, como algo que devíamos fazer supostamente diferente de uma prática acadêmica convencional. Isso é

sempre colocado como uma pergunta para quem estamos escrevendo. Essa pergunta me foi feita por minha orientadora de mestrado, que, na ocasião, não a respondi, mas venho pensando sobre isso desde então e a cada vez que essa exigência é renovada, inclusive por pessoas negras. Percebo que seu subtexto infere uma suposta dificuldade que teríamos (pessoas negras e indígenas) de ler e compreender textos acadêmicos.

Pensando nisso, recorro à capoeira para nos ajudar a refletir. Na capoeira, geralmente, a (o) Mestra (e) passa os ensinamentos de uma mesma forma, que é a sua forma, que é o movimento do seu corpo. Isso é passado a todas (os) as (os) alunas (os), que, aos poucos, cada uma e cada um em seu tempo, vão executando e lapidando esses movimentos que são repetidos ao longo do tempo. Como sabiamente afirma Mestre Felipe de Santo Amaro⁷: “a capoeira tem mestre e professor, mas não tem um dono em específico, ela é de todos os capoeirista, cada um tem sua capoeira morando em seu corpo” (Souza, 2024, p. 141).

A implicação dessa consideração é que as (os) alunas (os) não necessariamente vão executar os movimentos iguais à (ao) sua (seu) Mestra (re). Os seus corpos – o corpo de cada uma (um) das (os) alunas (os) – tomarão a forma que a sua personalidade consegue exprimir e consegue manifestar naqueles movimentos. Eles vão apresentar contornos e formas, em suma, modos de fazer que estão associados aos modos de ser diversos; uns mais rápidos, outros mais lentos, uns mais circulares, outros menos; uns mais altos, outros mais baixos – entre uma infinidade de modos de “grafar” a capoeira no espaço pelo corpo. E isso diz da especificidade de cada pessoa e como o conhecimento apreendido por ela se manifesta.

Esse acolhimento do diverso é uma das grandes belezas das manifestações culturais afropindorâmicas. Como diz Nego Bispo, na roda de capoeira todo mundo joga, todo mundo brinca. Na escrita acadêmica, vejo que isso é possível, mas acontece, no entanto, que a exigência de uma suposta linguagem direcionada às pessoas negras carrega conotações que nos remetem ao pensamento eurocristão monoteísta, que admite nossa inclusão pelos critérios de exclusão. Há uma dificuldade de aceitar o diverso na expressão do nosso pertencimento.

E, assim, querer padronizar dentro de uma linguagem que seja presumivelmente considerada mais acessível, em que essa padronização é também uma forma de massificação da diferença que, possivelmente, a partir de lentes racialistas, corpos negros e indígenas precisam destacar diferenças nesse espaço. À contrapelo, penso que o necessário é exatamente a manutenção de uma diversidade de linguagens possíveis dentro desse espaço, pois quem está

⁷O livro foi escrito por sua filha, Simone Ferreira Souza, que transcreveu sua narrativa, por isso a importância de trazer sempre o nome do Mestre, pelo fato do livro expor seus conhecimentos. A referência da epígrafe é, Souza (2024, p. 141).

vindo atrás da gente, quem está vindo depois da gente, vai poder acessar linguagens e estilos de linguagens variados.

É inferido que não deveria haver uma diferença, por exemplo, entre intelectuais negras (os), como Denise Ferreira da Silva, Leda Maria Martins e Tigana Santana, que trazem linguagens um tanto mais rebuscadas para o universo acadêmico, da mesma forma que seria ler outras (os) autoras (es) como Nego Bispo, Makota Kidoiale, Maria Isabel Carlos ou bell hooks, que se expressam por linguagens que podemos considerar mais simples⁸. Isso não diminui nem aumenta o conteúdo científico das proposições que cada pessoa faz; pelo contrário, diz das formas diferenciadas e diversas de transmitir o conteúdo de acordo com a característica de cada uma ou mesmo de seu pertencimento cosmológico. Isso também é uma diversidade necessária para esse espaço e para a autodeterminação das pessoas negras e indígenas nesse espaço. Pois podem optar por escrever “assim ou assado”, como diria minha mãe.

Percebo, portanto, que minha escrita acadêmica, assim como meu corpo na capoeira, segue sendo modelada entre os fluxos e *cruzos* que compõem minha experiência antes mesmo da capoeira, desde os incômodos e constrangimentos do percurso aos lugares de afeto, acolhimento e segurança. Aliás, diversidade não é algo que se dá no encontro entre pessoas de raças supostamente diferentes, que apresentam fenótipos diferentes, como o Ocidente insiste em nos fazer acreditar. Mas, por outro lado, diversidade situa os modos de fazer e os modos de ser diversos dentro, por exemplo, de um mesmo grupo social, comunidade ou sociedade. Então, diversidade não é algo racialmente definido, mas, pelo contrário, algo que nos remete às propriedades de tudo que tem vida, espírito e se relaciona, e tudo tem e tudo se relaciona.

No início de 2024, participando de um evento de capoeira, o “*Motumba*”, realizado na Chapada Diamantina, na Bahia, após jogar com o Mestre Lua Santana, que é também o anfitrião e organizador do evento, ele me perguntou: “quantos jogos você tem?”. A pergunta me intrigou fazendo minha mente percorrer um turbilhão em busca de uma resposta possível, mas não encontrou. A capoeira é um jogo de perguntas e respostas, “é um jogo de malícia e mandinga, você tem que conhecer a capoeira angola para fazer uso dela”, assim nos ensina Mestre Felipe de Santo Amaro (Souza, 2024, p. 141), nascido em 1928 e detentor de sabedoria e ofícios em áreas diversas, é um dos principais nomes e guardiões da capoeira como um saber ancestral afrodiaspórico.

Como não encontrei uma resposta, fiz outra pergunta: o que significa isso, Mestre? Mestre Lua Santana me respondeu que significa quantos jogos diferentes eu seria capaz de

⁸ Não pactuo dessas diferenças, uma vez que conotam hierarquias que partem do entendimento da referência semântica ocidental. Entretanto, utilizo aqui para fins de entendimento.

fazer, ou seja, encontrando capoeiristas diversos, e cada uma (um) tem seu estilo de jogo, suas particularidades, com quantas dessas diferenças eu conseguiria jogar, estabelecer conexão. Entendi melhor esse apontamento com Mestre Boca do Rio⁹, que diz sobre as formas de expressão que seu corpo pode assumir em cada jogo e em jogos diferentes, sendo o mesmo corpo. Esse aprendizado me permite entender que na academia eu faço o jogo que ali se joga, embora meu corpo também tenha a função ou minimamente contribua para modelar ou remodelar esse espaço a partir de minhas especificidades, por ser um espaço (em tese) de relações, compartilhamentos e confluências, como também de perguntas e respostas.

O que me leva diretamente a Nego Bispo, pois, assim como nosso mestre lavrador de palavras, vejo que “eu escrevi para a Academia entender, porque pro meu povo entender eu não escrevo, eu falo” (Bispo dos santos, 2019a, p. 77). Desse posicionamento, parto do fato de que a maior parte das pessoas com as quais me relaciono fora da academia e das relações acadêmicas, não têm o hábito de leitura, muito menos de leitura acadêmica. As pessoas que têm o hábito específico de leituras acadêmicas são pessoas que ou estão na academia ou almejam uma entrada, portanto, a decodificação das leituras ocorrerá no processo, pois ali a pessoa não lerá apenas autoras (es) negras (os) ou indígenas, mas, sim, uma diversidade considerável.

Nessa diversidade, inevitavelmente ela se deparará com leituras mais desafiadoras e outras menos, do ponto de vista do entendimento da linguagem mesmo, como os diversos estilos de jogos de capoeira. E essa diversidade, volto a afirmar, é imprescindível para toda e qualquer pessoa na academia, inclusive para que seu estilo de escrita se modele segundo suas especificidades e possa encontrar ali acolhimento, em vez de constrangimentos. Assim como na capoeira, há movimentos mais complexos e outros menos, e podemos não conseguir executar alguns, tanto considerados mais complexos quanto menos complexos, e isso nunca será um impedimento para se jogar em qualquer roda com qualquer capoeirista.

Feitas tais considerações sobre a escrita e sua disposição nessa tese, convido-as (os) para uma leitura diversa de uma leitura padrão acadêmica convencional (Capes), e a se permitirem e instruírem seus corpos e mentes a percorrerem ou se conectarem a um caminho espiralar, no qual seus pés, muitas vezes, vão perder o chão e sua mente vai viajar para outros contextos sem, no entanto, se perder em abstrações, pois perceberá que está tudo interligado no *vaivém* das discussões.

⁹ Mestre Boca do Rio é coordenador do grupo de Capoeira Angola Zimba, com sede em Salvador e tem mais de quarenta anos de prática, aprendizados e ensinamentos de capoeira. Participei de atividades de capoeira coordenada por Mestre Boca do Rio nos dias, 6, 7 e 8 de junho, deste ano, em Santa Catarina, quando na oportunidade estava na cidade para uma aula na UFSC.

Convido-as (os), assim, a nos abstermos do binarismo constitutivo da cosmovisão ocidental e dos modos predominantes no espaço acadêmico e, ao invés de julgarmos seu formato comparando, consciente ou inconscientemente, com o padrão convencional acadêmico, aproveitemos para exercitar os pilares da “ética da cura¹⁰”, nos atermos ao conteúdo, relacionando-o ao pertencimento e à experiência de quem o produziu. Como já mencionado Hampaté Bâ (2010), esse modo de aprender pode parecer caótico, mas é prático e muito vivo!

Neste trabalho não há fim nem entre as partes nem no todo, a lógica pela qual a discussão é traçada referencia-se no princípio espiralar ancestral do pensamento circular: “a roda é começo, meio e começo, a roda não tem fim. Em qualquer lado que você entra na roda você tá no começo em qualquer lugar que você sair da roda você está no meio da roda, mas você nunca está no fim da roda” (Bispo dos Santos, 2025). Esse traçado da escrita pode ser ilustrado pelo voo de um carcará¹¹, que sempre, circularmente, faz movimentos que ora oscila do planar na densidade do ar, ora se dispõe aos rasantes profundos mais próximos da superfície da terra. Porém, tudo realizado no circuito onde sua experiência conduz os mínimos detalhes de seu voo, seus pousos e suas caçadas. Quem sabe, este trabalho possa “contribuir para afetar nossas escritas, criar novos horizontes epistemológicos, um horizonte onde descalçar sapatos apertados pode ser o início de um caminhar para além das normas e dos códigos universalizantes [?]” (Jardim, 2019, p. 37).

Fazer perguntas: modos de saber

É importante situar que esta pesquisa tem como referência o pensamento orgânico, o pensamento afropindorâmico, com foco na obra e nos “livros cosmológicos” (Bispo dos Santos, 2019a) de Nego Bispo. O interesse nesse tema se dá em razão da histórica alavancada do Ocidente sobre os povos não ocidentais e a imposição de seus modos vida, a fim de substituir e ocupar os modos de vida desses povos. O imperialismo cultural violento do colonialismo persistiu de formas disfarçadas sob os significados de termos como civilização e humanismo, como partes de uma plataforma semântica que ofuscou o sentido de suas investidas políticas nas instituições criadas pelos colonialistas, onde a cultura de negar, apagar e substituir os modos de vida dos povos outrora subjugados ainda se faz presente.

¹⁰ Está detalhado no capítulo sobre o pertencimento.

¹¹ A escolha pela imagem do carcará é que há uma referência a um de seus parentes residentes na Bolívia, o *allqamari* que é citado na epistemologia *Ch'ixi*, no capítulo roçado epistêmico, como a simbologia de um portador de características diversas ou opostas sem que uma sobreponha a outra, mantendo o ponto de indiferenciação.

Todavia, desde as primeiras investidas no século XVI, ou antes nas ilhas do Caribe (Glissant, 1981; 2005; Trouillot, 2016; Ferdinand, 2022), os modos de vida e as tradições desses povos insurgiram como política de resistência, obstruindo o êxito da empreitada colonial. Esses modos de vida contracoloniais sobreviveram silenciosamente nos festejos, nos cantos, na culinária, nas manifestações religiosas, nas artes, nas manifestações culturais, tudo grafado nos corpos, nos territórios e na memória (Joaquim, 2001; Bispo dos Santos, 2015; 2023a; Martins, 2021a; Santos, 2022; Oliveira, 2021).

Adentrando o terreno dessa luta histórica, somando-se assim a outras (os) confluências desse tempo e de outros tempos, vivos e viventes, Nego Bispo emerge como um redator dos conhecimentos quilombolas de seu povo e da ancestralidade que os mantém atualizados. Incumbido da missão de ser tradutor para pensar estratégias de defesa de seu povo, seu território, seus modos de vida e suas significações, ele adentra a seara da escrituração e passa a confrontar a razão moderna ocidental, denominando-a de “pensamento sintético”. Nesse impulso político, nomeia também as práticas de contenção e reversão da colonialidade como contracolonialidade, cunhando palavras germinantes oriundas do pensamento orgânico do qual é redator.

O lavrador de palavras, quilombola, poeta, entre outras características, elabora um pensamento partindo especificamente da cosmologia quilombola, em confluência com as cosmologias indígenas, a partir da qual expõe uma interpretação e uma compreensão do mundo social desde a alavancada colonial.

Nessa perspectiva, portanto, e diante do não reconhecimento dos saberes e conhecimentos dos povos afrodiáspóricos, indígenas e outros considerados inadequados ao contexto da modernidade, conduziu-me e instigou-me a fazer a seguinte pergunta que orienta esta pesquisa: qual a relevância do pensamento orgânico conforme reeditado por Nego Bispo para a contemporaneidade, dado que reedita a contracolonialidade não como metodologia ou teoria, mas como uma manifestação, como modos de vida, seja no âmbito das ciências seja das relações intersubjetivas e institucionais, uma vez que é orientado pela circularidade do pensamento ancestral?

Posto esta questão, a hipótese a ela subjacente que conduziu a investigação é a de que o pensamento do qual Nego Bispo é redator reconfigura possibilidades para a constituição ou refundação, uma vez que se trata de uma reedição em forma escrita, de uma sociologia circular, orgânica e afropindorâmica, ao enfatizar o fundo epistemológico dessas cosmologias e tensionar os limites da epistemologia ocidental. Ela surge em um momento histórico em que as epistemologias hegemônicas vêm sendo contundentemente contestadas, expondo seu teor

ideológico que preserva os juízos coloniais à medida que recompõe a dinâmica colonial nas desigualdades contemporâneas e explora a natureza, no entendimento de que é um depósito de matéria-prima para o desenvolvimento do capitalismo.

Pensamento circular: modos de sentir, corpo mandingado

Quando dizem que alguém é mandingueiro na capoeira, está se referindo aos truques nas passagens do jogo e na sua preparação para entrada – Mestre Felipe de Santo Amaro (Souza, 2024, p. 141).

A proposta de uma escrita circular para transmissão de um pensamento circular toma sentido quando admitimos que é no corpo o lugar onde o conhecimento se instala e dele se transmite. Nos ensina Mestre Pastinha, que “o corpo é um grande sistema de razão, por detrás de nossos pensamentos acha-se um Sr. Poderoso, um sábio desconhecido [...] vamos adiante, esta é minha sueca, o que tenho em meu corpo é minha arte”. O corpo afrodiaspórico ou indígena não assimila ou apreende determinado conhecimento no espaço de quinze laudas, ou que seja duzentas; seu ritmo não é o da produtividade linear ocidental. Tampouco o aprendizado pode ser reduzido ou fragmentado em etapas supostamente evolutivas.

Ele precisa de tempo, elementos que deem sentido prático e palpável, respiração e articulações diversas para que a compreensão possa fazer sentido dentro de um sistema cosmológico no qual se referencia. Do contrário, o que teremos será precariamente a gravação de conteúdos, como quem decora uma frase de efeito. Mestre Felipe de Santo Amaro nos explica que até o tempo precisa de tempo¹² para pensar; assim, o pensamento precisa pensar para processar o pensamento. Sendo esse *vaivém*, como no jogo de capoeira, os mesmos movimentos são repetidos em situações variadas – é o que torna o conhecimento apreensível corporalmente. Portanto, necessário afirmar que:

Espiralar é o que, no meu entendimento, melhor ilustra essa percepção, concepção e experiência. As composições que se seguem visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimento de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presentes, passado e futuro, como experiência ontológica e cosmológica que tem princípio básico do corpo e não repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem (Martins, 2021a, p. 23).

¹² Corrido de capoeira Angola, “Tempo ê, Tempo á”, disponível em plataformas de músicas online como Spotify

O corpo, nessa acepção, enquanto dimensão territorial privilegiada da inculcação da colonialidade, é privilegiado igualmente enquanto *locus* da potência transgressora desse *modus operandi*, fazendo emergir, à luz das práticas cotidianas, ações de caráter contracolonial capazes de desestabilizar padrões de poder, que são afirmações de condutas deixadas pelo colonialismo. Na concepção circular do mundo e da capoeira como manifestação do pensamento orgânico, da qual Mestre Pastinha tem uma importância histórica e cosmológica, postula-se que imaginar o fim da capoeira é inconcebível. Isso, pelo fato de que a capoeira, como saber tradicional, tem sua inscrição no corpo e na memória; portanto, é conduzida pelas forças ancestrais que a fizeram atravessar séculos de luta contra a domesticação do corpo. Segundo Mestre Felipe de Santo Amaro, “a capoeira tem suas raízes profundas na história e na ancestralidade afro-brasileira [...] na capoeira, a ancestralidade é preservada através da tradição oral e da transmissão de conhecimento de mestre para aluno” (Souza, 2024, p. 123).

E, nesse sentido, recorro à capoeira e seus ritos como analogia aos “modos de fazer” ciências, diferente de metodologia. Pois, grosso modo, é possível considerar que o que a academia trata como metodologia é um conjunto de regras sistematizadas em processos e procedimentos padronizados para consecução de um trabalho dito científico (Macamo, 2002; 2016). Como afirma Oyěwùmí, no nível da produção intelectual, os instrumentos hegemônicos não são ferramentas neutras ou mecânicas: “elas afetam (e alguém dirá, determinam) como pensamos, sobre o que pensamos, o que pensamos e quem pensa conosco. Às vezes, quem investiga parece esquecer que as ferramentas intelectuais estruturam a pesquisa e o pensamento” (Oyěwùmí, 2021, p. 57).

Em síntese, são manuais com explícito viés político. Na aparente diversidade dissimulada em denominações diferentes, o que prevalece é a padronizada racionalização de formas de enquadrar pesquisas que, ao fim e ao cabo, cumprem a função de “mordanças de Anastácia” silenciando as(os) pesquisadoras(es) e suas possibilidades de se expressarem epistemologicamente em consonância às suas cosmologias.

É comum no jogo de capoeira, as(os) capoeiristas fazerem o que chamamos de finta. É quando a pessoa simula com todo o corpo um movimento ou golpe, sem, no entanto, desferi-lo, esperando que a(o) outra(o) faça a esquiva para pegá-la (o) nesse movimento. Isso significa que, nas conexões estabelecidas entre as (os) capoeiristas na roda de capoeira, por meio dos movimentos, entre as entradas e saídas, sugere ser uma resposta autônoma do corpo que não passa pelo crivo do pensamento. Não seria da ordem do improviso, pois trata-se de um corpo treinado, onde o conhecimento dos percursos possíveis se encontram nele internalizado,

inscrito. Não existe um manual, existem os modos de fazer que foram apreendidos por conexões infinitas e possíveis, onde as situações indicam qual a melhor forma de responder às indagações.

As metodologias ocidentais, via de regra, têm funcionado como *eguns*¹³, que travam os caminhos e sugam a força vital da(o) pesquisadora(or), tomando assim o espírito da pesquisa. Quando isso é observado, alguns procedimentos de limpeza, como *ebós* e banhos de ervas, entre outros, são necessários para expurgar esses espíritos. No âmbito da academia, porém, estou ciente de que o desafio é muito maior, pois o *Egun*, aqui, se escreve com letra maiúscula e determina de, outros mundos (o ocidente), até mesmo o que se come por aqui.

Nós, do pensamento circular, do pensamento orgânico, compreendemos que nossos modos de vida existem para confrontar os modos de vida colonialistas, que nos impõem a linearidade monoteísta como regra de conduta, quando nossos saberes e fazeres são circulares, rodados e espiralares. Pensando em não limitar nossas pesquisas em esquemas retangulares ou lineares, torna-se propício pensar em um modo de fazer que acolha e comporte o pensamento circular: um modo circular, uma roda, uma vez que nossas manifestações são ritualizadas em roda, em movimento circular; “tudo na nossa vida é circular: a capoeira é circular, o samba é circular, o batuque, o reggae faz um movimento circular e até meu cabelo é circular, cria aquela argolinha, espirais” (Bispo dos Santos, 2025).

Todas essas manifestações têm seus elementos fixos, têm os que circulam e os que se circulam e se repetem. É no movimento da roda, na composição de cada elemento e de todos em circularidade, que a roda ganha forma e distribui a força vital. A força cósmica que ali circula estabelece e restabelece a força vital dos elementos: é o axé. Tomando a referência de Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a), vejo que ainda não somos compartilhantes no espaço acadêmico, mas também não somos como moradores: somos habitantes. Ser habitantes significa que estamos plantando as sementes para que outras gerações possam se sentir pertencentes a esse espaço. Para que tenhamos uma relação de pertencimento, é preciso que consigamos nos relacionar com o ambiente como um todo. Então, vejo que as sementes plantadas são sementes crioulas e têm germinado árvores robustas e frutos suculentos. Estamos construindo um espaço de pertença.

¹³Esse texto foi narrado por Makota Kidoiale: *Eguns* são espíritos de pessoas falecidas que não aceitaram a morte e seguem apegados à matéria, podendo causar constrangimentos no mundo dos vivos, às pessoas. Não são entidades como os orixás e também são diferentes dos *Egunguns*, que são também divindades. Assim como veremos nos mitos, os *Eguns* também são associados ao espírito colonial que permanece em pessoas brancas. Obviamente, sem generalizações, mas àqueles que mantêm um pensamento racista e racista que subjuguem pessoas negras e indígenas no espaço social, no espaço político, negando-lhes reconhecimento. Para os povos afrodescendentes, ao deixar a matéria, somos plantados e nascemos árvore, natureza, retornamos e fortalecemos nossos ancestrais. Já os brancos, vão para o céu, como um significante de espaço e um lugar de vagar literalmente.

É necessário que também no espaço da pesquisa tenhamos diversidade para termos liberdade para escolher, comparando com a sabedoria quilombola no cultivo da roça, onde se joga “todo tipo de semente no mesmo local e a terra fazia a seleção das sementes que ela deixaria germinar. Alguns animais conhecidos como insetos preferiam comer uma espécie de plantas e deixavam as outras (Bispo dos Santos, 2023a, p. 91). A academia é o lugar da monocultura do pensamento, de gestão do sintético, portanto, da seleção e direcionamento arbitrário do que se deve consumir, e isso diz do caráter colonial arraigado nessas terras cheias de veneno. Contudo, há em curso um plantio que me permite não somente colher frutos, mas compartilhar a sombra dessas árvores, as quais descreverei logo após delimitar meus modos de fazer, tomando a roda de capoeira como analogia-guia para os modos de fazer desta pesquisa.

A roda de capoeira tem seus elementos fixos, que são os “instrumentos para compor a orquestra de uma roda de capoeira Angola [que] são os mesmos da regional, dois pandeiros, um agogô, um reco-reco, um atabaque e três berimbaus; a marcação no gunga, o médio no centro e a viola no repique” (Souza, 2024, p. 143). A orquestra é responsável pelo ritmo dos jogos que vão acontecendo, que pode alterar conforme a dupla de capoeiristas e o envolvimento do jogo, sendo que os berimbaus são os que comandam a roda: na “execução da orquestra, acontecem as variações, porém, tudo controlado uns com os outros. Numa roda geralmente é o mestre que trabalha no gunga” (Souza, 2024, p. 143). Essa imagem da orquestra me permitirá fazer uma alusão com os elementos fixos que acompanham esta tese, adicionando os elementos circulares, que são as pessoas, as angoleiras e angoleiros (capoeiristas).

Os elementos fixos estão representados na tese pelo formato, pelas regras de formatação e pela apresentação do texto, pois entendo que deles dificilmente conseguiria me esquivar. Já tendo minha bateria determinada pelas regras da ABNT e outros critérios formais do fazer científico, passemos agora aos elementos circulares. Esses elementos estão representados nas palavras germinantes plantadas por Nego Bispo para brotar uma sociologia afropindorâmica. Os elementos circulares ou circulantes, na roda de capoeira, são representados pelas(os) capoeiristas, que circulam por toda roda ao longo de sua execução. Dispostas(os) em círculo, geralmente sentadas(os), as(os) angoleiras(os) se distribuem entre as que vão compor a orquestra e as que vão aguardar seu momento de jogar enquanto outras (os) jogam; enquanto isso, todas (os) cantam e repetem o coro dos corridos¹⁴.

No movimento circular da roda, elas (es) jogam, sentam-se enquanto observam atentamente os outros jogos, tocam os instrumentos, muitas vezes mais de um e mais de uma

¹⁴ Corrido é o nome que se dá aos cantos entoados para o adorno estético da roda e dos jogos. Tudo é cantado e dançado, na roda.

vez, e compartilham o espaço imediato ao lado com capoeiristas variadas(os), que também estão no constante movimento circular na roda. Essas pessoas também representam, no caso da tese, as teorias, as (os) teóricas (os) e as (os) intelectuais que dialogaram intensamente ao longo do texto, nesse mesmo movimento de se encontrarem e repetir os encontros ao longo da roda e de se revezarem entre os instrumentos e lugares na roda, como também acontece no texto.

Temos também, na roda, a presença essencial e primordial da (o) Mestre(a), que é quem ordena e conduz a roda no comando do gunga e joga o tempo que julgar necessário e com quem quiser e escolher. A (o) Mestre(a), por sua consagração como guardião (ã) dos saberes ancestrais, que muitas vezes extrapolam a capoeira, tem autonomia que não é questionada. Aliás, ali também está na condição de transmissor de conhecimentos, com seu corpo. A roda é sempre aberta pela (o) Mestre(a) com a ladainha, seguida da louvação (chula), entrando no corrido para iniciar os jogos. As regras acadêmicas são os elementos fixos, as palavras germinantes criadas por Nego Bispo representa a figura da (o) Mestre(a) e as demais teorias e teóricas (os) representam todo o corpo de angoleiras (os) presentes para o envolvimento na roda. Por vezes, por haver outras (os) Mestras (es) nas rodas, que também têm autoridade, embora o protagonismo seja da (o) Mestre(a) coordenadora (or) do grupo que a realiza.



Roda de capoeira, do Grupo Treme Terra de Capoeira Angola, realizada em abril de 2025, no Terreiro Treze de Maio, um dos locais que o Grupo oferece suas atividades. Fonte: Acervo pessoal.

Modos de compartilhar

Desde muito tempo atrás, temos referências importantes em todas as áreas dos saberes. E, nos saberes, envolvo todas as áreas dos fazeres, da culinária à astrologia, das brincadeiras à física quântica, enfim, todas as áreas que envolvem as relações de conhecimento do mundo. Para as finalidades dessa pesquisa, no tocante aos modos de fazer, quero destacar pesquisadoras do meu tempo para compartilhar essa caminhada. Esse recorte não é aleatório, tampouco arbitrário, pois leva em conta que “as experiências cumulativas das lutas contra a escravização, contra o colonialismo serviram como uma espécie de memória/ponte cultural e política para a luta” (Silvério, 2022, p. 114), que nos coloca nessa posição neste momento histórico.

Desta feita, são cinco grandes pesquisadoras e intelectuais na cena científica afropindorâmica atual que concordam que nossas metodologias precisam apresentar nossos recursos hermenêuticos, convocando nossos imaginários a inserir nessa cena nossas epistemologias, saberes e conhecimentos aos nossos modos.

Mariana do Berimbau (2023), intelectual feminista negra, poeta, performer, capoeirista e mãe, com a mesma ousadia e força que nossas antepassadas e ancestrais negras combateram as atrocidades coloniais do interior “da casa grande”, com sagacidade e mandinga, confronta a USP, considerada uma das maiores universidades do Brasil, “o mais eficiente ninho do colonialismo”, como definiu Nego Bispo (Aquilombar [...], 2023), instalando um espelho em suas vísceras, de modo que nunca mais poderá recusar ou esquecer como contribuiu para um sistema de desigualdade racial. Embora elementos de sua experiência estejam vinculados à USP, teve também que lidar com a branquitude lhe dizendo que ali seu corpo não era bem-vindo. Ao mesmo tempo que presenciou o adoecimento de outras mulheres negras, inverteu as posições fazendo da USP seu objeto de pesquisa (Rocha, 2023). Seu relacionamento com a USP define, intelectualmente, a maneira como formula as questões e as responde. Fica nítido, portanto, como seu pertencimento e a experiência advinda dessa posição interseccional nas relações de poder lhe permitiu identificar questões invisíveis para muitas (os) outras pessoas na instituição.

Débora Rodrigues de Azevedo (2021), intelectual e pesquisadora, mulher negra e mãe quilombola, rompe decisivamente com a relação sujeito-objeto e, sobretudo, lança luzes às epistemologias enraizadas na cosmologia da comunidade quilombola de Pinhões, de onde é originária, “pois seus saberes e experiências são por nós utilizados como forma de descolonizar a escrita e as normas hegemônicas do conhecimento” (Azevedo, 2020, p. 29). Novamente, é uma mulher negra que, do seu pertencimento, não só questiona, mas insere nessa instituição as

marcas de seu *locus* de enunciação como uma prática contracolonial que demarca sua autodeterminação sociológica.

Marta Quintiliano (2025), mulher preta, quilombola, ativista, antropóloga, educadora e tantas outras demandas que o seu corpo preto exige, também pesquisadora pertencente ao Quilombo Vó Rita, destaca a necessidade de imaginar “metodologias que rompam com os paradigmas eurocêntricos e valorizem formas de conhecimento enraizadas nas epistemologias africanas e indígenas” (Quintiliano, 2025, p. 84). Ela traz para a cena da racionalidade, a afetividade africana e afrodiaspórica, o “Afroafeto”, como categoria analítica dos paradigmas do cuidado que pôde apreender ao longo de sua caminhada, mas partindo da sua cosmologia. Insere, portanto, o afeto, dimensão negligenciada pela racionalidade ocidental, como constitutiva da racionalidade afropindorâmica.

Ana Mumbuca¹⁵, mulher negra, artesã, pesquisadora e intelectual quilombola e contracolonial do Quilombo Mumbuca, nome que faz referência à abelha preta que faz sua morada na terra, aludindo assim à conectividade territorial de sua população. Compreende Ana Mumbuca (Silva, 2019) que a possibilidade de coexistirmos como sujeitos do pensamento no espaço acadêmico deverá ser buscada na atitude contracolonial, que deve refletir no formato e conteúdo de nossas pesquisas. Afirma a pesquisadora, que “não estamos demandando que sejam utilizados apenas as nossas metodologias e referenciais, no entanto, não abrimos mão de coexistirmos” (Silva, 2019, p. 73). Ela nos apresenta “a metodologia compartilhada [...] essa metodologia proporciona articulação crítica do conhecimento científico e quilombola provocando um novo conhecimento” (Silva, 2019, p. 17). Insere, assim, Ana Mumbuca, a cosmologia quilombola Mumbuca, em epistemologia, no centro do pensamento sintético que tem nos negado o lugar de legitimidade epistemológica.

Adriana Toletino Souza (2022), mulher negra piauiense, intelectual, pesquisadora orientada pelo feminismo negro, lança mão de modos de fazer ancestrais para pensar sua metodologia de pesquisa. Entende que o Feminismo Negro, como confluente, lhe permite estabelecer coerência política e epistemológica que vai da vida pessoal à profissional, ou seja, na totalidade de suas relações, reafirmando sua práxis política de enfrentamento às estruturas de poder. Internalizado em seu corpo-memória, corpo-território, como parte de seus modos de vida da infância, a técnica de “cortar-águas” lhe acendeu a centelha para um modos de fazer pesquisa inovador e perspicaz. Assim, ela traz para a cena científica, um modos cosmológico

¹⁵Ana Matos da Silva (2019), ou Ana Mumbuca, como gosta de ser chamada, é uma pesquisadora e pensadora contracolonial pertencente ao povo quilombola da Mumbuca, situado no Município de Mateiros, interior do Estado do Tocantins, região do Jalapão.

de provimento de necessidades básicas praticados em sua comunidade, conhecimento orgânico e tecnologia ancestral, para transformar em metodologia científica.

Ousadia e sagacidade, reconhecimento epistêmico e reverência, afeto ancestral e sensibilidade analítica, senso de comunidade e segurança epistêmica, modos ancestrais e epistemologias inovadoras, são pares de termos que, em minha opinião, sinalizam recursos contracoloniais investidos nessas pesquisas. Esses recursos não se encontram isoladamente em cada um dos trabalhos, mas podem ser identificados em cada um e ao mesmo tempo em todos. Essas pesquisas, no meu entendimento, traduzem uma caminhada na qual as mulheres negras sempre foram as protagonistas de frentes políticas importantes, e, no contexto atual, emergem como a principal força desestabilizadora da hegemonia ocidental, e me faz lembrar da passagem de nossa afroconfluente norte-americana, eterna pantera negra, Ângela Davis:

Não podemos manter a branquitude e a masculinidade como medidas de futuros libertadores, mesmo quando a presença de tais medidas está profundamente escondida sob universalismos sedutores como liberdade, igualdade e fraternidade [...] reconhece a importância de novas perspectivas, novas trajetórias e novas formas de imaginar futuros, nas quais as toxicidades químicas e ideológicas – incluindo inseticidas como clordecona lado a lado com o racismo e a misoginia – não mais poluam nossos mundos futuros (Davis, 2022, p. 14).

Representam, portanto, essas pesquisas, palavras plantadas em terras do pensamento sintético que visam germinar árvores, assegurando uma “sombra” de pertença nesse espaço onde possamos encontrar afeto e bases para nossas investigações. O que nos motiva a seguir em coro, em compartilhamento. Assim, os modos de fazer mobilizados para consecução desta pesquisa procuraram alinhar a circularidade do pensamento aos temas levados a cabo, em que o diálogo em torno das discussões e áreas dos saberes propostos, mais que apresentação de ideias, transforma a própria pesquisa em uma grande e festiva confluência e, logo, em aprendizagem, alargando o campo de possibilidades das ciências sociais, de modo geral, e da sociologia, ao se inserir na fronteira entre o orgânico e o sintético, mediando um diálogo.

Entendo que o pensamento, ou as formas como o pensamento toma corpo e é evidenciado a partir de um *lócus* de pertencimento, não responde a etapas ou períodos de tempo previamente definidos conforme o calendário ocidental, mas, antes, às formas como esse corpo circula e se relaciona com o mundo. Por isso, na circularidade do pensamento subentende-se que as ideias sempre são retomadas e retornam em contextos e situações variadas de forma que permita a apreensão de seu sentido e a incorporação de sua significação; diferente do pensamento linear, em que a sucessão de ideias presume a evolução do pensamento, sem no

entanto, seu sentido ser apreendido ou sequer incorporado pela própria lógica do ritmo da dinâmica desenvolvimentista de encadeamento das ideias.

O conhecimento circular é, portanto, um conhecimento advindo das relações desse corpo no mundo, reconhecendo suas intersecções e como elas influem nas relações e por elas também são influenciadas. E este corpo, este conhecimento, no caso, o meu corpo – um corpo orgânico que desfrutou de uma vivência orgânica em suas relações –, embora assim se reconhecendo, não nega as afetações do sintético provocadas por um mundo contemporâneo globalizado no qual está inserido e com o qual também se relaciona. Assim, o entendimento tanto da necessidade quanto da possibilidade de uma retomada do pertencimento nasce das afetações de uma trajetória e das observações sobre como a sintetização do mundo vem alterando as paisagens das subjetividades dos seres vivos e seus modos de relacionar, de compartilhar ou mesmo de trocar. bell hooks esteve preocupada com a “cultura do pertencimento”, e percebeu que, iniciado com o colonialismo e tendo continuidade nos modos de vida urbano, em que pessoas negras aceitaram a separação entre mente e corpo, predominavam estratégias de destituição do pertencimento que foram estimuladas sobremaneira “pela invenção da sociologia como disciplina acadêmica” (hooks, 2022, p. 257).

O pertencimento para bell hooks (2022) associa os modos de vida a uma necessária conexão com a natureza e a oralidade como componentes centrais para os povos afro-estadunidenses. Acostumados à oralidade, as mentes circulares não se situam na temporalidade cronológica ocidental na narrativa, ou sequer na escrita. A linearidade é a marca da academia ocidentalizada, por exemplo, Luciana de Oliveira e Ester Antonieta dos Santos, organizadoras do livro *palavreado por Mestra Pedrina* (Santos, 2022), a partir de conversações espontâneas, assumem que, após a reunião de todo o material e transcrição de todo o conhecimento que foi performado oralmente, todo o conteúdo foi, subsequentemente, organizado cronologicamente. Obviamente, acostumadas ao trato acadêmico padrão, automaticamente se viram investidas nesse ordenamento sem sequer se questionarem sobre a importância da circularidade na narrativa de Mestra Pedrina.

Como nos ensina Hampaté Bâ (2010), quando um modos de saber ou fazer é questionado por outra pessoa, de outro contexto, a resposta é: “meu mestre me ensinou assim”. Segundo Linda Smith (2019), “as artes orais e outras formas de expressão também definem nosso panorama a partir de um quadro de referência distinto. As nossas compreensões a respeito das disciplinas acadêmicas sob as quais temos estudado também constituem nossas abordagens” (Smith, 2019, p. 52).

Recordo-me de que certa vez Makota Kidoiale me contou que uma pessoa de uma outra casa de candomblé a questionou sobre o termo “akuenda”, que nomeava um projeto do Manzo escrito por mim. O questionamento inferia que a palavra não pertencia ao tronco linguístico bantu, ou pelo menos a pessoa não o reconhecia. A resposta de Makota Kidoiale foi certa, “Pai Benedito me ensinou assim, ele sempre nos chamou assim: akuenda cá!”.

Não há nada mais questionável que a obrigatoriedade de observar seus modos de vida e buscar uma leitura e interpretação desse seu lugar de pertencimento partindo de categorias e classificações construídas pelos externos (povos colonizadores). Um exemplo contundente disso pode ser observado no interesse de estudo da socióloga nigeriana de pertencimento iorubá, Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), sendo que o que lhe despertou para a investigação sobre “A invenção da mulher” foi a constatação de como as categorizações e classificações que hierarquizaram os humanos, segundo as concepções que organizam a semântica político-social do Ocidente, não existiam na Nigéria antes da colonização e do tráfico escravagista.

Seguindo a circularidade de pensamento e visando manter uma perspectiva contracolonial, me sinto à vontade para discorrer sobre o pensamento de Nego Bispo, articulando com perspectivas que, mesmo sendo teóricas, se aproximam do que chamo de uma retomada do pertencimento, pois envolvem também a contestação da hegemonia ocidental e reivindicação de legitimidade epistêmica, especialmente por serem produções de autoras e autores africanos, afrodiaspóricos e indígenas. Nesse sentido, as (os) autoras (es) convidadas (os) para o diálogo com a contracolonialidade, têm suas obras marcadas pela reivindicação de uma produção que contemple suas especificidades, em que a experiência (emoção, natureza, corpo, território) e outras idiosincrasias tenham espaço e sejam legitimadas. Como enfatiza Marta Quintiliano, “com teorias negras, indígenas e negras quilombolas, tendo como objetivo, a reparação por meio da memória e da consciência de minha posição racial, a sistematização de pensamentos não eurocentrados” (Quintiliano, 2025, p. 35).

Trata-se, como assevera Ana Mumbuca, de estarmos “juntando está voz a outras vozes comprometidas em afirmarmos a defesa contra-colonizadora, como ação dos negros que sempre resistiram às diversas formas de colonização imposta aos povos ‘afropindorâmicos’” (Silva, 2019, p. 18). A afrocentricidade e a interseccionalidade são confluências presentes e importantes nesta pesquisa. Enquanto a afrocentricidade estabeleceu e selecionou as autorias que confluenciaram e transfluenciaram na composição das referências desta tese, a interseccionalidade cumpriu a função de uma ferramenta alternativa para mapear a relevância epistêmica da experiência para a produção científica, indicando os contornos epistêmicos do pertencimento e sua relevância para os modos de fazer pesquisa na contemporaneidade.

Modos de ver

A afrocentricidade me lembra de manter a coerência entre os modos de vida, as origens desses modos de vida e as tradições epistêmicas e teóricas mobilizadas (Mazama, 2009; Asante, 2009; 2016; Karenga, 2009). Ao mesmo tempo em que a interseccionalidade me fornece o auxílio analítico para mapear como as diferenças que se expõem por meio dos pertencimentos consubstanciam as experiências que se desdobram em conhecimento social e crítico do mundo (Akotirene, 2021; Messeder, 2020; Miñoso, 2020; Collins, 2019; 2022; hooks, 2022; Collins; Bilge, 2022; Sharpe, 2023), ela se sedimenta e fundamenta uma hermenêutica que também é diferenciada em razão de uma intervenção ontoepistêmica que estrutura a visão de pessoas pertencentes a grupos outrora subjugados.

Compreendendo que tanto a afrocentricidade, o feminismo negro (a interseccionalidade) e a contracolonialidade, como propostas de mudança de paradigma tensionam o binômio universalidade/racionalidade, ao trazerem para a cena da produção de conhecimento a intrínseca relação entre as formas de produzir conhecimento, as visões de mundo, as *práxis* políticas e também as cotidianas relações familiares, comunitárias, comerciais, de lazer e etc. Articulando um “engajamento dialógico” que transcenda as fronteiras acadêmicas, ilustrando “como as próprias ideias, especialmente as ideias críticas, desafiam a restrição política, social e epistêmica” (Collins, 2022, p. 172).

A interseccionalidade, por compor a “cabaça” metodológica proposta por feministas negras, “recupera as bagagens ancestrais perdidas, milhões delas espiritualmente, presentes nessas palavras como transatlântico, pois [...] farão a recalibragem deste instrumento náutico para corrigir-nos dos perigos da invisibilização dos locais afrodiasporicamente potentes” (Akotirene, 2021, p. 41). O que significa contrariar as lógicas do pensamento ocidental que ainda tentam ofuscar as produções negras e indígenas, sob o argumento de ausência de cientificidade. Dessa maneira, trata-se aqui de uma ferramenta importante, uma vez que:

[...] a crítica das feministas [negras] a ciência, defendemos a validade das experiências como conhecimento situados constituintes de projeto intelectual emancipatório, que a boa ciência está ancorada na parcialidade, na provisorialidade, na instrumentalidade teórica, sem finitude característica do homem moderno heteropatriarcal (Akotirene, 2021, p. 87).

O que me permitiu argumentar em favor do reconhecimento epistêmico do pertencimento, como identifico em Nego Bispo e toda e qualquer produção científica, por

exemplo, nas cinco pesquisadoras destacadas acima. Pois, falar em pertencimento é falar em “*locus* de enunciação”, conceito que utilizo de acordo com a elucidação proporcionada por Gabriel Nascimento (2021). Nascimento (2021) articula o conceito de lugar de fala ao conceito de *locus* de enunciação, para evidenciar-nos como ambos, embora originados de tradições teóricas diferentes, se ancoram na experiência como fonte legitimadora de suas ideias. Para ele, “o ponto de encontro de ambas as teorizações está justamente na experiência vivida, como recuperado do trabalho de Frantz Fanon” (Nascimento, 2021, p. 64).

Nos explica Gabriel, que “trata-se, assim, da experiência vivida por mulheres negras e teorizadas por elas próprias, sem o uso de intérpretes, e da condição dessas mulheres em serem construídas como o “outro do outro” (Nascimento, 2021, p. 58), como um princípio da autodeterminação (Nascimento, 2021; Collins, 2019). Assim, *locus* de enunciação contribui para o lugar de fala à medida em que recupera o corpo (*self* / pertencimento) como um meio de compreender os limites e a importância da representação para esse debate no interior da academia de base ocidental. O *locus* de enunciação posiciona no interior de um sistema de opressões e nos leva a nos filiar a genealogias que conformam um projeto ontológico do que somos, nas “mais de diversas formações étnicas, somos homens [e mulheres] falando de um sul racializado” (Nascimento, 2021, p. 62). Ao recuperar o corpo na elaboração do conhecimento, traz para a cena acadêmico-científica “a experiência de existência que tem sido sequestrada consistentemente pela colonialidade até os dias atuais” (Nascimento, 2021, p. 66), estabelecendo, por conseguinte, a relação íntima com a interseccionalidade.

A interseccionalidade promoveu um entendimento complexo sobre as identidades individuais, no qual as análises das relações de poder interseccionais postas sob o intermédio das interseções específicas (raça, gênero, por exemplo) podem evidenciar suas instâncias de opressão. Nesse caso, “situar a identidade na análise de poder pela interseccionalidade destaca como os domínios estruturais, culturais e disciplinares do poder influenciam a identidade individual” (Collins; Bilge, 2021, p. 209). O que significa dizer, que no âmbito da produção científica, pessoas afetadas por sistemas de opressões diferentes, por terem suas experiências moldadas pelas estruturas de opressão moderna, acumulam experiências diferentes que, consequentemente, lhes dão uma visão de mundo concernente às suas experiências.

Nesse sentido, vale ressaltar que “o uso da interseccionalidade como ferramenta analítica promove entendimentos mais amplos das identidades coletivas e da ação política” (Collins; Bilge, 2021, p. 187). Permitindo-me, assim, reforçar que o pertencimento é um poderoso fundamento epistêmico para os grupos oprimidos, uma vez que orienta a produção de conhecimento e tende a confrontar a visão predominantemente hegemônica no espaço

acadêmico-científico, que é uma instância na qual o poder pode ser mais visivelmente constatado pela exclusão desses grupos. Pessoas que vivenciam as dinâmicas da exclusão em seu cotidiano têm formulações mais aprofundadas sobre suas causas, consequentemente suas ideias dão origem a um pensamento crítico fundamentado na experiência particular proporcionada pelas intersecções do poder que as afeta.

Trazendo para o fazer científico, isso me permitiu pensar como o pertencimento condiciona seus caminhos e resultados. Como assinala Collins (2019):

Assim como as teorias, epistemologias e fatos produzidos por qualquer grupo de indivíduos representam os pontos de vistas e os interesses de seus criadores, a própria definição de quem tem legitimidade para realizar trabalho intelectual não só está sendo politicamente contestada como tem mudado (Collins, 2019, p. 53).

Collins (2019) recupera o discurso de Sojourner Truth para exemplificar como uma mulher negra não se via representada tanto no discurso masculino sobre o que vinha a ser uma mulher, como no reconhecimento de mulheres brancas nesse mesmo discurso. Seu pertencimento feminino numa pele negra lhe proporcionou uma experiência que nenhuma mulher branca e nenhum homem branco, nem mesmo um homem negro, seriam capazes de compreender sem que ela dissesse. Isso me permitiu compreender as bases do pensamento de Nego Bispo ao olhar para a configuração de seu pertencimento. Isso joga por terra toda pretensão de universalismo, de objetividade, de neutralidade, especialmente de racionalidade e todo aparato “bélico” epistêmico que o Ocidente criou para aniquilar os conhecimentos de outros povos. A experiência, portanto, é o fundamento epistêmico que subjaz o pertencimento. Apresento, nessa perspectiva, no capítulo sobre o pertencimento, uma contundente defesa de sua pertinência epistêmica e sua relevância para o fazer científico.

Conforme identificado por Adriana Tolentino, “é no cotidiano que reside o arcabouço de saberes capazes de ofertar insumos à produção de análises que os diferentes modos de enfrentamento das relações de desigualdade racial” (Sousa, 2022, p. 30) se manifestam. Inferindo que se faz urgente jogar “fora a abstração e o aprendizado acadêmico, as regras, o mapa e o compasso. Sintam seu caminho sem anteparos. Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor” (Anzaldúa, 2000, p. 235).

Dessa forma, o pertencimento é compreendido em sua complexidade coalescente à posição em relação aos marcadores interseccionais nas relações de poder, e informa sobre “o perigo ao escrever é não fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão” (Anzaldúa, 2000, p.

233), mas, ao contrário, “o perigo é ser muito universal e humanitária e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico” (Anzaldúa, 2000, p. 233), perde-se na abstração e ceder, ou melhor, perder-se no particularismo ocidental. No capítulo sobre o pertencimento, apresento uma robusta discussão sobre esses aspectos.

E, nessa direção, admitiu-se como bem posicionado neste trabalho alguns relatos orais transmitidos por Makota Kidoiale sobre questões referentes a seus modos de vida. Makota Kidoiale é uma mulher negra, kilombola, contracolônia e Mestra de saberes, que teve uma grande amizade com Nego Bispo no encontro para confluência em lutas por territórios e manutenção de seus modos de vida e significações. Como sugere Garcia:

[...] um dos grandes vazios para reconstruir a história dos africanos e seus descendentes nas américas e no Caribe, é a abordagem das fontes desde a subjetividade das e dos próprios afrodescendentes [...] É imprescindível revisar as fontes originais e depois as interpretações que fizeram das mesmas para chegar a nossas próprias conclusões e associar indissolivelmente o binômio afroepistemologia e metódica para produzir conhecimento desde dentro com nossa afroepistemológica (Garcia, 2018, p. 100).

No quesito base teórica, uma vez que a academia me obriga a responder nesse espaço, e por estar situado no campo da sociologia, penso na afirmação de Núbia e Edmilson sobre a importância da interdisciplinaridade no tocante a pesquisas junto às culturas populares. Segundo a pesquisadora Núbia Gomes e o pesquisador Edmilson Pereira, “a diversidade de informações impõe a busca de auxílio em várias áreas de conhecimento, uma vez que a abordagem da cultura popular em um único enfoque, criaria o risco de redução de sua significação” (Gomes; Pereira, 1992, p. 18). Adicionam a observação que essa ameaça reducionista e real pode ser evidenciada no desinteresse com as manifestações populares.

Dialogando com essa perspectiva, acrescento que há um desinteresse que é amplificado pelo interesse de objetificação, na folclorização, ou mesmo, na “necessidade” da constante reafirmação de um suposto valor inferior em relação à cultura ocidental. Assim, o próprio uso do termo “cultura popular” pode mascarar as hierarquias que o discurso hegemônico esconde ao expor tais distinções na demonstração de um suposto interesse. Mestra Pedrina nos contextualiza que folclore é uma palavra de origem inglesa que significa saber popular. Assim, “tanto a palavra folclore quanto o saber popular foram caindo numa situação de desprezo. Quando alguém diz ‘isso é folclore’, normalmente é para algo que não se dá o valor, não se dá valor como conhecimento” (Santos, 2022, p. 299).

E, nessa direção, a prática da interdisciplinaridade também evidencia as hierarquias e divisões das formas de pensamento, consequentemente, dos imaginários construídos em cada

área e em torno delas, por ser colocada como algo que extrapola a prática convencional, propondo o estabelecimento do diálogo entre áreas, mantendo, obviamente, a relação assimétrica e de poder entre elas. Dessa maneira, a formulação do texto desta tese refere-se mais como um diálogo, nos termos propostos por Stuart Hall (2013, p. 259), coalescendo uma perspectiva entre linguagem e transformação social, uma “dialógica da plurivalência”, entre a contracolonialidade e projetos de conhecimento resistentes, admitindo que o que está em jogo é a real alteração da concepção do universo acadêmico para um pluriverso de possibilidades cosmológicas, epistemológicas, metodológicas e teóricas, corporeidades e culturas, de modos de vida, modos abrangentes e abertos, e não uma disputa pela imposição da verdade.

Isso, “por acreditar que o tom do diálogo revela a distância entre os interlocutores e que a história é formada pela interlocução entre os fatores e ações desenvolvidos pela humanidade, sem ignorar os termos do presente, do passado e futuro” (Bispo dos Santos, 2015, p. 20). Um “texto *transfronteira*” que cruza os limites rígidos do mundo acadêmico e entre os departamentos (disciplinas), como identificou Sonia Saldivar Hull (2016, p. 28) sobre a ontologia discursiva da fronteira. Assim, busco estabelecer confluências e diálogos que se ajustam mais adequadamente aos princípios dos pertencimentos cosmológicos do autor desta tese, pois, de cada área de pensamento mobilizada, o que prevalece ou que a torna politicamente relevante, ou compartilhante, é antes o pertencimento interseccional das (os) pesquisadoras (es), escritoras (es) e intelectuais mobilizados e sua adesão a uma perspectiva que seja minimamente confluyente com a luta contracolonialista.

A importância desse recorte nos modos de fazer compreendido nessa tese pode ser constatado na reflexão de Mariana do Berimbau, que identifica a criação da USP como parte de um projeto da branquitude em solo brasileiro e do processo de imposição cultural e embranquecimento dessa sociedade, a partir da qual a característica elementar da “Universalidade” residiria em unificar e pluralizar de forma concomitante, em que “a institucionalização da legitimidade exclusiva do método científico cria uma roupagem institucional para as possibilidades de desvalorização do conhecimento produzido fora dele” (Rocha, 2023, p. 150).

Não somente métodos, mas todo o corpo de instrumentos que são utilizados para a operacionalização do fazer científico, encontra-se politicamente comprometido com a tarefa de destituir e subjugar os pertencimentos de pessoas afrodescendentes e indígenas. Pois também pactuo com as críticas que evidenciam como as epistemologias ocidentais servem de ferramentas de opressão, de destituição de identidades (Benites, 2023b; Smith, 2019; Appiah, 1997; Oyěwùmí, 2021); portanto, não seria coerente reproduzi-las, por não consentir com a

exclusão das epistemologias subjugadas pela violência colonial, e por serem tão mais consistentes que as hegemônicas ocidentais.

Seria também conceber a história ocidental e sua razão, ao passo que aceder aos princípios do universalismo opressor significaria buscar um lugar ao lado para o gozo de uma posição que requer meu apagamento identitário: “já que o pensamento que se dá fora do método científico é entendido como inferior, associado à subjetividade e à particularidade passíveis de serem superadas somente pelo advento da ciência moderna, pretensamente universal” (Rocha, 2023, p. 150). Seria consentir, sob a chancela de meu pertencimento, com toda a violência secular que impõe a inferioridade de nossos modos de vida e de Ser. Em suma, tudo que nos constitui como pessoa.

Reconhecendo, assim, na construção de um pensamento contracolonial, a relação intrínseca com a práxis, no fato de que “a resistência epistêmica, ou a resistências às regras que governam o que é considerado conhecimento constitui uma dimensão importante da teorização crítica em espaços acadêmicos” (Collins, 2022, p. 171). Os diálogos são elementos indispensáveis na teorização crítica, por considerar que:

Nenhum indivíduo ou comunidade interpretativa pode abraçar a magnitude da interseccionalidade nem os argumentos de um pequeno número de intelectuais ou as práticas de um projeto de conhecimento resistente podem se tornar um modelo para teorização interseccional (Collins, 2022, p. 307).

A noção de práxis adotada nesta tese segue o entendimento que nos proporciona Davi de Oliveira (2021), a qual abrange uma dimensão resolutiva, na qual teoria e prática se fundem em ação efetivadora e historicizada, de modo a possibilitar a realização de fins premeditados. Práxis, portanto, envolve desde uma dimensão reflexiva na construção de ideias, uma dimensão prática, isto é, das ações sociais, e a dimensão da experiência subjetiva que legitima os conhecimentos envolvidos (Oliveira, 2021; Collins, 2022; Messeder, 2020; Miñoso, 2020). Assim, compreender a práxis, “significa também desvendar os inúmeros elementos agenciadores de tais intensidades que, por sua vez, promovem a elaboração de teorias, conjuntos de representações interpretativas e ações históricas” (Oliveira, 2021, p. 141).

Enfim, essa construção também sugere o exercício de uma autodeterminação sociológica que nos leva a questionar a dependência epistêmica, à medida que constatamos os efeitos nocivos das epistemologias ocidentais e sua colaboração no projeto de destituição identitária. Para Collins (2019, p. 83), “significa apenas que a responsabilidade pela definição da realidade de cada um cabe sobretudo a quem vive essa realidade, a quem realmente passa por essas experiências [...] falar por si mesma e elaborar uma agenda própria é essencial para o

empoderamento”. No campo do pensamento sociológico, a autodeterminação sociológica é o significante do poder epistêmico.

Assim, aprender a escrever com nossa própria voz, partindo de nossas cosmologias e nos servindo das bases epistemológicas de nossos roçados, nos ajuda a trabalhar nossas elaborações teóricas com prazer e identificação naquilo que propomos, não sendo mais uma tortura, fazendo com que possa ser convertido em um exercício de alegria, de uma brincadeira ou vadiagem, como falamos em nossas cosmologias. Penso, adicionalmente, que “as pessoas dedicadas à pesquisa precisam interrogar seus próprios pontos de vista e vieses enquanto colocam questões, coletam dados e interpretam evidências” (Oyěwùmí, 2021, p. 261).

É importante ainda demarcar que o uso do termo “descolonização”, que aparecerá em várias partes do texto em referência a outras e outros pesquisadoras e intelectuais, vai ao encontro do entendimento propalado por Frantz Fanon (2005), que pode ser conferido na reflexão de Achille Mbembe (2020, 2021), para o qual, “o seu jeito da política – ou o sujeito fanoniano por excelência – nasce para o mundo e para si mesmo por intermédio de um gesto inaugural que é a capacidade de dizer não. Recusa do que, se não a se sujeitar, antes de mais nada, a uma representação” (Mbembe, 2020, p. 143). Segundo Mbembe (2021), o pensar da descolonização não considera que a humanidade exista a priori. Trata-se de um processo de despertar-se para si mesmo, apropriando-se, subjetivamente de seu eu, “desmonta a cerca e se autoriza a falar em primeira pessoa” (Mbembe, 2021, p. 71). Por isso, reconhece que se trata de uma luta que “ela está na origem das linguagens [...] como um gesto, produz novos ritmos respiratórios. O lutador fanoniano é um homem [e uma mulher] que volta a respirar, cujas tensões musculares se relaxam e cuja imaginação está em festa” (Mbembe, 2020, p. 145).

Para tanto, como nos explica Mbembe (2021, p. 59), “não existe uma teoria da descolonização enquanto tal”, ela é, antes de tudo, um ato, uma atitude e uma busca (Mbembe, 2020, 2021; Fanon, 2005, 2021). Em outros termos, a descolonização pode ser referida como um ato de desclosão do mundo que abarca o advento de algo novo, de desabrochar ou mesmo de restituir as dimensões usurpadas pelo colonialismo, portanto, reporta à sensação de pertencimento ao mundo. Para Fanon, por exemplo, como nos explica Mbembe (2021, p. 70), “ela se confunde com o projeto de autonomia humana ou ainda de recriação da humanidade”. Nas palavras de Fanon, seria:

A descolonização que se propõe a mudar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta [...] a descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História (Fanon, 2005, p. 52).

Confluyente a uma perspectiva contracolonial, na significação da descolonização aqui evocada, consiste “a verdadeira declosão do mundo [que] é então o reencontro com sua inteireza, aquilo que Glissant chama de *Todo-Mundo*” (Mbembe, 2021, p. 73). Para isso, para que esse reencontro seja possível, é preciso arar o roçado para que os pertencimentos germinem. É necessário influir na linguagem, na nominação do mundo, para que outros significados irriguem as imaginações. Uma cuia foi jogada, agora é preciso cuidar e fazê-la germinar e reflorestar nossos roçados.

Trata-se, conforme nos explica Garcia (2018, p. 91), “de começarmos a repensar, a reconstruir e, o que é mais arriscado, ignorar o conhecimento que os ‘outros’ construíram sobre nós e que temos estado repetindo como robôs durante meio milênio”.

Ouse confrontar o opressor onde ele te recusa e te oprime!

IYÊ!

A capoeira era crime, o samba era crime, a umbanda era crime. Então eles criminalizaram as nossas manifestações, se criminalizou aquilo que meu corpo faz então, criminalizou meu corpo. (Bispo dos Santos, 2025)

É comum nas rodas de capoeira, após os berimbaus armados e afinados, os instrumentos afinados e ordenados, as (os) alunas (os) fazerem uma espécie de aquecimento, montando a orquestra e tocando os instrumentos, mas a roda só inicia quando a (o) Mestre(a) senta e pega o gunga. Com a orquestra composta, a (o) Mestre(a) no gunga vai iniciar a roda entoando uma ladainha. As ladainhas têm uma função especial no ritual da capoeira, ou seja, não somente na roda e para além dela. Trata-se de uma composição que apresenta uma história, uma fábula, uma narrativa permeada de metáforas e neologismos, e até mesmo em linguagem proverbial (Santos, 2019a), como os velhos griôs (Hampaté Bâ, 2010), ou seja, uma *performance* (Martins, 2021a, 2021b), que transmite conhecimentos. A ladainha será acompanhada por todas(os) as (os) participantes e simpatizantes presentes com muita atenção. É também um momento de reflexão, a(o) Mestre(a) geralmente escolhe as ladainhas, seja para iniciar a roda, seja para algum momento específico, para transmitir uma mensagem necessária de um contexto político mais amplo, da conjuntura local ou restrito(a) ao momento da roda.

Iyê é a expressão usada pelas(os) Mestras(es) para anunciar o início da ladainha, portanto, o início da roda. Usa-se também para interromper um jogo por algum motivo. Meu Mestre de Capoeira, Mestre Gê¹⁶, nos ensina que esse grito é uma referência ao orixá Ogum, conhecido também como senhor da guerra, portanto, um grito de guerra. Mestras(es) têm prioridade também para abrir o jogo na roda, ou seja, iniciar jogando. Após a ladainha e antes de entrar no corrido, que são os cantos que dão o ritmo para os jogos, faz-se uma louvação, que é conhecida também como chula, e é parte fundamental do ritual para evocar as forças ancestrais para proteger as(os) jogadoras(es) e trazer força (Axé) para a roda. Trata-se de uma sequência de reverências feitas a entidades e símbolos das culturas afropindorâmicas, repetidas em coro pelas(os) participantes da roda. Aqui começa nossa roda.

No primeiro jogo, intitulado, “Ubuntu: início, meio e início”, apresento uma breve contextualização sobre a trajetória de Nego Bispo, na verdade um recorte montado a partir de fontes variadas e disponíveis ao acesso público, referenciadas nesta tese. Esse recorte teve a

¹⁶ Gercino Alves Batista, artista do teatro e da dança, Mestre de capoeira Angola, Mestre do Boi Encantado de Lagoa Santa e fundador do Grupo Treme Terra de Capoeira Angola tem trajetória nas manifestações culturais de matriz africana e de terreiro há mais de trinta anos.

intenção de destacar como sua proposta de conhecimento remonta um *lócus* de pertencimento que não pode ser significado em categorias ocidentais, tampouco seu(s) fundamento(s) epistêmico(s). Enfatiza-se que sua visão de mundo e seus modos de vida, nos quais sua condição de Ser compartilhante, de pessoa, se inscreve em um registro cosmológico que extrapola a cosmovisão ocidental. Reconhecido como parte de uma continuidade espiralar, sob a orientação ancestral, os conhecimentos que recebeu a incumbência de reeditar são partes de uma trajetória secular de defesa.

No jogo seguinte, denominado de “Reeditar as cosmologias quilombolas e indígenas”, são apresentadas reflexões e contornos amplos sobre a relevância do que pode ser considerado como as primeiras ações contracoloniais em solo Pindorama, como resultado da confluência entre povos africanos e indígenas. Apresenta-se uma breve contextualização a partir de alguns mitos presentes em cosmologias africanas e indígenas, e uma recuperação histórica de aspectos que dão uma ideia sobre as cosmologias africanas no Egito Antigo e da formatação da cosmovisão ocidental a partir desse mesmo contexto. Essa recuperação teve o objetivo de situar a cultura europeia para além da modernidade e as ações contracoloniais para além de mera resistência cultural, mas como sustentação existencial de fundamentos epistêmicos herdados de cosmologias milenares. Ao contrapor as lógicas sintéticas ocidentais, essas cosmologias sustentam mais do que conhecimentos, mas uma concepção existencial de Ser e a própria condição de vida na Terra, ao confrontar a separação cósmica do homem do universo e as noções de universalidade, racionalidade e neutralidade.

Seguindo a lógica circular da roda de capoeira, o próximo jogo foi breve, mas dá continuidade ao confronto das noções que sustentam o pensamento eurocristão monoteísta e o pensamento sintético, à medida que vai “cercando o roçado”, para termos um roçado epistêmico (jogo que vem na sequência). Vale reforçar que as discussões aparecem em momentos diferentes dessa tese, em situações diferentes enfatizando alguns aspectos sob novas direções e elementos. Assim, neste jogo, reforça-se a importância do pensamento sociológico como pensamento do social, a contrapelo do entendimento de áreas disciplinares hierarquizadas e, por vezes, opostas. Essas divisões também dão sentido às separações ontológicas e às lógicas coloniais que tentaram erradicar os conhecimentos dos povos outrora subjugados. Dessa forma, defende-se a prevalência do compartilhamento de saberes, em que a diversidade preside as relações, recusando o princípio hierárquico que rege as relações ocidentais.

No jogo o “Roçado epistêmico: por uma sociologia afropindorâmica”, aponta-se para a conexão intrínseca e inextrincável entre os conhecimentos dos povos do pensamento orgânico com o cosmo, ou seja, com a terra e tudo que é vivo, em que as relações biointerativas ordenam

as lógicas. Mostro como os conhecimentos têm uma relação com os territórios (*tekoa/tekoha*) e são incorporados ou corporalizados, pois o corpo (*teko*) é a dimensão tanto de transmissão como de armazenamento de conhecimentos, ou seja, memória e performance. Confronta-se, portanto, a subjugação ontoepistemológica imposta pelo Ocidente, que decretou a disponibilidade utilitária do corpo e da natureza aos dotados do dom do pensamento. Desvelando o caráter ideológico e explorador das narrativas ocidentais, defende-se a importância do exercício da autodeterminação sociológica como uma forma de ruptura com a epistemologia ocidental e de legitimação de um pensamento sociológico genuinamente afropindorâmico.

“Contracolnizar: essa é a pauta” é um dos jogos principais dessa roda, onde as noções estruturantes do pensamento de Nego Bispo, quais sejam, o pensamento sintético e o pensamento orgânico, são exploradas. A contracoloniidade, como uma manifestação central do pensamento circular, é abordada em seus vários aspectos, lançando luz sobre sua relevância sociológica e epistêmica. Por mais que elas tenham sido mencionadas nos jogos anteriores, é nesse jogo que entenderemos melhor o porquê de seus movimentos e sua relevância. A sintetização do mundo como uma empreitada global tentou ressemantizar os modos de vida de povos diversos e diferentes, em que a bíblia estrutura as democracias e incentiva a exploração desses povos. Argumenta-se a favor da substituição das teorias pelas cosmologias, partindo da compreensão de que é necessário adotar outros princípios de regência da vida. As epistemologias ocidentais e o Estado, em seus trilhos, sob qualquer condução, levam-nos aos mesmos lugares; é preciso alterar não só as rotas, mas o chão onde se pisa. É preciso substituir o sintético pelo orgânico.

A roda de capoeira não tem um fim: de qualquer lugar que você entrar, você está no início; e de qualquer lugar que você sair, você está no meio – ou o contrário. Percorrendo essa circularidade, o próximo jogo é chamado de “Pertencimento”. Embora a fonte de inspiração dessa proposição seja Nego Bispo e seu pensamento, aqui ele aparece menos enquanto escrita. O pertencimento é entendido e construído como uma dimensão singular e subjetiva que se traduz na produção de conhecimento. As discussões são formuladas no diálogo mais próximo com o feminismo negro, que concebe a experiência como fonte de conhecimentos. Assim, parte-se do princípio de que o que subjaz à acumulação de experiências diversas, que se traduzem em visões de mundo diversas, são os pertencimentos. Em razão, portanto, de o Ocidente ter tentado moldar o mundo à sua cosmovisão e cultura, o pertencimento se destaca tanto como recipiente do fundamento epistêmico quanto como força para retomada

cosmológica, derrubada do universalismo falacioso e manutenção ou mesmo recuperação da diversidade entre os seres vivos e viventes.

UBUNTU¹⁷: INÍCIO, MEIO E INÍCIO

Estamos diante de outra proposta de experiência humana, em que o humano, assim como as várias formas de ser, é vetor de força que surge das tranças, redes e conjunções. Não cabe aqui conceber, em nenhuma instância, que algo unitário gere o complexo. Pensar numa origem, de qualquer ordem, é pensar numa relação originária. (Santos, 2019a, p. 67).

A vida de uma pessoa quilombola, uma(um) afrodescendente que se reconhece herdeira(o) de um legado africano, que é tanto genético quanto cosmológico, dificilmente pode ser compreendida por termos como biografia ou indivíduo, uma vez que estes encontram-se assentados na semântica ocidental. A relação cosmológica que alguns modos de vida mantêm com o universo não é um privilégio dos modos de vida de povos africanos ou afrodiaspóricos (herdeiras das primeiras). Pelo contrário, como nos mostra Nego Bispo, a confluência acontece quando há uma relação de comunhão cosmológica entre culturas diversas, por meio das formas como suas visões de mundo estruturam suas relações com o mundo.

Em outras palavras, o entendimento sobre o que é cosmologia, no sentido levantado por Nego Bispo, pode ser explicado como um conhecimento sobre a relação com o universo, ou seja, o cosmo, a partir do qual uma visão de mundo se estrutura em uma relação biointerativa com o universo (Bispo dos Santos, 2015; 2023a; Martins, 2021a; Santos, 2019a; Kopenawa, 2015; Krenak, 2023a; Benites, 2015, 2020; Batista *et al.*, 2021; Xukuru, 2022; Kabemba, 2021). E, nesse sentido, os povos indígenas, povos originários das Terras Pindorama, para onde foram trazidos os povos africanos de etnias diversas, têm, similarmente, suas visões de mundo orientadas por uma relação de biointeração com o universo, que se expressam por meio de um pensamento orgânico.

Por tais motivos, associados à compreensão de que o Ocidente se impõe como uma cultura de base sintética às demais, orientada por um “*ethos* racionalista” (Ani, 1994), na tentativa de usurpação da organicidade desses modos de vida, é que termos oriundos e significados sob essa plataforma semântica, como indivíduo ou mesmo biografia, não dão conta da relação experiencial de seres de trajetória, do pensamento orgânico. São, portanto, categorias abstratas revestidas da mais tradicional análise antropológica ocidental e expressam, segundo Ramose, como o “dogmatismo e a imutabilidade constituem a falsa necessidade baseada no raciocínio fragmentado” (Ramose, 2002, p. 4), ou seja, a racionalidade ocidental como

¹⁷Para fins de entendimento, evitando usar uma denominação ocidental como biografia, que sua etimologia se radica do grego e seus significados remetem a uma história individual, optei por Ubuntu, palavra da etimologia banto-kongo, que expressa melhor os sentidos de uma existência de descendência africana, como se reconheceu Nego Bispo.

operadora de diferenças ontoepistêmicas. Não somente pelo fato de tais categorias estarem inscritas no plano semântico do Ocidente, mas, sobretudo, por obliterarem a complexidade das experiências (existências) guiadas por cosmologias não ocidentais (africanas, afrodiaspóricas, indígenas, oceânicas, orientais, entre outras), elas são redutoras e fixadoras do mundo à visão ocidental.

Essa fixação ou imposição de uma visão ocidental às demais culturas, foi uma estratégia de homogeneização e hibridização global (Rivera-Cusicanqui, 2010a), ou de sintetização do mundo (Bispo dos Santos, 2023a), na qual a finalidade era ocidentalizar ao sintetizar os imaginários de todos os povos subjugados pela Europa. Todavia, ao mesmo tempo em que os atentados do Ocidente não tenham sido capazes de suprimir totalmente os modos e significados desses povos, provocaram, por “mérito” de sua própria ânsia, com a diáspora forçada e o colonialismo, a multiplicação, as confluências e recriações que deram origem a culturas e modos de vida incrivelmente ricos e pluriversais (Hall, 2013; Sodré, 2020; Martins, 2003; 2021a; 2021b; Gonzalez, 2018; 2024), tendo como base os legados cosmológicos originários de onde seus povos foram retirados. A história da diáspora nos mostra que, majoritariamente, a origem dos povos africanos transladados para a América do Sul foram os falantes da língua *bantu* ou banto, junto a outros grupos étnicos e linguísticos (Lopes, 2021; Sodré, 2020).

Evocar, portanto, a ética *Ubuntu* para situar o plano cosmológico e, conseqüentemente, o *lócus* de enunciação epistemológica de Nego Bispo, reporta a um recurso ontológico e epistemológico mais sensível que nos permite uma maior permeabilidade e compreensão sobre a complexidade de seu pensamento. Amadou Hampaté Bâ (1981), escritor malinês conhecido como “mestre da palavra”, educado espiritualmente no islamismo, tem suas obras marcadas por seu pertencimento ancestral e nos ensina que, consoante às tradições africanas, a pessoa (*maa*) é a fusão de fragmentos dos vinte primeiros seres¹⁸ que simbolizam o conhecimento e a totalidade das forças do universo. Afirma que “a grandeza de *maa* vem então do que foi a confluência de todas as forças cósmicas” (HampatéBâ, 1981, p. 6), concedida então pelo Deus-Mestre, *Maa-Nala*. O espírito de *maa* é o que coalesce a cosmologia e o entendimento de uma interdependência entre o todo circundante (universo), ou seja, tudo que pulsa (humano/natureza) e tudo que reside em *Dugumakola*, o osso da terra. Unidade e equilíbrio são princípios fundadores dessas cosmologias, que, por ter na pessoa um elemento de tudo que existe, ela é a regente do equilíbrio e nunca pode ser completamente conhecida, por nunca ser

¹⁸ Segundo HampatéBâ (1981), *Maa-Nala*, criou o homem por se dar conta que nenhuma das vinte criaturas primeiras estavam aptas a se tornar sua (seu) interlocutora (or) e mediador da harmonia e equilíbrio na terra.

algo acabado, por se fazer no movimento e ser este o fundamento de sua existência e da multiplicidade ancestral-espíralar de seu ser:

O homem aparece, no mundo, como o eixo chamado para evitar que a multiplicidade exterior caia no caos. Assim, a conduta de reis ou líderes religiosos, em conformidade ou não com a lei sagrada dos antepassados, dependerá da prosperidade do solo, do equilíbrio das forças da natureza etc (Hampaté Bâ, 1981, p. 8).

Nessa concepção de universo o homem pode ser compreendido como um elo confluencial responsável pela manutenção do equilíbrio das forças vitais, que também é regido por uma relação de sacralidade entre esses elementos. Acrescenta Hampaté Bâ, que o homem, como a síntese de tudo que existe, “receptáculo por excelência da Força suprema e da confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra” (Hampaté Bâ, 2010, p. 171). *Maa Ngala* dotou o homem (*Maa*) das três potencialidades, do poder, do querer e do saber, que estavam contidas nos vinte elementos que compõem seu Ser. Contudo, essas forças residem no Homem ainda adormecidas, e serão despertadas em três fases: o pensamento, sua expressão pelo som e a fala. Esta última fase, por sua vez, é considerada o que põe em movimento essas forças. A fala nas tradições orais (oralidade) é concebida como um dom de Deus, portanto, sagrado e divino e como “agente ativo da magia”, ela tem o poder de gerar a paz quanto de destruí-la (Hampaté Bâ, 2010).

Essa relação que coloca o homem como um elo confluencial entre as forças, não implica que o homem deva cuidar da Terra, pois, seria um entendimento equivocado e uma relação enganosa, como afirma Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2025), uma vez que é a Terra que cuida da gente. Mantemos, no limite, uma relação biointerativa, um relacionamento, um envolvimento com ela. E dessas relações, presume-se a sacralidade de todas as partes, tudo tem espírito. Assim, “a sacralidade dos seres reveste todo o pensamento instituído pelos sistemas cognitivos que imantam a cosmopercepção da ancestralidade” (Martins, 2021a, p. 55). Fundamentos tradicionais e filosóficos africanos encontram seu respaldo na ética *Ubuntu*, pois, “a existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre *ubuntu* [...] Justamente como o solo, a raiz, os ramos e folhas, juntas como unicidade dão significado para nosso entendimento da árvore, assim é com *ubuntu*” (Ramos, 1999, p. 1).

Segundo Patrícia Santana (2023), na perspectiva *ubuntu* no [des]envolvimento humano se obedece a uma lógica biointerativa e comunal, em que “a pessoa se fortalece através dos laços comunitários e familiares, ancoradas em suas experiências tecidas na convivência e nas

interações com o mundo/Natureza num ciclo dinâmico e constante” (Santana, 2023, p. 69). *Ubuntu*, portanto, como ética, é uma perspectiva que orienta uma visão de mundo, tendo a biointeração como a lógica que fortalece os laços ao proporcionar a realização dos ciclos de envolvimento entre os Seres. A ética, em uma perspectiva africana e afrodiaspórica, portanto, não é uma moral, afirma Eduardo de Oliveira. Conjugam-se uma ética que é precisamente uma atitude que preserva as formas culturais, ou mesmo tradicionais, “uma atitude que se tem diante do outro: outro animal; outro vegetal; outro mineral; outra divindade” (Oliveira, 2021, p. 188). Uma ética eu diria, pautada no princípio da biointeração, que por ser respaldada pela ancestralidade, atualiza a tradição sem, no entanto, alterar seus princípios éticos basilares. Ela é, ao mesmo tempo, uma reedição e uma inovação.

No entendimento de Ney Lopes e Luiz Antônio Simas (2020), sobre o pensamento das cosmologias Banto-Kongo, compartilhadas pelo cientista e intelectual congolês Bunseki Fu-Kiau, o pensamento expresso por meio dos significados de origem africana (inclui os povos afrodiaspóricos), não se alinha ao humanismo renascentista europeu tanto por seu recorte racionalista quanto por ser refratário ao que é espiritual e sobrenatural. Essas formas de pensamento têm a tradição (ancestralidade) como elo que estabelece o sentido para a vida no interior de uma comunidade e seus modos de vida. Assim, sociedades ou povos regidos desde uma origem africana, como “os povos Banto em particular, entendem o ser humano como uma força, um fenômeno digno de veneração” (Lopes; Simas, 2020, p. 34).

Para Mogobe Ramose (2002), filósofo sul-africano e um dos principais divulgadores de filosofias africanas e, especialmente da filosofia *Ubuntu*, a ética *ubuntu* deve ser apreendida como uma ética prática e como ontologia, a partir da qual o Ser se constitui no próprio movimento que conforma sua existência, o “ser-sendo”, pois, ao mesmo tempo que orienta o comportamento, remonta aos pressupostos filosóficos e seus princípios de justificação. Ela é, portanto, indivisível, é un-idade e total-idade, ao passo que a etimologia africana concebe e sustenta seu plano semântico, em que *Ubu* é distintamente ontológico e *Ntu* é, da mesma forma, distintamente epistemológico. Assim, “falar sobre ontologia e epistemologia não faz sentido se se evita a efetiva existência de um organismo vivo que efetivamente percebe e está consciente de sua própria ex-istência, assim como da dos outros” (Ramose, 2002, p. 2). A filosofia *ubuntu*, tal como a ética que a recobre, “constitui-se como um movimento contra-hegemônico e crítico aos sistemas que se pretendem universalizantes” (Santana, 2023, p. 70).

Ubuntu, na circularidade do pensamento, congrega uma ampla “atmosfera familiar” em torno de uma tradição filosófica que, embora haja variações, remonta uma base “consanguínea” em sua fundamentação (Ramose, 1999). Atmosfera familiar que é expandida aos “vínculos de

parentesco nas Américas, no âmbito da coletividade afro, quer no passado, quer no presente, como uma forma de restituição e de reconfiguração da ancestralidade” (Martins, 2021a, p. 59).

A complexidade de *Ubuntu* e, logo, das cosmologias que abarcam seu pensamento e modos de vida, uma vez que são inseparáveis, assim como filosofia e cosmologia, pode ser expressa nas indagações de Ramose às proposições de Augustine Shutte, filósofo sul-africano pertencente ao grupo étnico branco, sobre *Ubuntu*. Ramose (2002) mostra como as proposições de Shutte agregam problemas de ordem metodológica, semântica e histórica. Metodologicamente, o filósofo branco é um forasteiro quando o assunto é a filosofia *Ubuntu*, situando-se, conseqüentemente, em um ponto externo e distante, onde “esta distância entre ele e *ubuntu* significa que ele se apoia numa plataforma da experiência, um paradigma epistemológico que precisa refletir alguma diferença mínima entre ele e a epistemologia *ubuntu*” (Ramos, 2002, p. 5). Enfatizando diferenças, Shutte assume observar a ética *Ubuntu* de um ponto de vista europeu, tentando deslocar a ética *Ubuntu* de seu pertencimento africano, supostamente apoiado no ato criativo abstrato, que nada disso tem, uma vez que a ética *Ubuntu* já existe ao largo e independente dele. Dessa forma, “dissolver a especificidade de *ubuntu* em abstrata ‘universalidade’ é negar seu direito de ser diferente” (Ramos, 2002, p. 6).

No plano semântico, Shutte tenta alinhar *Ubuntu* ao significado de “humanismo” na concepção ocidental, o que seria uma equação impossível, dado que “humanidade” como ideia abstrata é conceitualmente distinta de “humanidade”, em que a primeira se encontra alicerçada nas ideias de Platão, portanto, parte de noções estagnadas, imutáveis e eternas. Mas o universo que recobre a semântica do sufixo -dade expressa a dinamicidade, pela possibilidade constante de mudança em relação à temporalidade (Ramos, 2002). Do ponto de vista histórico, para ser breve, Ramos (2002) aponta como Shutte reescreve argumentos para disfarçar a violência injustificada da colonização, ao expor África como uma terra *nullius* – um território virgem aberto à ocupação de qualquer um. Este ponto é central na circularidade desta tese, uma vez que o pertencimento nela repercute como uma modalidade de pesquisa que rompe com o universalismo, ao mesmo tempo que desmorona o edifício que sustenta a universalidade, a racionalidade, a objetividade e a neutralidade como ilusões ocidentais para consecução de pensamento científico.

Assim, a premissa da experiência se fundamenta em modos diversos a depender do pertencimento¹⁹ real ou presumido, como fundamento epistêmico. Longe de enfatizar as

¹⁹ O pertencimento real é aquele ao qual a pessoa de fato pertence ao vínculo cosmológico e modos de vida que expressa, tendo características fenotípicas ou não que a associe ou não ao núcleo presumido. Nesse caso, leva-se em conta o fenótipo, por ser uma construção ocidental que presume raças diferentes e ontologias hierarquizadas

diferenças ontológicas mobilizadas pelo Ocidente, o pertencimento figura como expressão da identidade cultural e dos modos de vida, bem como de suas respectivas significações para se expressar em conhecimento sobre o mundo desde um *locus* específico de enunciação. Há nesta tese um capítulo integralmente destinado a tratar das questões referentes ao pertencimento e suas implicações no fazer científico.

Diante desses apontamentos, torna-se importante destacar que o pensamento que se formula a partir de “palavras germinantes” (Bispo dos Santos, 2023a), em detrimento de uma lógica “interpretativa” ou “determinativa” (Silva, 2022, 2024), própria da tradição ocidental e de um “*ethos* racionalista ocidental” (Aani, 1994), expõe seus vínculos de parentesco cosmológico, bem como sua base ontoepistemológica fundamentada numa ética ancestral *Ubuntu*. A noção de ontoepistemologia pode ser compreendida em referência à dupla incidência dos efeitos da analítica da racialidade nos sujeitos modernos, como um regime (simbólico) produtivo que transforma as configurações sociais e corporais em diferenças humanas irreduzíveis, por efeitos da razão universal. Uma dupla violação (ontológica e epistemológica) na qual o racial opera como estratégia de poder, indicando a relação orgânica entre ontologia e epistemologia, enlaçando esses sujeitos em tramas de subjetivação oposicional. (Silva, 2022; 2024).

Pensando a partir de Nego Bispo, seja lendo, ouvindo ou assistindo, me vem sempre a passagem do escritor, poeta, romancista, teatrólogo, ensaísta e intelectual martinicano Édouard Glissant (2005), que revela um sentimento originado de uma espécie de “unidade-diversidade” que sempre teve em relação a uma ilha do Caribe (a Martinica, onde reconhece seu pertencimento) e do conjunto de países do continente americano, relação de onde vê o Caribe como uma espécie de prefácio das Américas. A relação entre os pensadores situa a unidade-diversidade como reconhecimento do pertencimento do que lhe é específico, diante do reconhecimento e legitimidade da diversidade que abrangeu o mundo desde a diáspora, e a diáspora como esse elo proporcionado pela transfluência das águas do Atlântico.

Essa primeira observação traz para o primeiro plano o equívoco que reside na adoção irrefletida da visão ocidental como universal e determinante da visão de mundo e do sentido do mundo para povos não ocidentais, uma vez que outras cosmologias se ancoram em princípios axiológicos oriundos de outras matrizes, nas quais as categorias ocidentais são, ao mesmo

que orientam o imaginário social. O pertencimento presumido considera falsa a associação do fenótipo a um suposto núcleo cosmológico ou modos de vida, pelas mesmas razões que o primeiro, porém, podendo, em muitos casos, conferir. O privilégio da visão na construção ocidental da percepção de mundo condicionou os imaginários à “determinação” do mundo pela imagem propalando representações sociais baseadas no fenótipo.

tempo, mecanismos de opressão e expropriação de sentido (Smith, 2019; Silva, 2019; Oyěwùmí, 2021; Bispo dos Santos, 2015; 2023a). Opera, assim, por meio de uma lógica etnocêntrica ou ocidentolocêntrica, que concebe a visão ocidental como centro de interpretação e entendimento do mundo, fazendo prevalecer um certo consenso em torno do que pode ser aceito como universal, portanto, como verdade sobre o mundo. Um entendimento sobre o uso do termo “opressão” nos é fornecido por Patrícia Hill Collins (2019, p. 33), que nos ensina que “opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade”. Negar ou influir nas significações e sentido de mundo de outras culturas, tentando apagar suas cosmologias, tem sido um poderoso dispositivo de opressão em favor do ocidente.

Esse entendimento cosmológico, ou seja, de como seu pertencimento baliza sua visão de mundo, conforme brevemente explanado acima, que também busca situar algumas diferenças propaladas pelo Ocidente como forma de enfatizar oposições ontoepistemológicas sobre os povos de culturas diversais, teve a finalidade de preambular uma apresentação referente à trajetória de Nego Bispo. Pois, é fato que os saberes e conhecimentos oriundos das cosmologias dos povos tradicionais não se aprendem por leituras de escritos vindos de outros povos e delimitados por etapas referidas no tempo e de acordo com a faixa etária, eles são corporificados a partir de experiências vivenciais das quais se apreende suas significações e sentidos (Hampaté-Bâ 2010; Santos, 2018, 2023; Martins, 2021a, 2021b; Oliveira, 2012), bem como suas possibilidades de aplicação. Compreende-se, então, que aí se situa a trajetória²⁰ de Nego Bispo como elemento mais relevante a partir do qual se evidencia, bem como se expressa, seu *locus* de enunciação epistêmica.

²⁰ A noção de trajetória em Nego Bispo refere-se às experiências acumuladas pelos povos afropindorâmicos, assim como Patrícia Hill Collins (2022) usa a “metáfora da jornada” para referendar os conhecimentos acumulados das experiências de feministas negras.



Imagem de Nego Bispo. Fonte: Nunes, 2023.

Somos de trajetória, não de teoria

Para apreender a ação de um povo é preciso averiguar qual o conceito produzido pela ação axiomática desse mesmo povo, ou seja, compreender qual o sentido (os sentidos) atribuído às ações dos sujeitos que produzem suas experiências e interpretações (Oliveira, 2009, p. 3).

Ao sinalizar que os povos afropindorâmicos são de trajetória, enfatizando diferenças em relação aos colonialistas, que são de teoria, Nego Bispo chama atenção para as formas pelas quais se exprimem e se transmitem os pensamentos. Enquanto a trajetória revela um modo de consecução do pensamento que exprime uma relação biointerativa ou cósmica com o mundo, a teoria expressa a separação do ser humano com esse mesmo mundo, incluindo a exclusão de grupos humanos da noção ocidental de humanidade. Essa perspectiva é de grande importância, diferente de ser nova ou inédita, considerando o quadro de imperialismo epistêmico imposto pelo Ocidente, a partir do qual convencionou-se acreditar que fazer ciência, filosofia ou simplesmente produzir um conhecimento sobre o mundo ou conhecimento crítico sobre o que já existe, seria uma prerrogativa exclusiva da cultura ocidental e suas(seus) representantes.

Esse imperialismo, responsável pela “institucionalização” de uma hegemonia cultural e epistêmica, esforçou-se em obliterar visões de mundo que divergem da ocidental, excluindo suas respectivas culturas e suas significações do quadro das ciências e, consequentemente, relegando suas visões de mundo ao *status* de exotismo, crença ou senso comum, ao passo que

impõe uma visão particular como universal, sem expor as artimanhas (violências) dos poderes que constituíram tal possibilidade.

Leva em conta, portanto, como a colonialidade ainda predomina sobre os seres e os saberes, em que a contracolonialidade, como uma reedição de conhecimentos exposta por Nego Bispo, em um só golpe, dismantela as narrativas produzidas pelo Ocidente que “obrigam” outras culturas a se referenciarem em suas epistemologias e seus cânones, e também o pré-requisito da titulação acadêmica como condição para se produzir conhecimentos. Como redator da contracolonialidade, Nego Bispo mobiliza ferramentas, as sementes e colheitas de seu roçado epistêmico para fazer germinar uma sociologia afropindorâmica, uma sociologia espiralar, uma sociologia orgânica, em suma, um pensamento sociológico fundamentado em cosmologias afro-brasileiras, herdadas e recriadas na diáspora Pindorama, a partir de uma “*gnose africana*” (Martins, 2021a; 2003), uma “afroepistemotódica” (Machado, 2018). E, nesse sentido, a contracolonialidade conforme explanada por Nego Bispo, pode ser o ponto de emergência de um pensamento sociológico eminentemente afropindorâmico.

O debate provocado por Nego Bispo sobre a colonização, no qual alinhava os quilombos, seus modos e suas significações, remete-se a reflexões que presumivelmente provêm de sua geração avó e, por esse motivo, assume a posição de um tradutor. Todo pensamento desse intelectual reflete não apenas sua trajetória, mas as formas de apreensão de conhecimentos de seu povo, ao passo que, da mesma forma, apresenta as significações, mitos e simbologias particulares que orientam o que se sente ao ler e interpretar o mundo, como seu universo cosmológico lhe disponibiliza um repertório de leitura do mundo alinhado aos elementos que participam de sua experiência e constituem seu arcabouço epistemológico.

Ao narrar sua história, que em nenhum momento se dissocia de seus pressupostos ancestrais e cosmológicos, ou seja, da história de seu povo e de sua comunidade, destaca o fato de ter sido designado a aprender a linguagem escrita dos colonialistas para atuar como um tradutor (Bispo dos Santos, 2018a; 2023a). No exercício das funções, um “tradutor-ndoki ou tradutor-feiticeiro é um diplomata que serpenteia o seu saber, ao tempo em que se especializa em segredos que não sabe; transita entre os sistemas por necessidade” (Santos, 2019a, p. 70), mobilizando as heranças ancestrais e os aprendizados corporificados da relação com a Terra.

Existem muitas versões diferentes e possibilidades de analisar a conformação e os efeitos da colonização, tanto no mundo globalizado quanto em dinâmicas locais mais específicas, como nos mostra Nego Bispo em suas análises (Bispo dos Santos, 2007, 2015). Para os povos não ocidentais, tais como indígenas e quilombolas do Sul global, adentrar o mundo da escrita, a “linguagem dos brancos”, assumiu o significado de estratégia de defesa

(Silva, 2019; Tupinambá, 2023; Kopenawa, 2015; Munduruku, 2009; Smith, 2019), sem negligenciar sua face colonizadora ou destituidora dessas identidades. Assim, pesquisadoras quilombolas como Ana Mumbuca, Marta Quintiliano e Débora Rodrigues de Azevedo, ou indígenas como Linda Smith, Glicéria Tupinambá e Sandra Benites, reconhecem a necessidade de representarem suas cosmologias por meio da escrita como ato de contracolônização epistêmica.

Nascido em 10 de dezembro de 1959, período de grandes transformações econômica e social no país, Antônio Bispo dos Santos é originário do antigo Povoado de Papagaio, no Vale do Rio Berlengas, atual município de Francinópolis, no Piauí, hoje conhecido como São João do Piauí. Filho de um artista repentista com uma agricultora, teve sua infância sob as influências dos modos de vida de seu povo. Seu pai cantava repente para ninar o menino Antônio, o que lhe ajudou na articulação do raciocínio e no jogo das palavras, e sua mãe o introduziu nos processos que envolviam a cadeia produtiva da caatinga. Ambas as práticas – a arte das palavras e a agricultura – influenciaram e são presentes na forma de articulação do pensamento de Nego Bispo.

Antônio Bispo dos Santos ficou conhecido como Nego Bispo na vida adulta, quando sua atuação no movimento sindical tomou visibilidade. Gostou do apelido e o adotou como seu nome de trajetória, pelo qual se imortalizou. Uma trajetória que, aliás, valoriza a força da ancestralidade, do sentido de comunidade e da confluência entre os povos não ocidentais (povos majoritários, como assinala Marimba Aní), ao tornar ainda mais evidente o potencial epistemológico para uma confluência cosmológica e contracolônial, a fim de conter e reverter os efeitos da colonialidade no ordenamento do mundo.

Tendo sua infância vivenciada nos modos de vida do Quilombo, entre as Mestras e Mestres de ofício, onde conheceu e se relacionou com o mundo a partir dos modos de vida e dessa realidade cosmológica e na relação de biointeração com os seres que o circunscreviam, foi o “tekoa ou tekoha²¹” (Benites, 2023a) que compôs seu modo de vida e sua socialização. Está pressuposta, portanto, a relação de biointeração, de uma relação com o ambiente, uma vez que o ambiente é quem cuida da gente, e não o contrário, “é a Terra que cuida da gente” (Bispo dos Santos, 2025).

A convivência com as Mestras e Mestres lhe proporcionou apreender como ler e interpretar os sinais das relações da natureza, compreender a lógica do tempo para as atividades

²¹Teko e tekoa ou tekoha, são termos da cosmologia dos povos Guaraní que expressam a relação íntima entre corpo, no caso teko, e tekoa/tekoha, território. Essas duas noções, divulgadas por Sandra Benites, serão trabalhadas no capítulo “Contracolônizar, essa é a pauta”.

de cultivo e produção segundo cada espécie e sua relação com as estações, visando prover as necessidades da comunidade, as necessidades da Terra e reger seus modos de vida. Inserido na tradição tipicamente oral, os saberes ancestrais e ensinamentos práticos e filosóficos eram (são) transmitidos na lida diária, portanto, no fazer próprio das diversas funções e suas relações entre os seres vivos e viventes, com dinâmicas materiais, espirituais e cosmológicas em interação, em que tudo e cada detalhe compõe a lógica das relações e seus resultados possíveis.

Foi em razão da conjuntura política e social que o país atravessava naquele momento histórico, já no final da década de 1960 e anos subsequentes, e como isso passou a afetar diretamente o quilombo e seu povo, que as Mestras e Mestres voltaram suas atenções para a necessidade de decodificar a linguagem (a escritura) dos brancos (colonialistas), uma vez que ela vinha anunciando a quebra dos contratos orais tradicionais que prenunciava afetar drasticamente a relação orgânica dos povos originários com a Terra. Nego Bispo foi então incumbido da tarefa de aprender as línguas das “escrituras” e decifrar seus códigos para buscar estratégias de defesa no contexto que indicava uma usurpação total das Terras dos povos quilombolas e também dos povos indígenas.

Na escola colonialista, aprendeu a ler em uma semana; a matemática demorou um pouco mais, e seus estudos foram incentivados por toda a comunidade, mesmo aqueles moradores que, presumivelmente, achavam que não tinham nada a ver, buscavam meios de contribuir para que os estudos do jovem Antônio não fossem interrompidos. Cada família contribuía da forma como podia, provendo-lhe dos produtos que produziam em suas roças. Sendo parte da primeira geração do povoado a concluir o ensino fundamental e formado nos saberes ancestrais e da Terra, desenvolveu habilmente sua capacidade de tradução para a linguagem escrita dos colonialistas simultâneo a um aguçado senso crítico, uma vez que se tornava nítido que havia um confronto cosmológico e ético regendo as relações à medida que se aprofundava no estudo das escrituras.

Tornou-se esmero na arte de escrever cartas, por meio das quais os sentimentos, as sabedorias e as vivências de seus parentes e vizinhos tomaram a forma escrita e serviram, simultaneamente, para a constituição de uma narrativa de defesa de seus territórios, símbolos, significações e modos de vida que compõem e dão sentido aos povos negros, quilombolas e indígenas (em confluência). Em 1978, o jovem Antônio Bispo vai para o Rio de Janeiro a fim de conhecer a cidade, permanecendo lá por cinco anos. Entretanto, como comumente associamos por convenção aos parâmetros de desenvolvimento impostos pelas lógicas ocidentais de comparação desenvolvimentistas, que motivaram os êxodos rurais e da busca de oportunidades nas grandes cidades, Antônio não migrou para trabalhar, mas para conhecer a

cidade, conhecer um outro mundo para além daquele que conhecia. Seu espírito e faro de pesquisador já aguçavam sua curiosidade e sua mente inquieta na busca de leituras de contextos que contrastavam com sua realidade imediata como modos de compor um repertório analítico.

Era importante para ele, naquele momento, conhecer de perto e conviver na dinâmica de uma grande metrópole. Porém, como estratégia para fugir da lei da vadiagem, uma vez que o contexto político e social era de restrições (ditadura), acrescido do fato de ser um homem negro, trabalhava durante três meses para ter a carteira de trabalho assinada e ficava outros três sem trabalhar. Um aprendizado possivelmente extraído de sua experiência orgânica na relação de biointeração, por meio do qual apreendeu o sentido da malandragem também na postura da codorniz, que “ensinava como se esconder, como se disfarçar” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 26).

Pois, apesar da revogação da lei da vadiagem, que incidia sobre os pertencimentos afrodiáspóricos em Pindorama, para um homem negro seus pressupostos ainda eram exigidos. Seguiu essa dinâmica malandreada da codorniz ao longo de cinco anos para se manter na cidade do Rio de Janeiro, até retomar para sua cidade natal, quando lhe foi reforçado seu compromisso com a comunidade e a finalidade de seus estudos iniciais. Naquele momento, Antônio Bispo foi indicado pelo sindicato para analisar a Constituição Federal, em vias de sua formulação, a qual acompanhou sistematicamente todas as suas discussões pelo rádio, especialmente o artigo 68, que particularmente lhe interessava, por tratar diretamente dos direitos de povos quilombolas.

A tarefa recebida das Mestras e Mestres de sua comunidade para ser tradutor despertou um amplo sentimento de justiça social e um aguçado olhar crítico sobre a constituição e o papel do Estado, levando-o a engajar-se na luta pela terra de modo contundente e definitivo, tanto por sua importância para a reprodução dos símbolos, significados e modos de vida, como pelo fato da terra ser o elemento essencial e vital da relação orgânica de onde tudo se extrai, se constrói o mundo e se busca o equilíbrio, como ainda, por compreender o respaldo histórico da organização colonialista. Sua trajetória, aliada às pesquisas e às leituras das estratégias colonialistas, lhe permitiu perceber como as políticas expropriativas eram direcionadas a alguns povos específicos.

Percebia que a possibilidade de uma vida regida por cultura tão distinta, como os modos de vida dos colonialistas, representava uma ameaça para o alcance dos seus objetivos, especialmente no que tange à relação com a Terra e sua ocupação. É possível dizer que sua *práxis* política e militante tem como base de referencial crítico para o confronto, sustentada em instrumentos e ferramentas específicas colhidas das cosmologias afropindorâmicas, mais

fortemente demarcado por suas referências quilombolas, ancoradas em saberes ancestrais afro-brasileiros, construindo, a partir daí, todo um aparato conceitual crítico mobilizado para expor uma compreensão sobre a lógica de funcionamento e reprodução das opressões.

Seu engajamento o conduziu à liderança do Sindicato de Trabalhadores/as Rurais de Francinópolis e da Federação dos Trabalhadores na Agricultura no estado do Piauí, de onde percebeu as incoerências entre o contexto cultural e social de sua inserção e as frentes de luta do movimento sindical. A ênfase na luta de classes, defendida a unhas e dentes pelos movimentos sindicais, não se traduzia em um instrumento de luta eficiente no contexto das cosmologias afropindorâmicas, pelo fato de excluir uma gama imensa de categorias de pessoas e famílias que extrapolam a lógica das classes sociais marxistas, limitadas à categoria trabalho.

Por volta de 1996/97, aproximou-se da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (Cecoq/PI) e da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Novamente, dentro das amarras institucionais, Nego Bispo constatou que, nessas posições e nessas instituições, muito pouco ou nada que traduzisse as reais demandas dos povos que lutavam por suas terras seria possível, e tratou logo de desvincular-se dessas instituições para atuar de forma autônoma na formação de quilombos para ocupação (retomada) de Terras.

Atuando de modo autônomo, Nego Bispo auxiliou e coordenou mais de quinze retomadas de Terras por várias localidades no Brasil, com predominância no Nordeste do país, mais especificamente no Piauí. Muitas dessas Terras hoje foram reconhecidas e demarcadas pela reforma agrária. Nesses processos de retomadas, já em 1998, o lavrador e quilombola “amarra seu burro²²” no semiárido nordestino, local onde se registram os primeiros quilombos e onde há a maior concentração de quilombos, em uma nova ocupação que foi nomeada de Saco Curtume, também reconhecida e demarcada pela reforma agrária.

A escolha do lugar estava associada ao seu espírito de pesquisador, pois oportunizaria acesso mais fácil para seu aprofundamento no debate das questões quilombolas, estudando-as mais detalhadamente, visando compreender e apreender o sentido dos termos e os modos de vida quilombola. O tradutor quilombola “festivamente” participou também da coordenação da inventariação de diversas manifestações culturais afro-brasileiras no Piauí, além de auxiliar outras comunidades pelo Brasil a se organizarem para a luta contracolonialista, como o Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte/MG, onde eu também atuo há

²² Expressão popularmente utilizada e entendida como fixar residência ou moradia em lugar específico.

aproximadamente oito anos e por onde tive contato direto com Nego Bispo. Lá, ele também cultivou relações de amizade, além de prestar assessoria técnica e intelectual.

Sua relação com o ambiente acadêmico iniciou-se com o projeto “Encontro de saberes”, na Universidade de Brasília (UnB), onde atuou como professor e mestre na disciplina Confluências Quilombolas Contracolonização, no primeiro período do ano de 2015. Contudo, é fato que essa relação se iniciou em 2007, quando seu livro toma notoriedade e foi distribuído pelo próprio Nego Bispo a alguns estudantes e a Tais Garone, que o apresentou a José Jorge Carvalho, então professor na UnB. Sua participação no “Encontro de saberes” foi parte de procedimentos que vêm sendo realizados nas universidades, que se encorpou com os programas de saberes tradicionais²³, como projeto de “inovação epistêmica” (Carvalho; Viana, 2020).

A proposta do programa é promover uma efetiva “inclusão de mestres e mestras oriundos de sociedades indígenas, comunidades de terreiro, quilombolas, agroextrativistas, grupos urbanos de diferentes culturas e demais povos tradicionais para atuarem como docentes nas universidades” (Carvalho; Vianna, 2020, p. 25). Essa iniciativa abre também a possibilidade de auxiliar nos processos de construção dos dossiês de Mestras e Mestres de ofício para concessão de títulos de Notório Saber.

Entretanto, Nego Bispo recusou o título de Notório Saber mais de uma vez, ofertado por universidades brasileiras, pois, segundo ele, seu conhecimento não carece da suposta legitimidade conferida pela instituição colonialista-sintética. Sua presença em ambientes acadêmicos nitidamente evidencia uma atitude contracolonial de composição de estratégias de defesa e confronto cosmológico desde o interior do núcleo de orquestração das dinâmicas colonialistas-sintéticas. Pois entende que “a universidade é a fábrica de transformar os saberes em mercadoria” (Bispo dos Santos, 2023a). Nesses ambientes, Nego Bispo podia confrontar as teorias sintéticas com sua própria estética e trajetória orgânica, bem como com sua epistemologia, colocando em “xeque” os princípios seculares que regem tais espaços e determinam a tão discutida separação ontológica, pressuposto arraigado na racionalidade ocidental que ainda prevalece nesses espaços como pré-condição para elaboração de “conhecimento” científico válido.

Tendo sua formação predominante na tradição da linguagem oral, desde os modos e significados quilombolas, em sua comunidade, na relação com a roça e a caatinga, onde aprendeu na lida diária a ler os processos e fenômenos necessários para a reprodução da vida em comunhão e respeito com o sagrado e demais seres vivos e viventes em relação a seus modos

²³ Trata-se de um modelo, e pode ter nomes diferentes em universidades diferentes.

de vida, Nego Bispo apreendeu o sentido das ações colonialistas empreendidas pelo Estado e defendidas por grande parte da sociedade, bem como resguardadas também pelas universidades. E aqui reside uma dicotomia observada pelo intelectual relacionada aos saberes orgânicos e sintéticos, referente ao que cada um influi nos modos de vida, enquanto ordenamento de reprodução da vida que rege os comportamentos.

Para os saberes orgânicos, pressupõe-se a manutenção de todas as demais formas de vida, uma vez que são igualmente necessárias, bem como na consideração da sacralidade de todas e a preservação da relação biointerativa; para os saberes sintéticos, a reprodução da vida humana pressupõe a supressão de outras vidas que foram expropriadas de sua condição essencial de existência e sua importância na cosmovisão ocidental, a partir da cisão do homem com a natureza e com o sagrado (cósmico), da mesma forma que os saberes sintéticos se esforçaram para decretar a irrelevância também de outras vidas humanas.

Nego Bispo, um autêntico intelectual orgânico (sem nenhuma relação ou alusão à categoria gramsciana), redator da contracolonialidade, nos oferece um robusto e amplo roçado epistêmico para pensarmos novas formas e rumos de nos colocarmos nas relações, não mais restritas aos humanos, mas, a partir da lógica da biointeração. As palavras germinantes lançadas ao solo (mentes) por Nego Bispo serão trabalhadas e detalhadas ao longo desta tese. A escolha do título desta seção ou jogo não é aleatória, mas sim intencional e simbólica. “Início, meio e início”, aqui, não se refere apenas ao ponto de partida cronológico da escrita, tampouco da trajetória de Nego Bispo, mas à proposição de uma estrutura circular que rege toda a tessitura desta tese.

Inspirada em epistemologias e estruturas espiralares que recusam a linearidade como forma única de produção de conhecimento, esta tese se organiza em ciclos, retornos e ressignificações. Pois, “começo, meio e começo pra nós é porque somos da circularidade. As nossas vidas não têm fim, nós somos começo, meio e começo porque a geração avó é o começo, a geração mãe é o meio, e a geração neta é o começo de novo” (Bispo dos Santos, 2023a). Assim, o que tradicionalmente seria compreendido como "conclusão" ou "considerações finais" é, neste trabalho, o início de outras perguntas, outras inquietações, outros modos de ver e transformar o mundo. Recusar a linearidade é também recusar a ideia de um saber encerrado, definitivo e determinativo. O que poderia ser considerado um fim, no entanto, não se impõe como fechamento, mas como abertura – gesto que retoma ao início.

Assim, esta tese não se encerra: ela se desdobra, abrindo caminhos para outras vozes, outros corpos, outras possibilidades de mundo. Afinal, como destaca o próprio Nego Bispo:

Quem imaginava há dez anos atrás, que um dia um quilombola do interior do interior do Piauí, o Estado mais “pobre” da república, que passa deboche por todos os lugares onde passa. Quem imaginou que um Nego de oitava série quilombola lá da roça, tivesse aqui falando na feira do livro de um livro do qual ele escreveu (Bispo dos Santos, 2025).

Resta enfatizar que “início, meio e início” são os princípios de regência transgeracional dos pressupostos de uma “*gnose negro-africana*”, que serve de elo cosmológico e conecta seus descendentes desde a terra originária às geoculturas da diáspora regidas por uma ética *ubuntu*. Carrega, portanto, o sentido da ancestralidade que rege essa “*gnose negro-africana*” em âmbito global. Como acentuou Costa-Junior e Português (2025), conformam uma “hermenêutica afrodiaspórica” e “uma comunidade interpretativa afrodiaspórica” como fontes de preservação e atualização de conhecimentos desde seus princípios cosmológicos, que serviram, na era da modernidade ocidental, como política contracolônia e existencial dos povos afropindorâmicos. No momento em que vivemos, Nego Bispo foi uma das pessoas que evidenciou o conteúdo epistêmico das cosmologias afropindorâmicas, ciente de que este saber é oriundo da ancestralidade, um saber de trajetória. Importante tecer mais algumas linhas sobre Nego Bispo.

Makota Kidoiale²⁴, liderança quilombola, operadora da episteme do *Ebó* palavreado, Mestra de Notório Saber e guardiã de saberes ancestrais, se tornou uma confluyente de luta, amiga de Nego Bispo e costuma dizer que ele é um Exú: ela sentia, em sua presença, um Exú. Como um Exú, ele oportuniza a retomada da oralidade em sua condição sagrada de despertar nossa força vital (do poder, do querer e do saber) e ferramenta política, que indica a possibilidade de retomar aquilo que nos foi tomado. Era também um senhor dos caminhos, que atravessava os muros invisíveis e levava quilombolas para a universidade, onde demarcava o pensamento a partir da oralidade, expandindo seus potenciais. A partir de Nego Bispo, a oralidade ganha um universo grande e visível repercutindo a expansão de Exú em linguagens variadas: Exú no *blues*, Exú na encruzilhada e por aí vai. Há rituais específicos para se conversar com Exú, como será discutido no capítulo, “Roçado epistêmico”, assim como na ciência. O culto às divindades de matriz africana requer procedimentos próprios que simbolizam o respeito e a reverência, segundo as preferências e características de cada uma dessas divindades.

Uma vez que reconhecia em Nego Bispo um Exú, ela oferecia cachaça²⁵ para que ele soltasse a palavra, e, assim como Exú, ele gostava que a cachaça fosse colocada no chão.

²⁴ Parte deste texto onde é reconhecido Nego Bispo como Exú foi narrado pela própria Makota Kidoiale.

²⁵ Para Kidoiale, a cachaça é entendida como um elixir sagrado, que nem todos estão preparados para suportar sua força, uma vez que ela desperta um poder desestabilizador que ativa funções metabólicas e sensíveis que provocam a oralidade. Assim como o Ocidente demonizou Exú, também percebemos uma distinção da cachaça em relação a outras bebidas ou em relação a quem a bebe.

Percebia que com a cachaça ele articulava o pensamento de uma forma inigualável e sempre resolutive. Makota Kidoiale acredita que, assim como Nego Bispo é um Exú, existem outras entidades convivendo conosco, em espaços variados e fazendo essa confluência, entre dois tempos e dois lugares, sem perder a própria identidade. Vale acrescentar que Exú é a mais autônoma das entidades; com presteza e a mesma força, tanto constrói quanto destrói. Exú é a própria chama da ética, como assevera Eduardo de Oliveira (2021).

Confessa ainda que já viu Pretos Velhos e Matambas em quilombos, e reconhece a presença de várias Matambas em favelas, morros e vielas do mundo, bem como outros ancestrais. Contudo, o uso do conhecimento para satisfação da vaidade não nos permite acessar esses ancestrais, pois o conhecimento sempre existiu, estamos sempre colhendo um conhecimento ancestral que é muito anterior ao conhecimento acadêmico. Os Exús estão por esses caminhos, mudando nosso olhar e inspirando nossa oralidade, então a gente reforça e reafirma nossa trajetória. Nego Bispo, então, nos mostra como nossa oralidade foi escrita, copiada e colonizada, roubada, como ele próprio disse (A difícil [...], 2020). Assim, ele vem no sentido da encruzilhada nos apontando caminhos, apontando direções e nos inspirando a falar.

A encruzilhada aqui é entendida como nos ensina Leda Maria Martins (2021a; 2003), lugar de intermediações entre sistemas, atuando nas diversas instâncias de conhecimento e operador conceitual capaz de interpretar o trânsito epistêmico emergido de processos *inter e transculturais* (Martins, 2003, p. 69), ao mesmo tempo que é “um agente tradutório operacionalizador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartográfica basilar para a construção epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos” (Martins, 2021a, p. 51). Exú é o senhor da encruzilhada, assim, o portador das habilidades para manejar essa estrutura enquanto metáfora de *cruzos* epistêmicos que ressoam do Atlântico Negro.

A possibilidade de conexão desses elementos mobilizados em seu caráter epistêmico são acessados por meio da ancestralidade, que, por sua vez, é entendida como categoria conceitual operada por uma *gnose negra* africana conectada pela tradição e, ao mesmo tempo, um mecanismo de atualização dessa tradição. A ancestralidade é tanto epistêmica quanto ontológica e, ao mesmo tempo, estabelece a conexão cósmica dos seres e saberes. Nego Bispo tinha plena ciência desses princípios, que podem ser atestados por suas próprias palavras.

Ele sabia que a lógica que conectava sua sabedoria era advinda da ancestralidade, e os contornos que assumiu seu pensamento, diz ele: “me veio em um momento em que nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 15). Aliás, levar esses

saberes, compartilhar experiências e despertar a organicidade dos outros foi sua missão ao ser atravessado e se conectar ao princípio orgânico e ancestral da comunicação: Exú.

Exú é, como nos elucida Eduardo de Oliveira (2021, p. 126), “a unidade presente nos múltiplos seres que constituem o universo”, estando presente nas várias singularidades de seres, divindades, homens, animais, plantas, pedras e etc. Segundo Muniz Sodré, o homem é composto de elementos singulares e intransferíveis, em sua cabeça, que o liga ao seu destino pessoal. Essa forma física abriga uma duplicidade contida no “indivíduo-corpo”, em que “parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte no visível (*aiê*)” (Sodré, 2020, p. 118).

O destino pessoal de Nego Bispo, por certo, foi trazer à existência Exú em sua potência transformadora por meio da comunicação, da fala e das múltiplas linguagens por ele mobilizada em sua trajetória. Dessa forma, é propício considerar que ambas as partes habitam um único atributo do indivíduo, a consciência, composta tanto pela fisicalidade própria da matéria do corpo humano quanto do princípio vital ou “espírito”. Nos dizeres de Mãe Cidália, estabeleceu-se a partir desse atributo, “a junção do individual e do coletivo, a cabeça é o ponto de intersecção onde se encontram as forças sagradas e a possibilidade de realização pessoal [...] o mundo concreto da vida terrestre e o mundo do além se organizam em torno da individualidade” (Joaquim, 2001, p. 81).

Dessa forma, em sua capacidade de estabelecer entendimentos por meio da comunicação *intra-mundos* e *inter-mundos*, Nego Bispo, esse Exú, “*matou uma episteme de ontem com a palavra que plantou hoje*”. Exú é o próprio princípio da comunicação, sendo igualmente o princípio dinâmico da cultura afro-brasileira à medida que potencializa intercâmbios (Oliveira, 2021), renomeando o mundo, conferindo assim, existência ao que não existia, oferecendo a contraparte daquilo que não aparecia como é, ou seja, “confere inteligibilidade e a possibilidade de inteligibilidade sobre as coisas” (Oliveira, 2021, p. 126).

Enquanto princípio dinâmico e epistêmico, operador da encruzilhada, lugar de centramento e descentramentos, confluências e alterações, classificador de sentidos plurais, Exú “conecta a verdade e o entendimento, o sagrado e o profano, o texto e suas interpretações, pois, é em si mesmo, a própria ontologia” (Martins, 2021a, p. 53). Manejando a arte de nomear e tornar inteligível para compor as estratégias de defesa, Nego Bispo não nos deixou dúvidas sobre o poder da palavra enquanto entidade sagrada e da oralidade como um modo mais coerente de acessar conhecimentos.

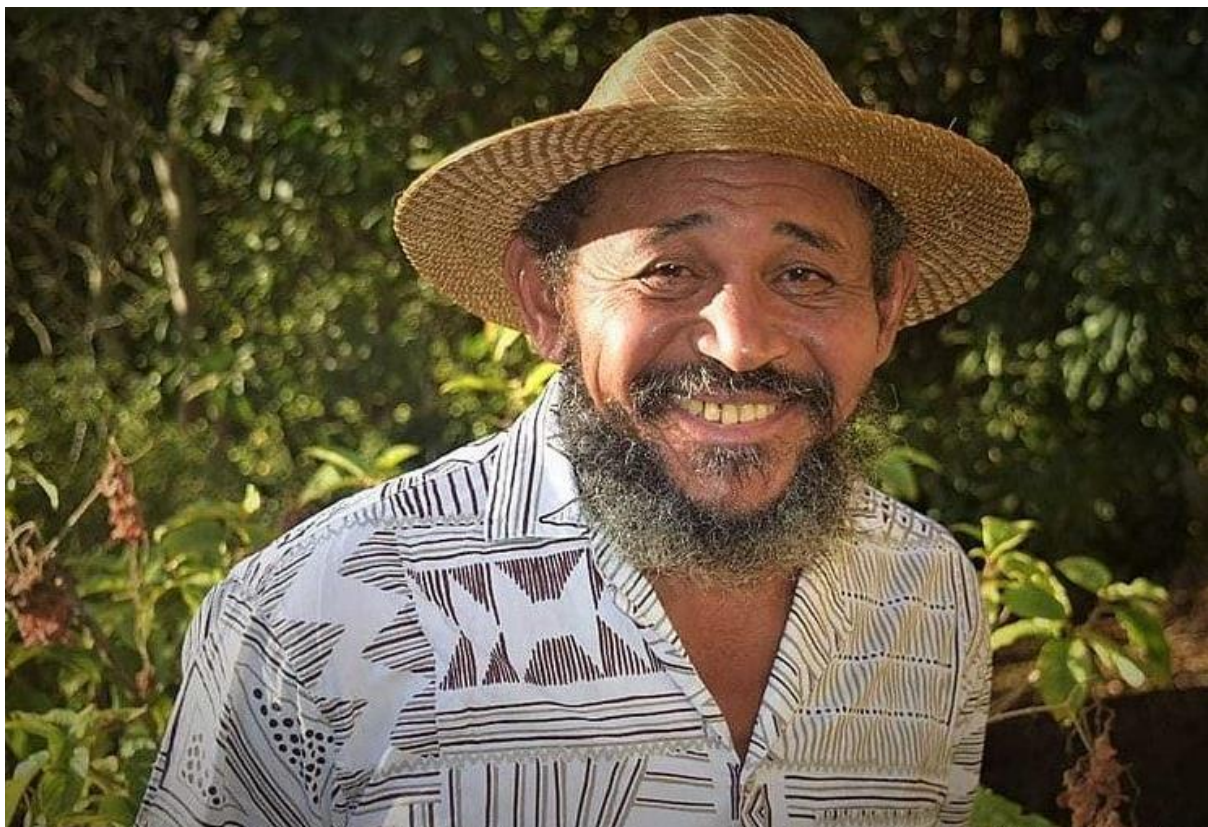


Imagem de Nego Bispo. Fonte: Brasil de Fato, 2023.

REEDITAR AS COSMOLOGIAS QUILOMBOLAS E INDÍGENAS

O desenvolvimento e o colonialismo chegam subjugando, atacando, destruindo. Quando se introduz o desenvolvimento em espaços onde o povo vive do envolvimento, quando os modos de vida são atacados, quando o envolvimento é atrofiado, inviabilizado e enfraquecido, vai haver reação (Bispo dos Santos, 2023a, p. 97).

Tem ocorrido uma intensa busca de substituição do mundo orgânico pelo sintético, “o que para nós era pasto nativo, alimento para os animais, agora foi substituído por alimento para máquinas. A vegetação local alimenta as máquinas e gera energia para as cidades” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 99). A expansão e imposição de uma cultura sintética, um modo de vida sintético, é resultado da universalização do pensamento que concebe uma única lógica como a mais apropriada para os diversos povos das mais diversas partes do planeta. Por isso é que simplesmente criticar o universalismo abstrato do interior da estrutura da racionalidade ocidental pode, efetivamente, redundar em uma crítica abstrata do abstracionismo constitutivo dessa tradição epistemológica, à medida que reforça seus imperativos; a menos que se introduza alterações na ordenação do discurso.

Estamos no tempo de propostas “resolutivas”, como preconiza Nego Bispo sobre as bases de seu pensamento – tempo da constituição de saberes que estejam alicerçados na *práxis* política, nas ações sociais e experiências dos povos outrora subjugados pelo colonialismo (Collins, 2019; 2022; Lugones, 2014; 2020; Messeder, 2020; Miñoso, 2020; Anzaldúa, 2009; 2016) – mais do que críticas que reproduzem a estrutura abstracionista do pensamento ocidental.

Apesar de o conhecimento do social não ser um privilégio ou exclusividade da modernidade, essa máxima vem sendo aceita e replicada – em que a sociologia exerce, em certa medida, alguma predominância, convertendo a linguagem acadêmica-científica em uma “necessidade” global de sua reprodução, aludindo à visão de mundo ocidental – no sentido conferido por Denise Ferreira Silva (2014, 2022). Para a filósofa, artista visual e intelectual fluminense, a “necessidade” atua do interior da analítica da racialidade como um significante do poder ao designar a exclusividade da mente na determinação dos fenômenos, do mundo e, conseqüentemente, do estatuto ontológico do outro, sendo a episteme determinativa sua forma de expressão. Nos indica Denise Ferreira da Silva que,

Escritos pioneiros e tardios sobre a determinação, sobre a necessidade como significante do poder, defendem o privilégio da mente no que diz respeito à autodeterminação. Em todos eles, no estágio da exterioridade, aquele ocupado pelo corpo e outras externalidades, a razão universal governa como necessitas; na forma

de força e ordem, ela restringe, regula ou limita. Ela age como poder externo (como lei ou forma) que cria e destrói as coisas do universo” (Silva, 2014, p. 72).

Seria o mesmo que considerar que a razão ocidental, ao criar o mundo social, ao determiná-lo, no ato de nomear o mundo, ela o destrói ao reduzir suas peculiaridades ou potencialidades ao olhar ocidental, reportando ao seu universo de significação. Portanto, “na escrita do juízo está o ato de subsumir intuições e concepções sob regras (categorias) do entendimento, isto é, decidir como a necessidade opera (com força de lei) nas relações entre sujeito e um predicado” (Silva, 2024, p. 125). Seria a necessidade essa força que cria as coisas, o social, o mundo, ao determinar (nomear) o que ela é ou deveria ser, construindo, dessa forma, um imaginário orientado pela necessidade de se pensar a coisa a partir de uma relação enviesada pela imposição de poder do *lócus* particular que a determinou.

Eduardo de Oliveira (2021) reflete sobre esse poder de nominação, que chamou de “regime de signos e significantes”, e encontra sua contraparte ou resistência nos “regimes subjetivos”. O regime de signos e significantes operacionaliza a lógica binária na “absolutização do princípio da identidade” (Oliveira, 2021, p. 31). Princípio sobre o qual os regimes subjetivos inscrevem-se como linhas de fuga, questionando a semiótica do primeiro, lançando no plano cosmológico novas reinterpretações da identidade, enfatizando uma política do pertencimento.

Por tais motivos, entre outros que serão abordados ao longo deste trabalho, não apenas por acreditar que criticar o universalismo seja uma tarefa urgente, mas, sobretudo, acatar e reeditar os conhecimentos outrora negligenciados ou deslegitimados por essa estrutura epistemológica ocidental. Pois, para superação de um “*ethos* racionalista ocidental” (Ani, 1994) e a reprodução irrefletida de suas categorias, e conseqüentemente, a imposição de uma visão de mundo, Nego Bispo propõe a reedição das cosmologias dos povos originários, que será detalhada adiante e melhor aprofundada.

Falar em reedição de conhecimentos pressupõe a aceitação da premissa de que a ancestralidade se manifesta nas gerações avô, geração filha (mãe) e geração neta, pois é esta última geração que deve ser o foco, por representar o presente e o futuro, uma vez que o “presente é o interlocutor do passado e o locutor do futuro” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 53). O presente estabelece o elo cosmológico responsável pela interlocução entre as gerações e a ancestralidade. Como nos explica Eduardo de Oliveira (2012, 2021), na concepção de tempo africana, que inclui a diáspora, há um privilégio do passado como “referência mor” em relação ao futuro. Dentro dessa concepção, é no passado que se encontram as respostas para os mistérios

do tempo presente; “fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem” (Oliveira, 2012, p. 40).

Sendo os ancestrais entidades que viveram no passado, em que a experiência do passado é mecanismo de atualização do presente e desdenha-se o futuro, uma vez que o futuro é desconsiderado enquanto entidade da vida e da experiência por ainda não existir enquanto tal possibilidade, “é no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais”, configurando, então, a epistemologia dessa ontologia que é a ancestralidade (Oliveira, 2009, 2012). Sendo a ancestralidade a “agenciadora” da reinscrição sócio-histórica e existencial do povo negro nas Terras de Pindorama, a epistemologia se traduz numa fonte ética e estética de produção de significações consoantes às cosmologias negro-africanas, nas quais o tempo é concebido numa lógica espiralar.

O tempo passado para as cosmologias africanas, afrodiaspóricas ou indígenas não pressupõe imobilidade, estagnação ou atraso, pois “a concepção de tempo africana é dinâmica e sujeita a reformulações e mudanças que ocorrem em seu mundo atual” (Oliveira, 2021, p. 64). As lógicas binárias e as dualidades ocidentais não fazem sentido nessas sociedades (Oyěwùmí, 2021; Martins, 2021b). A lógica da biointeração rege as relações desde o interior das cosmologias dos povos afro-brasileiros e indígenas:

[...] tudo está interligado, por isso tudo interage. O uno é o todo e o todo é uno. O profano tem sua dimensão sagrada como o sagrado manifesta-se no profano. Não há escatologia, ou seja, não há prenúncio do fim dos tempos. O tempo dos ancestrais é o tempo passado e o tempo do agora” (Oliveira, 2021, p. 51).

E, nesse sentido, a própria noção de conhecimento é perpassada por uma lógica espiralar que coaduna o rito, o ritmo, a performance, a ética e a estética. Para Eduardo de Oliveira (2021), a escatologia preside uma ideologia moral, na qual a noção de “finalidade” é orientada para o futuro. Enquanto a origem é um discurso que remonta o passado, a finalidade se direciona sempre para o futuro, onde a ideia de paraíso, de céu, de bom futuro, de salvação assumem seu lugar na ideologia moral dominante. O futuro, portanto, em sua conotação escatológica na lógica ocidental, determina que sempre que haverá um lugar, um tempo, sempre imaginário, por vezes intangível, onde a vida poderá florescer, melhorar ou simplesmente perecer.

Projetando-se no futuro, as ciências modernas sintéticas tentam assegurá-lo à medida que o impossibilita enquanto ação inscrita no presente. As palavras da liderança indígena Ailton Krenak (2023a, p. 39) revelam que “o que se vê sobre as tecnologias inventadas nos últimos 200 a 300 anos são, muitas vezes, os problemas que elas geraram”. O presente só pode ser

vivido em sua plenitude quando está estruturado no passado, “por toda teia da vida e da ancestralidade” (Munduruku, 2009, p. 17); quando o futuro é o lugar onde se vive a ansiedade e a crise existencial em razão de sua volatilidade.

Falar em cultura ocidental e culturas de outros povos, a exemplo dos povos afropindorâmicos, é ter de lidar com uma construção de mundos e imaginários sobre esses mundos, que são produtos de uma inflexão intencionalmente perpetrada pela cultura europeia. Muito em razão disso, da naturalização de uma cultura racionalista, destituída de sua dimensão cósmica, abordar esses outros mundos e suas possibilidades de existência se tornou algo relacionado ao misticismo, à utopia ou ao impossível. E, nessa direção, as mudanças observadas, assim se discute (Fanon, 2005; Mudimbe, 2019; Smith, 2019; Mbembe, 2018, 2020; Rodney, 2023), tiveram o objetivo de realçar a cultura europeia como superior às demais e justificar a usurpação das outras. Entretanto, no curso da história, essas correlações de forças assumiram contornos inesperados, sendo um deles a proliferação de culturas e cosmologias que comungam e confluem de princípios cósmicos. E, por isso, torna-se necessário termos algum entendimento referente às cosmologias, os mitos que as simbolizam e sua relação com o conhecimento.

Cosmologia

Os mitos, mas também os ritos, são dispositivos de extrema importância para os modos de vida em que prevalece a circularidade, pois pressupõem a continuidade de trajetórias ordenadas pela ancestralidade e transmitidas pela oralidade, uma vez que os mitos são a própria história de um povo, e os ritos simbolizam, ao performar, os valores cosmológicos e civilizatórios, além de uma *gnose* e princípios éticos, estéticos, epistemológicos e filosóficos (Martins, 2021a, 2021b; Santos, 2019b; Oliveira, 2012, 2021). Em outras palavras, os mitos “formam a consciência social, apresentando as narrativas e os comportamentos desejáveis de um indivíduo” (Munduruku, 2009, p. 51). Trudruá Dorrico (2023), artista e escritora indígena do povo Makuxi, destaca que, na cosmologia Makuxi, todos os alimentos têm espírito. Um dos principais rituais de cura dos povos do Circum-Roraima é o “bater folha”.

Na cosmologia Makuxi, as plantas são sagradas e vivas, pois simbolizam e materializam a presença de seus antigos vovôs do primeiro tempo, que “resolveram ficar plantas para continuar nos cuidando e protegendo. Por isso as plantas são tão importantes para nós” (Dorrico, 2023, p. 31). Nessa cosmologia, a noção de tempo é diferente do calendário gregoriano; a existência do povo Makuxi é considerada uma continuidade de seus antepassados. Isso

significa, conforme narra Dorrico, que tenho “mais que 1,7 ou 2 bilhões de anos, ou mais. Sim, sou uma palavra antiga. Todos nós indígenas somos palavra antiga” (Dorrico, 2023, p. 29).

Postula Eduardo de Oliveira que as filosofias se desdobram das cosmologias, sendo que o mito “é um discurso cosmológico posto que ordena o mundo. Um mito é a síntese de uma cosmologia. Mais! Ele é o atrator para a sedução da realidade (cosmogonia), tudo que o mito faz é dispor do repertório de uma cultura e, ao mesmo tempo, significá-la” (Oliveira, 2021, p. 242). Mitos podem estar relacionados a questões específicas ou remeter a uma origem, no caso dos mitos fundadores, ou mitos que expressam valores e crenças de uma cultura. Hampaté Bâ (2010, p. 184) mostra que os mitos servem para determinar “seu lugar e papel no universo revelando qual deve ser sua relação com o mundo dos vivos e o mundo dos mortos”.

Exemplos de mitos fundadores podem ser observados em Davi Kopenawa, na cosmologia Yanomami, e Marimba Ani, na cosmologia Dogon. Os mitos estabelecem uma relação direta com as visões de mundo, os modos de vida e funcionam como uma linguagem simbólica que localiza o pertencimento do Ser em uma espécie de gramática existencial, uma vez que envolvem, diretamente tanto uma significação do mundo como um território de onde se extraem essas significações, onde elas encontram seu significado e sentido.

Conta-nos Kopenawa (2015, p. 81) que “foi *Omama* que criou a terra e a floresta, o vento que agita as folhas e o rio cuja água bebemos”. O primeiro desabamento do céu ocorreu antes da existência de *Omama* e *Yoasi*, irmãos que vieram à existência sozinhos. Na cosmologia Yanomami, *Omama* é o criador da vida e do equilíbrio e *Yoasi* das doenças e da morte. *Omama* criou o sol, como simbologia da vida eterna, e *Yoasi* a Lua, como simbologia da morte. Por isso os Yanomami chamam os brancos de *Yoasi*. Enquanto *Omama* queria que os humanos fossem imortais, *Yoasi* era mau, queria que os humanos fossem suscetíveis ao sofrimento e ao perecimento, lhe faltava sabedoria e tinha o pensamento cheio de esquecimento. Restou a *Omama* criar os *xapiri* e os espíritos da floresta *Urihinari*, para que pudessem se vingar, se proteger das doenças e proteger seus filhos das entidades maléficas criadas por *Yoasi*. Mas somente *Omama* tinha acesso aos *xapiri*, assim, passou ao seu filho as palavras dos *xapiri*, fazendo dele o primeiro xamã. Sem ele, os xamãs nunca existiriam. Os xamãs existem pela transmissão das palavras dos *xapiri*.

O filho de *Omama* continuou a beber *yãkoana* para chamar os espíritos e aprender suas danças para proteger seu povo dos seres maléficos e segurar o céu para que não desabe. *Yãkoana* é uma espécie de rapé que usa a cinza de um pó. Segundo a explicação de Ailton Krenak (2023b), *Yãkoana* está na categoria das plantas mestras, que são sagradas por terem uma relação com a criação e são usadas em rituais sagrados. Em cada cultura as plantas têm um uso e função

diferentes, porém, elas nunca devem ser usadas como drogas, para fins recreativos. Nas culturas indígenas, as plantas funcionam como catalizadores do autoconhecimento e conexão com outros mundos (Krenak, 2023b; Kopenawa, 2015; Dorrico, 2023; Tukano, 2023).

Marimba Ani (1994) nos apresenta o mito dos povos Dogon, no qual, *Amma*, o Criador, equipou cada ser com almas gêmeas, ou seja, princípio universal fundamental de complementaridade, pares femininos e masculinos, denotando o equilíbrio, cooperação, balanço e harmonia. No processo de criação, uma dessas placentas primordiais, a alma masculina não esperou o período de gestação, vindo a nascer prematuramente, sem sua alma-gêmea fêmea, ficando conhecido como *Yurugu* (Ogo). Assim, desejou competir com *Amma* para criar um mundo melhor do que aquele que *Amma* havia criado. Com sua placenta fragmentada, ele criou a Terra; mas ela só podia ser imperfeita, uma vez que ele estava incompleto.

Yurugu voltou para buscar seu Ser [*self*] feminino para se complementar, mas *Amma* já havia jogado a sua alma feminina fora. *Yurugu* ficou, então, para sempre incompleto, foi condenado a perpetuamente a procurar a plenitude que nunca poderia ser sua. A Terra, que ele havia contaminado no ato de autocriação, era agora habitada por seres de alma-individual [*single-souled*], impuros e incompletos como ele. Os descendentes de *Yurugu*, todos, eternamente incompletos, sem sua parte feminina, por terem sido originados em um ato incestuoso, uma vez que ele tinha procriado com a sua própria placenta, a representação de sua mãe.

Percebam que são mitos que buscam veicular um imaginário assentado em suas respectivas culturas, em consonância com suas cosmologias, em que o princípio é a fundação de um universo equilibrado. Porém, há, tanto no mito *Yanomani* quanto no mito Dogon, a referência das forças que causam desequilíbrios no cosmo que, no pensamento crítico próprio de cada uma dessas cosmologias, foram associadas à cultura colonialista, os europeus ou brancos. No caso do mito Dogon, fica nítida a relação de uma lógica patriarcal que é contrária às forças e ao equilíbrio do cosmo, onde o feminino e o masculino são imprescindíveis, e no *Yanomani*, embora ambos sejam masculinos, um busca a plenitude e harmonia das relações, enquanto o outro introduz as doenças e a morte, e por isso é associado aos brancos (designação genérica usada por povos indígenas para denotar o Ocidente e seus comportamentos). Para Marimba Ani (1994), o mito Dogon está associado a Platão, como arquiteto do comportamento ocidental, onde a “consciência patriarcal” busca destruir a matriarcal e, enquanto sujeito do conhecimento, não é afetado, conhecido.

Mas também há mitos que apenas se referem à criação do universo, como expressão da visão de mundo de alguns povos, como será destacado no capítulo, “contracolonizar essa é pauta” sobre o mito *banto-kongo*, a partir do qual também se alude à lógica de uma Terra que dá, por ser um Ser vivo e respirar, e também quer, em razão dessa mesma condição de Ser vivo e, portanto, afetável e compartilhante. Ou do mito da criação dos povos Balatiponé Umutima (Kezo, 2019), para os quais Sol e Lua, Meni e Hari, “foram criados pela mesma motô²⁶ antes de partirem para o Boropô²⁷, o teto que nos cobre (Kezo, 2019, p. 57), e na época de seus antepassados os animais eram pessoas, assim como são hoje. Eram, ambos [Lua e Sol], irmãos (masculinos) e amigos, tinham forma humana e habitavam a Terra no primeiro tempo. O primeiro tempo, para várias cosmologias indígenas, corresponde a um tempo em que o mundo e as relações como os conhecemos hoje ainda não existiam.

Também, mitos como o do povo Sateré-Mawé, narrado por Thiago Hakiy (2019), poeta indígena, bibliotecário e contador de histórias tradicionais. Esse mito traduz a relação com a Terra e expressa uma crença advinda da relação orgânica e cósmica, nesse caso sobre a origem do açaí e sua força, e a força de seu povo. Yacy-May era filha do pajé Irê com a indígena Anhia, que era filha da palmeira Bacabeira²⁸. Yacy nasceu numa noite poética, uma criança de beleza singular, de cabelos a imitar a flor do manacá e a pele macia como uixi-liso²⁹. A aldeia vivia uma situação de miséria e sua beleza anunciava tempos de fartura. À medida que Yacy crescia, despertava a veneração de todos os seres, dos pássaros, dos astros, sendo ela o motivo de um conflito entre o Sol e a Lua. Mas o povo Sateré-Mawé seguia na miséria, e as mortes não tardaram a acontecer pelo fato de as pessoas estarem fracas e vulneráveis: árvores sem frutos, rios sem peixes e as caças distantes.

Vendo o sofrimento de seu povo, Yacy decidiu entregar seu corpo ao grande rio, Andirá, para acalmar a fúria de Tupãna. Seu corpo foi encontrado flutuando e foi enterrado às margens do rio. Nesse lugar brotou uma plantinha que a comunidade passou a regar e logo cresceu com folhas que lembravam os cabelos de Yacy e frutos redondos, verdes no início e pretos depois, como os olhos da jovem Mawé. O fruto foi nomeado pelo pajé de açaí, por ter sido presente de Tupãna, e logo atraiu os pássaros que se alimentaram dele e devolveu ao seu povo a força para cultivar as roças, os pomares e fazer suas canoas de pesca. A fartura voltou à vida da nação Mawé, graças à graciosa Yacy-May, que acalmou a fúria do criador.

²⁶ Significa chão e também pode representar planeta terra.

²⁷ Céu, significa também uma outra morada.

²⁸ Palmeira nativa da Amazônia.

²⁹ Fruto amazônico de polpa saboroso, farinácea e oleosa.

Essa digressão pelos mitos serve para afirmar que há toda uma visão filosófica e poética referente à natureza do mundo, que ordena as relações desses povos no mundo. É essa visão poética que dá sustentação às crenças pessoais e coletivas de um povo, compõe o imaginário e serve de base para suas regras sociais, políticas, religiosas e comportamentais. Na visão do povo Munduruku (2009), o mito sustenta a sacralidade da terra, de onde ela é vista como o ventre de onde tudo sai, o solo que alimenta e o coração para o qual todos retornaremos e onde se encontram os entes queridos que passaram pela Terra.

Essa visão de mundo proporcionada pelos mitos africanos e indígenas, nos permite um desvio dos imaginários ocidentais, em que a cultura se instrumentalizou pela racionalidade abstrata e pela técnica, rompendo com sua dimensão cósmica. Tornou-se senso comum e naturalizada, estruturando a cosmofofia, para contrastar a relação orgânica (cósmica) que estrutura outras concepções de mundo. Segundo Munduruku (2009, p. 16), “ninguém pode querer escutar uma narrativa da criação do mundo com os ouvidos racionais”. Então, para compreender como se estrutura uma visão e um *ethos* racionalista, apresento na sequência as noções construídas por Marimba Ani (1994) e a gênese cósmica das culturas africanas e afrodiaspóricas.

A partir de um pensamento resolutivo, orientado por um pensamento orgânico do social, espiralar ou afropindorâmico, Nego Bispo compreende que a reedição das cosmologias quilombolas e indígenas pode ser uma saída para questões que atentam contra a terra e, logo, contra a vida de tudo na Terra. Falar em reedição é remeter-se ao potencial crítico e confrontativo acessado por nossos antepassados, os africanos que chegaram em Pindorama no século XVI, e aos povos que já habitavam essa terra. A noção de tempo espiralar em Leda Maria Martins (2021b) é profícua para pensarmos as reedições e reinvenções que estruturam o pensamento africano, afrodiaspórico e afropindorâmico. Não reduzida à noção de tempo cronológico e linear, o tempo espiralar passa antes pelas formas assumidas pelas culturas e a formatação do pensamento que tem como alicerce estrutural a ancestralidade. Foi a ancestralidade, esse princípio magno, que orientou uma *práxis* contracolônia em todas as Américas, conduzindo africanas e africanos a reconstituírem suas cosmologias.

Reflete Nego Bispo que colonização e domesticação são termos homólogos e, independentemente de sua construção, em ambos os termos está contido o sentido de desterritorialização e apagamento da memória (Bispo dos Santos, 2018a; 2023a). O processo de domesticação tem o propósito de extrair a capacidade de autodeterminação das pessoas, tornando-as, assim “pessoas adestradas para que não tenham um imaginário, para que consigam fazer sua autogestão” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 12). Reeditar cosmologias, portanto, implica

em uma reorganização dos imaginários ou, em muitos casos, uma restituição do imaginário, de forma que eles possam incidir tanto na prática quanto nos aspectos simbólicos de autogestão da existência, fazendo, então, um movimento de retomada da dimensão existencial e cósmica sobre a vida.

O pensamento orgânico, portanto, em que a contracolonialidade tem assento preferencial, se estrutura no contexto de manutenção ou reconstituição dos imaginários desfigurados na travessia do Atlântico. Sendo o próprio Atlântico, em sua acepção ressignificada em Atlântico Negro por Paul Gilroy (Gilroy, 2001; Silvério, 2019), a dimensão fenomenológica que atribui significância política aos movimentos de imigração forçada dos povos africanos e nos indaga sobre processos de construção de ideias sobre nacionalidade e identidade (Silvério, 2019). Mas também nos indaga sobre uma política de retomada do pertencimento que, naquele momento histórico, busca configurar novos contornos cosmológicos para a recuperação de um sentido existencial nas Américas.

E, se há um sentido que possamos atribuir ao significante “Novo Mundo”, este se materializa a partir da ação de reinscrição cosmológica que, posterior às empreitadas de desterritorialização (objetiva e subjetiva), agencia ações de ressignificação, assumindo uma nova paisagem territorial (corpo, território, pertencimento, subjetividade, crenças), ou seja, a reterritorialização e a restituição de formas estéticas e expressivas investidas de novas conotações semânticas na reinvenção dos modos de vida nas Américas.

Leda Maria Martins compreende que a “natureza dessa cultura agenciaria as estratégias simbólicas, jogos ritualísticos de linguagem, operacionalizando a reposição dos signos e sentidos africanos nas redes discursivas brasileiras, num movimento de reversibilidade e heterogeneidade” (Martins, 2021a, p. 48). Expressa, grosso modo, a atitude contracolonial que não permitiu um povo sucumbir às exigências de domesticação do colonialismo ao mesmo tempo em que, resolutivamente restauram e ressignificaram símbolos e significados do *lócus* de pertencimento originário em novas configurações. Mestre Pedrina de Lourdes Santos, ou Capitã Pedrina, é pesquisadora com grande conhecimento em cantos e oralidade em línguas africanas de matriz banto, em história e cultura afro-brasileiras e rituais do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, chama a atenção para a importância do reconhecimento, “aos que vão chegar e aos que estão aí, aos que vão ouvir, primeiro lembre o seguinte: os africanos nos ensinam e esses africanos são os que idealizaram, formataram, projetaram” (Santos, 2022, p. 120) tudo isso que podemos colocar sob o guarda-chuva de patrimônio imaterial do povo negro.

Essa reversibilidade endossa o sentido filosófico e poético das visões de mundo dos povos afropindorâmicos, pois, ao mesmo tempo que ela é “estrutural e abraça retornos internos”

(Martins, 2021a, p. 31), é composta de camadas circundadas pela atmosfera de uma “*gnose* negro-africana”, na qual o tempo como instância narrativa agrega o ato de transgressão da concepção linear ocidental e a performance recobre todos os perfazimentos da dimensão cosmoperceptiva que a habita, onde a “ontologia na concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária” (Martins, 2021a, p. 65).

Para os assentamentos propostos nesta pesquisa, importa enfatizar, conforme os ditos de Leda Maria Martins, que “no âmbito dos rituais afro-brasileiros (e também nos de matriz indígena) [...] nos permite apreender a complexa pletora de conhecimentos e saberes africanos que se restituem e se reinscrevem nas Américas, recriando-se toda uma *gnosis* e uma episteme diversa” (Martins, 2003, p. 66-67). Não cabe aqui detalhar sobre os aspectos peculiares de algumas ou mesmo que fossem muitas dessas manifestações que se reinventaram em solo Pindorama, dada a complexa diversidade assumida em territórios diversos, sua amplitude e quantidade. Há muitas fontes seguras que podemos pesquisar especificamente sobre algumas delas, como a tese e o livro³⁰ de Ridalvo Felix de Araújo (2017), que nos revela, a partir do vocábulo “batuque”, uma pluridiversidade de expressões e manifestações que o termo abarca no interior de uma semântica africana e afro-brasileira, com intersecções inumeráveis.

Araújo (2017) percebe que a oralidade envolve uma profusão de sentidos que são emitidos pela “sonoridade do corpo”, “os atos da fala”, em confluência à batida dos tambores e às pisadas, de forma a dar sentido à “*oralitura*, que grafa no corpo o registro oral e estabelece os matizes de um *lócus* de enunciação que pode ser lido no corpo, na dança, nos adornos, no pisá e no cantá (Araújo, 2017; Martins, 2021a). Sendo que “a performance tem o poder de atualizar a tradição e combinar poesia cantada, dança e toques instrumentais na memória inscrita e trazida à tona pelo corpo que conta a história delineada nos seus *volejos*” (Araújo, 2017, p. 245). Com isso, “poderíamos pensar o corpo como reverberação de inscrições ‘textuais’ de memórias dos antepassados em movimentos e ressignificações” (Araújo, 2017, p. 246).

Outra preciosa fonte é o livro de autoria de Lélia Gonzalez, “Festas populares no Brasil”, que foi publicado pela segunda vez em 2024, no intervalo de quase quarenta anos (1987) da primeira edição. É um convite a um passeio histórico pelas matrizes ontoepistemológicas que dão forma às manifestações culturais, religiosas e suas estéticas conformando a cultura brasileira. Pois, como a intelectual amefricana afirmou, a cultura brasileira é a cultura afro-

³⁰ ARAUJO, Ridalvo Félix de. “Na batida do corpo, na pisada do cantá: inscrições poéticas no coco cearense e Candombe mineiro”. Contagem: Editora escola cidadã, 2020.

brasileira (Gonzalez, 2018). Apenas um destaque: a autora nos mostra como a tradição do “bumba meu boi” tem sua ascendência no “‘boi *Ápis* egípcio’, e foi difundido primeiramente na Europa via Grécia e Roma, integrando-se nas mais diversas elaborações mitológicas” (Gonzalez, 2024, p. 77). O boi era um culto a divindades propiciadoras da fertilidade, na relação com os povos bantu, que, em território Pindorama, recebeu os timbres dinâmicos da reinterpretação cultural ao universo cultural dos povos deste território, ressignificando seus símbolos e ritos de manifestação às suas cosmologias.

Apenas para citar mais uma referência: o livro de Maria Salete Joaquim, resultado de sua pesquisa sobre a construção da identidade negra e da liderança feminina negra a partir dos relatos de Mães de Santo. O livro é riquíssimo em detalhes narrativos que nos elucidam as dimensões *inter-mundos* que compõem uma episteme afrodiaspórica. Nele, “o papel de mãe e identificado, segundo Mãe Cidália, como *África*, onde existe a terra fértil de valores culturais, tradições, passando aos afro-brasileiros uma maneira negra de viver” (Joaquim, 2001, p. 20). Nesse sentido, os terreiros ou roças como a representação sígnica territorializada de um lugar de pertencimento ancestral, são espaços em que as Mães de Santo foram as responsáveis por preservar e transmitir saberes e conhecimentos, bem como os modos de vida e significações oriundas do outro lado do Atlântico. Assim, “os quilombos ao lado do candomblé, consistiram numa forma de resistência da cultura negra no processo de formação do povo afro-brasileiro” (Joaquim, 2001, p. 29).

Nessa acepção da reconstituição existencial de modos de vida, significações e tradições, que originaram outras novas tradições, manifestações e cosmologias, conceber o significado de sincretismo como aquilo que caracteriza o sistema de crenças dos povos afro-brasileiros é um ato de reinscrição simbólica da violência colonial. Conforme declara Gonzalez (2018, p. 298), “as festas afro-brasileiras são o efeito simbólico de um extraordinário esforço de preservação de formas culturais essenciais trazidas de um outro continente”. Mestra Pedrina (Santos, 2022) percebe que, em razão das violências que foram utilizadas para a imposição do cristianismo e do catolicismo, os povos escravizados “idealizaram uma festa com os santos católicos, mas estavam louvando a *N’kisi*. E muita gente morreu e levou isso embora” (Santos, 2022, p. 121). Louvava-se, dançando e cantando para *Zâmbi*, o Deus supremo dos povos bantu (Martins, 2021a; 2024).

Nos ensina Leda Maria Martins que, “o próprio fundamento do texto mítico católico é rasurado, nele se introduzindo, como um palimpsesto, as divindades africanas. Assim, a santa do Rosário evoca também, por deslocamento, as grandes mães ctônicas, senhoras das águas, da terra e do ar” (Martins, 2003, p. 72). É sabido, ainda, que a Igreja queria cristianizar os negros,

mas não os aceitava em suas igrejas. Assim, nunca existiu sincretismo, o povo negro, relegado à representação de ingênuo, segundo a semântica ocidental, usou das manifestações católicas para cultuar suas divindades (Martins, 2021a; Oliveira, 2021; Santos, 2022). Assim como muitas das manifestações de matriz africana, especialmente as de caráter religioso como o Rosário, “surge de uma situação de buscar manter, fazer sobreviver no meio do regime da violência total da escravidão, essa sabedoria de um negro pode falar com o outro” (Santos, 2022, p. 98). Essas manifestações não eram simplesmente litúrgicas ou culturais, mas meios de preservação da memória e, nela, saberes e conhecimentos epistemologicamente referenciados segundo uma *gnose* negro-africana, uma hermenêutica africana e afrodiaspórica, que estruturam os modos de vida e as significações aqui criadas.

Joaquim (2001) reflete sobre o significado de sincretismo a partir de vários autores. Em todos eles, a conotação a um sentido de superioridade é evidente, aludindo a um meio de adaptação do negro ou uma síntese de culturas. Segundo Mãe Stella, “não existe paralelo entre a igreja católica e o candomblé, agora existem as pessoas dúbias [...] porque não se pode, de repente, calçar dois sapatos num só pé” (Joaquim, 2001, p. 18). Associar as manifestações de matriz africana ao termo sincretismo, de acordo com a semântica ocidental, é conceder legitimidade à tese da superioridade, uma vez que implica que um conhecimento ou crença foi subsumido a outro. Este, por sua vez, pressupõe-se superior à medida que acolheu aquele. No entanto, a intervenção das pessoas escravizadas na cultura tem um significado político que ainda ouço ou leio raramente, que é sobre seu potencial de transformação e onde toma assento a “kawaida” (Karenga, 2009), perspectiva analítica e resolutiva integrada à afrocentricidade.

A afrocentricidade é um paradigma no campo do confronto epistêmico, uma vez que prega a abertura do mundo científico para um projeto pluriversal de conhecimentos e saberes, impondo-se, vigorosamente na recusa de um ponto de vista único e universal (Asante, 2016; Mazama, 2009), em contraposição à monocultura epistêmica imposta pela hegemonia ocidental. A afrocentricidade emana seus discursos virtualmente de um *lócus* geopolítico posicionado, porém, de uma posição geocultural e política fixa, dispersa e globalmente situada, por quatro ou cinco continentes de espalhamento de África, no sentido compreendido por Hall (2013) como resultado da diáspora africana que distribuiu, (re)criou e ampliou África por quatro ou cinco continentes. Afirma Mazama (2009, p. 116) que “a afrocentricidade questiona a maneira pela qual você chega a qualquer empreendimento humano concebível. Ela questiona a abordagem que você faz a respeito de ler, escrever, fazer *jogging*, correr, manter a saúde, ver, estudar, amar, lutar e trabalhar.”, pois a partir desses aspectos do comportamento, é possível evidenciar o pertencimento cosmológico.

O que significa considerar, do modo como constatou Eduardo de Oliveira, que a afrocentricidade inclui como “o reconhecimento da Forma Cultural Africana pode contribuir para uma crítica devastadora da tradição ocidental de pensamento e, na outra face, construir/reconhecer experiências éticas da maior importância para o mundo contemporâneo” (Oliveira, 2012, p. 36). A afrocentricidade se insere no campo dos estudos africanos, onde encontramos também a Kawaída, conceito elaborado por Maulana Karenga, acadêmico e intelectual, escritor e ativista, que fundou o feriado nacional afro-norte-americano Kwanzaa. A Kawaída se baseia em:

[...] uma perspectiva cultural crítica que privilegia a tradição, requer a razão e insiste na prática ao apreender o conhecimento e provar seu valor final [...] kawaída é uma filosofia da mudança cultural e social que tem como um de seus princípios centrais a premissa de que a cultura é o terreno da autocompreensão e da autorrealização (Karenga, 2009, p. 340).

A cultura foi relegada ao plano da reprodução irrefletida da vida, o *lócus* ordinário do senso comum e da *doxa*, embora tenha sempre servido de parâmetro hierárquico entre os povos, os quais tiveram suas manifestações nomeadas como cultura popular ou folclore como forma de rebaixamento (Gonzalez, 2018; Santos, 2022) em relação à cultura europeia, considerada universal e erudita. No campo teórico, ocupa um lugar irrisório entre as hierarquias disciplinares criadas pela hegemonia. Nego Bispo questiona o conceito de cultura conforme o uso convencional e ocidental, por explicitamente conotar hierarquia. Destaca que “dentro da cultura, é preciso se submeter às notas. A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial [...] quem sabe tocar piano ou não sabe o que é música erudita, quem nunca frequentou um teatro, quem nunca frequentou um cinema, para eles, não tem cultura” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 23). Continua, acrescentando que o que nomearam de cultura, são os modos de vida e, sendo assim, não faz sentido hierarquizar. Uma equação sem sentido para além da imposição de poder, que pode ser percebida nas discussões levantadas por Oyèrónkẹ Oyěwùmí ou Kwame Appiah, Davi Kopenawa, Glicéria Tupinamba, Linda Smith ou Sandra Benites, ao refletirem como o Ocidente (os brancos no caso dos indígenas) enxerga suas respectivas culturas.

Para contrapor tal perspectiva binária, na guerra das denominações, Nego Bispo dispara a palavra do repertório inscrito em seu modo de vida e significação para afirmar que, “para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer comida, quem não se emociona com a cantiga de um pássaro não tem um modo agradável de viver” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 23). Dito isto, podemos assim definir a cultura como sendo “o que cobre as ações humanas. Nesse sentido, o real é o conjunto de signos significados e ressignificados pela sociedade que o

produz. Sendo semiótica a cultura não é essencial. Ou seja, ela é contingencial e dinâmica e não estática e formal” (Oliveira, 2021, p. 94).

O intelectual afrodiaspórico jamaicano, Stuart Hall (2013), um dos precursores dos chamados estudos culturais, nos atenta para que o interesse declarado em descortinar os aspectos negligenciados no campo da cultura é corrigir grandes desequilíbrios e desvelar omissões. É na observação metódica das hierarquias criadas no campo da cultura, como designativas de nichos culturais e identitários distintos, conforme e em consonância às classes sociais, que se localizam as relações essenciais do poder cultural – de dominação e subordinação. Em outros termos, “o que conta é a luta de classes na cultura ou em torno dela [...] as culturas concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção” (Hall, 2013, p. 286-287).

A premissa básica da importância da cultura para a luta política foi compreendida por nossos antepassados e ancestrais e, por esse entendimento crítico da sociedade na qual estavam inseridos, nasce a contracolonialidade, não como conceito, mas como *práxis* política e manifestação de modos de vida. A cultura foi (e é) o dispositivo de transmissão de saberes práticos, de conhecimento social, portanto, de ordem teórica, da incorporação da memória e da ênfase dos pertencimentos: “e quando falo da relação de pertencimento com o quilombo, falo da relação com o ambiente todo, com os animais e as plantas. Somos apenas moradores quando não temos uma relação de pertencimento” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 38). Na explanação de Leda Maria Martins, podemos ter uma noção de estratégias adotadas para a reinvenção ou recriação de um território de pertencimento e a reinscrição de uma dimensão existencial:

[...] na performance da voz, cantares e narrativas recriam a história do ponto de vista do próprio negro, em todas as derivações culturais das matrizes africanas que se restituíram no Brasil e em todas as Américas, em inúmeros repertórios orais falados e cantados pelos mestres da voz e dos ritos, suas vocalidades griô. Nesses contos e cantos-narrativos, múltiplos saberes são trazidos à nossa escuta, numa gesta que também inclui as travessias históricas do negro, suas memórias de África, fábulas africanas e afro-brasileiras, a formação do cosmos, as histórias das divindades, das anedotas, dos causos e de muitos outros enunciados, sejam milenares, sejam recentes e mesmo da atualidade, que as performances da oralitura presentifica e reanimam em todos os terreiros negros, dimensão cósmica de assentamento, criação e veiculação de saberes (Martins, 2021a, p. 115)

Pois é na relação de pertencimento que os modos de vida, os significados, por conseguinte, os saberes e conhecimentos são transmitidos e incorporados. Epistemologia para nós, afropindorâmicos, não se restringe a um modo padronizado de transmissão de conhecimento, e é, a priori, a forma como se concebe e se processam as relações e as formas

como se preserva e se transmite esse entendimento de mundo, essa visão de mundo, de modo coerente com o chão onde se pisa e onde encontram validade. bell hooks (2022) comenta que seu senso estético veio da relação com suas mães e pais, que cultivaram uma relação de biointeração com o ambiente onde viviam, e de onde localiza também seu pertencimento cosmológico, ontológico e epistemológico.

Cosmofobia e monoteísmo: registros “genéticos”

A ignorância do ponto zero, como nomeou Santiago Castro-Gomez (2005, 2007), grosso modo, foi a tentativa do Ocidente de erradicar as formas tradicionais que os povos outrora colonizados preservavam de produção, aplicação e transmissão de conhecimentos. Em suma, o ponto zero significava o apagamento ou extinção das cosmologias desses povos, pela via da substituição de um modo de vida por outro (Bispo dos Santos, 2023a). Compreender como isso se tornou um empreendimento possível, embora não concretizado em sua plenitude, pode nos auxiliar a perceber que as práticas de pilhagem perpetradas pelos povos europeus, as usurpações e apropriações de saberes e conhecimentos, não foram práticas surgidas com a modernidade. Pelo contrário, como podemos averiguar, trata-se de uma espécie de insígnia comportamental inscrita no “DNA da cultura europeia” (Ani, 1994), alargada ao Ocidente.

Como parte do exercício de produção de conhecimento nos moldes ocidentais, Marimba Ani (1994) desenvolve sua busca de compreensão do comportamento social europeu. A pesquisadora e intelectual afro-norte-americana, com formação em antropologia voltada para os Estudos Africanos, busca uma compreensão da relação entre os elementos constituidores de uma cultura e como eles refletem nos comportamentos, compondo um rico e denso estudo sobre o comportamento cultural europeu. Nesse denso estudo, Marimba Ani (1994) identificou a fonte de onde se originou o que ela nomeou de “*ethos* racionalista” ocidental como a marca mais acentuada da identidade cultural do europeu. Pois, como nos mostra Robinson (2023, p. 196), o encontro entre as “raças” negra e branca ocorreu milênios antes do colonialismo (Século XV e XVI), e a rasura histórica no passado africano encontra a raiz que subjaz a construção da identidade europeia. O que nos permite inferir que cultura tem um caráter irrevogavelmente ideológico, portanto, político, “uma vez que ela se trata da definição de interesse do grupo, a determinação de destino de grupo e objetivos comuns” (Ani, 1994, p. 31).

Pensando na relação cósmica e sua interconexão com as culturas, os conceitos de *utamawazo*, *asili* e *utamahoro*, refletidos e construídos por Marimba Ani (1994), funcionam como ferramentas analíticas que auxiliam na compreensão das bases que fundamentam a

cultura, o pensamento e o comportamento europeu. Esses conceitos serão mobilizados nesta tese para uma melhor apreensão dessa ligação e sua aplicação ou articulação com as palavras germinantes e proposições de Nego Bispo, a exemplo de seu destaque para o potencial da cosmologia. Isso se torna ainda mais relevante, uma vez que a maior parte das(os) pensadoras(es) treinadas(os) e habituadas(os) com a cultura acadêmica de base ocidental, quando não negam, negligenciam ou são contrárias(os) a essa relação, respaldando-se, como seu subtexto, na tese da racionalidade, segundo a qual, nas premissas da objetividade e neutralidade, prescrevem uma radical autonomia da experiência humana, destituindo-a, racionalmente, da relação cósmica.

O conceito de *utamawazo* atribui sentido ao que é o pensamento culturalmente estruturado, informando sobre a maneira como a cognição é determinada por uma *Asili* cultural. É a forma sob a qual “o pensamento de membros de uma cultura deve ser modelado.” (Ani, 1994, p. 22). Já a *asili* pode ser compreendida como o fundamento [*logos*] de uma cultura, e o âmbito a partir do qual os seus vários aspectos concordam ou extraem seu substrato e sua justificação; uma espécie de “essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros.” (Ani, 1994, p. 22). Nela (*asili*) se encontram os princípios orientadores que exercem a função determinante dos comportamentos e produtos culturais, indicando tanto os modos cognitivos quanto os afetivos de expressão de um dado comportamento cultural que se configura nos corpos e nas mentalidades.

O *utamahoro* pode ser compreendido como o “espírito-de-vida de uma cultura” [*“spirit-life of a culture”*], também a “personalidade coletiva” dos seus membros. Não deve ser confundido com personalidade individual, temperamento, caráter ou resposta emocional, uma vez que é observado na dimensão coletiva e se situa na convergência entre cultura e personalidade coletiva. Incluído nessa ideia, o *utamahoro* não é autoconsciente, inscrevendo-se no nível inconsciente do sentimento e, assim como *utamawazo*, extraí seus fundamentos e princípios da *asili*. Mas diferente do *utamawazo*, o *utamahoro* é afetivo, enquanto o outro é cognitivo (Ani, 1994).

Utamahoro é muitas coisas ao mesmo tempo. É um conceito que indica o caminho no qual a *asili* atua para forjar uma resposta coletiva entre os membros de uma cultura para a vida e para o mundo como eles o enfrentam. Mas esta resposta, no sentido do *utamahoro*, não é pensada ou planejada. Ela é mais uma reação instintiva causada por seu “espírito”. Usado desta forma, “espírito” refere-se à natureza essencial de um ser. É a ideia que uma pessoa (ou como é neste caso), uma cultura, ou grupo de pessoas possuem uma substância imaterial (não física) que determina o seu caráter único ou

“natureza”. Mas a essência física e não-física estão ligadas aqui, assim como no conceito de um “gene” que carrega “memória” (Ani, 1994, p. 39).

Para Marimba Ani (1994), há o reconhecimento das características distintivas no *utamawazo* europeu que remete diretamente à Grécia, como herança de uma *asili* particular carregada nos genes culturais do Ocidente. Partindo da premissa de Ani (1994), é possível pensar que as estratégias de dominação colonialista já se encontravam registradas no *asili* cultural europeia, sendo o percurso e a relação definidos não por planejamentos conscientes, mas por estratégias de dominação e controle incorporadas como busca de satisfação ou realização dessa “missão” cultural.

É desse entendimento que extraímos a compreensão da relevância da reedição da contracolonialidade para os tempos atuais, uma vez que, nesse sentido, contracolônizar pode significar também assumir seus pertencimentos e reeditar o mundo a partir desse lugar de enunciação, à medida que contraria as lógicas colonialistas, ressignificando a semântica social a partir de novos entendimentos de termos já canonizados e promovendo a reedição e retomada de “velhos” termos ofuscados pela lógica colonialista ou por ela renomeados. Esse breve percurso no qual me esforço para traçar uma versão sobre como se estrutura a cosmofofia no seio das sociedades ocidentais e ocidentalizadas nos apresenta simultaneamente aspectos da institucionalização do que Nego Bispo nomeou como pensamento sintético.

Portanto, o sintético não apenas como uma estrutura de pensamento, mas como uma dimensão macro que estrutura a cosmovisão de um povo a partir do monoteísmo eurocristão. É importante acrescentar, como atesta Marimba Ani, que a desespirtualização e dessacralização são características da ideologia ocidental, uma vez que “*utamawazo*, *utamaro*ho, e a ideologia Europeus determinam a natureza da declaração religiosa formalizada no Ocidente e não o inverso [...] Esta secularização da cultura Européia começa com a institucionalização da religião Européia. Começa com a Igreja” (Ani, 1994, p. 122). Ou, como interpretou Appiah (1997), a teorização e intelectualização da religião no Ocidente. Permite-nos considerar que, de fato, a cultura ocidental não tem uma base religiosa, mas, em seu lugar, uma declaração religiosa formal transformada em conceitos metafísicos fundamentais e ideologia (Ani, 1994; Appiah, 1997).

Assim, a ciência é a área que mais se aproxima de uma noção de religioso na cultura ocidental, constatando que o cientificismo, como operador, fornece, fundamentalmente, os modelos ou paradigmas da teologia europeia. O científico, nessa conformação, passa a se tornar o lugar de operação das leis e regras naturais, como força de dominação, em que a dimensão ética é determinada por princípios morais que regem a força produtiva, e nessa relação, o

trabalho é tido como capacidade física e material inerente, destinada à transformação da natureza (Silva, 2024).

Quando Nego Bispo fala em confluência, refere-se à visão de mundo dos povos afrodescendentes na diáspora, e os povos originários, como os indígenas e outros que não são de origem europeia, para demarcar que todas mantêm, a partir de suas cosmologias, pontos em comum que se encontram em um entendimento cósmico sobre a vida e as relações. Para Nego Bispo, é importante discernir confluência de interculturalidade, uma vez que “a confluência é orgânica e ela é cosmológica, e a interculturalidade é uma coisa só dos humanos, portanto, é uma coisa muito limitada” (Vida [...], 2021). Para essas culturas, o universo a que se referem é sagrado na origem, é orgânico e é um verdadeiro “cosmos”, onde tudo e todos se encontram inexoravelmente interligados, possuem espírito, sendo dignos de respeito e reverência (Munduruku, 2009; Somé, 1997; Appiah, 1997; Santos, 2022).

E, nessa relação de inseparabilidade, entende-se que “os seres humanos são parte do cosmos, e, como tal, se relacionam intimamente com outros seres cósmicos. Conhecimento do universo vem através de relacionamento com ele e através da percepção do espírito na matéria” (Ani, 1994, p. 48). Nessas visões de mundo, o universo é único, de onde a realidade significativa e fenomenológica parte de uma única força unificadora que permeia todo ser. Na visão bantu-kongo, a terra que habitamos é resultado de uma ordem natural (divina) que dá origem ao universo, sendo a terra de onde surge o fogo cósmico inicial, catalizador do processo expansivo do universo (Santos, 2019a); “cosmos, por si, refere-se ao universo como um todo unificado inter-relacionados (orgânico)” (Ani, 1994, p. 61).

Por mais que haja diferenças entre os mitos fundadores de cada cultura, seja ela a africana, a indiana, as indígenas, afrodiaspóricas, entre outras, a relação cósmica pode ser observada em praticamente todas a partir dessa linguagem de simbolização dos princípios fundadores de uma cultura, como demonstrado. Para os bantu-kongo, o fogo que origina o universo não ocorreu como uma explosão passível de ser reproduzida em laboratório, mas decorreu de uma ordem divina que trouxe à existência um processo de transformação do universo e de todos os planetas. De acordo com os ensinamentos bantu-kongo, o universo pode ser mapeado em três camadas que informam o estágio desses planetas, entre os quais a Terra é representada como o estágio mais antigo; planetas verdes ou verdor (*bunkûnzu* a vitalidade fornecedora da natureza), além de serem considerados os mais antigos para os povos bantu, são os únicos aptos a respirar e dar/portar vida; “no nosso atual ‘conhecimento’, a Terra é o único planeta conhecido que tenha cumprido tal ordem. Ela é verde (respira) e não só dá a vida, como também, até agora, pode sustentá-la” (Santos, 2019b, p. 24). Nesse sistema expansivo, o ser

humano (*Kala*) representa um segundo sol nascendo e se pondo na Terra, necessário para acender o fogo (Santos, 2019b).

Visões de mundo como esta, que podemos assumir como cósmica e biointerativa, encontram-se na gênese da *asili* dos povos majoritários, e eram possíveis de se observar no mais antigo sistema social do mundo, de onde se herdaram e se desenvolvem os conhecimentos modernos apropriados pelo Ocidente séculos depois. (Diop, 1974, 2014; Asante, 2023; James, 1954; Robinson, 2023). Kemet foi o nome de um dos mais proeminentes impérios africanos da Antiguidade (4.400 AEC). Seu antigo império inicia na I Dinastia e irá finalizar com a XXXIII Dinastia, perdurando por um período de três mil anos, o mais longo governo existente até hoje. “Nenhum continente teve tantos reinos e impérios viáveis por um tempo tão longo como a África. O último monarca reinante da Etiópia, Haile Selassie, perdeu seu poder em 1974” (Asante, 2023, p. 195).

Kush, um reino do Egito Antigo, possuía um dos exércitos mais temidos do Nilo; com arqueiros especialistas dominou a Núbia por volta de 1000 AEC. Além de possuir uma população altamente alfabetizada e viajada, exerceu ampla autoridade religiosa e controlou a economia da cultura do ferro no alto Nilo. Núbia era o nome da região da África que abrigava dois importantes reinos: Kush e Meroe (Asante, 2023). Kemet foi “a primeira grande civilização da África – na verdade, do mundo – a provocar um impacto definitivo na direção da cultura humana [...] o primeiro exemplo de entes humanos organizando-se em uma nação composta de muitas comunidades étnicas e sociais diferentes” (Asante, 2023, p. 74). O Egito era nitidamente milhares de anos mais velho que a antiga Grécia [...] e a maioria das realizações dos antigos gregos havia sido aperfeiçoada no Egito muitos séculos antes do “milagre grego” (James, 1954).

O “paraíso terrestre, o Vale do Nilo”, como denominou Cheikh Anta Diop (1974, p. 33), apresentava condições que tornavam a localidade um primoroso atrativo para a reprodução humana em sociedade, conjuntamente ou complementarmente com o sol, pois, “em suas primárias manifestações como religioso, o sol era identificado como divino. Do mesmo modo, o Nilo era chamado pelo nome divino *Hapy* [...] cada pessoa kemética relacionava tudo em sua vida ao fluxo ordenado do Nilo e à regularidade do sol” (Asante, 2023, p. 83). O nome Nilo foi dado pelos gregos, referência a *nélíos*, que significa vale do rio. Para o povo de Kemet, se chamava “Iretu”, que o relacionava à fertilidade e regeneração (Asante, 2023, p. 185). Contando com seus afluentes, o “Iretu” corre ao longo de nove países africanos, e sua importância no passado permanece nos dias atuais. As ideologias políticas do Egito giravam em torno de ideias religiosas e morais (Asante, 2023; Diop, 1987, 1974; James, 1954), em que os pressupostos do

politeísmo eram evidentes. Honravam-se os deuses em tríades, como por exemplo: “Amen, Mut e Khonsu: pai, mãe e filho, modelada com base na tríade original de Ausar, Auset e Heru. Mas sempre havia uma deidade suprema singular” (Asante, 2023, p. 86).

Outro dado histórico de grande importância para as finalidades desse estudo é destacar que a maioria, senão todos, os filósofos gregos passaram grande parte de suas vidas estudando nas “escolas de mistérios” de Kemet. Entre esses filósofos encontravam-se os mais destacados pelo ocidente, desde 610 a.C.: Tales, Pitágoras, Sólon, Eudóxio, Anaximandro, Demócrito, Sócrates, Licurgo, Anaxímenes e Platão, para citar apenas alguns. Pitágoras (580-570 a.C.)³¹, criador do termo “filósofo”, passou 22 anos estudando no Egito no século VI a.C. (Finch III, 2009). Assevera Robinson (2023) que havia, naquela época, intercâmbios para estudos e bolsas de estudos que permitiam aos filósofos gregos e romanos frequentarem as universidades do Egito (escolas de mistérios). Partindo dessa constatação histórica, a tese de George Granville Monah James, historiador e autor guianense-estadunidense, é significativa ao afirmar que “o termo filosofia Grega, para começar, é um equívoco, pois não há tal filosofia em existência” (James, 1954, p. 13).

O que encontra consonância com os estudos de Robinson (2023), ao demonstrar que, séculos adiante, os conhecimentos dos gregos não foram obtidos por investigações novas e independentes, mas das traduções da produção árabe. Reportando-se aos efeitos nefastos da educação ocidental (colonial) sobre as mentes (creio que é possível considerar em âmbito global), e à expropriação histórica, James afirma que todo menino de escola, ao ler ou ouvir a prescrição “conhece a ti mesmo”, reporta-se automaticamente à Sócrates. Todavia, “Sócrates copiou essas palavras (*KnowThyself*) dos templos egípcios, e não foi o autor. Conforme escreveu Isócrates sobre seus estudos no livro *Busirus*: “Eu estudei filosofia e medicina no Egito”. Ele não estudou esses assuntos na Grécia na Europa, mas no Egito e na África” (Asante, 2014, p. 119).

Todos os templos de mistérios, dentro e fora do Egito, carregavam tais inscrições, assim como os boletins semanais de nossas Igrejas modernas (James, 1954, p. 16). Da mesma forma, a esquematização do teorema de Pitágoras encontrava-se inscrito nas medidas das pirâmides e já tinha sido publicado em papiros antigos. Limpar os fatos da intervenção/apropriação arbitrária da história pela Europa nos permite reunir “evidências que nos levam à conclusão de que os filósofos Gregos não foram os autores da filosofia Grega, mas os Sacerdotes e Hierofantes Egípcios” (James, 1954, p. 15). Como enfatiza Asante (2014, p. 119), “o que estou

³¹ James (1954) chama atenção para uma dúvida sobre a data exata de nascimento e vida de Pitágoras, entre Zeller e Diógenes. Enquanto o primeiro afirma ser 580-570 a.C.; o segundo, 582- 500 a.C.

dizendo é que eles tinham que vir para a África e estudar com os sábios do antigo Egito, que eram negros, para ter condições de aprender medicina, matemática, geometria, arte e assim por diante. Isso aconteceu muito antes da existência de qualquer civilização europeia”.

Segundo Teophile Obenga, “a civilização egípcia do período faraônico (3400-343 a.E.C) era intrinsecamente, isto é, em sua natureza essencial, uma civilização africana, em razão de seu espírito, caráter, comportamento, cultura, pensamento e sentimento profundo” (Obenga, 2004, p. 3). Teophile Obenga destaca a premissa de que, ainda nos dias atuais, a despeito das intervenções ocidentais, as sociedades africanas ainda preservam os registros que fornecem o conteúdo significativo de uma cosmologia que esteve (está) na origem daquela sociedade. Como destaca Santos Junior (2013, p. 145), “Obenga tem uma vigorosa pesquisa, além de filósofo, o congolês é arqueólogo e historiador, especialista em hieróglifo, o que permitiu que fizesse uma bela tradução comentada dos textos ao lado de uma contextualização histórica”. Asante (2000) também reforça essa premissa, que é igualmente uma preocupação e a força de suas empreitadas. Para ele:

Qualquer discussão sobre a filosofia egípcia deve começar com uma descrição adequada da posição social, geográfica e política do Egito dentro do contexto da África. O Egito fica na África e sua história e cultura durante o período de suas maiores realizações estavam intimamente ligadas ao resto do continente (Asante, 2000, p. 13).

Trazer essa milimétrica contextualização sobre o Egito Antigo explica-se pelo fato de o ocidente negar que se tratava de uma civilização negra, a mais envolvida (Aquilombar [...], 2023) e antiga, onde os africanos negros deram os contornos do mundo moderno, notadamente nas diversas áreas das ciências. Trata-se de uma disputa de narrativas a fim de situar os povos negros africanos no contexto da história mundial, uma vez que essa história foi soterrada e apropriada pelo Ocidente. Nessa empreitada, Cheikh Anta Diop vai disputar diversas narrativas, entre elas, a criação do calendário e a pertença cultural de *Osíris* e *Isis*.

Segundo Diop, “o mito de *Osíris* e *Ísis* aponta um traço cultural característico da África Preta: o culto dos ancestrais, a fundação da vida religiosa Negra e da vida religiosa Egípcia (Diop, 1974, p. 179). O termo “ancestrais”, para Diop, é o solvente de qualquer dúvida, uma vez que, na cultura Grega, seus mortos se tornam heróis e não ancestrais como na cultura Egípcia africana, e “isto é o que fez Heródoto pensar que os Egípcios não tinham heróis” (Diop,

1974, p. 180). O calendário, por sua vez, já estava em uso no Egito em 4.236³² anos antes da nossa era (Diop, 2014; 1974), “o que significa que os Egípcios chegaram a adquirir conhecimentos científicos e teóricos ou práticos suficientes para inventar um calendário, cuja periodicidade era de 1.461 anos” (Diop, 2014, p. 54).

Entre outros pontos, tais fatos nos dão pistas sobre a real envergadura da empreitada do Ocidente, bem como as origens de um comportamento que levou a cabo uma das ações mais catastróficas da humanidade, decorada por discursos e promessas de levar “as benesses da civilização” (Mbembe, 2018) ao resto da humanidade e batizada de modernidade. O milagre grego se mostra como um mito criado, no qual a escrita já se aportava como uma ferramenta política de expropriação das criações de outras culturas e registro arbitrário de uma história mundial contada a partir de uma única e particular versão. E desse ensinamento, é possível compreender que a modernidade não nasceu da vontade “divina” que delegou a um povo a tarefa de levar o mundo das luzes aos mundos das trevas (Krenak, 2019; Robinson, 2023).

Assim como Marimba Ani, Denise Ferreira da Silva não reconhece na modernidade o ponto crucial da crítica a ser levada a cabo para o desmantelamento da hegemonia ocidental. Segundo Denise, a razão moderna passou a ter o poder de força reguladora de tudo que existe, “sendo que a coisa pensante é capaz de descobrir os segredos da natureza e também traduzi-los em instrumentos abstratos (matemáticos) que criou, porque ela é feita dos mesmo materiais que o regente divino usou para ordenar o mundo” (Silva, 2022, p. 141). Assim, assinala que não se trata da modernidade como fenômeno de expansão, mas da razão moderna como dispositivo que determina as hierarquias ao nomear o mundo. É a partir desse mesmo marco que Marimba Ani também identifica como vai, ao longo do tempo, se moldando o comportamento social do europeu e dando forma às instituições e dispositivos de controle e poder. Pois, como:

Parte da definição de o que é Europeu pode ser encontrada nas coisas com que aqueles que chamam a si mesmos de Ocidentais ou Europeus têm tradicionalmente escolhido para identificar, e, similarmente, a maneira pela qual eles vêm a si mesmos em relação aos outros povos. O que é apresentado é uma configuração única de características que são combinadas de tal maneira que as tendências de ênfases, prioridades, e comportamentais manifestadas formam uma realidade cultural / histórica experienciada que tem sido tradicionalmente referida como “Européia Ocidental”, “Ocidental” (Ani, 1994, p. 42).

³² Há uma diferença entre duas obras de Diop referente às datas de registro do calendário, que acredito não altera tanto, por ser uma diferença de cinco anos, mas pode ser importante registrar. Em Diop (2014), a data é 4.241; e em Diop (1974), consta 4.236.

Duas grandes intelectuais afrodiáspóricas, a saber, Leda Maria Martins e Marimba Ani, localizam que há, por volta de dois milênios antes da modernidade (1492), em Hesíodo (750-650, séc. VII a VIII a.C) e Homero (928-898, Séc. VII a VIII), respectivamente, ambos da tradição poética oral grega, as incipientes formações da base do pensamento e comportamento cultural europeu ocidental. Segundo Leda Maria Martins, “na narração da formação cósmica e teogônica de Hesíodo, por exemplo, emergem os estágios de formação da noção ocidental da temporalidade” (Martins, 2021a, p. 24). Denise Ferreira da Silva inquirir a temporalidade ocidental como um momento ontoepistemológico, participando da reescrita da razão, que contém “os enunciados que asseguram a autoconsciência da interioridade³³ através do deslocamento da exterioridade, enunciados que negam as coisas exteriores qualquer relevância ontoepistemológica” (Silva, 2022, p. 157).

Assim, temporalidade, *moralidade* e *representatividade* comporão o quadro da *historicidade* como delineador da ontologia social que se tornará, séculos adiante, a preocupação das filosofias morais e projetos de conhecimento (Silva, 2022). Marimba Ani atribui a Platão a façanha de separar o universo cósmico e simbólico da noção de conhecimento que, por sua vez, “esta transformação é conseguida por meio de uma mudança na relação do conhecedor para o conhecido” (Ani, 1994, p. 49). Verifica-se, portanto, que na Grécia pré-platônica imperava a linguagem poética, oral, e era considerada um modo não-tecnológico, “não sofisticado”, que prevenia o desenvolvimento de uma psique “reflexiva, crítica”. A “doutrina da psique autônoma é a contraparte da rejeição da cultura oral” (Ani, 1994, p. 50).

Para a pesquisadora, Platão foi o visionário e principal responsável pela transição do modo oral, homérico, para o modo crítico, literato, além de dotar a epistemologia de uma aura ideológica, na qual a dessacralização do conhecimento garantia a distância das demais culturas pela falta de acesso à vida intelectual do Estado (Ani, 1994). Foi então considerado um arquiteto social e ideológico da cultura ocidental, responsável por estruturar duas transformações primordiais no universo cultural europeu, relacionadas à autoimagem constitutiva do Ser. Ao retirar o Si [*Self*] da relação cósmica³⁴ com o universo, altera decisivamente essa relação, instituindo a separabilidade entre Ser pensante e o cosmo; ao mesmo tempo, no âmbito da psique, o Ser passa a se ver como ente totalmente autônomo e sem relação com o cosmo. Platão

³³ Interioridade e exterioridade são significantes filosóficos para representar o “Eu pensante” (sujeito cognoscente) e o “Corpo/Natureza” (objeto), respectivamente.

³⁴ No cósmico, compreende-se não somente a relação intrínseca à cosmologia, mas diretamente ligada à ontologia. Pois, como material da Ontologia, o Ser se afirma em sua relação holística, uma vez que o pressuposto de todas as nossas ações no mundo e nossos juízos é nossa experiência, afirma-se no Ser. E nesse caso, considera-se o “Ser-Sendo” (Ramose, 2002; Santos, 2019), próprio das cosmologias africanas.

criou “compartimentos” de “razão”, “apetite” e “emoção”, sendo a razão superior aos demais, tornando as dicotomias a base do pensamento europeu (Ani, 1994).

As “divisões” [“*splits*”] que mencionamos são trabalhadas de tal modo, que elas negam e previnem o interrelacionamento. Elas fazem isso em um nível cognitivo, um nível semântico, e através da “lógica” em que se baseiam. As divisões [*splits*] em seguida, passam para o nível de cultura, visão-de-mundo, e crença. Eles começam a efetuar experiência, porque, embora elas possam não ser precisas, elas limitam a capacidade das pessoas para experienciar o universo como um todo integrado (Ani, 1994, p. 57).

Seguindo os passos de Platão, Aristóteles prepara o terreno para a propagação do cientificismo como uma verdade e valor, onde os seres são compreendidos por uma hierarquia e conduzidos por uma objetividade finalística. Assim, a função da ciência é estabelecer-se como uma robusta autoridade axiomática, que conhecemos mais tarde como hegemonia, a fim de cumprir as funções de um dispositivo pedagógico de dominação (Ani, 1994; Silva, 2022, 2024). Essa cisão do Ser com o cosmo foi a centelha que despertou para o exacerbado antropocentrismo, que será reescrito dando forma à coisa “pensante”, para estabelecer e reforçar a primazia ontológica da interioridade (mente) em oposição ao palco da exterioridade (natureza/corpo), inaugurando uma “assombração”, a partir da qual o corpo não apresenta nenhuma relevância para o conhecimento que não seja a de fornecer subsídios para a realização de seus desígnios (Silva, 2024).

Esses enunciados constantemente reescritos atualizam, na cena da razão moderna, furtivamente por meio de epistemologias, as hierarquias fundantes das diferenças ontológicas, ratificando e atualizando suposições racialistas. Cerca de doze séculos depois de Platão, passando antes por Sócrates e Aristóteles, com as respectivas contribuições de cada um, René Descartes teve um papel decisivo na reescrita das bases ontológicas da razão moderna (*ergo cogitan*), ao “proporcionar um fundamento aceitável para a afirmação de que a mente humana sozinha pode decifrar o livro da natureza, Descartes demonstrou com sucesso que a mente é um tal fundamento ao estabelecer sua existência e essência como coisa formal (pensante) ou *res cogitans*” (Silva, 2014, p. 11). Assim, atualiza-se e define-se o princípio de exclusão de muitos povos do acesso ao significativo humanidade, em que o “repúdio do corpo é ontologicamente decisivo quanto é epistemologicamente consistente” (Silva, 2022, p. 155).

Ao refletirmos sobre como a razão moderna influenciou no ordenamento do mundo e desenhou seus contornos como conhecemos hoje, é necessário evidenciar como, “em relação a outras culturas, ela tem o papel de estabelecer os dados [*thegivens*] Europeus como verdades ‘universais’, a cultura europeia como a mais racional, e o modelo racional do universo como a

única visão correta” (Ani, 1994, p. 77). O que estava em jogo era a instituição do “poder”, mas não o “poder-de-fazer”, uma vez que este pressupõe a busca de equilíbrio e harmonia, mas o “poder-sobre” o outro, que implica o controle e o poder de nomear (Aani, 1994; Bispo dos Santos, 2015, 2019a, 2023a).

Essa incidência na razão ou na formulação de uma noção de conhecimento foi um empreendimento possível à medida que seus pressupostos já se encontravam inscritos historicamente no comportamento europeu. Malcon Ferdinand, engenheiro ambiental, cientista político e pensador negro martinicano, destaca que Gaia, levantada como uma hipótese por pesquisadoras(es) europeus contemporâneos, referencia, simultaneamente, à Grécia Antiga e reporta a uma pré-globalização que nega o “nó colonial de 1492 e segue presa “a um ambientalismo que apaga, como um astronauta, as continuidades socioeconômicas, políticas e imaginários entre humanos e não humanos constitutivas da Terra” (Ferdinand, 2022, p. 205). Contudo, é fato que a Grécia Antiga, conforme brevemente demonstrado, é a própria condição de possibilidade de existência do imaginário cultural que institui a modernidade e um *modo* “colonial de habitar a Terra” (Ferdinand, 2022).

Em Platão, a cisão do humano com o cósmico parte do entendimento de que um Ser interrelacionado com o *Todo*, o universo, é capaz de compreender a realidade e mobilizar razão e emoção, sem separabilidade. Ou seja, é um corpo afetável, e um corpo afetável não poderia produzir um conhecimento objetivo, imparcial, neutro e, portanto, confiável. A relação cósmica era um obstáculo ao imperialismo cultural europeu, uma vez que:

Um eu cósmico não pode objetificar o universo. Quanto mais “inteligente” um tal eu [cósmico] se torna, mais ele entende a linguagem como uma mera metáfora [...]. As verdades mais elevadas, mais profundas não podem ser verbalizadas, e alcança-se a dimensão além da palavra profana onde o significado dos símbolos torna-se claro (Ani, 1994, p. 61).

Assim, a separação ontoepistemológica institucionaliza a emoção como atributo contrário à racionalidade e a objetividade, afirmando a prevalência do corpo na primeira e a da mente na segunda. O modo letrado materializou o significado dessas dicotomias e garantiu o controle das massas, a princípio no interior da própria Europa, por ser acessível a poucos e não haver tecnologias de divulgação e produção em massa. Contudo, como extensão do platonismo pelos séculos, quando o acesso ao modo letrado configurou nos comportamentos um “estilo cognitivo (*utamawazo*)”, pautado num *ethos*, numa ética racionalista e sustentado por uma cultura sintética e técnica, “não só todos os intelectuais Europeus, mas todos os intelectuais

seriam treinados na academia (legado de Platão), um testemunho do sucesso do imperialismo cultural Europeu” (Ani, 1994, p. 118).

Nas primeiras universidades europeias, fundadas por Mouros (Robinson, 2023), como extensão dos modelos de ensino dos mistérios do Egito Antigo, onde a filosofia educacional se sustentava em uma base espiritual e o ensino visava “construir experiências de vida necessárias para se tornar um pensador moral, espiritual, ético, crítico, liberado e equilibrado.” (Hilliard, 1995 *apud* Cook, 2016), não se priorizou essa base educacional e visão de mundo. Na Europa, essa base de sustentação dos currículos foi alterada, dando proeminência ao pensamento dito racional, com ênfase na obediência acadêmica, conformidade e instrução de caráter, tornando o objetivo do ensino adquirir riqueza e prestígio social, modelando assim a escola empresarial (Cook, 2016).

Quando Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015; 2019a; 2023a) traz a cosmologia para o centro da discussão das *sócio-lógicas* de ordenamento do mundo, questionando a noção de humano e, logo, do humanismo ocidental, por compreender que tais categorias encontram-se radicalmente e racialmente comprometidas com princípios da razão moderna ocidental, chamamos atenção para outras formas de apreensão da realidade. Destaca o pensador e lavrador de palavras, que a noção de *Humanismo* habita a mesma concepção semântica e política que a palavra *desenvolvimento*, cuja ideia de alçar os seres humanos em um patamar hierárquico superior à natureza – ou seja, como seres que querem ser criadores e não criaturas da natureza (Bispo dos Santos, 2023a, p. 30) – é evidente, pois participa de uma gramática política de sintetização da vida operada pelo Ocidente. Destaca, Nego Bispo, a contrapelo, a inépcia da teoria ocidental, conjuntamente com suas formas de trabalhar os dados, em evidenciar os problemas estruturais de uma sociedade, bem como comprometendo a busca de soluções a partir desse ofuscamento.

Nessa direção, o pensamento cosmológico nos ajuda a compreender que “a civilização europeia não é produto do capitalismo. Ao contrário, o caráter do capitalismo só pode ser compreendido no contexto social e histórico de seu surgimento” (Robinson, 2023, p. 110). Marimba Ani constata que o maior feito de “Platão foi ainda mais importante no processo de definição do *utamawazo* [europeu], porque ele tinha sido prefigurado no germe da cultura, necessariamente se a *asili* viria ia ser realizada” (Ani, 1994, p. 118). Em outras palavras, Platão nutriu a cosmovisão do europeu de elementos substantivos para o surgimento das características elementares que impulsionaram a formação de uma cultura capitalista na busca de realização de sua *asili*. Uma classe de agentes adequada a um “novo padrão” não surge de um novo

contexto histórico; pelo contrário, ela é produzida e produto de períodos históricos progressos às suas transformações (Robinson, 2023).

É muito atraente tomar a modernidade como o marco de mudanças estruturais significativas no mundo, uma ‘circuncisão’ na história que, consciente ou não, sempre favorece um olhar sobre a Europa (Ocidente) como protagonista da história. Primeiramente, a partir dos filósofos, temos o estabelecimento gradativo das distinções ontoepistêmicas e a fundação de suas intraestruturas, acompanhados subsequentemente pelas(os) teóricas(os) das ciências sociais e da sociologia que focaram aí, igualmente, suas análises e elaborações – e isso não foi uma atitude coletiva despropositada.

Este marco, por exemplo, como nos mostra Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 184), foi definido em 1492, de um ponto de vista eurocentrado, que prenunciava a “marcha rumo ao sul, com o bastião mais meridional da cruz” decretando o império do monoteísmo eurocristão sobre o politeísmo muçulmano e assim para todo o globo. Pois, a modernidade não é o início da história, mas sim, o momento em que a Europa consegue, após séculos – ou melhor – milênios de tentativas frustradas, assumir o curso da história, uma vez que ela passa a ser monopolizada, ou seja, a Europa passa a ter e exercer o controle efetivo sobre ela.

E nesse sentido, Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a, p. 24) compreende que a colonização (empreendimento executivo da modernidade) não é um fato histórico, mas sim um processo histórico e, como tal, não tem como desmanchá-lo, por não ter sido concretizado de fato. Assim, a tarefa contracolonial é impedir que seja feito. A importância dessa contextualização reside também na indagação da lógica da evolução, que obedece a dimensões temporais e lineares, pois, como é possível analisar, a história é um campo aberto suscetível à intervenção política (Silvério, 2022; Trouillot, 2016). Nas cosmologias afrodiáspóricas e indígenas da América Latina, predominam uma concepção e relação de tempo espiralar sobre o curso da vida, logo, da história. Não há, na circularidade do tempo cosmológico indígena, “pós” ou “pré”, pois ela se move em ciclos e espirais, que traçam o rumo sem parar de voltar ao mesmo ponto (Rivera-Cusicanqui, 2010a). Rivera-Cusicanqui (2010a, p. 55) chama atenção para o fato de que “o mundo indígena não concebe a história de forma linear, e o passado-futuro estão contidos no presente”.

Michel-Rolph Trouillot nos ensina que seres humanos são tanto atores quanto narradores da história; ao mesmo tempo em que são prisioneiros da história, são também o que fazem dela: “A história é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de sua análise ser supérflua. A marca infalível do poder pode bem ser sua invisibilidade; o desafio inescapável será expor suas raízes” (Trouillot, 2016, p. 18). Essa perspectiva enfatiza como os

pertencimentos são modeladores da visão de mundo, portanto, também da apreensão da história, convergindo com a proposição de Michel Trouillot (2016), que, partindo literalmente de sua experiência e pertencimento na apreensão da história, indica que há uma ambivalência que circunda os fatos e as narrativas sobre a história.

O primeiro significado pode estar mais próximo de um processo sócio-histórico, e o segundo, nesse caso, reflete o nosso conhecimento desse processo ou uma narrativa vista de um lugar, de uma experiência particular sobre esse processo. A partir desse ponto, Trouillot (2016) demonstra, sob uma perspectiva crítica da história, como ocorreu a prevalência de uma visão particular na construção da história, nos bastidores do poder moderno. Wanderson Flor do Nascimento (2020), na mesma direção, nos indica que o presente é um lugar de reconstrução da história, ponto reforçado por Valter Silvério (2022), que afirma que nada na história habita um lugar inóspito que não possa ser revisitado constantemente e remodelado segundo a visão e posição de quem a lê no presente. Segundo Trouillot,

O uso vernáculo da palavra história oferece-nos, portanto, uma ambiguidade semântica: uma distinção irreduzível e ao mesmo tempo uma sobreposição igualmente irreduzível entre o que ocorreu e o que se diz ter ocorrido. Isso ainda indica a importância do contexto: a sobreposição e a distância entre os dois lados da historicidade podem não ser suscetíveis a uma formulação genérica. As formas em que aquilo que ocorreu e aquilo que se diz ter ocorrido são o mesmo e as formas em que não o são podem elas mesmas ser históricas (Trouillot, 2016, p. 22).

Tomando, portanto, a acepção histórica da história como uma ficção, conforme criticada por Nego Bispo (Ibiapina, 2024), uma vez que foi narrada de um ponto de vista único e externo, aceita e repetida, e assim definida pelos teóricos da modernidade, ela é vivida em suas dimensões de glória do Ocidente e controle intersubjetivo e institucional, sob o domínio da racionalidade. E, nessa linha de pensamento, Nego Bispo (Ibiapina, 2024) transflui com Michel-Rolph Trouillot; enquanto um aponta o silenciamento dos quilombos, da mesma forma o outro aponta para a história silenciada do Haiti, como “parte da história do Ocidente e é provável que continue a ser, mesmo numa modalidade atenuada, a menos que a história do Ocidente possa ser recontada sob formas que ressaltem a perspectiva do mundo todo” (Trouillot, 2016, p. 178). É sempre bom afirmar e reafirmar que “historicidade não é mais unicamente a dos dominantes, é também a das obstinadas resistências geológicas do porão da modernidade, assim como os gritos que jorram clamando por uma existência no mundo” (Ferdinand, 2022, p. 83).

Nessa direção, como um primeiro discurso dito racional e “considerada a maior de todas as disciplinas” (Asante, 2014, p. 117), cumpriu a função de perfilar a filosofia como propriedade grega, como vimos, atrelado à afirmação da superioridade humana. Por tais motivos, vale

olharmos para a filosofia, uma vez que nunca foi um discurso ou prática exclusiva de um povo (Asante, 2014; Obenga, 2004; Oruka, 2002). Pois, tal qual sua “operadora”, a racionalidade (faculdades inextricáveis do humano), ela está para o mundo (as diversas culturas) assim como o mundo está para a filosofia e a racionalidade. Nesse sentido, nem uma nem outra são propriedades exclusivas de determinado povo, determinados modos de vida, determinada cultura, ao mesmo tempo que pode ser encontrada em todas. Contudo, a filosofia, a princípio, como expressão de um sentido de racionalidade e pensamento sintético, na disseminação de um *ethos* racionalista, foi exposta ao mundo das verdades, impondo verdades sobre o mundo, ao passo que atuava (atua) como dispositivo de inferiorização de culturas e modos de vida não europeus e de domesticação dos comportamentos.

Como afirma o filósofo queniano, também reconhecido por uma filosofia pós-colonial, Henry Odera Oruka (2002, p. 2) “a filosofia como disciplina que emprega metodologia analítica, reflexiva e racional, não é, portanto, vista como um monopólio da Europa ou de qualquer raça, mas como uma atividade para a qual toda raça ou pessoa tem uma potencialidade”. De modo análogo, geral e diverso, todos os povos possuem suas filosofias calcadas nas racionalidades próprias de suas cosmologias, ou seja, da relação com o mundo que conduz a uma dimensão existencial da vida (ética, moral, política, econômica, jurídica, comportamental, individual, coletiva, institucional etc.).

Reflete Théophile Obenga (2004, p. 4), que “filosofar não era apenas especular sobre a vida e refletir sobre a natureza, mas também estar envolvido com amor, intenso desejo e forte entusiasmo na investigação de causas subjacentes à realidade, a fim de construir um sistema de valores pelos quais a sociedade possa viver”. Não há, por assim dizer, nenhum produto cultural, resultado de um investimento que seja emocional ou cognitivo, individual ou coletivo, que tenha correspondência em outras culturas, de modo que possa ser considerado universal.

Toda cultura pensa seu lugar no mundo e sua existência a partir de “critérios” que lhes são particulares, senão idiossincráticos, realçando que o que se compreende por filosofia em uma dada cultura pode não fazer sentido em outra, da mesma forma que definir se em uma cultura (diferente da cultura de posição de quem busca “definir”) existe ou não filosofia, é arbitrar sobre condições específicas em que a medida é tomada de um lugar particular para ler o desconhecido, ou não tão conhecido quanto se pensa, produzindo resultados que refletem o próprio pensamento cultural do observador. Para tanto, filosofia e cosmologia, então, caminham de mãos dadas, uma vez que ambas incorporam os pressupostos de uma certa leitura das conexões do universo (*cosmo*) visando seu entendimento e sua organização, acessando os significados de suas origens para supor as formas de interação que garantam a manutenção do

equilíbrio e harmonia entre as dimensões complementares do cosmo, desde uma visão profunda dos princípios de regência de um povo ou grupo.

A universalidade foi, então, nessa esteira, uma narrativa-chave para proselitização³⁵ e imposição do cristianismo às outras culturas, como afirma Ani (1994, p. 190). Para tanto, há um antagonismo cosmológico latente entre os saberes orgânicos e os sintéticos, que remete à forma como o conhecimento ocidental buscou incidir nas dinâmicas de outros grupos sociais, os quais foram perseguidos, como analisa Nego Bispo, “exatamente porque oferecem uma possibilidade de viver diferente” (Bispo dos Santos, 2018, p. 48). Pois, “a visão de mundo europeia conseguiu deixar a cultura sem nenhuma cosmologia autêntica, sem nenhuma metafísica verdadeira. Tudo é físico, material, e separado” (Ani, 1994, p. 94), por medo do cosmo, gera-se a cosmofofia, diria Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2018; 2023a).

Os valores cosmológicamente referenciados não excluem os conceitos, mas os conceitos formados no interior de determinada cosmologia informam de sua capacidade de serem mais condizentemente humanos, orgânicos (na acepção contracolonialista), do ponto de vista próprio da lógica das relações de biointeração, ou, de modo contrário, de privilegiar uma suposta objetividade que exclui potencialidades inerentemente humanas, por denominações (conceitos e categorias, que são ferramentas de classificação) que enfatizam ontologias, hierarquias e justificam exclusões, destruição da Terra, expropriações e genocídios.

Torna-se, portanto, necessária a compreensão da relação orgânica entre as formas de pensamento advindas do *teko* (corpo/pessoa/*mntu*) em sua intrínseca relação com *tekoa/tekoha* (território) e a sustentação de suas cosmologias, com seus modos de expressar. Diferente do Ocidente, credor da herança europeia, não somente os sistemas de pensamento dos povos majoritários como os africanos, os ameríndios ou oceânicos, suas visões de mundo se ancoram em bases espirituais (Batista *et al.*, 2021; Somé, 1997; Appiah, 1997; Diop, 1974, 2014; Obenga, 2004; James, 1954), o que não significa a ausência ou exclusão da objetividade. Pois, é certo que:

[...] obviamente, eles têm aspectos racionalistas e pragmáticos, mas estes não dominam. Essas visões geram uma cosmologia autêntica, a inter-relação de todo ser. Eles rejeitam a lógica Aristotélica como o caminho primário para a verdade última, ao mesmo tempo que reconhecem o modo simbólico e não o literal como apropriado para a expressão do significado (Ani, 1994, p. 101)

³⁵ Estratégias e meios utilizados pelos colonialistas para conversão dos povos colonizados ao cristianismo, entre os quais a violência era o mais comum.

De modo evidente, esses povos compartilham uma visão de mundo que comporta o zelo por uma ordem social harmoniosa alcançada por meio do equilíbrio, à medida que procuram entender essa ordem, sua posição e função nessa ordem. Segundo Cunha Junior, nas sociedades africanas o conhecimento da realidade envolve uma relação de equilíbrio cósmico universal, onde todos zelam pela busca do equilíbrio entre o mundo visível e o invisível (Cunha Junior, 2020), o que nas palavras de Nego Bispo pode ser compreendido como “biointeração”.

Nas sociedades majoritárias, as filosofias se constituem como pragmáticas e visam a solução de problemas da vida na terra, privilegiando as relações dos seres da natureza, do cosmo e da existência humana, “profundamente ligadas ao existir a compor o equilíbrio de forças da continuidade saudável dessas existências, sempre na dinâmica dos conflitos e das possibilidades de serem postas em equilíbrio” (Cunha Junior, 2010, p. 26). Por isso, falar em teoria quando se comunga da lógica da “unicidade” e “totalidade” da existência (Ramos, 1999; Hampaté Bâ, 1981), é considerar que “a teoria é a prática da exposição da complexidade na versão” (Cunha Junior, 2020, p. 121) de uma cosmologia que tem como seu apanágio a vida, irrestritamente, a vida de qualquer ser vivo, mesmo aquelas sem um corpo físico (matéria).

Explica-nos Théophile Obenga (2004, p. 4), que “não existe uma filosofia única que possa ser imaginada exceto em relação à vida, sociedade, existência e universo. Mesmo o raciocínio abstrato sobre a condição ou qualidade de ser nada (‘Inexistência’) ainda lida com algo no universo, uma vez que o universo é a totalidade de tudo o que é”. Obenga (2004) recupera a tradução dos hieroglifos de Antef, filósofo da XII Dinastia do Kemet, para explicar que o coração era representado naquela cultura como órgão do qual se produz o pensamento em plena harmonia com todas as possibilidades de sentir o mundo possuídas pela matéria humana em sua inextricável conexão com o espírito.

Um saber espiralar: da episteme determinativa a uma episteme orgânica

No meu entendimento e forma de compreensão do mundo e das ciências, das ciências modernas mesmo, defendo que Nego Bispo se mostrou um importante imaginador sociológico de nosso tempo, como pode ser observado em sua trajetória intelectual e prática, bem como no pensamento orgânico que reedita e organiza. Não são as etapas formais nem os títulos acadêmicos que legitimam seu legado. Pelo contrário, sustenta-se neste trabalho que, como de fato se mostrou, os conhecimentos detidos por Nego Bispo, assim como ocorre de toda Mestra ou Mestre de saberes, são consagrados por suas comunidades e respaldados por suas cosmologias. Compreendo, ademais, que na relação com a academia, esses conhecimentos se

equivalem ao pensamento sociológico, porém, com as distinções de cada comunidade interpretativa (pertencimento) ou “comunidade epistêmica” (Collins, 2022).

É assumir que há um conhecimento sociológico genuinamente referenciado nas cosmologias originárias, requerendo a libertação dos grilhões mentais e imaginários que aprisionam cada uma(um) de nós, sobejamente as pessoas vinculadas à academia, sobre as quais pesam incorporados os “descritores epistemológicos” e “ontoespitemologicos” (Silva, 2022, 2024). São esses os regentes da razão moderna ocidental incumbidos da função de inculcar ideias distintivas sobre modos de ser, formas de fazer, modos de se constituir sujeitos, modos de construir conhecimentos, categorias e classificações sobre o mundo, como parte do mesmo processo a partir do qual se naturalizaram as políticas da raça, convertendo-as em senso comum e “*habitus*”, como enfatizou Mbembe (2018).

Não somente as sociedades africanas são frutos do conhecimento e, especificamente, o conhecimento ocidental, como enfatiza Macamo (2002) mas, o mundo globalizado moderno foi lido e interpretado arbitrariamente sob a visão de mundo ocidental (Oyěwùmí, 2021; Smith, 2019; Said, 2007; Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018), onde o contraste entre ordem e desordem, civilização e incivilidade, são intencionalmente vinculados à presença ou ausência de conhecimento (Macamo, 2002), que se encontram estruturados em discursos de “manuais” e internalizados como normas que ordenam as visões de mundo.

Perspectiva acompanhada por pensadores como Valentin-Yves Mudimbe, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, Cedric Robinson, Achille Mbembe, Walter Rodney, Nego Bispo, Linda Smith, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, entre outros que questionam como as categorizações tomaram por base as sociedades colonizadoras e produziram suas distinções na usurpação das sociedades que colonizaram, e forneceram uma suposta legitimidade para as desigualdades produzidas a partir da conspurcação de categorias e classificações. O Ocidente estabeleceu uma lógica binária, a partir da qual, significou o que tinha em relação ao que outros povos não tinham (Appiah, 1997; Costa-Junior; Kidoiale, 2021; Rodney, 2022) para determinar níveis de civilização e atraso, desenvolvimento e tradição, humano e natureza.

Essas perspectivas críticas expõem a face oculta da produção de conhecimento, em que ele serve às lógicas do poder, exercendo uma função político-ideológica como ferramenta de incidência no imaginário. Especificamente, a produção de conhecimento resistente, que pode ser observado nessas e nesses autores, revela como o conhecimento ocidental foi intencionalmente utilizado como uma plataforma semântica que impactou – ressemantizou – externamente no sentido das significações e modos de vida dessas outras culturas. O que também concedeu “legitimidade” para intervenções nessas sociedades.

O uso do conhecimento como ferramenta de opressão está relacionado ao projeto de modernidade global, uma vez que “o costume e a prática coloniais surgiram de ‘uma visão de mundo que acredita na superioridade absoluta do humano sobre o não humano e o sub-humano, o masculino sobre o feminino e o moderno ou avançado sobre o tradicional ou o selvagem’” (Oyěwùmí, 2021, p. 185-186). Essa plataforma semântica estabeleceu a regência das políticas racialistas propaladoras de um imaginário social sobre os povos outrora colonizados que ainda persiste na memória que acessa as referências das distinções sobre inferioridade e superioridade racial (cultural) por meio das desigualdades sociais.

As distinções advindas dessa plataforma operam sustentadas, fundamentalmente, na lógica da racionalidade ocidental, por convenções e construções que hierarquizam os povos desde as concepções ontológica e epistemológica (Kilomba 2019; Akotirene, 2024; Silva, 2022, 2024), como pressupostos elementares das sociedades modernas. Tratava-se de uma narrativa a partir da qual foi propalado que os povos colonizados não possuem história, estabelecendo representações que os distanciam da categoria humano, deslegitimando, conseqüentemente, toda e qualquer forma de pensamento que se localize na origem geocultural desses povos. Prepondera, assim, uma espécie de ignorância, como assevera Tigana Santana, em relação às mudivências negras e indígenas nas sociedades, a partir da qual, “as pessoas de reflexão e ponderação, em geral, jamais acreditaram, genuinamente, na força dessas epistemologias, negligenciando-as” (Santos, 2019a, p. 67).

As considerações da socióloga nigeriana de pertencimento ioruba, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, são de extrema relevância, uma vez que reconhece que há uma:

[...] tendência dominante das caracterizações Ocidentais do mundo social tende a ser unilinear e universalista de modo que capture a teorização crítica sobre o resto do mundo [...] Preconceitos culturais ameaçam negar agência para muitas experiências, exceto quando estas experiências são filtradas através das representações ocidentais (Oyěwùmí, 2017, p. 1).

E diante disso, pode ser relevante, neste momento, trazer um típico exemplo sobre como essas categorizações, ou melhor, “denominações” (Bispo dos Santos, 2015, 2018), para dizer que nem mesmo as categorias de intelectuais formuladas por Gramsci (1982) seriam capazes de dar conta do pensamento orgânico tal qual reeditado por Nego Bispo e sua trajetória. Tampouco, nos espectros de intelectuais subalternos formulados por Walter Mignolo (2020). Gramsci, a seu tempo e mentalidade guiada pelo “vício europocêntrico” (Ramos, 1996), do qual é filho pródigo, estabelece comparações hierárquicas de cunho geocultural (portanto,

racial/ontológico), reproduzindo um pensamento colonial, a partir do qual expressa a visão salvacionista colonial na qual o Norte salva o Sul.

Embora Gramsci direcione suas análises, em parte, para intelectuais negras(os), para afirmar a superioridade de intelectuais negras(os) do Norte Global em relação “as massas atrasadas da África [...] podendo converter em ‘nacional’ o atual sentimento primitivo de raça desprezada, elevando o continente africano ao mito e à função de pátria comum de todos os negros” (Gramsci, 1982, p. 20-21), o faz mobilizando conotações hierárquicas referentes à geopolítica global do conhecimento. Assim, segundo as conjecturas do intelectual marxista italiano, a “Libéria, já americanizada e com o inglês como língua oficial, poderia se tornar a Sion dos negros americanos, com a tendência a se converter no Piemonte africano” (Gramsci, 1982, p. 21).

Além de associar a formação de intelectuais na América Latina e América Central às tradições dos países colonizadores e, consequentemente, ao “clero” e à “casta militar”, ao mesmo tempo, inferindo que o desenvolvimento intelectual depende, se não exclusivamente, em grande parte, do desenvolvimento industrial. É nítido que as condições e elementos que o italiano mobiliza para suas observações estão limitados às fontes produzidas por seus pares, portanto, um olhar etnocentrado e colonial, o qual revela como sua capacidade de abstrair está limitada pelas ideias que sua experiência, a partir de seu pertencimento étnico-cultural, constituíram como possíveis ao seu pensamento referente aos outros povos e sociedades fora da Europa.

Mignolo (2020, p. 45) destaca que “a introdução de ‘subalternidade’ remete a uma estrutura de poder estabelecida em função de relações de classe nas sociedades ocidentais”. Vale lembrar que subalternidade é uma categoria classificatória cunhada por Gramsci, portanto, parte do repertório de significação do acervo da plataforma semântica construída pelo cânone ocidental hegemônico e do ponto de vista colonialista em relação aos povos outrora colonizados, que opera a etno-normatividade europeia. O argumento de Mignolo evidencia, a despeito da defesa da primazia da raça em relação à classe, a premissa de que as categorias ocidentais reanimam sentidos coloniais e subjugam os povos do Sul global.

Mignolo rejeita o conceito gramsciano de intelectual orgânico, por crer que esteja enclausurado em uma comunidade específica e particular, para afirmar a categoria “intelectual público” em prol de uma “*gnose liminar*”, como a pré-condição para enunciação do lugar de legitimidade ou apoio epistêmico da subalternidade, como uma categoria inferior na geopolítica de produção de conhecimento, uma vez que para tal feito inclui-se *adoxa* e o senso comum

(Mignolo, 2020), mantendo a distinção hierárquica geocultural própria da racionalidade ocidental.

E nesse sentido duas observações são necessárias: a primeira, vem de Rivera-Cusicanqui (2010a), onde a intelectual indígena boliviana afirma que Mignolo não tem nenhuma ligação com grupos indígenas que diz ser vinculado, além de se apropriar de suas elaborações; a outra, talvez mais relevante, é que a noção de contracolonialidade é afirmada na constatação de que grupos quilombolas e indígenas não terem sido colonizados (Bispo dos Santos, 2023a; Nego [...], 2023). Portanto, não se pronunciam a partir da colonialidade ou de uma *gnose* liminar, mas, da contraposição absoluta, com respaldo epistemológico de suas cosmologias, uma vez que não foram afetados por tais elementos, embora os reconheça e analise seus efeitos, notadamente, a partir da devastação da Terra acompanhada da usurpação de suas terras e das tentativas de substituição de seus modos de vida. As distinções apontadas nas análises de ambos os intelectuais sintéticos, Mignolo e Gramsci, só fazem sentido quando enfatizar tais aspectos serve de reforço dessas distinções, uma vez que sendo produto da história do conhecimento operam como produtos da normalização das lógicas sintéticas, erigindo barreiras que impedem pensar fora desses contornos.

Como afirma Antônio Gomes Barbosa, no prefácio da primeira edição do livro, “Quilombo, modos e significações”, de 2007, Bispo empreende “o que poderíamos chamar de as bases para uma filosofia da sociologia afropindorâmica” (Barbosa, 2007, p. 23), uma espécie de redução sociológica, nos termos propostos por Guerreiro Ramos (1996), na qual a filosofia, nesse caso, indaga os princípios de constituição da sociologia. Contrariando a perspectiva do próprio Nego Bispo de não ter a pretensão de fazer um trabalho acadêmico e achar que não dispõe dos elementos necessários para isso, continua Barbosa (2007, p. 24), afirmando que seu trabalho apresenta um potencial epistemológico que “certamente terá grande valor nas rodas para reformulação das bases teóricas, metodológicas e práticas das identidades coletivas dos povos afropindorâmicos” (Barbosa, 2007, p. 24).

A redução sociológica para Guerreiro Ramos deve ser vista menos como um procedimento sustentado em concepções teóricas canônicas e mais como um processo consciente, que analogamente pode ser associada às formas de praticar a contracolônização. Assim, como ele explica, “nossos agricultores, por exemplo, na labuta direta com a natureza, tiveram consciência de que os processos estrangeiros de lavoura nem sempre eram adequados às nossas condições e, assim, diante deles, assumiram uma atitude redutora” (Ramos, 1996, p. 37). Tal como considera Guerreiro Ramos (1996, p. 43), “a atitude redutora não poderia ter

ocorrido a alguém fortuitamente”, sendo ela, um “subproduto do processo global da sociedade brasileira” de sua época.

A contracolonialidade, podemos assim pensá-la, é fruto de um transcurso histórico retido nas reminiscências e memórias de povos que a praticaram nos períodos remotos e sombrios do colonialismo brutal, sendo reeditada nos tempos atuais. Portanto, remete à ancestralidade e a uma intencionalidade histórica e política de se contrapor à um sistema de devastação existencial e cosmológica. Assim, “o que a inspira é a consciência sistemática de que existe uma perspectiva brasileira. Toda cultura nacional é uma perspectiva particular” (Ramos, 1996, p. 42). A redução, para tanto, pressupõe a contextualização geocultural das formas (*nóemas*), ou seja, o sentido contido nos produtos sociológicos.

Guerreiro Ramos (1996) nos chama a atenção para o fato de que “um produto sociológico qualquer (sistemas, teoria, conceitos, técnica de pesquisa, método), a menos que seja fruto de uma atitude lúdica ou ociosa, é sempre elaborada para atender a uma imposição. Esse para é o que constitui o sentido do produto sociológico” (Ramos, 1996, p. 114-115). É aí que se insere o pensamento orgânico, a contracolonialidade, como uma manifestação e uma prática política que existe para conter e reverter os avanços da colonialidade em solo (mentes, corpos, espíritos, o Ser) afropindorâmico (Bispo dos Santos, 2023a, 2024).

Assim, talvez mesmo sem pretensões de inaugurar uma corrente teórica ou um campo, Nego Bispo lança as sementes para se pensar em uma sociologia afropindorâmica, uma sociologia espiralar ou uma sociologia orgânica, que dialogue com as pessoas, os povos e os territórios que são diretamente e mais afetados pelas lógicas colonialistas ainda presentes, pelas opressões advindas dessas lógicas, e que supere as hierarquias e separação entre homem e animal, homem e natureza, e entre o sagrado e o profano.

Trata-se de uma sociologia prática com similaridades à formulada por Elísio Macamo (2016), mas pensa além, uma teoria social crítica que seja capaz de se (re)conciliar e se harmonizar com as *práxis* políticas e ações sociais, conforme preconiza e reivindica o feminismo negro (Gonzalez, 2018; Nascimento, 2018; Collins, 2019, 2022; Messeder, 2012; 2020; Lugones, 2014, 2020; Anzaldúa, 2016; Oyěwùmí, 2021; Miñoso, 2020), uma teoria crítica que seja coerente e condizente com as origens ancestrais e recupere seus princípios humanos e espirituais, como propõe a afrocentricidade (Bispo dos Santos, 2015; 2023a; Santos Junior, 2010; Asante, 2016; Dove, 1998; Mazama, 2009; Karenga, 2009; Nascimento, 2009) e uma teoria crítica que estampe suas cosmologias como postas pelos povos indígenas (Krenak, 2023; Benites, 2014; 2023; 2023a; 2023b; Tupinambá, 2022; Kopenawa, 2015; Curiel, 2007; 2020; Smith, 2019; Rivera-Cusicanqui, 2010a, 2015, 2018; Anzaldúa 2016; Néstor, 2005).

A reinvenção de uma cultura africana no Brasil, ou de uma cultura que extrai das cosmologias africanas seus princípios de constituição, “era um modo de os negros se manterem iguais a eles mesmos, num contexto hostil” (Joaquim, 2001, p. 29) do colonialismo, estruturando um sistema rico em referências que reflete uma visão de mundo social individual, coletiva e sapiencial. Essa cultura ainda recebeu dos povos indígenas conhecimentos dessas terras que foram usados para adaptação de seus modos de vida (Martins, 2021a; Oliveira, 2021; Santos, 2022). Por se fundar a partir de uma dimensão politeísta, o caráter pluridiverso é uma das marcas essenciais dos modos de vida e das formas de conhecimento advindo deles.

Trata-se de um pensamento orgânico que se estrutura na relação biointerativa, do interior de suas cosmologias, para pensar o mundo. E quando constatamos que o território é parte imprescindível na composição da relação epistêmica com o mundo, compreendemos como, de modo prático, a relação cósmica dá sentido a um roçado epistêmico, e sem essa territorialização todo pensamento pode se resumir à mera abstração. Na compreensão de Nego Bispo, o humanismo precisa ser substituído por outros modos de se colocar no mundo. É preciso afastar da semântica ocidental da área humana e reeditar na área animal, “nós estamos precisando animalizar a humanidade para desumanizar a animalidade. É preciso que os animais sejam menos humanos e é preciso que os humanos sejam mais animais” (Bispo dos Santos, 2025).



Imagem de Nego Bispo. Fonte: Itaú Cultural, 2023.

CERCANDO O ROÇADO

Se você vai andando e vê um rato correndo no meio da mata, logo atrás há o risco de ter uma cobra. Ele compartilha um aviso [...] o Cancã é um pássaro que sempre acua as cobras” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 37).

Enquanto o pensamento sintético insiste em fazer prevalecer suas lógicas, nós, na ginga do corpo, brincando, vamos invertendo o olhar para inverter os sentidos. Essa sabedoria é uma analogia de uma cosmo-lógica, para a qual “tudo que nasceu por conta da natureza é de todo mundo” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 95). Invertendo as determinações do humanismo monoteísta, que estabelece que animais devem ser criados presos, institui a lógica que é necessário prender quem anda, por isso, “plantamos cercado e criamos solto [...] cercamos a planta que não anda e deixamos solto o animal que anda” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 95). Essa forma de pensar orgânica nos dá pistas importantes para o espaço acadêmico-científico, pois, enquanto o Ocidente tenta cercar o pensamento em disciplinas e soltar seus conteúdos fragmentados pelo mundo afora, uma inversão é perfeitamente razoável e viável: cercar os conteúdos em suas culturas e soltar o pensamento para todas elas. Que, em outros termos, seria considerar a autodeterminação sociológica como a premissa básica tanto para as cosmologias e seus modos de vida quanto para o pensamento.

Como nos mostra Hampaté Bâ (2010), mestres da tradição oral adquirem um conhecimento amplo, que os torna capazes de dialogar com uma infinidade de áreas (se fôssemos tomar o sentido ocidental), pois trata de um modo difuso e espiralar de transmissão e também se estende por toda a vida: “a educação africana não tinha a sistemática de ensino europeu, sendo dispensada por toda a vida. A própria vida era educação.” (Hampaté Bâ, 2010, p. 200). Uma vez que o processo de aprendizagem se dava por princípios da relação cósmica com o universo, “a relação do homem com o mundo era portanto, um relação viva de participação e não uma relação de pura utilização” (Hampaté Bâ, 2010, p. 189).

Assim, por exemplo, “à ciência do ferreiro fundidor acrescenta-se a ciência de todos os Filhos do seio da Terra (mineralogia) e dos segredos das plantas da mata” (Hampaté Bâ, 2010, p. 188). Ele conhece, portanto, as propriedades das plantas ao tocá-las, conhece as encantações da terra e das plantas e deve ter um comportamento ritual em todo ato que possa perturbar a terra. Pois, compreende-se que tudo tem vida e tudo faz vibrar energias e desperta uma cadeia de consequências (Hampaté Bâ, 2010).

Portanto, quando falamos em pensamento sintético, ou seja, o pensamento teórico construído pelo Ocidente e imposto como universal, estamos falando de um conhecimento que

rompeu a relação entre homem e a terra, o sagrado, o reino animal e o reino espiritual: tudo se tornou utilitário ao homem. Assim, uma perspectiva de conhecimento que se propõe à restituição das cosmologias e da relação biointerativa com o mundo, não é expressão de uma visão saudosista. Pelo contrário, envolve uma visão crítica da ação do homem sobre o homem, sobre a terra e sobre o sagrado como consequência de problemas advindos dessa compreensão. Não compreende, portanto, uma visão opositora entre um conhecimento orgânico e avanços científicos e tecnológicos. Assim, contestar a validade do conhecimento ocidental e sua suposta universalidade é questionar as desigualdades produzidas e o colapso ambiental iminente como consequência da imposição dessa cosmovisão.

É possível, portanto, realinhar os conhecimentos produzidos em uma sociedade segundo suas cosmologias, remodelando as concepções de ciências que foram adotadas do Ocidente. É nessa direção, portanto, que Elísio Macamo (2002) vai advogar em prol de uma sociologia das sociedades africanas, por compreender que as ciências sociais e a sociologia produziram imagens essencializadas das sociedades africanas e seus povos. Elísio Macamo (2002) percebe que a aceitação de métodos qualitativos e quantitativos, mais que mero consenso, expressa a soberania epistemológica exercida pela sociologia ocidental, que em seu “momento reflexivo”, opera as condições que produzem a necessidade e, estas, por sua vez, estão associadas às condições de produção do próprio conhecimento social. Ademais, assevera Macamo (2002, p. 9), que “esta orientação reflexiva não vem por acaso. Não são todos agrupamentos humanos que estão em condições de fazer sociologia. Essa tendência liga diretamente a produção de conhecimento sistematizado à modernidade e conjuga uma visão redutora” do mundo e da pluriversalidade de modos de produção de conhecimento.

Superando o consenso ocidental que impõe distinções semânticas entre as noções de saber e conhecimento para muitas vezes considerá-las como análogas, Macamo (2002) preserva essas distinções para fins de suas considerações, uma vez que o ocidente assim o fez, mas também pelo fato de que o conceito de “saber” é mais favorável e alcança a amplitude dessa dimensão nas sociedades africanas. Acrescenta Macamo que o “conceito de ‘paradigma’ dá menos destaque ao aparelho institucional dentro do qual se produz o conhecimento”. É importante ressaltar que todas essas categorias fazem sentido no interior das ciências ocidentais, as distinções entre elas, e da delimitação que cada uma delas relaciona-se com seu caráter imperialista e sua propagação como universal nos impele a ter que discutir sobre tais determinações e designações.

Para alinhar essa perspectiva de ciência pluriversal ou diversal, cerne do pensamento de Nego Bispo, intelectuais como Elísio Macamo (2002, 2022), que se posiciona nas fronteiras do

conhecimento em que o significado de ruptura epistêmica entre o ocidente e o Sul global nos mostra que ciência não é mero exercício de erudição. Não é apenas teoria, tampouco a transformação do mundo em um engodo em que seus produtos se tornam ilegíveis e impenetráveis à maioria: “ciência é a atenção que dispensamos à forma como ficamos a saber uma coisa. Ciência é um exercício crítico de auto interpelação. Através dela documentamos a maneira como chegamos a um determinado conhecimento” (Macamo, 2016, p. 1). Nesse entendimento, acrescenta Marimba Ani (1994, p. 77), a partir das proposições de Hunter Adams, que “a ciência é a reconstrução ou representação formal do conjunto compartilhado de idéias, crenças, e conhecimentos (ou seja, o senso comum) de um povo, decorrentes da sua cultura”.

Assim, é importante ressaltarmos, desde já, que a “a definição Europeia de ciência não é a única maneira de se definir o que a ciência deveria ser” (Ani, 1994, p. 77). Na concepção de ciência de base europeia, propagandeada como universal, a abstração e o racionalismo agem como ferramentas de imposição de uma epistemologia específica, e esta, como dispositivo de poder e controle (objetivo e intersubjetivo) e, à medida que impõe a universalização de seu pensamento, agem, por meio de métodos, conceitos, categorias e classificações como ordenadoras das verdades segundo a visão do ocidente sobre o mundo (Oyěwùmí, 2021; Smith, 2019; Ani, 1994). Essa visão racionalista e tecnicista é aplicada arbitrariamente a outras culturas, o que dá sentido à “subdeterminação da teoria”, onde a aplicação da teoria está referida a uma diversidade de outras crenças que não são passíveis de averiguação teórica (Appiah, 1997, p. 170).

Há um pensamento comum em afirmar que a excepcionalidade da sociologia residiria na capacidade do sociólogo em transformar o ordinário em extraordinário, em desvelar as imanências do poder no discurso comum e científico, de tornar explícito o que se encontra implícito e que isso é alcançado pela aplicação de métodos específicos construídos pelo Ocidente. Todavia, é fato que a elaboração do pensamento não depende dos métodos e ferramentas científicas tal qual imposto pela lógica racionalista acadêmico-científica ocidental, para que seja capaz de desvelar e expor as matrizes de opressão. Como enfatiza Guerreiro Ramos (1996, p. 78), o sistema de conceitos básicos (*frame of reference*) da sociologia elementar norte-americana, tem como pressupostos as condições particulares daquela sociedade, ilustra um *modos* de aplicação concreta da sociologia, já que “o quadro de referência de qualquer sociedade é uma função da lógica de sua cultura como um todo” (Oyěwùmí, 2021, p. 80).

Ao ser “comercializada³⁶” como universal, portanto, aplicável a qualquer contexto cultural, revela um *modus operandi* estabelecido pela ciência de base hegemônica que busca monopolizar o sentido de ciência à medida que condiciona o alcance de seus resultados e enclausura os sentidos de suas proposições. Em outras palavras, trata-se apenas de uma forma de produção de conhecimento particular que nem de longe pode ser aceita como a mais eficaz ou mesmo confiável, pelo contrário, mas que volta os imaginários à sua concepção semântica de mundo.

Desse modo, a referência feita aqui à sociologia não alude a uma disciplina específica no quadro geral da divisão (hierarquização) hegemônica segundo o pensamento ocidental, mas a uma forma de produção de conhecimento, na qual o pensamento crítico, o pensamento curioso e desconfiado que conduz rigorosos processos de reflexão, levanta hipóteses e pode ser resolutivo. A imaginação sociológica colhe do lugar onde o conhecimento se constitui e seus respectivos elementos de compreensão do mundo e formulação das possibilidades, as bases que conduzem e organizam o pensamento.

Reporto-me, nessa perspectiva, a uma sociologia que nos remeta a “uma maneira de interpelar criticamente aquilo a que nos referimos quando falamos da vida em sociedade” (Macamo, 2002, p. 3). Pertencimento e imaginação sociológica, em vista disso, são duas noções que nos auxiliam a perceber como o *lócus* de enunciação é informado e conformado pela relação estabelecida entre a pessoa, os modos de vida e significações que participam de sua formação. Dito de outra forma, a experiência e a relação com o mundo e os modos como essa relação é vivida orientam e dão fundamentação epistêmica ao pensamento, às ideias.

A “sociologia como ciência é constituída no social e é, ela própria, constituída pelo social” (Macamo, 2002, p. 7), sendo portadora, portanto, das inscrições sociais do contexto geocultural de onde emerge. Uma filosofia da sociologia para parir uma sociologia espiralar, uma sociologia afropindorâmica ou uma sociologia orgânica, que “tem como horizonte a crítica dogmaticamente universalizante” (Oliveira, 2012, p. 30) provocando deslocamentos no pensar, intentando produzir encantamentos, mais que conceitos (Oliveira, 2012; Martins, 2003, 2021b), ao trazer e recuperar as dimensões cósmicas pertinentes à relação de biointeração e as dimensões do sagrado constitutivas dos Seres vivos e das relações com o mundo.

Como discorre Patrício Langa, a sociologia visa “melhorar a qualidade do debate na esfera pública, e desta forma da própria sociedade [...]”. Esse exercício não implica apenas labor,

³⁶ O termo faz referência tanto ao que Nego Bispo chamou de sintético, que tem como premissa básica a mercantilização do conhecimento, quanto à Carla Akotirene sobre a produção de capital para os cânones hegemônicos.

mas lazer” (Langa, 2016, p. xi). O que nos remete aos modos afropindorâmicos de lidar com os fazeres e os saberes, performados nos corpos e nos cantos, que encenam brincadeiras (Martins, 2003; 2021b): “quando a gente brinca de fazer o reisado, a gente faz o reisado” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 22), quando a gente brinca de fazer e elaborar pensamento sociológico crítico, a gente faz pensamento crítico. Ou como em algumas tradições orais africanas, é possível ensinar enquanto se diverte, “pois não há uma disciplina da verdade, podendo ela ser embelezada” (Hampate Bâ, 2010, p. 183), floreada, brincada, vadiada.

Langa acrescenta que o pensamento não é uma ideia vã e, para ocupar o lugar de raciocínio lógico, necessita de organização, consistente com a operação lógica discursiva e intelectual, em que “o raciocínio precisa de instrumentos que o torne coerente. A sociologia é um desses instrumentos para educar o pensamento, tornando-o crítico, rigoroso e vigilante das imprecisões das leituras aligeiradas da realidade social”. (Langa, 2016, p. xi) e “comunica-se fundamentalmente através da escrita” (Langa, 2016, p. xi-xii).

Todavia, é necessário sempre tensionar e dizer quantas vezes forem necessárias que esses instrumentos não estão dispostos exclusivamente na disciplina convencional de estudos acadêmicos, tampouco detêm o privilégio na comunicação escrita. Essas são, vale ressaltar, premissas da forma de elaboração e transmissão do pensamento sustentada na lógica que tem respaldo no entendimento de racionalidade ocidental, da erudição livresca, de origem branca europeia e monoteísta, ou seja, do pensamento sintético. Nela, tais instrumentos obedecem a uma regra de formulação de pensamento concernente às epistemologias ocidentais e ao seu universo e cosmovisão cultural, de concepção do pensamento que diz respeito a uma visão de mundo particular, situando-se em um lugar geo-histórico, geoespacial, étnico, generificado específico.

Tendo essas particularidades impostas e, em grande escala, aceitas como universais, o pensamento de Nego Bispo provoca euforia no universo acadêmico-científico. De forma contundentemente irrevogável, Nego Bispo não somente confronta, mas, ao fazê-lo, reivindica uma ruptura ou um espaço de “compartilhamento” com o imaginário estético-conceitual que adorna a representação social referente às pessoas detentoras de conhecimentos científicos e operadoras das ciências hegemônicas, à medida que reconhece seus *lócus* distintos de pertencimento (*tekoa/tekoha e teko*)³⁷. O pertencimento, nessa direção, atende ao lapso indicado

³⁷ Essas noções referem-se ao território (*tekoa/tekoha*) e ao corpo (*teko*). São significações da semântica vocabular indígena guarani e expressão da inseparabilidade cosmológica, espiritual, sociológica e epistemológica que coalesce a relação entre *teko* e *tekoa*. Elas serão detalhadas no capítulo “Roçado epistêmico: por uma sociologia espiralar”.

por Guerreiro Ramos (1996), ao contemplar a “perspectiva existencial do teorizador”, mas, sobretudo, à necessidade de “descida do ponto zero” (Castro-Gomez, 2005, 2007).

Uma vez que o ponto zero foi a tentativa de erradicar e substituir os modos de vida e as formas de produzir conhecimentos dos povos subjugados pelo colonialismo; o pertencimento acena para a possibilidade de adoção de perspectivas particulares e pluridiversas, por meio das quais os compartilhamentos culturais ocorrem com maior legitimidade por olhares desde dentro. Rompe-se, assim, com os etnocentrismos veiculados como perspectivas universais, objetivas e neutras, e com uma estética sintética ou racionalista ocidental, recuperando a autonomia e a autodeterminação sociológica³⁸ oriunda dos modos de vida e significações de grupos e sociedades.

O estético é entendido, nessa concepção, como tradutor de cosmologias negro-africanas ancestrais constitutivas de todas as relações como expressão da força vital e da ética (*ubuntu*) que o espelha (Santos, 2019a; Martins, 2021a; Ani, 1994). O estético traduz a sensibilidade no momento da imaginação (Silva, 2018) sociológica, portanto, “valores estéticos são, assim, valores éticos [onde] produção estética remete a padrões, formas, convenções e estilizações, assim, como as visões de mundo que as substanciam” (Martins, 2021a, p. 68). Dessas estéticas se tecem, igualmente, perspectivas teóricas. É exatamente esse *lócus* enunciativo, informado por seu pertencimento identitário, cultural e cosmológico, a grande ameaça ao império “mitológico” que sustenta a hegemonia ocidental.

A concepção estética enquanto tradutora de cosmologias traz à tona, impressos e expressos na “roça epistemológica”³⁹ e nos sentidos inerentes ao seu pensamento, os pressupostos que subjazem à materialização (na forma escrita) da racionalidade afropindorâmica, nesse caso, com o recorte quilombola, causando sérios abalos nas ideias que conferem legitimidade à racionalidade abstracionista ocidental que julgou ilegítimos os conhecimentos dos povos outrora colonizados. É subversivo supor que Nego Bispo, mesmo

³⁸ O termo, apesar de parecer autoexplicativo, merece destaque, dado o contexto ainda vigente de imperialismo epistêmico e epistemicídio. Logo, ao expor esse quadro, também reivindica a autonomia epistêmica e autoridade para refletir sociologicamente modos outros de fazer sociologia e suas significações situadas geoculturalmente, portanto segundo as denominações próprias de sua cultura.

³⁹ Nego Bispo reconhece a roça (território fértil de onde se extrai as palavras geminantes) como o lugar de onde nasce e toma materialidade o pensamento do povo quilombola. O projeto “Pretas na Pós”, idealizado e implementado pelo autor desta tese e executado no kilombo Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte, Minas Gerais, tem uma *kilomboteca* e, a princípio, Makota Kidoiale, liderança do kilombo e coordenadora do projeto, quis homenagear Nego Bispo (em vida) dando seu nome ao espaço. Todavia, ele próprio disse a Makota Kidoiale que, se fizesse isso, associaria o conhecimento à pessoa dele, e isso não seria coerente. Assim, enfatiza Nego Bispo, que “nossos conhecimentos vêm da roça”. Após o diálogo, Makota Kidoiale inaugurou a biblioteca quilombola com o nome de “*Kilomboteca Roça Literária*”.

sem anunciar e até sem tais intenções, nos provoca a reivindicar uma sociologia espiralar, uma sociologia orgânica ou uma sociologia afropindorâmica. Afinal, por suas próprias palavras:

Quem imaginava há dez anos atrás, que um dia um quilombola do interior do interior do Piauí, o Estado mais “pobre” da república, que passa deboche por todos os lugares onde passa. Quem imaginou que um Nego de oitava série quilombola lá da roça, tivesse aqui falando na feira do livro de um livro do qual ele escreveu (Bispo dos Santos, 2025).

O mais notável de seu livro, como expressão e inscrição de seu *lócus* epistêmico, é evidenciar que o pensamento sociológico, o pensamento crítico, não depende exclusivamente das epistemologias do Norte global, além de ter matizes, significados e modos diversos de explanação. Assim, independentemente da denominação, a reivindicação é por uma sociologia que compartilhe e seja coerente com outros modos de vida e suas respectivas significações desde sua concepção à sua elaboração e que não se submeta à lógica sintética, mas compartilhe o mesmo espaço e imaginário de legitimidade.

Tigana Santana chama atenção para os riscos de continuidade ou “repetição irrepetida de uma colonização, mais do que anti-negra, ontológica”, (Santos, 2019a, p. 66), caso as cosmologias que acolhem e expressam nosso pertencimento não sejam vivenciadas em sua plenitude. E no contexto do colonialismo e do apagamento das manifestações e conhecimentos de culturas e modos de vida diversos, significa retomar o pertencimento de forma ampla e complexa; ampla por abarcar os mais variados espaços sociais e complexa em razão de sua riqueza existencial, sua força vital. Essas cosmologias em confluência, as afrodiaspóricas e as indígenas, às quais podemos “recorrer dentro das nossas reflexões e da densidade da nossa carne, são, simultaneamente, emanações ancestrais, instantes no presente e devir” (Santos, 2019a, p. 66). São potências existenciais que requerem o lugar da manifestação da realização em vivência, sendo incorporadas e tornadas *costumes*, lado a lado com os saberes nativos das florestas ameríndias.

Eduardo David de Oliveira defende que há uma ética que rege as relações, constituída em tempos longínquos, resultado da ação dos ancestrais e que se expressa em uma relação cosmológica, conforme concepção do autor:

O homem é fruto da terra! A terra, apesar de universal, é sempre um contexto. Por isso o homem é sempre resultado de um contexto e produz uma filosofia feita de sua matéria. Assim, posso falar de uma filosofia Dogon, de uma filosofia Banto (etc.) visto que se configuram em uma filosofia da terra (Oliveira, 2005, p. 248).

Assim, podemos falar (ou reivindicar) também por uma sociologia espiralar, orgânica ou afropindorâmica, considerando as confluências entre os povos originários, ou mesmo uma sociologia quilombola e uma sociologia indígena. Seria muito confortável e facilmente adaptável, como de praxe para operadores do pensamento ocidental (os cães de guarda do colonialismo, como nomeou Cesaire), vincular Nego Bispo ao conceito gramsciano de “intelectual orgânico” e, conseqüentemente, seu pensamento a uma das subdivisões do pensamento sintético.

Como já dito, suponho que seria tanto um equívoco quanto um reducionismo tal vinculação, ao mesmo tempo que deixaria nítida a necessidade de legitimar (ou subjugar) conhecimentos resistentes e epistemologias que de fato rompem com as epistemologias ocidentocêntricas e com as epistemologias decoloniais e as epistemologias do Sul, estas últimas gestadas nas cátedras e mentes “domesticadas” nas primeiras, por isso as espelham, desvelando suas estratégias de enfraquecimento ou expropriação de sua potência restituidora pela conversão ou sua sintetização. Pois, de modo geral, “as pessoas dedicadas a pesquisa empregam categorias e teorias entre diferentes culturas, sem examinar seus fundamentos etnocêntricos” (Oyěwùmí, 2021, p. 257)

Beatriz do Nascimento (2018, p. 216) adverte que “a análise dos ‘quilombos’ não pode obedecer à mesma linha de investigação utilizada para os movimentos designados modernos, aqueles que ocorreram na Europa ocidental desde o século XVIII”. Nesse caso, nem os quilombos, nem qualquer elemento proveniente de seus modos de vida, saberes e fazeres. Seria uma incoerência sem precedentes associar Nego Bispo, um quilombola, lavrador afropindorâmico à mesma categoria conceitual que Karl Marx, o típico intelectual branco europeu. O próprio Nego Bispo chegou a dizer que esses intelectuais colonialistas fazem sentido dentro de suas culturas: “acho que Marx tem o seu papel lá na Europa. Como dizemos lá no sertão, ‘cada quem no seu cada qual’” (Bispo dos Santos, 2018, p. 16) e que para formulação de pensamento, não precisa de outros acadêmicos, mas de sua avó (Bispo dos Santos, 2019a).

Segundo Carla Akotirene (2023), os intelectuais orgânicos, herdeiros de Marx, controlam as políticas de citação no uso da categoria classe, transduzida em “um *ethos*, do ponto de vista epistêmico” (Akotirene, 2023, p. 33), que nega raça e gênero como estruturantes das desigualdades e favorece a manutenção de capitais simbólicos, bem como os privilégios desse grupo. Impondo-nos uma visão europeia e cristã monoteísta (Bispo dos Santos, 2018, p. 16). O sentido de orgânico nas cosmologias afropindorâmicas apresenta matizes que extrapolam o significado de orgânico do conceito hegemônico ocidental. Como afirma Ana Mumbuca, “a vida [na cosmologia quilombola] tem uma lógica de valor e sentido que difere de uma sociedade

ocidental embora tenhamos sido atacados pela lógica colonizadora ainda resiste à lógica e cultura dos povos originários africanos isso é perceptível” (Silva, 2019, p. 38).

E há, nessa distinção, um caráter que é tanto semântico e epistemológico quanto político e, sobretudo, ético-existencial, sendo este o horizonte de análises e perspectivas sustentadas pela biointeração, que leva Nego Bispo a anunciar o fim da teoria para a reedição das cosmologias (Aquilombar [...], 2023).

O Ocidente emergiu como um *lócus* hipostasiado de concentração de poder, acumulando mitos que endossam imaginários de superioridade cultural, nos quais a cultura é entendida como raça, a raça branca (Mills, 2023; Mbembe, 2020) e o Ocidente como corpo natural vivo (Mbembe, 2020), sendo a colonização o fenômeno a partir do qual essa imagem é estruturada e se consubstancia no “real”. A relação entre a colonização, a razão moderna ocidental e Nego Bispo está grafada, literalmente, como ele mesmo nos aponta, nas escrituras (bíblia) ocidentais que criaram as bases para a exploração e o extermínio de seu povo (africanos e afrodescendentes) e do povo indígena. A colonização tem como base o racismo e pode, segundo Fanon, ser observada em duas “fases”: a princípio, “o racismo vulgar em sua forma biológica corresponde ao período da exploração brutal dos braços e das pernas do homem”; e, subsequentemente, com o “aperfeiçoamento dos meios de produção provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do homem, e logo das formas de racismo” (Fanon, 2021 p. 74) e das violências inerentes desse sistema.

Esse aperfeiçoamento foi acompanhado do surgimento das “ciências do homem”, originada no interior da geopolítica colonial, em que domesticou-se, conforme descreveu Césaire (2010, p. 46), “os cães de guarda do colonialismo” representados por uma “plêiade” de funções sociais, entre elas as figuras dos intelectuais, enfim, “todos aqueles que, desempenham seu papel na sórdida divisão de trabalho para defesa da sociedade ocidental”, que Nego Bispo definiu como “colonialistas”. Kabenguele Munanga também observa que há a “permanência” das “feições” colonizadoras no tempo de três ou quatro gerações, pois, “mesmo quando portadoras de certo número de elementos culturais originais, vivem material e espiritualmente os dos colonizadores” (Munanga, 2020, p. 42).

As ciências são percebidas e analisadas, nesse aspecto, como um núcleo vigilante da legitimidade colonial, o que implica ser, analogicamente, o “núcleo vigilante da legitimidade científica”, responsável por delimitar as “fronteiras entre conhecimento útil e inútil, entre *doxa* e *episteme*, entre conhecimento legítimo (isto é, aquele que goza de ‘validade científica’) e conhecimento ilegítimo” (Castro-Gomez, 2007, p. 81).

A ciência, como um campo de poder sob o domínio da Europa, a princípio, e estendido aos Estados Unidos posteriormente, permitiu a construção e a rápida “polinização” de um discurso sobre a história e a natureza humana que situou os povos colonizados ao nível de uma subumanidade, e esses pressupostos foram construídos com base em distinções culturais, étnico-raciais e geoespaciais (Said, 2007; Mudimbe, 2019; Bispo dos Santos, 2015; Mills, 2023). Esses discursos tiveram a finalidade de impactar, simultaneamente, sobre o estatuto ontológico e epistemológico dos povos colonizados, sendo que, ao excluir esses povos da categoria humana, produz um consequente efeito na categoria sujeito do conhecimento (Carneiro, 2005; Silva, 2022; Kilomba, 2019).

Em suma, tais discursos tiveram a pretensão de negar e aniquilar os modos de vida plurais, diversos, dos outros povos (Bispo dos Santos, 2015, 2023b), situados fora da Europa. Conforme constata Macamo (2002, p. 13), o saber colonial remete à invenção duma sociedade africana suscetível de intervenção, ou, “noutros termos, a administração colonial sistematizou o conhecimento que tinha das sociedades africanas no sentido de criação de instituições e gestão de relações em moldes que permitisse sua manipulação segundo os interesses coloniais”. Essa sistematização foi replicada em âmbito global, cuja racialização dos povos de territórios diversos, como no caso da América do Sul, Caribe ou no Oriente Médio, justificou “intervenções”. Assim, “o saber colonial continua a lançar sua longa sombra ainda nos dias de hoje” (Macamo, 2002, p. 14). A África e suas populações, em particular as que apresentam fenótipo negroide, podem ser tomadas como um “avatar” do africanismo, como sugere Mbembe (2018), em razão de ter sido inculcado no imaginário social global como ponto de referência de uma lógica binária, biológica e cultural de distinção racial, em relação ao fenótipo branco.

É fato que a colonização atuou por formas diversas nos vários contextos de invasão e exploração; contudo, em todos, sem exceções, a imagem da (o) africana (o) negra (o) estampou as posições subalternas e o corpo a ser desprezado. Pindorama foi o território que mais recebeu pessoas retiradas de África, um contingente que dificilmente será quantificado, entre outros fatores de apagamento, mas também pelo fato de que, como nos lembra Abdias do Nascimento (2016, p. 58), em 1891, o ministro das Finanças, Rui Barbosa, “ordenou a destruição pelo fogo de todos os documentos históricos e os arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão em geral”. Não obstante, os quilombos conformaram uma estratégia de resistência

observada em todos os territórios das Américas⁴⁰ onde se registrou população negra escravizada.

Nesse contexto, os quilombos foram as principais forças contracoloniais, exatamente por não sucumbirem ao imperialismo cultural. Os quilombos são modos de organização social complexa (Nascimento, 2018; Bispo dos Santos, 2015, 2023), um modo de resistência contracolonial, que se organizou nos mais variados territórios onde teve populações africanas e seus descendentes escravizados.

Malcom Ferdinand (2022) estabelece uma linha política e ancestral do tempo, na qual as lutas contracoloniais se efetivaram a partir da formação dos quilombos, dos que foram trazidos fisicamente para as Américas nos porões dos navios, situando-se entre os quatro tipos de luta de ecologia, como um levante insurgente contra o habitar colonial. Segundo Ferdinand, são lutas que se apoiam historicamente nas ações de resistência das pessoas escravizadas em várias partes do mundo, “tais como as lutas quilombolas nas Américas, indo dos quilombos do Brasil ao Great Dismal Swamp [Grande Pântano Sombrio] da Virgínia, passando pelo povo Saramka, no Suriname, pelas comunidades quilombolas da Jamaica e pelo Pelemque de São Basílio na Colômbia” (Ferdinand, 2022, p. 207).

No caso da Bolívia, observou-se, por exemplo, no território conhecido como “o Vale Grande”, “área estratégica cravada num conjunto de serras, denominado o ‘território dos índios de guerra’, se converteu no assentamento conhecido como o ‘Fuerte de los pardos libres’ (Forte dos pardos livres)” (Maconde, 2018, p. 200), conhecido também como “povoado dos negros”, onde se abrigavam negros fugidos de regiões vizinhas, “sem destacar a casa da moeda em outras regiões, das quais haviam igualmente fugido” (Maconde, 2018, p. 200).

Talvez a experiência do Brasil tenha sido uma das mais robustas em termos de constituição de uma estrutura de gestão de território autônoma, “justa e igualitária”, sendo comparada a uma estrutura de Estado, a “República de Palmares” (Nascimento, 2016; Gonzalez, 2018). Palmares foi considerado o maior quilombo da história da América portuguesa, com origens no século XVII, abrigando uma população de mais de 20 mil pessoas, “essa sociedade efetivamente existiu em Palmares, que foi o primeiro Estado livre das Américas e um Estado criado por negros” (Gonzalez, 2018, p. 120).

Povos indígenas e afrodescendentes, em confluência, se tornaram, desde as invasões, uma força contracolonial inquestionável e de grandiosa importância na obstrução do êxito da

⁴⁰ Um bom exemplo, compilado de vários países de América do Sul, pode ser consultado no livro de Sheila Walker (2018), “Conhecimento desde dentro: os afro-sul-americanos falam de seus povos e suas histórias”.

empreitada colonial, sob a qual, a erradicação de seus modos de vida e apagamento de seus significados, traços culturais e epistemologias aparecia como uma meta e indicador de sucesso. O cristianismo eurocristão monoteísta e o conhecimento dito científico, como linguagem oficial de Estado exerceram um papel determinante nas formas de opressão que pesaram e ainda pesam sobre os povos indígenas e afrodescendentes (Bispo dos Santos, 2015; Nascimento, 2016; Nascimento, 2018).

Carla Akotirene (2024, p. 45), pesquisadora e intelectual amefricana e candomblecista, entende que a bíblia “dá suporte ao projeto do Ocidente frente ao Outro”, que teve na cristianização e na imposição da escrita como instrumentos de destituição identitária. As culturas confluentes no território afropindorâmico preservaram a oralidade, ainda que não exclusivamente, como instrumento para produção, transmissão e reprodução de seus conhecimentos, manutenção de seus modos de vida, cosmologias e postura contracolonial. A escrita, sob o domínio dos colonizadores, atuou como um dispositivo de desumanização e tentativa de apagamento da história e dos saberes desses outros povos.

Nesses contextos, a escrita “não era uma adição ou um suplemento, mas, sim, uma imposição, um recurso exclusivo de difusão, assim como os valores que disseminava, fossem eles sociais, religiosos, comportamentais e de visão de mundo” (Martins, 2021a, p. 35). Linda Smith não nos deixa esquecer que o hábito do texto acadêmico nos faz adotar padrões similares de escrita, ou seja, mais que simples técnica, a escrita acadêmica molda as formas de organizar e apresentar conhecimento. “Isso privilegia certos textos, aborda certas perspectivas da história de uma ideia e determina que temas são mais significativos e, assim, se engajam no processo acrítico, de forma que nós também podemos invisibilizar escritores” (Smith, 2019, p. 51) e perder-se na abstração.

Segundo Nego Bispo, as intenções que subjazem ao texto escrito podem ser nitidamente encontradas e decodificadas, a exemplo da bíblia, sendo ela também a base de outros documentos importantes, como a Carta Magna da sociedade brasileira. Nego Bispo descreve que “a Bíblia é um livro de intenções, é um livro de intencionalidades” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 11), no qual seus autores incluíram suas intenções e visões particulares de mundo, seja sobre o passado, o que tinha sido ou sobre o que poderia ser e até mesmo de futuro, do que há de ser, como reflexo do que tinha sido.

Nesse transcurso, a leitura histórica atenta e crítica realizada pelos povos afropindorâmicos sobre como se deu a transição da linguagem da opressão da violência brutal para a violência epistêmica, indicou outras possibilidades, na apropriação desses outros conhecimentos, como ferramentas “úteis” para defender nossos corpos, nossas culturas e nossos

territórios (Silva, 2019; Smith, 2019; Kopenawa, 2015; Tupinambá, 2023). Collins acredita que “teorizar a resistência tem sido essencial para os projetos de conhecimento dos povos oprimidos” (Collins, 2022, p. 128), trazendo à superfície as preocupações mais profundas e as reflexões mais contundentes que reflitam esses *lócus* de enunciação e como suas cosmologias compreendem e se relacionam com o mundo, uma vez que o projeto do Ocidente se mostra totalmente inepto ao propósito humano. Sua substituição talvez se estibre entre a manutenção de uma cosmovisão depredadora que tem mostrado seus resultados nefastos, ou a adesão às cosmologias afrodiaspóricas e indígenas cuja relação com a natureza conhecemos e seus legados no acenam para horizontes de poesia e bem viver nas relações.

No pensamento circular, na concepção dos modos politeístas, em que as cosmologias diversas se encontram e se enriquecem, há espaço para o pensamento sintético. Assim, reforça-se que “ser contracolonialista não significa matar os colonialistas, mas parar o colonialismo” (Bispo dos Santos, 2025). Uma sociedade regida por cosmologias originárias, os espaços de produção de conhecimento refletem também as lógicas circulares que ordenam seus modos de vida, nos quais, assim como suas manifestações, seja do samba, da capoeira, do coco, do candombe, do candomblé e outras tantas, todos podem participar e serem ouvidos e se posicionarem desde seus lugares de pertencimento. Apenas como uma analogia, nessas manifestações não há hierarquias sobre modos de se fazer e apresentar, os corpos se apresentam, são vistos e considerados em seus modos diversos de Ser e fazer. E nessa concepção, são consideradas as fontes, nesse caso, as condições que fazem com sejam de uma forma e não de outra.

Assim se daria um espaço ou espaços de produção de conhecimentos que sejam orientados por uma “ética do cuidar”, onde os conhecimentos são considerados a partir dos pertencimentos de suas (seus) produtoras (es). Primando-se pelos compartilhamentos e as contribuições que cada produção pode dar para o desenvolvimento e transformação das realidades de cada grupo e de todos. O conhecimento ocidental tem provocado e mantido uma cegueira em relação às potencialidades das epistemologias afropindorâmicas, no caso do Brasil, e também das epistemologias indígenas e afrodiaspóricas de outros territórios, igualmente.

É importante voltarmos ao passado e perceber as imensas contribuições que as culturas originárias deram para o que conhecemos como civilização e desenvolvimento, termos catalizadores da violência colonial e das opressões contemporâneas. Nego Bispo sabiamente insiste em lembrar que os colonialistas expropriaram (roubaram) nossas tecnologias e deram outros nomes (Bispo dos Santos, 2020, 2025). Entretanto, ao serem sintetizados, esses saberes e tecnologias se distanciaram, foram separados do cosmo, das relações biointerativas às quais

tinham funções na manutenção das vidas, em que a relação de cuidado é da terra para conosco, e não o contrário. Essa inversão, está na raiz dos problemas da sintetização do mundo, pois, o humano por se considerar superior, passou a querer “cuidar” da Terra (Bispo dos Santos, 2025).

Para os povos politeístas, das cosmologias circulares e pensamento orgânico, o título do livro de Nego Bispo, “A Terra dá, a Terra quer”, exprime o significado de uma relação de biointeração, uma relação orgânica e cósmica que contempla seres vivos e viventes. Estamos há algumas gerações questionando a aplicação das epistemologias ocidentais em nossas sociedades, na maioria das vezes, usando essas mesmas epistemologias, suas(seus) autoras(es), seus métodos e suas teorias. Enfim, vimos, ao longo de um transcurso que remete à história das ciências humanas, seguindo o caminho traçado pelo colonizador e buscando meios de romper com as amarras impostas por ele, mesmo sem querer reconhecer as estratégias de manutenção desses vínculos.



Vista aérea do assentamento Terra Vista. Fonte: Cykman, 2024.

ROÇADO EPISTÊMICO: POR UMA SOCIOLOGIA AFROPINDORÂMICA

Eu não consigo pensar fora da roça, não consigo pensar fora das águas, da terra, fora da natureza. Não consigo. Eu preciso desses relacionamentos naturais para poder pensar (Bispo dos Santos, 2023a, p. 25).

Germinar palavras como propõe Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023; 2023a), inscreve-se como um ato de modelagem de uma ferramenta capaz de analisar a lógica segundo a qual uma determinada forma de opressão surge e toma as instituições, transformando-se em uma especificidade de gestão não somente do Estado, mas, sobretudo, de territórios e de corpos. Ao mesmo tempo, germinar palavras se inscreve também, menos como uma disputa teórica e mais como um confronto cosmológico na “guerra das denominações” ou “guerra das narrativas”, plantando um roçado numa fronteira que torna os diálogos ferramentas potentes para a germinação de um pensamento orgânico. Nego Bispo semeou palavras que são nossas e outras que não são, ou seja, palavras que encontram sentido dentro das cosmologias quilombolas e outras do pensamento sintético. Segundo nosso lavrador de palavras, alterando os significantes do pensamento sintético, transformou “as nossas mentes em roças” e jogou uma cuia de sementes (Bispo dos Santos, 2023a, p. 15).

Nego Bispo analisa e interpreta o comportamento colonialista como parte de uma cosmovisão particular, que em razão de processos históricos de colonização, é convertida em costumes e acumulada, transmitida, reproduzida e naturalizada, ampliando seu potencial de produzir “desenvolvimento”, cosmofofia e distinções. Uma sociologia afropindorâmica, uma sociologia espiralar ou uma sociologia orgânica, assim como, na roça todos comem com fartura aquilo que melhor lhes alimenta, tende a pluridiversificar o espaço de produção de conhecimento e dar reconhecimento àquelas(es) que estiveram excluídas(os) pela monocultura estabelecida pelo pensamento sintético. Assim, o objetivo dessas palavras é “reeditar a organicidade desses seres sintéticos e plantar palavras no papel através da escrita, para que elas fossem colhidas através dos olhos e armazenadas no depósito das mentes, consumidas por todos os sentidos, para energizar as nossas ações de defesa” (A difícil [...], 2020).

A simbologia contida no germinar como um significante do poder da terra em gerar vida transduz, epistemologicamente, a cosmologia afropindorâmica em sociologia crítica e conhecimento resistente (Collins, 2019, 2022), o que sugiro como sociologia espiralar, sociologia orgânica ou sociologia afropindorâmica. Aí reside a importância das noções de sintético e orgânico que estruturam o pensamento crítico reeditado por Nego Bispo, na contracolonialidade, como um caminho para se compreender a operação que expropria as

formas orgânicas de reprodução da vida em benefício das formas sintéticas. Mas, nesse mesmo movimento histórico, o orgânico se afirmou como *práxis* política de resistência, dando vida a um conhecimento resistente que busca materializar no imaginário a potência do pensamento orgânico.

Como afirma Nego Bispo, somos portadores de um saber orgânico e os colonialistas de um saber sintético (Bispo dos Santos, 2015, 2023a). Colonialistas, para Nego Bispo, são tanto europeus, norte-americanos e representantes de culturas outrora colonizadoras, de base eurocristã monoteísta e destituídas do cosmo, como também as pessoas em nosso território que reproduzem suas culturas, comportamentos e políticas. A categoria na qual ele se inclui – os povos afropindorâmicos – abrange especialmente quilombolas, indígenas, comunidades tradicionais, comunidades de terreiro, extrativistas, ribeirinhos, entre outras que, enfim, preservam modos de vida que se contrapõem à cultura dominante sintética, considerados, portanto, orgânicos de base politeísta e envolvidos com o cosmo. Portanto, são significantes, noções que nos auxiliam a meditar sobre a conformação de estruturas cognitivas ligadas a povos que possuem relações distintas com o universo, por conseguinte, animam o pensamento e os modos de situar e relacionar com o mundo.

O tradutor das cosmologias quilombolas reflete que o saber orgânico está ligado aos povos politeístas e se concentra (germina) para se polinizar de forma circular, sendo essa a nossa forma de:

[...] pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabem muito mais que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante (Bispo dos Santos, 2018, p. 48).

O pensamento circular é próprio das cosmologias dos povos tradicionais e, por isso, alia concepções desses universos que são regidos pela complementariedade elementar entre ontologia e epistemologia. Essa perspectiva está alinhada à “cosmognose” do pensamento *bantu-kongo*, como designa Tigana Santana, no que “diz respeito a um mapa interpretativo do mundo e dos acontecimentos, da realidade existencial de todas as coisas que são” (Santos, 2019a, p. 127), e reflete sobre as especificidades cosmológicas do pensamento circular. Nelas, o termo “dingo-dingo”, expressa “o processo, sempre em movimento, processo de processos, de cada ‘coisa’, para tornar-se, necessariamente, outra ‘coisa’, de rumar a outro estado ôntico; há uma necessidade, por princípio, de se dar a devida relevância filosófica ao desfazimento” (Santos, 2019a, p. 131).

São partes de uma dinâmica “entre o que se faz concentrar para, de novo expandir, numa cinética sem-fim das experiências hermenêuticas e de criação da pessoa *kongo* (mukongo)” (Santos, 2019a, p. 130). Pois, assim como o pesquisador nos elucida, a partir da leitura tradutória do cosmograma *bantu-kongo*, baseado nas postulações de Bunsek Fu-Kiau, “nada na vida de uma sociedade *kongo* está fora de suas práticas cosmológicas” (Santos, 2023, p. 167). A cosmologia rege a vida e as relações, fornecendo as bases ontoepistemológicas que estruturam o pensamento, em consonância ética com os modos de vida e as significações; os comportamentos também são moldados pela cosmologia. Karenga também nos fornece uma imagem similar sobre os povos Dogon, para os quais o processo de conhecimento “se concebe como um vir-a-ser-no-pensamento-e-na-prática porque ‘forma ou molda o indivíduo ao mesmo tempo que ele [ou ela] assimila o conhecimento que o processo oferece’” (Karenga, 2009, p. 339).

O significativo roçado, no título deste capítulo, remonta à paisagem de uma roça, e não carrega uma pretensão à totalidade ou à universalidade, muito antes, pelo contrário, busca circunscrever àquela parte de terra que consagra um *lócus* de pertencimento, o chão em que se pisa e a partir do qual se pensa, o lugar de uma identidade e de reconhecimento, um *lócus* de enunciação, terra-território, corpo-território. A exemplo de sua representação na cosmologia Dagara, na África Ocidental, a “terra simboliza o alimento, os pés no chão, um sentido de identidade e sustentáculo” (Somé, 1997, p. 50). É importante salientar, ainda, que a roça de quilombo, a roça indígena, é sempre composta por uma variedade de espécies, vivas e viventes, que compartilham o mesmo espaço na reprodução de seu modo de vida, ao passo que participam de um lógica biointerativa, agregando sentido ao ambiente. O que dá sentido à pluriversalidade e ao compartilhamento.

Nego Bispo sempre reconheceu a roça como o *lócus* de provimento de seus conhecimentos, no qual, na relação de biointeração, decodifica a mensagem da terra e das relações como produto das *sócio-lógicas* que as regem e estruturam uma compreensão do mundo. Compreendemos melhor essa relação, a partir da cosmologia Guarani, na escrita da pesquisadora e antropóloga indígena guarani, Sandra Benites. Há um entrelaçamento cósmico observado entre as culturas afropindorâmicas – africanas e indígenas – nomeado de confluência. Como analisa Nego Bispo, o encontro entre os povos pindorâmicos e os africanos foi uma grande confluência, um verdadeiro amalgamento entre as culturas negras e as índias, que formou o que verdadeiramente constitui “a cultura dominante no Brasil”, como descreveu Beatriz do Nascimento (2018, p. 125). Nego Bispo percebe que:

[...] a surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu (Bispo dos Santos, 2018, p. 5).

Essa confluência cosmológica ocorreu nos mais diversos cantos do mundo onde o encontro dessas culturas milenares se deu (hooks, 2022; Joaquim, 2001; Martins, 2021a). bell hooks, no contexto da América do Norte, comenta que “desde a primeira vez que encontraram, os nativos americanos e afro-americanos compartilharam entre si o respeito pelas forças da natureza, a Terra, que promovem a vida” (hooks, 2022, p. 68). O que o tradutor das cosmologias quilombolas e lavrador de palavras destaca é que, diferente da relação com os colonialistas, que foi (é) de um sério conflito cosmológico, havia, entre as(os) verdadeiras(os) “donas⁴¹(os)” dessas terras, as(os) que aqui se encontravam antes de quaisquer outros povos, uma confluência que extrapola a objetividade para se encontrar no plano cósmico, no qual confluem as visões de mundo, e, apesar das proximidades, as diferenças constituem elos importantes da autodeterminação e das possibilidades de conhecer o outro e seus modos de vida. Nos ensina, portanto, que a “confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual [...] a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento pluralista dos povos politeístas” (Bispo dos Santos, 2015, p. 89).

Aponta-nos, assim, para a confluência intrínseca existente na relação entre a natureza e os povos afropindorâmicos como um fundamento cosmológico e epistêmico, ou seja, a relação orgânica que permite a imersão de um conhecimento espiralar, apreendido pela relação de pertencimento e conectado umbilicalmente com a religiosidade, na qual o sagrado também se volta à natureza ou é a própria natureza (Kopenawa, 2015; Tukano, 2023; Dorrico, 2023; Xukuru, 2023; Santos, 2019a; Negro, 2019). Nas sociedades majoritárias, nos explica Marimba Ani, pelas palavras de Eliade, “para o homem religioso, a natureza nunca é apenas ‘natural’, ela é sempre repleta de um valor religioso. Os deuses manifestam as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do mundo e dos fenômenos cósmicos (Eliade, 1954, p. 116 *apud* Ani, 1994, p. 166). O sagrado, nessa relação, participa igualmente dos processos de elaboração do conhecimento, uma vez que é elemento indissociável do cosmo e da relação das pessoas com o mundo e com os espíritos, e tudo possui espírito.

⁴¹ O termo está sendo utilizado como provocação e entendimento no interior da comunidade ocidental, uma vez que, nas cosmologias indígenas e quilombolas, não se verifica a existência de termos que denotem posse, como nos explica DaiaraTukano, Geni Nuñez e Negro Bispo, especialmente quando se trata da terra.

O cosmo, nessa concepção, possui sacralidade própria em razão de sua grandeza e sustentação do universo. A reverência ao cosmo e a relação de equilíbrio é uma reverência a toda forma de vida, na qual o ser humano é um elemento imprescindível, como já destacado de acordo com a cosmologia dos Banto-kongo, em que a chave é a sacralidade das partes e as une em uma lógica de biointeração, ou seja, na interação e compartilhamento da vida, da força vital. Compondo, nesse caso, uma relação de compartilhamento recíproco entre terra, no caso o território imediato de reprodução da vida, e o corpo, por meio do qual a terra ensina suas linguagens para que se torne possível obter dela o que necessitamos e a ela dar o que é necessário, sem violentar seus ciclos e fluxos, pois, assim como a “Terra dá, a Terra quer”.

A pesquisadora da etnia Guarani, Sandra Benites, nos ensina que “tekoa” (Benites, 2015) ou “tekoha seria o lugar em que a gente produz o nosso modo de ser”, o território onde habitamos (Benites, 2023a, p. 6) e o “teko é o modo de ser, de estar no mundo, de viver no mundo ou de ver o mundo; a forma que você está, como corpo: teko” (Benites, 2023a, p. 6). A partir dessa visão, o corpo é concebido como um elemento composto de relações, esse corpo é uma relação e o *teko* se “envolve⁴²” e vem das relações que o constituem. Em outros termos, o corpo se torna *teko* nas relações que o constitui e o reconhece a partir de seu pertencimento, que pode ser informado por sua forma de se relacionar com o mundo, seus modos de vida. Como as relações são sempre contínuas, o *teko*, no caso o corpo, ou seja, o Ser (pessoa) é sempre um Ser-sendo, em constante movimento e em contínuo processo de constituição.

Não se trata de algo dado ou previamente determinado, ele é construído e constituído pelas e nas relações, é o resultado (nunca finalizado em existência) de um Ser no mundo que informa uma relação de constituição desse Ser, confluyente ao entendimento das cosmologias africanas, o “ser-sendo” (Ramose, 1999, 2002), que também se explica pelo “dingo-dingo”, como fluxo de movimentos e processos que se repetem e nunca se findam, circundam-se, absorvendo constantemente todos os acontecimentos, fazendo de cada Ser uma constante possibilidade relacional e circunstancial. Somos seres de trajetória, somos seres circulares, como nos ensina Nego Bispo (Bispo dos Santos 2018, 2023a; Nego [...], 2023), e seu fim é inconcebível.

Nessa perspectiva, todas as relações interferem em nosso modo de pensar, ou seja, implicam em nossa visão, seja despertando nosso saber crítico, seja ampliando as formas de

⁴² Sempre que a referência for aos povos afropindorâmicos ou contracolonistas, será utilizado o termo envolvimento no lugar do convencional e sintético desenvolvimento. Obviamente, trata-se de uma escolha política, mas também metodológica, uma vez que a contracolonialidade se insere na guerra de denominações, jogo no qual contrariar as palavras coloniais é uma estratégia para enfraquecer seu poder de remontagem de uma episteme determinativa, além de representar um dos significantes centrais da empresa colonial e da modernidade.

ver, e estruturam, portanto, nossa experiência. Dito de outra forma, “essas relações, o que implicam essas relações, que, na verdade, podem ser coisas boas, podem ser ruins; isso a gente vai adquirindo no nosso pensamento, no nosso modo de ver, no nosso pensar” (Benites, 2023a, p. 6). O “*tekó*”, nos explica Benites (2023a, p. 6) “é como se fosse esse corpo que a gente carrega, o corpo, a carne, é a terra ou a base do nosso espírito [...] é esse processo que a gente vai produzindo de acordo com a nossa experiência”.

Tekoa ou *tekoha* remete-se à composição e totalidade do ambiente. Pelas palavras de Nego Bispo (Nego [...], 2023), seria o “mundo do viver”, onde o Ser se constitui objetiva e subjetivamente enquanto pessoa “*muntu*” (Santos, 2019a; Martins, 2021a; Sodré, 2020) e, consequentemente, como seu *lócus* de enunciação imprime em seu pertencimento as matizes que balizam seus comportamentos, os saberes e conhecimentos que dele se apreendem. Por isso, afirma Benites (2015, p. 21), que “o *tekoa* é fundamental para nosso *teko*. Mas, não é qualquer *tekoa*”, uma vez que os mitos de origem que sustentam os conhecimentos, os saberes e as relações de sentido estão situados em elementos que conformam o ambiente e fazem parte dos processos de socialização, educação, transmissão de conhecimentos, dos significados e das significações, do sentido – em suma, do viver das relações de forma orgânica.

Célia Xakriabá nos mostra como toda uma constelação cosmológica que sustenta os modos de vida de seu povo pode estar comprometida à medida que o pensamento sintético avança. Percebe como a falta do rio no território onde vivem atualmente impacta nas novas gerações, uma vez que ele é um elemento fundamental para a referência “espiritual e de nosso pertencimento étnico [...] As últimas gerações Xakriabá também crescem sentindo a fratura identitária dessas ausências: por não terem ido com sua mãe, pai e avô pescar; pela falta das histórias e dos conhecimentos que não ouviram ao andar pelo rio” (Xakriabá, 2018, p. 26).

Tekoa e *teko*, ou seja, corpo-território, corpo-memória, uma vez que o território também é memória, são as dimensões essenciais que configuram um determinado fundamento epistêmico em consonância às cosmologias que os consubstanciam. São atributos centrais na conformação das experiências (mas não somente). Consoante a esse pensamento, Patrícia Hill Collins, feminista negra e uma das mentes mais expressivas do pensamento sociológico atual, reconhece que, tão reais quanto as histórias espaciais do colonialismo, “são os laços epistemológicos dos povos indígenas com lugares específicos” (Collins, 2022, p. 158), reafirmando a relação orgânica entre o pertencimento, o território, o corpo e a experiência – em suma, uma relação cosmológica e territorialmente referenciada, que acolhe esses elementos e serve de plataforma a um *lócus* de enunciação e um fundamento epistêmico. Nos elucida Benites que:

[...] é a nossa relação com a sociedade ao redor, ou seja, se existe rio, se existe o lugar pra gente pisar no chão, ou seja, você vai ter esse saber, o nosso próprio corpo, que é o nosso saber, vai depender do contexto no qual você foi produzido. Todo conhecimento dos homens e das mulheres está equilibrado entre corpos, relações e lugares onde a gente está (Benites, 2023b, p. 7).

Corpo e território conformam e confluem numa relação orgânica de conhecimento do mundo, no qual toda apreensão e percepção de mundo equivalem às formas como seu corpo interage, afeta e é afetado pelas relações de sentido que se constituem por meio da totalidade das relações, pois, “no movimento do corpo está o movimento da cultura - em todo caso é sempre isso que está em jogo quando se trata de compreender as fontes e os fundamentos de uma filosofia que se expressa e se entende através e a partir do corpo – e não contra ele” (Oliveira, 2005, p. 143). A memória demarca o corpo na produção do conhecimento que é do território (*tekoa*), “então, a partir disso é que vai se criar o seu conhecimento, o seu saber. Seu saber está relacionado, está associado com a mata, com o espírito da natureza, com o espírito do rio, com o espírito da árvore, com o espírito dos animais” (Benites, 2023a, p. 6).

Esse reconhecimento e conhecimento do mundo a partir de um lugar específico na estrutura de distribuição das posições e das relações, e também da estrutura cosmológica em que se situa, a partir de uma autodeterminação, permite melhor perceber as peculiaridades e diferenças referentes a outras culturas e à matriz de opressões ocidental em relação ao que convencionalmente compreendemos por conhecimento.

Nego Bispo relata que o agronegócio e os hábitos colonialistas, ao se instalar na Chapada Grande, deram fim aos modos de vida da população local. Um lugar de vegetação diversa que permitia o manejo da criação conforme a estação do ano para se alimentar do pasto, uma infinidade de plantas, frutas e animais, uma vida amplamente compartilhada. Tudo isso foi totalmente desertificado pela monocultura do eucalipto impactando em proibições às populações locais e sua consequente pauperização: “essas vidas foram atacadas e destruídas, e os modos que faziam com a vida acontecesse também deixaram de existir” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 96). Esse entendimento pode ser importante para compreendermos que qualquer pretensão a um pensamento universal é sempre uma imposição e uma tentativa de colonização (Bispo dos Santos, 2020; 2018; 2023a) da visão de mundo e dos sentidos, como a Europa (a)tentou contra muitos povos, com a finalidade de substituição dos mais elementares aspectos de seus modos de vida, como uma forma de “homogeneização ou hibridização cultural, da produção global da humanidade” (Rivera-Cusicanqui, 2018).

As noções ocidentais do que constitui a racionalidade ou mesmo a inteligência foram ressemantizadas pela visão de mundo imposta pelo *utamawazo* ocidental como universal,

condicionando-nos a pensar sinteticamente e, cumulativamente, criando na cognição limites para um olhar holístico – eu diria, cósmico e orgânico –, uma vez que a cosmovisão do mundo europeu (ocidental) se sustenta, primeiramente, na separação, dicotomização e, depois, no controle e domínio dos opostos ou diversos. A premissa elementar do pensamento sintético é transformar o orgânico em sintético, ao mesmo tempo em que buscam se desenvolver humanisticamente, a busca é humanizar e tornar sintético tudo o que ainda for orgânico (Bispo dos Santos, 2023a). Impor uma cultura sintética e sintetizar o mundo e as experiências implica em não encontrar obstáculos, ou seja, nada que indague os pressupostos do pensamento sintético – o humanismo e o desenvolvimento –, permitindo suas lógicas fluírem sob um consenso geral.



A Amazônia na visão de Renato Soares. Fonte: Rabelo, 2025.

Dilemas e possibilidades para uma sociologia afropindorâmica

É preciso, antes de mais nada, estarmos convictos de que os modos de fazer ciência que consensualmente adotamos tratam-se de um modo particular pensado e estruturado pela Europa e “aperfeiçoado” pelos EUA, que, tanto por seu poderio bélico quanto por sua capacidade de imposição cultural (sustentado pelo poderio bélico) sobre as sociedades e povos outrora colonizados, impõe-se como linguagem universal. De modo consentâneo, as divisões e hierarquias construídas e as formas de produção e transmissão de conhecimentos entre essas sociedades e povos, bem como as divisões entre as áreas do conhecimento, só fazem sentido no interior dessa conjuntura geopolítica de imperialismo epistêmico. Vale frisar aqui a observação de Wanderson Flor do Nascimento (2020), respaldada em Lewis Gordon, para reforçar o trânsito espontâneo entre áreas do conhecimento a partir da produção da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, que, mesmo não tendo formação clássica em filosofia, contribui intensamente com esse campo por sua capacidade de transitar e articular o pensamento entre várias áreas e, acrescento, a comunicação “*inter-mundos*”, tão cara para nossas culturas, africanas, afrodiáspóricas e indígenas no mundo ocidentalizado [sintetizado] (Joaquim, 2021; Somé, 1997; Kopenawa, 2015; Smith, 2019; Tupinambá, 2021, 2023; Batista, *et al.*, 2021; Kambeba, 2022; Santos, 2019a; Santos, 2022, Bispo dos Santos, 2023a; Marcelino, 2024; Martins, 2021a, 2021b; Oliveira, 2021).

Assim, defendo a ciência e os elementos de sua composição, como as teorias, metodologias e epistemologias, por exemplo, a despeito de sua configuração e a propósito de sua finalidade, como organização do pensamento em sua capacidade de oferecer uma compreensão de mundo social que permita a todas(os) se reconhecerem, desde sua linguagem às suas proposições. Dessa forma, intercedo na utilização do termo sociologia. Repito: não é a sociologia enquanto campo privilegiado da produção de conhecimento ou de verdade sobre o mundo social, por ser um campo conformado por preceitos e regras diferentes de outros campos do conhecimento, mas sim o pensamento sociológico que emerge das peculiaridades que conformam os modos de vida, de ser e de ver de povos e sociedades diversas; pois, o que está posto em qualquer área do conhecimento é, a rigor, um pensamento do social advindo do mundo social e das dinâmicas sociais, conforme apresentadas em contextos específicos, ou, mesmo que de forma ampla (global), são vistas de um *locus* específico de pertencimento.

Isso pode ser facilmente observado, como nos mostra Mestra Pedrina (Santos, 2022), na medida em que há uma aplicação de um saber abstrato, portanto, sintético, que pode ser observado na arquitetura e que demonstra como há, também nessa área, ou seja, na elaboração

do saber abstrato, um saber social aplicado, que tanto pode estar na arquitetura quanto na área da educação, para citar dois exemplos. Em suma, entendo que todo pensamento extrai suas condições de formulação de uma leitura social do social, sendo esta inextrincavelmente nutrida da cosmopercepção consolidada a partir de um *lócus* de pertencimento específico e interseccionalmente conformado e informado.

A incidência dos modos de pensar e se relacionar com o mundo impostos pelo colonialismo contou com o poderoso aporte das bases do cristianismo europeu monoteísta, pressupostos também nas bases das ciências (Bispo dos Santos, 2015, 2023a; Ani, 1994; Silva, 2022; Akotirene, 2023). O discurso da superioridade humana e da universalidade, este, por sua vez, concede validade ao primeiro, encobriu, ao naturalizar, a imposição da cultura e das significações ocidentalizadas, um tipo de racionalidade sintética, como sua fonte de sustentação visando à propagação de um *ethos* racionalista (Ani, 1994). Esse *ethos* foi e tem sido determinante para a estruturação, manutenção e sustentação da ideia de existência de um suposto antagonismo ontoepistemológico entre seres humanos e a constante afirmação de um antropocentrismo predatório pautado numa noção de humanismo desconectado da vida (do cosmo). As bases do humanismo estão sustentadas no iluminismo, período no qual noções e conceitos são exportados da Europa para o resto do mundo e passam a balizar os imaginários e as normativas oficiais (Mills, 2023; Bispo dos Santos, 2015, 2023a).

Paulin Hountondji (2008a), um proeminente filósofo e acadêmico beninense, com importante atuação política contra a ditadura em seu país e também em cargos de ministérios, recorre ao exemplo da sociedade alemã, onde a produção do conhecimento ocorre, a princípio, internamente, regida pelas condições e necessidades endógenas passando pelos ritos de validação e discussão entre seus pares para, somente depois, ser lançado para fora. Com esse exemplo, Hountondji (2008a) traz para a discussão a delicada relação da globalização e da globalidade do conhecimento, usando o caso específico e extremo da África, para questionar essa tendência orientada por “mundivisões exóticas” vindas de pesquisadoras(es) externos.

O intelectual e filósofo do Benin chamou essa tendência de “ilusão unânime”, por compreender que preponderava uma espécie de ótica que interpretava sociedades de escalas pequenas ou primitivas nas quais “vigora uma total unanimidade, com toda a gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente” (Hountondji, 2008a, p. 154). Hountondji (2008a) resolveu, não sem conflito, essa celeuma classificando como africanistas os estudiosos externos e africanos os estudiosos internos, sendo que a etnofilosofia classifica os estudos produzidos por externos e a filosofia africana os internos. Assim, “estabelecer este tipo de demarcação tornou possível chamar a atenção para a recepção africana das tradições de investigação

ocidentais e levar os académicos africanos a assumir as suas responsabilidades intelectuais próprias” (Hountondji, 2008a, p. 154).

Ciente de que os estudos produzidos sobre África foram(são) marcados por “uma espécie de pecado original, tendo em vista o papel objectivo que desempenhou na história da colonização” (Hountondji, 2008a, p. 155), não obstante, percebe que houve importantes contribuições para a formulação de conhecimentos africanos. A peculiaridade do caso alemão para Hountondji, reside no fato de que, “pode dizer-se que este modo de fazer investigação promove uma actividade científica autónoma e autoconfiante” (Hountondji, 2008a, p. 157). Para alguns povos indígenas, como os maori, da Nova Zelândia, essa autonomia tem sido buscada de maneiras diversas, seja na composição de comunidades de pesquisa, na pesquisa tribal, mas, sobretudo, na ressignificação desses termos e na nomeação do universo de produção de conhecimento segundo significações oriundas de suas cosmologias. Entendem essa nomeação como uma atitude político-epistêmica estratégica, uma vez que “essa maneira de nomear implica trazer para o centro e privilegiar os valores indígenas, suas atitudes e práticas, mais que distingui-los de rótulos ocidentalizados” (Smith, 2019, p. 145).

Dessa maneira, incidem tanto sobre os métodos quanto sobre as epistemologias e, o mais importante, a partir da “guerra das denominações” (Bispo dos Santos, 2015), opera-se a ressemantização desse espaço, no semear de palavras germinantes e na vibração de significantes que expressam um sentido orgânico do pensamento, produzindo reconhecimento ao incluírem dimensões ou significantes do pertencimento indígena nesse espaço. Seria próximo daquilo que chamo de “autodeterminação sociológica” para os povos e sociedades subjugadas pelo colonialismo, que deve passar, logicamente, como afirma Hountondji no caso da África, por “uma apropriação que deve ir a par com uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento” (Hountondji, 2008a, p. 156).

Uma política de autodeterminação, para dialogar com a perspectiva de Linda Smith, envolve ou deve incorporar, não simplesmente as múltiplas dimensões como a “revitalização e reformulação da cultura e tradição, maior participação e oposição articulada das instituições ocidentais; e, por outro lado, um enfoque nas relações estratégicas e nas alianças com grupos indígenas” (Smith, 2019, p. 130); mas, sobretudo e *a priori*, a dissolução dos efeitos da política ontoepistêmica que perpassa todas essas dimensões das relações sociais e institucionais, responsável por dar substância ao princípio gerador do racismo e de uma matriz de opressão moderna, que encapsula a autodeterminação dos povos postos sob os juízos coloniais. A compreensão sobre a noção de autodeterminação precisa ser alargada de forma a abarcar o *locus*

do pertencimento no qual de fato incide, as dimensões constitutivas da pessoa [*self*], grupos e sociedades, como efeitos das políticas coloniais que denominaram pejorativamente suas culturas, seus modos de vida e conspurcaram suas significações, interferindo indelevelmente nos imaginários, no ordenamento social e nas relações intersubjetivas pessoais e institucionais. A ciência de base europeia foi uma das grandes e mais importantes protagonistas dessa cena, responsável pela determinação ontológica e epistemológica dos povos outrora subjugados.

Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2019a, 2023a) definiu o saber orgânico em oposição ao saber sintético para metaforizar, ao nomear, a distância e oposição com que se consolidaram os saberes acadêmicos-científicos das sociedades ocidentais, em relação aos saberes orgânicos detidos e preservados pelos povos afropindorâmicos. As oposições estabelecidas entre essas formas de pensamento tiveram a patente finalidade de instituir um campo de distinção e um campo de privilégio, nos quais a linguagem é, de fato, o elemento que determina e insufla tais distinções que, pelo seu próprio caráter e constituição cultural no contexto global de luta, possuem uma dimensão étnica inextricável e mais visível. A linguagem é um grande e complexo repositório de concepções construídas sócio-histórica, cultural e politicamente, que se encontram dispostas como ferramentas de construção, interação e conhecimento da realidade, ou de imposição de realidades forjadas. Pois, assim como a memória, a linguagem como determinante dos sentidos, é também uma ferramenta política de intervenção na história. Nas palavras de Said (2007, p. 13), a linguagem seria a “responsável pela manipulação e organização das paixões”.

A linguagem acadêmica ancorada no *ethos* racionalista ocidental é apenas uma das ferramentas “invisíveis” que impõem um modo específico de comunicação e transmissão de conhecimentos, sendo ela, ao mesmo tempo, componente intrínseco das epistemologias ocidentais hegemônicas. Silvia Rivera-Cusicanqui (1987) refletiu sobre os dilemas epistemológicos da investigação científica nas quais se prepondera o “colonialismo interno”. Segundo a socióloga da imagem, “o conhecimento *fetichizado* e convertido em instrumento de prestígio e poder pode ser usado contra as necessidades e interesses da comunidade estudada” (Rivera-Cusicanqui, 1987, p. 1), dado que no plano epistemológico, reproduz-se uma relação assimétrica entre um “sujeito conhecedor” que essencialmente partilha de uma visão do mundo da sociedade ocidental dominante, e as comunidades etnicamente classificadas segundo essa visão de mundo como inferiores. Em outros termos, seria considerar que as palavras, como signos de ordem que obedecem a uma estrutura que hierarquiza a linguagem, ao reconhecer seu valor de ordem, legitima-se tacitamente na ordem simbólica de um sistema que a produziu como expressão de superioridade, sem compromisso ético ou político com a prática.

Ao redefinir a linha, ou melhor, a fronteira criada pelo ocidente entre os grupos geoculturalmente posicionados, Nego Bispo nos mostra como as epistemologias agem como dispositivos de imposição de modos de vida a partir da visão de mundo que escoia por meio delas sob o argumento da universalidade, e correm como águas de um rio, por meio de uma linguagem particular para as mentes e corpos, naturalizadamente. Por isso, entende que formas de falar, poetizar a vida, cantar e dançar podem informar da adesão a preceitos culturais colonialistas, ou seja, da colonização do Ser, por buscar se aproximar das padronizações mercantilizadas de Ser e se afastar dos modos orgânicos (Bispo dos Santos, 2015, 2018, 2019a, 2023a).

Reflete Oyèrónkẹ Oyěwùmí, socióloga nigeriana, que “a linguagem é, antes de tudo, uma instituição social e, como tal, constitui e é constituída pela cultura [...] a linguagem carrega valores culturais” (Oyěwùmí, 2021, p. 80). Os valores culturais, mas também os valores cultivados segundo uma experiência e um pertencimento são igualmente capazes de determinar uma visão de mundo. A linguagem é uma das formas de se objetivar, ou buscar a “substantificação”, como afirmou Fanon, de supostas competências sociais, portanto, raciais, de gênero e de classe, ao mesmo tempo que se reforça dado capital racial (Costa-Junior, 2021, 2023) de um grupo em determinadas posições sociais, levando-os a “confessar a inferioridade de sua cultura” (Fanon, 2005, p. 271).

Para tanto, a erudição, como uma das artimanhas da linguagem, em sua função de ritual etnicamente e geoculturalmente localizado e referenciado na formalidade, nos conduz diretamente à globalização e globalidade do pensamento universal, enquanto fundamento do qual emerge a analítica da racialidade para consubstanciar as práticas análogas a seus pressupostos e construção da hegemonia ocidental, valendo-se da prognose de uma suposta superioridade humana. Afirmar, a indígena maori, Linda Smith:

a globalização do conhecimento e da cultura ocidental constantemente reafirma a visão do ocidente sobre si mesmo, como o centro do conhecimento legítimo, o árbitro do que conta como conhecimento e a fonte de conhecimento ‘civilizado’. Essa forma de conhecimento global é geralmente referida como um conhecimento ‘universal’, disponível para todos e aparentemente não ‘pertencente a ninguém’ (Smith, 2018, p. 81).

Grada Kilomba, artista interdisciplinar, escritora, pesquisadora e teórica, reflete sobre o fenômeno da universalização do conhecimento ocidental sob a chave da raça e do gênero como noções analíticas. Percebe, com isso, que há uma assimetria de poder entre os grupos, definida pela falta de controle sobre as estruturas de poder e acesso às posições de comando, nas quais

a “chamada epistemologia” reflete “não um espaço heterogêneo para teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade *branca*” (Kilomba, 2019, p. 54). Ao mesmo tempo que a teoria é quem concede validade aos discursos de pessoas racializadas, ela é, no mesmo golpe, o que as violenta, pela “obrigatoriedade” de trabalhar com categorias de especialistas externos em questões de sua própria cultura, muitas vezes, na reafirmação de pressupostos que as inferiorizam. Segundo Grada Kilomba (2019, p. 51) “somos capturados em uma ordem violenta colonial. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a”.

As problemáticas em torno da globalização e globalidade do conhecimento residem em sua construção ou imposição como universal (emoldurada pela modernidade) que, na busca por conhecer outras culturas, saqueou, expropriou e se apropriou de seus saberes e produziu, com a chancela de uma noção particular de ciência, um saber intencionalmente desvirtuado por olhares etnocêntricos, e tais percepções foram compartilhadas globalmente e usadas como armas de guerra⁴³. Nos explica Denise Ferreira da Silva (2022), que a globalidade foi instituída como parte do projeto científico pós-iluminista em que o racial é mobilizado como significante das diferenças humanas. Nesse caso, “a globalidade como contexto ontológico moderno, cujos conteúdo e fronteiras presumiam o *nomos* produtivo como aquilo que determina a ‘essência e existência’ humana” (Silva, 2022, p. 261). Ainda nos dias atuais tais efeitos são sentidos e produzem impactos nas dinâmicas sociais, nas quais o critério de erudição, em coarticulação à linguagem específica e à exigência de pensar globalmente, continuam servindo como armas de guerra que possibilitam o conhecimento dos termos das lutas locais.

Nego Bispo reflete sobre a globalidade do conhecimento especificando como as disciplinas impactam na determinação do “destino” das comunidades quilombolas. Percebe que a necessidade de laudos antropológicos para a titulação dos quilombos trata-se de uma técnica direcionada, um método para tomar ciência dos modos específicos que configuram seus *modos* de vida, à medida que criam as condições, por via das denominações, da construção de dispositivos que erguem barreiras “legais” para continuidade de reprodução de seus modos de vida, acesso a direitos e suas terras (Bispo dos Santos, 2015, 2018). Achille Mbembe (2020, p. 91) acredita que isso remeta a um medo estrutural molecular, próprio da “impotência” e “ignorância” do mundo colonial, que prescinde das “micro determinações” que se materializa

⁴³ Pensando aqui com Amílcar Cabral (1980), que concebe a teoria com essa possibilidade de adentrarmos à “guerra das denominações”, como também entende Nego Bispo, por perceberem que assim fora utilizada pelos colonialistas.

na edição de novas leis e proibições para gestão da insegurança partilhada entre dominantes e assujeitados.

De seu pertencimento indígena maori, Linda Smith (2019) exprime um entendimento similar, ao sugerir que, por mais que a ciência tenha avançado, se deixada nas mãos de cientistas ocidentais, seu viés político produzirá consequências desastrosas, por meio das quais “novos povos indígenas podem ser recriados como populações puras e, portanto, aptos para experimentação, para serem explorados de forma muito similar a ratos de laboratório” (Smith, 2019, p. 120). Essas comunidades de pesquisa sustentadas pela visão ocidental, acrescenta Smith (2019, p. 146), têm construído políticas deliberadas, legislações e práticas coercitivas do Estado, têm promovido o enclausuramento dessas comunidades, colocando-as em reservas fora do alcance da visão, nas margens.

Totalmente configurados por técnicas e categorias ocidentais, esses campos das ciências humanas a serviço do Estado servem de ferramentas para ler o mundo do outro a partir da visão de um mundo particular orientado por significados singulares e alheios às significações e anseios do mundo interpretado, condicionado pelos interesses políticos hegemônicos. Ademais, há uma gênese histórica que situa as categorias, conceitos, métodos e teorias que são, obrigatoriamente – se não consensualmente – aceitos, que recuperam sentidos coloniais e irão revestir políticas no contexto contemporâneo.

Esse tipo de relação exemplifica o *modus operandi* secular de manutenção das hierarquias construídas em torno das relações entre os saberes orgânicos e os saberes sintéticos, uma vez que os povos politeístas afropindorâmicos foram (são) considerados inaptos à produção de conhecimento válido, incluindo conhecimento sobre seus próprios modos de vida e significações. Dessa forma, estão condenados à exposição de leituras racistas e aos dispositivos (políticas públicas) construídos a partir delas, como forma de eternização das narrativas coloniais, das oposições ontoepistêmicas e das desigualdades sociorraciais que elas sustentam ante os imaginários modernos.

Por outro lado, a oposição entre o pensamento sintético e o pensamento orgânico torna mais explícitas as diferenças ou as particularidades dessa sociedade em relação às sociedades europeias ou à norte-americana, centro de produção (industrial) e exportação global de teorias. Consequentemente, torna ainda mais explícito e urgente a necessidade de um “desmame” das epistemologias ocidentais (Ani, 1994), como forma de alcançar a autonomia e reconhecimento das particularidades que conformam a sociedade brasileira para o exercício da autodeterminação sociológica.

A forma, portanto, como Nego Bispo constrói suas análises utilizando não somente uma linguagem própria de seu universo de pertencimento e *lôcus* de enunciação epistêmica, mas, sobretudo, abordando historicamente fatos negligenciados pelo *establishment* científico de modo original, confere sentido à noção de autodeterminação sociológica, sugerindo, reforço, sua aplicação conceitual. Nesse sentido, a contracolonialidade deve ser vista e analisada como uma palavra germinante que emerge do pensamento orgânico e substancia uma sociologia espiralar, uma sociologia afropindorâmica ou uma sociologia orgânica. Acredito que a definição de um termo seja menos importante, mas, sobretudo, estrategicamente relevante, dado que Nego Bispo adentra a arena acadêmica-científica e nos incita a somar forças na “guerra das narrativas” ou “guerra das denominações”, visto que, para enfraquecer as estratégias do pensamento sintético, é preciso semear e fazer germinar nas mentes, palavras fortes que se contrapõem aos conceitos colonialistas.

Em uma acepção contracolonial, a reivindicação por uma sociologia dos povos afropindorâmicos, que apresente e sistematize suas cosmologias como pensamento científico legítimo, talvez seja a mais premente oportunidade e forma de combater a colonialidade, a domesticação de corpos e mentes a partir do interior das ciências brasileiras. Aqui, vale trazer a reflexão de Silvia Rivera-Cusicanqui (2010a), sobre o que ela chama de uma “sociedade desejável”, considerando que tem como uma de suas bases a formulação de uma epistemologia *ch'ixi*. Apesar da intelectual *Ch'ixi* se pronunciar em favor de uma hegemonia indígena na Bolívia – o que, considerando a necessidade de descer do ponto zero é perfeitamente razoável –, para o contracolonialismo reeditado por Nego Bispo, esta não seria a prerrogativa, por prezar por um espaço constituído pela pluriversalidade e horizontalidade de pensamento e de “possibilidades de convivência mais harmoniosa entre os diversos povos, a partir da confluência e da interlocução entre a perspectiva desenvolvimentista e as experiências da biointeração” (Bispo dos Santos, 2015, p. 21).

O sentido construído em torno da noção de hegemonia, contempla autoridade e esta, por sua vez, hierarquia e a possibilidade de imposição de uma cultura sobre outras (Costa-Junior, 2023). A noção *Ch'ixi*, é o significante que sustenta o projeto de uma sociedade desejável, uma vez que prefigura a recusa ou o contraponto da “hibridização cultural *ligth*”, que é o conformista com a dominação ocidental. Assim, *Ch'ixi* considera a dupla origem contida no termo mestiço e, “como muitas outras (*allqa*, *ayni*) obedece à ideia *aymará* de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, à lógica do terceiro incluído” (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 69).

Glória Anzaldúa, intelectual da teoria cultural chicana, teoria *queer* e teoria feminista, poetisa, escritora de pertencimento indígena, apresenta uma imagem disjuntiva similar à

construção que dá sentido ao termo *ch'ixi*, na qual *la nueva conciencia, lá consciência mestiza*, “nasce para ser capaz de movimentar-se por espaços entre-mundos e enter-mitos” (Anzaldúa, 2016, p. 63), onde as três culturas: a branca, a mexicana e a índia, compõem um novo corpo de enunciação e uma língua a ser reivindicada. Gloria Evangelista Anzaldúa nasceu na fronteira do México com os EUA, no Vale do Rio Grande, no Texas, onde uma linha imaginária cortou o espaço sagrado da ancestralidade asteca. É filha mais velha, de uma família de origem pobre e campesina e se autodeclara de pertencimento indígena chicano (Anzaldúa, 2016, p. 62).

Tanto em relação ao *ch'ixi* como à *lá nueva consciência mestiza*, podemos dizer que é uma das maneiras de retomada do pertencimento, como explica Anzaldúa (2009, p. 315), onde “no fundo dos nossos corações, a gente acredita que ser mexicano não tem nada a ver com o país em que a gente vive. Ser mexicano é um estado da alma – não da mente, nem da cidadania. Nem águia nem serpente, mas as duas. E como o oceano, nenhum animal respeita fronteiras”. Ambas as intelectuais, Gloria Anzaldúa e Silvia Rivera-Cusicanqui, afirmam a posição subjetiva de pertencimento a partir de uma noção heterogênea, recusando a noção de hibridez e multiculturalismo por serem construções ocidentais, e enunciam de um ponto de pertencimento, o indígena, ou seja, um núcleo cultural de onde ecoam suas lutas, sem, no entanto, recusarem a condição de mestiça como constituinte de um Ser humano completo e complexo fruto das próprias relações do contexto moderno.

A reivindicação do pertencimento indígena de ambas as intelectuais remonta às suas memórias ancestrais (Anzaldúa, 2016; Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018), por terem vivenciado os modos de vida, *tekoha*, de suas respectivas descendências indígenas, sendo assim, constituídas de um *teko* que responde e endossa o status de tal condição, a despeito da ciência da mestiçagem. O que me permite afirmar que nem o pertencimento nem a experiência, conforme abordadas nesta tese, portanto, remontam ou reivindicam uma noção de pureza ou essência. Por mais que as estratégias de domesticação e substituição dos modos de vida, ou seja, apagamento da cosmologia, tenham sido robustas e insistentes, a memória cravada no corpo e no território, no *teko/tekoha*, guarda o lugar em que o Ser pode sentir-se completo, plenamente humano ou nem tanto (penso em Nego Bispo, que se reconhece mais próximo dos animais), e situa sua retomada, seja pela “força da rebeldia” (Anzaldúa, 2016) ou pela “fúria acumulada” (Rivera-Cusicanqui, 2018) no lugar de pertencimento onde o coração pulsa e onde a experiência acorda a memória.

As diferenças culturais, nessa perspectiva, não se fundem formando uma outra condição única, mas, pelo contrário, se antagonizam ao se relacionarem, complementam-se, ampliam-se e enriquecem-se mutuamente. Em suma, respalda-se na lógica do encontro dos rios como

representada por Nego Bispo. Segundo nosso intelectual lavrador de palavras (Bispo dos Santos, 2023a, p. 15), “um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece”. Cada uma (um) passa por seu processo de retomada do pertencimento, vindo a se relacionar uns com os outros em que o situar-se numa comunidade ampla e diversa causa uma sensação de alargamento permanente das perspectivas, sem produzir distanciamentos. A premissa do alargamento das perspectivas pela diversidade é diferente de estranheza (ou estranhamento), como nos ensina Ana Mumbua (Silva, 2019), é o estabelecimento de fronteiras regidas pela horizontalidade de pensamento em que não há relações de dominância.

Segundo Rivera-Cusicanqui (2010a), a condição do terceiro incluído é o que permite o trânsito de entrada e saída pela modernidade, essa fronteira que (tenta) separar os povos racializados, tornando a mestiçagem uma força desestabilizadora. Assim, essa imagem fluida do terceiro incluído alarga a fronteira, altera os signos e significados da modernidade ocidental, organizando-a à sua imagem e semelhança, estabelecendo relações baseadas na reciprocidade, no compartilhamento e redistribuição, instituindo outros “postos” de autoridade⁴⁴ baseados nas cosmologias originárias. “Da mesma forma, os índios expandiriam e adaptariam suas noções culturalmente padronizadas de coexistência democrática e boa governança, para admitir novas formas de comunidade e identidades” (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 69), estabelecendo fronteiras de diálogo movidas por sentimentos e vontade política que traduzam a “ética do cuidar”, para processos de compartilhamento de experiências, ações políticas e conhecimentos.

Assim como que “nem tudo que se junta se mistura” (Bispo dos Santos, 2023a), Rivera Cusicanqui reconhece que “o poder do indiferenciado é que ele combina opostos. Assim como o *allqamari*⁴⁵ combina preto e branco. Na perfeição simétrica, o *ch'ixi* conjuga o mundo índio com seu oposto, sem nunca se misturar com ele” (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 70). Supõe-se daí, que possa emergir a possibilidade de uma reforma cultural, uma retomada que culmine na criação de um tecido intercultural, ou melhor, um tecido biointerativo, pois a interculturalidade e a multiculturalidade estão enraizadas no humanismo ocidental e, por isso, contemplam apenas os humanos, como nos alerta Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a, 2018). A biointeração, por sua vez, é tanto mais consistente quanto mais coerente com um conjunto de regras legítimas e estáveis para a existência de equilíbrio e harmonia entre os Seres vivos e as relações sociais e

⁴⁴ Nas cosmologias africanas, afropindorâmicas e indígenas, geralmente ou tradicionalmente, a autoridade é conferida pela senioridade.

⁴⁵ Palavra de origem aymará e quéchua que nomeia uma ave da família dos falcões, o carcará da montanha, que tem suas penas pretas e brancas. Apesar do nome carcará remeter a uma ave conhecida da fauna brasileira, que também é da família dos falcões, suas imagens são bem distintas.

institucionais. Este seria, então, o caminho vislumbrado por Rivera-Cusicanqui para uma sociedade desejável, e:

Ao fazê-lo, funda-se um projeto de modernidade mais orgânico e próprio do que a modernidade imposta pelas elites, caricaturas do Ocidente que vivem da ventriloquia de conceitos e teorias, de correntes acadêmicas e visões de mundo copiadas do norte ou tributários dos centros de poder hegemônico (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 73)

Edward Said, refletindo sobre os condicionamentos impostos pelas epistemologias do Norte às outras sociedades, considera uma necessidade vital que “os intelectuais independentes apresentem sempre modelos alternativos aos modelos redutivamente simplificadores, e aos modelos restritivos e baseados na hostilidade mútua que há tanto tempo prevalecem no Oriente Médio e em outras partes do mundo” (Said, 2007, p. 20). Segundo o pensador palestino, a tarefa daquelas(es) que pretendem contribuir para a desconstrução das fórmulas redutivas e do pensamento abstrato, porém, poderoso, “que afasta o pensamento da história e da experiência humanas concretas para conduzi-lo aos campos da ação ideológica, do confronto metafísico e da paixão coletiva [carregam] a missão de alargar o campo de discussão, e não estabelecer limites conforme a autoridade predominante” (Said, 2007, p. 19). Para essa missão, acrescenta Said (2007, p. 19), “é preciso que o façamos, sempre, dentro de um contexto amplamente situado na história, na cultura e na realidade socioeconômica”.

E nessa direção, a noção de autodeterminação sociológica, não meramente como uma ferramenta (intersubjetiva) metodológica ou analítica, mas, sobretudo, propositiva e resolutive, sintetiza um modo de aliar teoria e *práxis* política para elaboração de conhecimento resistente, e incita-nos a alargar as fronteiras do pensamento sintético, semeando, nesse campo, as palavras de um pensamento orgânico. Na Bolívia, América do Sul, Silvia Rivera Cusicanqui estruturou a “sociologia da imagem”; e em Moçambique, na África, Elísio Macamo reivindica “por uma sociologia das sociedades africanas”. Acredito que esses dois casos podem nos auxiliar a elucidar a importância de uma sociologia que apresente as cosmologias dos povos afropindorâmicos sistematizada em pensamento científico, o que, em relação aos dois casos, nos resguarda algumas questões a serem refletidas com cuidado.

Ana Mumbuca (Silva, 2019), em sua pesquisa de abordagem contracolonial, nos chama a atenção para o princípio da estranheza, que se afigura no espaço de fronteira existente entre o quilombo e a universidade. A fronteira, como já nos ensinou Nego Bispo, é o espaço de compartilhamento, do diálogo e da ampliação das perspectivas. Para Linda Smith, a entrada de pessoas indígenas no mundo acadêmico busca oferecer alternativas mais aos povos indígenas

que ao mundo (povos não indígenas) e percebe que os recursos mobilizados – espirituais, criativos e políticos –, ao serem compartilhados, podem apontar alternativas mútuas entre as comunidades indígenas e, conseqüentemente, aos povos confluente. Assim, “criar algo novo por meio do processo de compartilhamento é recriar o velho, reconectar as relações e reconstituir a nossa humanidade” (Smith, 2019, p. 125). Dito de outra forma, é reeditar as cosmologias dos povos originários sob os pressupostos da ancestralidade.

Tal qual os povos indígenas, a alternativa ou decisão de ocupar o espaço acadêmico para os povos quilombolas, então, segue sendo a perspectiva de construir formas de defesa e, por conseguinte, “defendemos uma ciência que não sobreponha as concepções quilombistas, mas contribua na ampliação de saberes que sejam eficientes em defesa das vidas” (Silva, 2019, p. 69). Acrescenta Ana Mumbuca que, “como defesa é preciso tornar visível, também através da sistematização acadêmica os modos sustentáveis de existir dos povos, considerando como sujeitos que lutam na construção ou manutenção do jeito circular de existência” (Silva, 2019, 69).

Todavia, essa fronteira, aqui representada no espaço acadêmico, envolve relações de poder secularmente constituídas, instituídas e reproduzidas, por meio das quais se cooptam ou destituem as identidades. Sobonfu Somé (1997, p. 19) observa que “os jovens que saem para cursar escolas nas cidades ficam completamente transformados; eles veem as coisas de forma totalmente diferente”. Assim como Ailton Krenak (2023, p. 27), que nos evidencia que “os jovens que participam da educação globalizante trazida pelo governo, mais se distanciam das tradições culturais”. É esse o efeito que as epistemologias ocidentais têm sobre as identidades e pertencimentos não ocidentais ou não ocidentalizadas que tanto Fanon (2008) quanto Appiah (1997) se referiram.

Fanon (2008) nos fornece uma esplendorosa, embora dolorosa, reflexão sobre como, tanto em territórios que foram colonizados quanto nas metrópoles, a (o) jovem negra (o) desses primeiros territórios vai buscar se colocar na posição de pessoas brancas em razão de uma sistemática avalanche de linguagens que configura uma “inconsciência paradoxal” que, “pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos” (Fanon, 2008, p. 132). E Lewis Ricardo Gordon nos apresenta uma analogia e reflexão perfeita referente à construção de Fanon. Para o intelectual jamaicano, liberdade requer um “mundo de outros”, sendo que a luta contra o que nos deixou o colonialismo não é, portanto, “contra ser o Outro, É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro.” (Gordon, 2008, p. 16). Assim, reforça Lewis Gordon, que “Fanon mostra também

que tal luta acontece não apenas no âmbito das interações sociais, mas também em relação à razão e ao conhecimento” (Gordon, 2008, p. 16).

Kwame Anthony Appiah (1997), filósofo e professor ganês, nos mostra que mais vil que o próprio colonialismo são suas “chagas” expostas em literaturas e teorias. Argumenta que observadores externos, europeus ou norte-americanos, poderiam supor que há alguma legitimidade no ressentimento de africanos em razão da experiência da colonização. Contudo, rememora o filósofo de Gana, que foi a partir de sua experiência com a literatura que lhe suscitou “uma poderosa sensação de como deve ser pertencer a uma subcultura estigmatizada, viver num mundo em que tudo, desde seu corpo até suas línguas, é definido pela ‘corrente dominante’ como inferior” (Appiah, 1997, p. 25). O efeito que o Ocidente provocou ou mesmo instituiu nos imaginários, com a ressemantização do mundo com suas denominações sintéticas, é algo de grande profundidade. Mas vale lembrar que os imaginários funcionam como roças e podem ser cultivados com novas sementes, sementes crioulas, nesse caso, para restituir-lhes a organicidade.

Voltando à intelectual Aymara, ela compartilha da ideia de que pessoas que produzem conhecimento, pensamento e memória devem fazê-lo a partir das ideias encontradas ao longo do caminho, com diálogos fragmentados e malformados, ouvidos de passagem. Parte da noção de memória como ato metafórico do escritor cubano José Lezama Lima, para quem “a memória está materializada em sujeitos metafóricos, e que seu gesto envolve não apenas a imaginação, mas também o sentido de relevância que o passado tem para o presente”. (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 9). Para ela, a sociologia da imagem opera um deslocamento vital e dispara um ato de insubordinação que faz da descolonização uma prática (Rivera-Cusicanqui, 2015). Com aproximadamente três décadas de trabalho com história oral (THOA), buscando reconectar-se com os rios profundos da vitalidade anticolonial e questionando as vertentes marxistas, a sociologia da imagem tem sua gênese em um longo trabalho que aliou *práxis* política, compartilhamento de ideias entre movimentos sociais, sindicatos, comunidades indígenas e pesquisa acadêmica (Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018). Pode-se dizer que se trata de um modelo que produziu um método, uma teoria na circularidade de uma epistemologia reeditada.

A epistemologia *Ch'ixi* fundamenta-se em um conjunto de imagens, desenhos, que remontam a mais de mil anos, e outras mais recentes, e expõem o conhecimento crítico indígena sobre o processo de colonização (Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018). Os desenhos quebram com a linearidade ocidental, permitindo adentrar um universo de simultaneidade, de “tempos mistos”, que conjuga a memória larga do horizonte colonial (1532) e a memória recente (1952), e seus “dispositivos para domesticar a alteridade indígena e de subjugação das suas múltiplas

diásporas aos mandatos da hierarquia pigmentocrática colonial” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 95). Esses desenhos interpretam as linhas do *ethos* e do comportamento europeus, revelando como os horizontes coloniais convergem ou se justapõem e se materializam em “habitus e gestos cotidianos”, sem que tenhamos plena consciência dos aspectos negados e críticos dessas constelações multitemporais. A circularidade se observa, quando “como um taco de *huitlacoche*⁴⁶, estou comendo algo que tem milhares de anos de história” (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 95).

O grande potencial da epistemologia *Chi'ixi*, como reconhece Rivera-Cusicanqui, sua criadora (ou redatora), é conceber “o desenho como teoria, não apenas como representação ou mimese, mas como interpretação e reflexão” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 310), tonificando uma autêntica teoria da dominação colonial por meio do desenho, e tem como seu autor, Waman Puma de Ayala (1612-15). Consoante a perspectiva contracolonial de Nego Bispo, a epistemologia *Ch'ixi* é, portanto, uma reedição de conhecimentos praticados pelos antepassados e ancestrais de Silvia Rivera Cusicanqui, e sua força reside na pluridiversidade de visões que congrega: “as imagens desempenharam um papel crucial na comunicação intercultural: elas são uma linguagem proliferante de códigos e mensagens tácitas que se desdobram em múltiplas direções, sem formar um caminho reto ou unidimensional” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 72).

As imagens nas tradições andinas bolivianas remetem a uma longa tradição que é reeditada em formatos variados e criam um cenário comunicativo ao qual a academia deu pouca atenção, como teatro social nos Andes, a pintura, a tecelagem e outras formas de comunicação visual (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 72). Rivera-Cusicanqui (2018, p. 12) compreende que há um “colonialismo interno”, internalizado de modo generalizado na sociedade boliviana, que faz com que elementos fetichistas e ornamentais produzam identificação com o mundo indígena, parte de um repertório semântico do Ocidente que envolve palavras e imagens, impendendo-as de se verem como sujeitos corporais e metafóricos, portanto, potenciais de um processo de descolonização. Seu trabalho com as imagens e a formulação da sociologia da imagem tem, nessa direção, um sentido prático e resolutivo que visa combater, *a priori*, o colonialismo interno e fazer emergir, nas pessoas indígenas e nas indígenas em retomada de pertencimento, seu potencial descolonizador.

Elísio Macamo, por sua vez, ao reivindicar uma sociologia das sociedades africanas, de forma pontual e contextual, informa as condições elementares que justificam tanto sua necessidade quanto a inadequação das interpretações ocidentais que não consideram o universo

⁴⁶Uma iguaria boliviana, de origem indígena, conhecida também como trufa de milho ou carvão de milho, feita de um fungo que dá na espiga de milho.

cosmológico existencial vivenciado nessas sociedades. A princípio vale destacar que Macamo (2022, p. 12) considera que “produzir conhecimento é aplicar um vocabulário que nos devolve um mundo conhecido para tornar inteligível aquilo que nos é estranho”. O sociólogo moçambicano vai questionar o fato de que todo relato sobre o mundo, ou seja, a produção de ideias, tanto as teóricas quanto as consideradas não-teóricas, se voltam ao universo de pertencimento de quem as produz. Parte da ideia de que o que alguém vê é apenas aquilo que encontra significação em seu acervo cultural e cognitivo, e não exatamente o que viu, ouviu ou sentiu. Em suma, aquilo que é acolhido em um significado segundo as referências proporcionadas por sua experiência.

Elísio Macamo alude a um seminário construído sobre a África para afirmar que a grande descoberta que fizeram, ele e os estudantes, foi “que não existem imagens da África. Existem leituras das representações que se fazem da África. O mundo é um jogo gigantesco de espelhos nos quais, essencialmente, nos revemos” (Macamo, 2022, p. 14). Este ponto é essencialmente importante, uma vez que todo discurso ao qual temos acesso para a produção de conhecimento, nas ciências sociais de modo geral, mas também em vários outros campos, é extraído da produção ocidental. Esta, por sua vez, descreve o mundo segundo a visão europeia e reflete, “na essência, o poder normativo do seu próprio discurso. O Índio, por exemplo, não é, na sua essência, ‘selvagem’, nem, já agora, ‘índio’. Tornou-se ‘selvagem’ (e ‘índio’) em função do discurso normativo europeu que legitimava, assim, a intervenção ‘civilizadora’ nele”. (Macamo, 2022, p. 16).

A grande questão posta por Macamo (2022) nessa construção dos estudos africanos como metodologia, é a do “paradoxo colonial”, que consiste na “possibilidade de que o meu desconforto e a minha crítica sejam funcionais à reprodução desse discurso que me inferioriza” (Macamo, 2022, p. 18), já que a seriedade (imposição) epistemológica nos obriga a descrever o mundo e produzir conhecimentos partindo de uma linguagem e discursos adquiridos de produções existentes: “as teorias não abrem as nossas cabeças. Fecham-nas” (Macamo, 2016, p. 40). É dizer que o sentido de quaisquer coisas ou mesmo fenômenos para o qual direcionamos nosso olhar, como a finalidade de conhecer, de produzir um conhecimento sobre, ou seja, de desferir um ato cognitivo, remonta aos sentidos de conceitos já internalizados, restringindo nossa imaginação ao conteúdo da plataforma semântica ocidental.

Em outras palavras, “a suposição de relevância insinua um conhecimento de algo antes da coisa em si, ou talvez de uma forma profundamente sofisticada, e, ainda, que o conhecimento é constitutivo da própria coisa” (Macamo, 2022, p. 18). Para fechar esse ponto, quero enfatizar que, por mais que o ceticismo de Macamo circunscreva que “só aqueles fenômenos sociais que

se constituem nas margens do mundo familiar e que, portanto, dificilmente se recuperam sem a sua inscrição num registo que potencialmente os desfigura, é que constituem um desafio ao próprio conhecimento” (Macamo, 2022, p. 18-19), quero argumentar que isso não depende exatamente de estar às margens, mas, antes, do universo cosmológico de significação dos sujeitos observadores.

Essa condição é o que pode possibilitar uma visão diversa da racionalidade ocidental que universalizou uma visão particular de mundo, domesticando e aprisionando os imaginários em suas concepções. No âmbito da pesquisa, segundo Macamo (2016), há duas questões relevantes: uma que remete ao problema prático e outra ao problema conceitual. A primeira reduz a pesquisa a resolver problemas dos outros e é o que constitui os contornos racistas e desumanos do projeto colonial, bem como o caso de África, onde o olhar que busca resolução parte de uma “grelha analítica” (Macamo, 2016, p. 54) que remete ao *locus* de pertencimento do observador; o problema conceitual, por outro lado, tem como seu grande desafio o problema da compreensão. Para Macamo, a natureza do trabalho intelectual e a essência da pesquisa remetem ao problema conceitual.

Contudo, há uma economia política do conhecimento que tende a reduzir sociedades e grupos a espaços de intervenção e isso passa tanto pelo crivo dos problemas conceituais quanto pelos problemas de ordem prática. Há, nesses casos, uma imbricação do conhecimento reflexivo que levanta os problemas conceituais, nos quais os conceitos respaldam as ações práticas a partir de seus significados; Nego Bispo nos chama a atenção para a guerra das narrativas. Um dos exemplos que Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015) nos dá, referente a tal perspectiva, é sobre a criminalização dos quilombos e sua denominação e como tais problemas seguiram uma linha histórica.

Mesmo alterando a denominação, de quilombo para favela, seguiram produzindo as mesmas políticas de intervenção após a suspensão da criminalização, uma vez que as denominações são estratégias de perseguição e subjugação dos povos que vivem de formas diversas. Acrescenta ainda que o reconhecimento dos quilombos se deu dentro das normas colonialistas, uma vez que não se reconheceu as peculiaridades de seus modos de vida, o direito a mesma escola deles, a mesma saúde deles. Não acolheu a nossa saúde a nossa relação com a saúde, não acolheu a capoeira, não acolheu o candombe, não acolheu o reisado, não acolheu as nossas manifestações (Bispo dos Santos, 2025).

Macamo entende que a produção de conhecimento científico resolutivo é eivada de um caráter político. Assim, quando se defende a produção de conhecimento sem a destituição de seu caráter político, como defende Macamo (2016, 2022), portanto, desvinculado de ações

práticas e resolutivas, reitera-se, a contrapelo do esperado, o reconhecimento do viés político de todo e qualquer projeto de conhecimento produzido, a exemplo do que produz o Ocidente e a legitimidade das ações e manifestações que subsidiam a produção de conhecimento. Em outros termos, o reconhecimento de conhecimentos produzidos por grupos subjugados pela política ocidental e sua consequente utilização para fomentar a formulação de ações políticas e de políticas públicas é ainda mais legítimo do que um conhecimento mobilizado para a subjugação de populações e manutenção de desigualdades.

Os resquícios, ou melhor, a adesão às epistemologias ocidentais em Macamo (2002, 2016), são evidentes, apesar de seu pensamento estar à frente de muitos sociólogos do Sul Global e se apresentar como um contundente crítico delas. Achar que é coisa de política trabalhos científicos apontarem soluções ou mesmo que a sociologia deva se restringir simplesmente a descobrir problemas, é ignorar o caráter político das ciências sociais ocidentais, como por ele próprio apontado, e aderir à abstração e neutralidade como princípios elementares e presumivelmente reais.

Aqui, vale relacionar a crítica do MC W. J. que nos mostra como o cristianismo vinculou a imagem de Deus essencialmente ao espiritual, dissociando-o de suas ações, pelas quais buscou alimentar e curar pessoas e, sobretudo, proclamou a legitimidade da humanidade de todos, sem distinções, ao dizer: “amei ao próximo como a ti mesmo”. O MC carioca destaca o caráter político dessas interpretações e, sobretudo sua incoerência prática, uma vez que o racismo condiciona o desprezo de uma sociedade regida pelos princípios do cristianismo euro monoteísta em relação às pessoas negras, negando-lhes o acesso às condições básicas de existência.

W.J nos mostra como as interpretações podem produzir, ou melhor, são produtos de versões de caráter eminentemente político da parte de alguns grupos e vão incidir severamente na vida de outras pessoas. A bíblia é um livro escrito por pessoas, fazendo dela assim um livro de intenções (Bispo dos Santos, 2015), a partir do qual, pessoas moldam o mundo e suas relações, partindo de um entendimento de mundo particular e aplicando-o no mundo em suas relações intersubjetivas, sejam elas institucionais ou pessoais. Toda ação humana, das mais triviais e cotidianas à produção de conhecimento e formulação de políticas, são ações inextricavelmente dotadas de um viés político.

Para a defesa de uma sociologia das sociedades africanas, portanto, Macamo (2002) vai recorrer às questões peculiares do repertório existencial, cultural e significativo dessas sociedades, buscando uma contraposição ao olhar etnocêntrico produzido pelo ocidente ao confrontar manifestações de natureza “religiosa”, para usar o termo que questionam, mas usam

tanto Appiah (1997) quanto Wiredu (2010). Assim, Macamo parte desse ponto para revelar como “a complexidade da realidade africana é feita de uma relação ambígua do continente com a modernidade” (Macamo, 2002, p. 6). Apesar de não postular por uma ciência fundamentalmente diferente da do Ocidente, Macamo exige maior sensibilidade na utilização de conceitos e, eu acrescentaria, no tratamento analítico.

Buscando ilustrar a diferença de uma sociedade em que sua população mantém uma relação íntima com as dimensões do sagrado e da espiritualidade, Macamo (2002) apresenta um caso narrado pelo músico Xidimingwana, sobre as aventuras ou desventuras de um homem que mesmo após ter os braços amputados é acusado pela mulher de espancá-la. A peculiaridade do caso é que a mulher alega que não foi agredida pelo coto do braço de seu companheiro, mas por algo invisível, do “mundo dos espíritos”. Ao apresentar o caso, Macamo se questiona como conceber uma sociologia das sociedades africanas e como validar o conhecimento por ela produzido.

Assim como fez para uma sociologia prática (Macamo, 2016), Macamo (2002) vai indagar novamente o positivismo que dá forma ao pensamento sociológico e demarca um ordenamento racional da experiência, produzindo o social à medida que produz o conhecimento científico, “magia” que faz o social transparecer como “um artefato da reflexão sociológica” (Macamo, 2002, p. 8). Questiona então a aceitação de métodos, a exemplo do quantitativo e do qualitativo, como expressão da soberania das epistemologias ocidentais e a sociologia como um momento reflexivo condicionado pelas necessidades criadas pela modernidade. Esse ponto, por sua vez, reduz o conhecimento social a uma prerrogativa da modernidade. Identifica que há, em África, a predominância de três tipos de saberes, sendo eles: o saber tradicional, o saber colonial e o saber africano. Macamo utiliza a noção de saber, por esta significar o “conhecimento produzido dentro dum contexto institucional, político e social com o objectivo imediato de reproduzir a ordem social segundo preceitos normativos previamente estabelecidos” (Macamo, 2002, p. 11).

O saber tradicional é visto como um operacionalizador das dimensões existenciais e articula-se ao sagrado e ao divino na reprodução da vida social, sendo realizado por meio de rituais, e tem sua validade conceitual confirmada pelas populações que operam dentro desses sistemas. O saber colonial é um aliado do colonialismo, que se efetivou basicamente pela antropologia e foi seguido pelo marxismo. Sua consistência, conseqüentemente, foi a invenção de uma sociedade africana suscetível de intervenções, definida pelo relacionamento entre o poder colonial e as sociedades africanas (Macamo, 2002, 2016). Tais intervenções baseavam-se na ideia da diferença ontológica, que tomava os africanos como menos humanos, portanto,

diferentes dos europeus, produzindo uma “sociedade africana fictícia, mas real, como artefato do poder colonial” (Macamo, 2002, p. 14).

A noção de saber africano, por sua vez, se difere radicalmente do saber tradicional, por não se ater a modos ritualísticos de reprodução da vida, e também do saber colonial, configurando uma África *sui generis*, que se refere a “um novo tipo de saber que constitui sujeitos e objetos e é, por sua vez, por eles constituídos” (Macamo, 2002, p. 15). Destaca que essa classificação tripartida revela a violência com que se constituiu a redução da produção de conhecimento em África (e em Moçambique),

Constata, portanto, que o saber tradicional e o saber colonial são saberes ideológicos, e o saber africano é um saber utópico, revelando a importância da função desse saber na produção de conhecimento para a constituição da realidade social em África (Macamo, 2002). A partir de uma mirada da constituição de um sistema global, onde África é inserida como um significante do subdesenvolvimento social (Mudimbe, 2019; Rodney, 2022; Mbembe, 2018), relacionado diretamente à (in)capacidade humana de sua população em se desenvolver, questiona-se tais pressupostos, alojando-se na fronteira dos saberes como espaço de reflexão de um saber africano. Macamo destaca como o conceito de tradição aplicado nas sociedades africanas explica-se pela constatação de sociedades rurais, onde a agricultura de subsistência é uma realidade social, política e econômica. Kwame Appiah (1997), por sua vez, atribui ao conceito de tradição, operado por uma conspiração ocidental, a constatação de que a observação de cerimônias rituais das religiões tradicionais serviu de contraponto à racionalidade moderna.

Assevera Macamo (2002) que a ideia de conhecimento construída pelo ocidente está associada à ordem e ao desenvolvimento e criou-se um contraste com as sociedades africanas, as quais passaram a ser alvos de intervenções sistemáticas ao serem consideradas, nessa relação, ausentes de conhecimentos, por consequência, “não desenvolvidas”. Finalizando, Macamo (2002) reivindica por uma sociologia das sociedades africanas, a partir da premissa de que é imprescindível um olhar desde dentro, um olhar do pertencimento africano, um saber que reflita criticamente as condições existenciais e aceite o fato da relação ambígua com o ocidente. Sem esquecer que essa ambiguidade tem funções políticas por se tratar de uma relação ideológica intencionalmente manipulada para assim aparecer aos olhos, sendo este um cooptador dos imaginários ao associar as capacidades humanas a esses supostos traços diferenciais entre as sociedades e suas culturas.

Nesse sentido, observo que tanto em Macamo quanto Rivera-Cusicanqui mobilizam algo que chamo de busca de legitimação de seus discursos nas bases de produção de

conhecimento ocidental e seus cânones. Enquanto Macamo (2002, 2016) recupera os pressupostos que regem a racionalidade ocidental e sua gênese para afirmar a necessidade de uma sociologia das sociedades africanas por suas diferenças cosmológicas, portanto, da racionalidade como operadora de sistemas de legitimação diferenciados, Silvia Rivera Cusicanqui (2015, 2018), além de se reportar a autores ocidentais, seus conceitos e suas categorias, homologiza significantes *aymará*⁴⁷ ou *quéchua* a noções ocidentais já canonizadas.

Criticamente, podemos ler tais construções na sugestão dos dizeres de Appiah recuperados por Oyèwùmí (2021, p. 58), em que a “aceitação da ‘arquitetura’ ocidental em algum nível significa necessariamente abraçar também o ‘mobiliário’”. Entendo esse tipo de exercício como um recurso de busca de referências universais, notadamente inscritas no imaginário acadêmico-científico como legítimas ou mesmo superiores, para, de algum modo, conceder validade à sua proposição.

Ambos, tanto Macamo quanto Rivera-Cusicanqui reivindicam, por participação ou entrada na modernidade, o estatuto da condição de moderno, essa fronteira onde o humanismo funciona como signifiante que ordena as relações de poder, distinguindo etnicamente os modos de vida e a posição geopolítica dos povos como critérios elementares, no qual o pertencimento a uma raça ou a uma etnia predetermina a condição de incluído pela exclusão. Essa perspectiva considera que a modernidade, ao ser operacionalizada pelas políticas e imaginários ontoepistemológicos, pressupõe a exclusão de grupos e sociedades em suas respectivas escalas geopolíticas, sendo que, nesse caso, as escalas menores reproduzem as estruturas de desigualdades macros, em que os critérios ontoepistêmicos de leitura dos pertencimentos admitem a inclusão pelos mesmos critérios que ratificam as exclusões.

Esse tipo de exercício é comum e confessa a domesticação do imaginário sociológico. José Jorge de Carvalho (2019), por exemplo, ao constatar a figura de um polímata no mestre indígena Maniwa Kamayurá, o compara a um “sábio tipo renascentista”, como uma referência que supostamente legitima seu amplo conhecimento capaz de dialogar com áreas variadas do saber acadêmico. A(o) erudita(o) acadêmica(o), nesse caso, também pode estar associado à imagem da(o) polímata, numa referência direta ao renascimento, uma vez que o erudito como cúmplice da universalidade está ligado à imagem da elite intelectual europeia. Imaginar o contrário nos ajuda na compreensão, no caso, alguém dizer, esse tal Bruno Latour tem tanto conhecimento que até parece uma “autoridade” indígena, ou uma (um) Mestra (e) quilombola. Vale destacar também, que Carvalho (2019) se ressentia pelo fato de o Brasil ter sido um dos

⁴⁷ Ver, por exemplo, sobre a noção de alma dividida” em Rivera Cusicanqui (2015)

últimos países da América Latina a ser contemplado com Universidades, atribuindo a esse fato um suposto atraso na cultura letrada e prática científica.

Como mencionado, os dois casos abordados, de Macamo e Rivera-Cusicanqui, são profícuos para pensar a defesa de uma sociologia afropindorâmica, uma sociologia espiralar ou uma sociologia orgânica a partir de um viés da autodeterminação sociológica que rompe drasticamente com as formas de produção de conhecimento ocidental e suas epistemologias. Importante, antes de colocar pelo menos dois aspectos de peculiaridades epistemológicas nas quais me respaldo para essa defesa, apresentar uma reflexão sobre a noção de racionalidade. A despeito desse ponto circular por várias partes deste trabalho, aqui, nessa parte da roda, como em outras, é discutido sob um ângulo diferente e relacionado a um ponto também diferente.

Quero trazer a reflexão de Kwame Appiah (1997), por sua especificidade de tratamento que, conforme destaca, está associado ao seu pertencimento, pois, afirma: “durante a vida inteira, vi e ouvi, cerimônias semelhantes” (Appiah, 1997, p 162). Assim, traça um paralelo apropriado às questões a serem reveladas na sequência. É preciso também dizer, antes, que tradição, da forma como concebemos no ocidente apresenta uma carga semântica da conspurcação de sentido (Wiredu, 1984; Mudimbe, 2019) que se estabelece a partir do poder colonial para designar diferenças culturais e dos modos de vida entre as sociedades e grupos.

A questão invisibilizada no termo, segundo sua ressemantização ocidental, é que todas as sociedades têm suas tradições e seus sistemas tradicionais. Assim, tradição não é o oposto de desenvolvimento ou civilização. Na reflexão de Mumduruku (2009, p. 36), a “cultura é assim, uma construção, uma passagem, um *novo* status humano. Esse status evolui proporcionalmente ao domínio desses novos conhecimentos”. Tradição e desenvolvimento, apesar de ambos estarem desvirtuados em nossos imaginários, por nos reportamos à plataforma semântica do Ocidente, não são nem antagônicos nem mutuamente nulificados um pelo outro. Pelo contrário, como demonstrado e será reforçado, a ancestralidade opera tanto como um dispositivo de reprodução e manutenção das tradições como também em sua atualização.

Para Kwame Appiah (1997), tratar as questões religiosas de culturas que não comungam do cristianismo ocidental ou do judaísmo como igualmente simbólicas é operar uma ideia radicalmente equivocada sobre seu caráter. Ou seja, questões referentes aos “fenômenos da magia e da feitiçaria” são representadas por uma linguagem simbólica e por isso vistas como irracionais (Appiah, 1997). Importa explicar que Appiah é consciente das grandes diferenças que moldam o uso do termo religião na vida das sociedades tradicionais africanas e nas categorias ocidentais.

Pensamento acompanhado por Kwasi Wiredu (2010), que questiona o fato de terminologias como religião ou culto não serem apropriados e não encontrarem sentido nas práticas africanas. Trata-se, talvez, uma suposição que precisamos rejeitar, pelo menos metodologicamente. Pois, “não devemos presumir que ter uma religião é necessariamente uma vantagem moral ou intelectual” (Wiredu, 2010, p. 1). Wiredu também adota uma atitude relativizadora e alinha a terminologia ao nível da crença, sejam elas ontológicas e/ou cosmológicas, seja sobre a natureza do mundo e sobre o destino humano ou ter uma atitude de confiança, dependência ou reverência incondicional em relação àquilo que é considerado como determinante desse destino, quer seja um ser inteligente ou um aspecto da realidade. (Wiredu, 2010, p. 2). Entretanto, seu uso, conforme sustenta Appiah (1997) visa tanto suscitar mal-entendidos como promover entendimentos. Assim, Muniz Sodré nos traduz que:

O sagrado implica o princípio de uma realidade “separada” (*sacer*, em latim) que permite um contato imediato com a divindade. Já, a religião, que é administração e monopólio intelectualizado da fé monoteísta, visa superar os transe emotivos e “violentos” (no sentido das experiências de sacrifício e de mobilização de forças cósmicas) do sagrado (Sodré, 2020, p. 117).

Obviamente, isso também tem a ver com a conspurcação de sentido de categorias segundo a plataforma semântica do ocidente e, aqui, estabelece uma relação do mundo desenvolvido e racional com o mundo espiritual e selvagem (irracional). Assim, religião pode ser caracterizada conforme define Mestra Pedrina, como “essa energia cósmica que vibra e faz funcionar o universo, embora não saibamos sua magnitude, desde muito tempo nos arvoramos a dar significado” (Santos, 2022, p. 116).

Appiah se propõe a tratar da racionalidade das crenças ritualizadas nas religiões tradicionais, no que tange à sua manutenção, ou seja, o valor de sua sobrevivência para seus grupos e sociedades e que, pessoas de fora, diga-se, ocidentais, as julgam falsas. Traz para a arena a relação da cultura *achanti* com os espíritos, ou entidades, uma vez que “na cultura *achanti* tradicional, a existência de espíritos desencarnados dos mortos é igualmente incontroversa” (Appiah, 1997, p. 163).

A racionalidade, nessa perspectiva, é tomada como um ideal que abriga outro ideal igualmente importante, a “Verdade”, ou seja, o pressuposto de que a verdade seria alcançada, exclusivamente por meio realização de um processo racional. A racionalidade, nesse aspecto, está ligada aos princípios de coerência, portanto, sua falsidade está atrelada ao número de incoerências apresentadas (Appiah, 1997). Contudo, reflete Appiah, que um dado pressuposto

pode apresentar “um conjunto coerente de crenças pode chegar, por meio de princípios de evidências racionais, às mais fantásticas inverdades” (Appiah, 1997, p. 168).

A diferenciação produzida em relação às religiões do ocidente e outras sociedades deve-se ao fato da “teorização do cristianismo” ou sua “reformulação intelectual”, que a tornou coerente aos sistemas de crenças regidos por um “*ethos* racionalista” (Ani, 1994), que mesmo assim mantém seus elementos rituais e cerimoniais. Nos lembra Appiah (1997, p. 169) que ao “avaliar as crenças religiosas de outras culturas, todos partimos, como é natural, das nossas”.

Para tanto, as diferenças são enganadoras, afirma Appiah (1997), constatando que para o ocidente, nomear como religioso é conotar uma variedade de coisas que faltam na religião tradicional e deixar de significar outras que estão presentes. Appiah (1997) recupera partes de uma cerimônia *achanti* que envolve a incorporação (empossamento) de espíritos, transe, oferendas materiais aos espíritos, oferendas de animais para sacrifício, de modo que todos possuem um valor simbólico na relação estabelecida com os espíritos na cerimônia.

Importa dizer que as oferendas, bem como os materiais ofertados, “extraem seu sentido da importância não ritualista de práticas pertinentemente similares [...] o espírito vem, não porque lhe tenhamos dado dinheiro, mas por termos feito algo que demonstra respeito” (Appiah, 1994, p. 161). A verdade é que o espírito não comerá as oferendas nem colocará no banco o dinheiro para render ou comprará um carro do ano, a pressuposição, ao contrário, é de um tratamento coerente com a posição de um espírito poderoso e o decoro de qualquer relação de reverência com alguém numa posição similar. Expressa-se, simbolicamente, uma relação de reverência e respeito. Considera Appiah (1997, p. 157), que “esse ritual faz parte de um mundo religioso típico das muitas culturas africanas tradicionais cujos modos de pensar afiguram-se intrigantes à etnografia e à filosofia ocidentais”. Porém, é exatamente o conteúdo e função da razão, e o que diz sobre a racionalidade, que os torna relevantes filosoficamente, no caso de Appiah, e, sociologicamente, no caso deste trabalho.

Discutindo com a antropologia tradicional ocidental, responsável por tentar ‘decretar’ o caráter irracional das práticas religiosas das sociedades africanas, Appiah (1997) vai nos mostrar que, quando comparadas a procedimentos científicos nos quais a racionalidade é supostamente a condutora elementar, não há diferenças substanciais que endossem a oposição. Assim, o filósofo leva a cabo a exposição de ambas as noções, a saber, a religiosidade tradicional e a ciência moderna, às crenças dessa última: explicação, previsão e controle. Destaca que, até nas ciências ditas exatas, seus operadores, ao invés de reações, produzem explicações sobre como as falhas poderiam ter ocorrido, de forma a torná-las coerente com a teoria:

[...] é comum os bioquímicos ignorarem os resultados negativos, presumindo que os tubos de ensaio estavam sujos, ou que as amostras estavam contaminadas, ou que, para preparação de amostras, eles deixaram de tomar alguma precaução necessária para prevenir a ação de enzimas que sempre são liberadas quando se danifica uma célula (Appiah, 1997, p 170).

No caso da teoria do sacerdote *achanti* dar errado, seria mero azar e não resultado de ter sido culpado de ter observado as regras de um método *a priori*. Quero trazer um exemplo praticado no candomblé da comunidade Kilombola Manzo Ngunzo Kaiango, da nação Angola, que me foi narrado por Makota Kidoiale, referente ao preparo da comida/oferenda para *N'zazi* (Xangô), o Amala. *N'zazi* representa a força física que em nossos corpos está presente nos ossos. A preparação da comida para *N'zazi* é considerada uma das mais delicadas, pois qualquer falha em sua preparação Ele pode recusar. A recusa evidencia-se no fato da comida dar bicho, larvas ou mofo, mas este sem bicho indica que ainda foi aceita. O alimento desse *N'kisi* é o quiabo, por ser rico em cálcio e agir diretamente nos ossos. Sua preparação deve ser feita em total silêncio, pois uma seiva mínima, de saliva, sopro, ou bafo sobre o alimento, pode comprometer seu objetivo.

Existe um ritual específico para sua preparação, assim como para outros alimentos de outros Orixás. O Amala deve ser preparado sentado, com pés no chão e em completo silêncio, o quiabo deve ser picado e separado para secar durante algum tempo para não babar. Deverá ser frito no azeite de dendê, na cebola e com temperos específicos que o nutre. Uma comida para *N'zazi*, para ebó, leva o quiabo, camarão seco socado (não se usa sal), noz-moscada, cebola e gengibre. Passa esse tempero no azeite e depois passa o quiabo, não deve ser cozido. *N'zazi* come na madeira, portanto, deve ser servido na gamela e não em alguidar muito comum para muitos Orixás, e coloca-se búzios para atrair prosperidade. Para pedir justiça, deve colocar bandeirinhas vermelhas e brancas, em tecido de amorim (morim), e doze orobôs (orogbô).

Para agradecimentos, não precisa ter os búzios, os orobôs ou bandeirinhas, e adiciona-se carnes como rabada ou maçã de peito. Essa comida/oferenda deverá ser entregue em uma pedreira porque está relacionado ao elemento natural mais resistente, a pedra. A pedreira representa *N'zazi*, como símbolo da força que explode, *N'zazi* é o vulcão. Reforça Makota Kidoiale, que qualquer falha no preparo ou nos ingredientes pode não ser aceito, o que significa não produzir o efeito esperado. O que isso nos mostra para as finalidades dessa discussão, é que assim como procedimentos científicos, há rigorosos critérios a serem seguidos para o “êxito” a que se pretende o ritual, e possíveis falhas podem ser explicadas.

Diante dos pontos levantados, Appiah (1997) percebe que o fato de as crenças religiosas tradicionais serem passíveis de explicação, tal qual a moderna ciência natural, infere-se que, cada uma coberta por sua visão de mundo, busca os mesmos objetivos, sendo, portanto, ambas racionais. Appiah fecha este ponto alertando para o risco do erro por indução, pois apesar das semelhanças das lógicas explicativas das teorias advindas da religião e da ciência, não se aplicam a uma presumível semelhança “da religião tradicional com a ciência natural como instituições” (Appiah, 1997, p 173).

Nesses aspectos, elas são diametralmente opostas, dados os princípios de constituição de cada uma; enquanto uma se ancora em crenças repassadas por seus antepassados, e os ancestrais são seus antepassados, os espíritos e as energias do cosmo; a outra, no caso a ciência ocidental, está assentada em técnicas, e tem sua aposta na combinação de elementos e procedimentos. O que leva Appiah a afirmar que, “a menos que todos compreendamos uns aos outros, e nos compreendamos como racionais, não trataremos uns aos outros com o respeito apropriado” (Appiah, 1997, p. 190).

Com isso, Appiah conclui que a lição mais coerente a se ter do fracasso histórico do positivismo, nesse caso, atinente à “sabedoria da modéstia epistemológica”, é que não existem regras *a priori* que nos garantam teorias verdadeiras” (Appiah, 1997, p. 169) e que as provas de que os espíritos existem são evidências incontestáveis, os sacerdotes entram em transe, as pessoas melhoram após a aplicação de remédios espirituais, e sistematicamente morrem pessoas pela ação de espíritos inamistosos” (Appiah, 1997, p 170). Assevera ainda que a incoerência da racionalidade moderna é querer submeter sob seu julgo as manifestações religiosas de culturas alheias, e que toda teoria possui sempre a possibilidade de realizar movimentos retóricos no sentido de impor uma defesa supostamente razoável de suas crenças.

A teoria, no limite, dialoga com a visão de mundo e a experiência das pessoas. Uma experiência orgânica ou mesmo interseccionalmente informada por sistemas de opressão, por exemplo, raça, gênero e classe, tende a produzir questionamentos às ideias enraizadas na ortodoxia dominante, como é o caso das (os) *outsider within*, como propõe Collins (2016) ou como sugere Kilomba (2019), que a condição de marginalização confere a homens e a mulheres negras uma visão que extrapola o *establishment* acadêmico branco e erudito.

Todos adquirimos nossas crenças de uma mesma forma, independentemente da cultura de pertencimento, somos expostos a uma série de linguagens que nos dizem coisas e transmitem sentidos enquanto crescemos (Appiah, 1997). Nascemos em uma cultura e, a menos que algum evento nos retire irretratavelmente dela, sustentamos em nossos corpos e memórias, tradições e modos de vida que informam sobre sua gênese e sua cosmologia. Os estilos cognitivos de

diferentes grupos sociais, como nos mostra Appiah (1997), no Ocidente, a ciência moderna e a religião tradicional na África, não são antagônicos. O método científico e a religião tradicional cumprem funções sociais diferentes na vida das sociedades e são plenamente passíveis de conviverem harmonicamente.

Para Nego Bispo, o respeito e a legitimidade das formas de pensar e de externalizar o pensamento são primordiais para o estabelecimento de confluências e, conseqüentemente, a quebra das hierarquias ocidentais:

Concordamos que vocês sabem ler: nós os provocamos a crer que nós também podemos palavrear, e assim, escrevendo e palavreando, nós podemos estabelecer, não um limite, mas uma fronteira entre os saberes, o saber escriturado e o saber oralizado; nenhum mais necessário, mas ambos, compartilhantes (Bispo dos Santos, 2025).

Como nos mostra Appiah (1997), a relação com a religiosidade encontra a dimensão cósmica e é pautada pela lógica da biointeração, na qual se reverencia a vida, os ancestrais, os espíritos da natureza e os seres que compõem o cosmo, e os modos de vida “é a extensão em que as crenças, atividades, hábitos e comportamentos em geral são perpassados” (Appiah, 1997, p 170). A relação com o mundo invisível (para muita gente, pois para nós, politeístas é visível, palpável. Será demonstrado abaixo), podemos dizer, compõe uma dimensão da epistemologia afropindorâmica que também abrange outras dimensões espaço-temporais, como o sonho, mais presente nas cosmologias indígenas.

É dessa configuração e dessa relação, que está intrinsecamente associada à produção de conhecimento desde a matriz cosmológica desses povos que justifica a relevância de uma sociologia que abarque e sistematize⁴⁸ esses conhecimentos. Trata-se, como nos sugere Ana Mumbuca, de “construir conhecimento em confluência em vez de influência, pois a influência de um lado tende a dominar, enquanto a confluência ambos os lados se possibilitam a construir e desconstruir, em uma simbiose de dupla afetação.” (Silva, 2019, p. 72), dissipando as hierarquias e privilegiando a relação de biointeração, ao invés de se pautar no humanismo ocidental.

Quero discutir essas duas dimensões apresentando duas perspectivas em que uma aparecerá a partir de uma experiência concreta vivenciada no Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte, Minas Gerais, e outra exposta a partir das diversas manifestações

⁴⁸ Não falarei em legitimar esses conhecimentos, pois entendo que não seria sensato atribuir essa função à academia sintética, mas, por outro lado, concebê-los já como conhecimentos legitimados e consagrados por suas comunidades, povos e grupos, evidenciados por sua sobrevivência ao longo dos séculos e da relação coerente estabelecida em seus modos de vida.

cosmológicas, portanto, epistemológicas, de etnias indígenas⁴⁹ variadas, retiradas de obras escritas e entrevistas. Nego Bispo tornou-se o epicentro do discurso que expôs, a princípio para o Brasil e, subsequentemente, para o mundo, as falácias do conhecimento ocidental, fazendo isso de modo prático, no qual seu corpo, seu pertencimento e um conhecimento ancestral pautado na oralidade foram as ferramentas que sustentaram sua construção.

Nego Bispo nos ensina que é propício “entendermos que as populações desenvolvem sua cosmovisão a partir da sua religiosidade e é a partir dessa cosmovisão que constroem suas várias maneiras de viver, ver e sentir a vida” (Bispo dos Santos, 2015, p. 38). Para nós, pessoas pertencentes às cosmologias afropindorâmicas, o conhecimento não pode ser dissociado de sua dimensão cósmica e da relação com a ancestralidade, por situarem aí nossos guias existenciais e cognitivos. Nossas formas de apreensão da realidade, das quais emergem uma hermenêutica afrodiaspórica que dá sentido a uma comunidade epistêmica afrodiaspórica, portanto, de construção de pensamento orgânico e conhecimentos orgânicos, pautam-se nesse ordenamento da totalidade do cosmos em que o Ser se encontra imerso por ser parte e compartilhante.

O Kilombo Manzo⁵⁰ surge na prática de pai Benedito, um preto velho Ancestral, que fundou uma Senzala, desafiando a ciência, no conceito da palavra, operando sua ressignificação. Senzala, palavra africana do termo kibundu, que significa mokambu, casas. Senzala é, nessa perspectiva, o conceito que pai Benedito constituiu no fim da década de 1970, pouco mais de dez anos antes do fim da ditadura militar. Pai Benedito criou e sustentou essa senzala, até que o próprio Estado, no século XXI, reconheceu essa senzala no termo quilombo. A senzala, a despeito dos entendimentos do senso comum, era o lugar do cuidado, da cura e do afeto, em tempo-espço de brutalidade contra aqueles corpos, remetendo-nos à construção da pesquisadora quilombola Marta Quintiliano (2025), que elaborou a afetividade africana e afrodiaspórica como um dispositivo de cura, reconectado por meio da memória ancestral e do afeto que conservamos nessa memória.

Observa-se que o quilombo do Estado traz uma escrita colonial, por incluir nas palavras Bantu a consoante, letra “q”, ignorando a letra “K” na autenticidade da língua kimbundu. Os pretos velhos foram pessoas reais, encarnadas, que viveram em tempos anteriores ao presente que, em razão de uma práxis política e dos conhecimentos detidos, tiveram sua ancestralização,

⁴⁹ Tenho em minhas memórias minha mãe sempre querendo saber de meus sonhos, dos detalhes e elementos que apareciam neles, para poder interpretar ali uma mensagem. Minha mãe tem conhecimentos sobre o significado simbólico dos elementos que surgiam nos sonhos e sempre os usavam para orientar nossas condutas no dia-a-dia.

⁵⁰ Parte do texto que contextualiza um brevíssima parte da trajetória de Pai Benedito me foi encaminhada por áudio por MakotaKidoiale, após tê-la informado de minhas pretensões e construções para esta tese, pois a história já era de meu conhecimento por minha vivência no Kilombo.

significa como o tornar-se entidade que passará a ser um guia espiritual para seus descendentes. Delineia Sobonfu Somé (1997, p. 24), que “os ancestrais também são chamados de espíritos. O espírito de um ancestral tem a capacidade de ver não só o mundo invisível do espírito, mas também *este* mundo”. Sem as limitações de um corpo físico, os ancestrais transitam por dimensões variadas, vindo de dentro e de fora, esse é o poder que nos ajuda a direcionar nossas vidas e evitar os abismos (Somé, 1997).

Entendemos, pelo princípio da ancestralidade (início, meio e início), que assim nos ensinam as culturas africanas e ameríndias, que estamos imersos em um inescapável sistema de transmutações, que funciona “como uma historicidade espiralizada *bantu*, em que o centro originário encontra-se sempre à vista” (Santos, 2019a, p. 75). Como guia espiritual, a preta velha ou preto velho coloca seus conhecimentos a serviço de determinada comunidade, grupo ou povo, e como sinal de agradecimento, respeito e reverência a sua presença, rituais são frequentemente realizados em sua homenagem ou para direcionar pedidos. Esses rituais, muito similares aos que narra Appiah (1997) sobre seu povo, *achanti*, são realizados com danças circulares, tanto dos corpos quanto do movimento coletivo dos corpos, atabaques, agogôs e cantos em línguas africanas, como as de tronco bantu e ioruba, por exemplo. Os cantos e as danças são meios de chamar as entidades, juntamente com as oferendas, como sacrifícios de animais ou comidas preparadas de acordo com o gosto de cada entidade, bebidas e outras demonstrações de respeito e reverência.

Pai Benedito foi quem conduziu Mametu Muiande (Efigênia Maria, matriarca do Kilombu Manzo) sobre todos seus passos, desde a compra do terreno onde iniciou suas construções à certeza de ter o dinheiro para o pagamento. Mãe Muiande trabalhava como doméstica e fazia atendimentos espirituais incorporada por Pai Benedito; recebeu parte do valor para a compra do terreno, como um ato de gratidão, após o preto velho ter curado o seu patrão, para quem trabalhava. Erguendo suas primeiras construções, o preto velho nomeou o Kilombu de Senzala de Pai de Benedito, em que senzala era o significante de um local aonde as pessoas chegavam e eram acolhidas para práticas de cuidados, afeto, cura e acolhimento (moradia).

Como já foi destacada a importância vital do território para as cosmologias afropindorâmicas, estando no espaço onde a urbanização avançava a passos largos, a comunidade kilombola sempre utilizou a mata da baleia e da Serra do Curral como fonte de recursos naturais e espirituais. Pai Benedito pediu que ali, na sua casa (senzala), quem chegasse fosse bem acolhido, teria comida, cama e até casa, se fosse necessário. Mãe Muiande criou mais três filhos que lá chegaram ainda crianças, além de seus cinco filhos biológicos e mais sete que chegaram em idades mais avançadas, e até os dias atuais acolhe pessoas que necessitam.

Apesar do termo senzala ser semanticamente associado à arquitetura da sociedade colonial, as pessoas escravizadas ressignificaram aqueles espaços de dor e privação da liberdade como um espaço de compartilhamento de afetos. Dessa forma, o “afroafeto” (Quintiliano, 2025), nos prova ser uma tecnologia ancestral, uma prática cosmológica contracolonial, mas também uma palavra germinante no roçado epistêmico, constituidora de pertencimentos e memórias.

A comunhão entre as pessoas que ali estavam ressignificava o sentido das atrocidades em uma prática de acolhimento coletivo e espaço de cuidado, de afetos, como também de transmissão de saberes medicinais ancestrais. Quando negros escravizados eram torturados, com chicotes de *xiquirá* e arrastados ou jogados nas senzalas, como nos conta Mestra Pedrina, “desde sempre existiu ali uma nêga véia ou um nêgo véio, que sabia de ervas que macerava e curava [...] o conhecimento de ervas e raízes é que servia” (Santos, 2022, p. 55). Assim, vejo o afroafeto como uma noção-prática e dispositivo contracolonial e ancestral que “reside na nossa capacidade de ressignificação em terras estrangeiras.” (Quintiliano, 2025, p. 75).

Na ausência de uma presença paterna na vida da família de Mãe Muiande, naquele momento, a educação e os cuidados de seus cinco filhos foram compartilhados diretamente com Pai Benedito. Ele assumiu a responsabilidade, juntamente com Mãe Muiande, de conduzir o processo de educação das filhas e filhos, sempre dispondo de um repertório de métodos e meios para proporcionar o bem viver e a harmonia entre os familiares. Como toda família, ali também havia seus momentos de conflitos, nos quais Pai Benedito intervia sempre com uma medida pedagógica que proporcionava a reflexão e a retomada do diálogo entre as partes.

Na relação dos filhos de Mãe Muiande com a escola, Pai Benedito percebia que ali não era um espaço salutar para aqueles corpos negros, “um mundo totalmente diferente, que era oposto àquilo que aprendemos como valores [...] aquela educação não era pra gente, então, íamos para a escola para aprender a ler e escrever” (Muiande; Kidoiale, 2017, p. 28). Não tardou para Pai Benedito consentir com a saída deles daquele ambiente, focando ainda mais nos processos educacionais e no letramento crítico da sociedade em que vivemos. Ainda jovens, as filhas e filhos receberam de Pai Benedito, cada uma e cada um, uma função no ordenamento do kilombu. Cada uma das funções estaria ligada à manutenção do kilombu, dos modos de vida, das tradições e das significações que a família tinha como missão preservar.

Ao filho mais velho, Jorge, foi dada a função de cuidar das plantas, e ele aprendeu desde muito cedo que as plantas não eram somente cura, mas também fonte para nossa sobrevivência e sobrevivência das tradições. Buscava mudas na mata da baleia, na Serra do Curral e plantava em latinhas. Na adolescência, era solicitado para produzir jardins nas casas onde Mãe Muiande trabalhava; Joana (Sessi Luanvy) ficou responsável pela comida, lembrando que no terreiro a

comida é sagrada, é alimento tanto das entidades como das pessoas. Chegou a fornecer marmitas para fora, mas comida, em nossas tradições, não é mercadoria. Por isso, a cozinha tem maior importância em nossas casas, como nos lembra Nego Bispo (2023a); Renato (Lembogy), o terceiro filho, era o responsável por trazer os amigos para o terreiro, o lugar de compartilhamento, cuidado do corpo e do espírito. Hoje Renato é o principal responsável pela aplicação dos *ebós*, primeiro procedimento para quem está entrando na casa.

Ao filho Emerson (Italogy), a missão seria não deixar os tambores silenciarem. Aos doze anos, foi convidado para fazer parte de uma banda de axé *music*, uma febre no final da década de 1990, início dos anos 2000. Os tambores⁵¹ são o que desperta e chama as entidades, e embala o corpo na circularidade significativa dos rituais. Cássia Cristina (Makota Kioiale) foi incumbida de aprender a história do Manzo para que não fosse contada por vozes e letras alheias vindo a deturpá-la, mas também, aprender a língua do branco para dizer que aquele território é “terra de preto” onde nunca há de faltar jabacule (comida). A extensão de sua missão foi a de projetar o kilombu no cenário político e levar a palavra ancestral para contrariar as palavras usadas para expropriação de territórios e violência da população negra. Ao filho mais novo, Mauro (Mukumbi), foi reservada a função de proteção do kilombu e expansão de sua cultura e manifestações religiosas. Sendo filho de Ogun, a capoeira seria seu instrumento e sua missão seria prover a defesa do território.

Essa divisão de tarefas para a manutenção de um kilombu também é uma tecnologia e estratégia empregada nesses território para a subsistência e manutenção dos modos de vida e pode ser observada na descrição que Nego Bispo faz:

[...] tem um grupo de pessoas que treinava todo dia para guerra, tinha um grupo de pessoas que ficava na roça pra garantir alimentação, tinha um grupo de pessoas que ia pra mata pra catar ervas pra fazer medicamentos para cuidar da saúde de todo mundo, tinha um grupo de pessoas que pastora os animais, tinha um grupo de pessoas que fabricava armas e tinha um grupo de pessoas para qualquer atividade que fosse necessária no kilombu (Bispo dos Santos, 2025).

Cada uma das funções dadas às filhas e filhos dessa geração do Manzo é parte importante e imprescindível para a preservação das tradições. Ao mesmo tempo que cada uma e cada um se especializava em um saber da tradição, no compartilhamento, todos compreendiam o sistema como um todo à medida que faziam a gira girar e os conhecimentos se enraizarem, nos corpos, na memória e no território. O que torna importante frisar aqui, é que

⁵¹ Leda Maria Martins (2021) nos apresenta uma boa compreensão do significado e simbologia de cada um dos atabaques.

como kilombu, o “Manzo tem essa forma, essa cultura diferente de viver. O que nos diferencia da própria sociedade” (Muiande; Kidoiale, 2017, p. 28), onde uma entidade da umbanda, um ancestral Preto velho, é quem toma as decisões e direciona as pessoas, cumpre a função paterna, orientou e educou uma geração e segue, nos dias atuais, conduzindo da mesma forma o kilombu. Hoje, porém, menos preocupado com a preservação das tradições do Manzo, mas ainda focado na luta contracolonial.

Em suma, podemos dizer que Pai Benedito é o responsável pelo capital cultural que as pessoas no Kilombu Manzo detêm. Nos modos de vida do Manzo, como em sociedades africanas, também se privilegia a relação de senioridade como praticada em várias sociedades africanas (Somè, 1997; Appiah, 1997; Oyèwùmí. 2021). Essa dinâmica de ter uma entidade, um espírito, ou seja, um ser não encarnado, sem um corpo físico, um vivente como um mentor espiritual e epistemológico é inconcebível para o olhar ocidental, que modificou a relação sagrada ou espiritual, convertendo-a em uma relação racionalista, técnica e mediada por livros escritos (Ani, 1994; Appiah, 1997; Kopenawa, 2015).

Há no kilombu Manzo hoje, pelo menos três Mestras dos saberes tradicionais reconhecidas e que lecionam em universidades, tanto permanentemente, como também por convites pontuais. Makota Kidoiale, a liderança incumbida por Pai Benedito de levar a palavra do kilombu e se envolver na luta política vem se destacando como uma Mestre do saber orgânico, assim como Nego Bispo, reconhecida nacionalmente. Recordo-me de quando a conheci e das conversas intermináveis que ainda temos, e como meus olhos brilhavam com o alcance e agilidade de sua sabedoria.

À medida que meu envolvimento com o Manzo se tornava mais íntimo, tornava-se também mais evidente quão era perverso a relação da branquitude de Estado conosco, pois o racismo criava formas de nos distanciarmos de nós mesmos, de nossas cosmologias e de nosso núcleo de pertencimento. Em outras palavras, estávamos nos afastando ou precarizando nossa organicidade ao aderir às crenças do pensamento sintético e de um ideal ilusório de inclusão numa sociedade que nunca aceitou pessoas pertencentes à ancestralidade africana e indígena, e que trazem esse pertencimento em sua corporeidade. Minha retomada, que nada tem de ocasional, iniciou no momento em que a ancestralidade fez meu caminho cruzar com o do Kilombu Manzo.

Para finalizar, é importante destacar que no Kilombu Manzo a transmissão de conhecimento sempre ocorreu pela oralidade. Mas acessamos esse significante, como nos explicou Costa-Junior e Kidoiale (2022, p. 40) “quando falamos em oralidade, não estamos tentando criar uma imagem de uma pessoa mais velha discursando sem parar a outras debaixo

de uma árvore gigante”. Nenhuma criança no kilombo foi chamada a sentar-se numa cadeira, ler livros e fazer provas para aferir sua compreensão e apreensão de determinado conhecimento tradicional da comunidade.

Muito pelo contrário, os fundamentos são apreendidos na vivência da tradição e em sua leitura codificada espontânea do ato de apreensão, o que compreende sua atualização pelas gerações filhas e filhos, mantendo os fundamentos essenciais da tradição e sua reprodução na relação inter-geracional. Por meio da oralidade como um princípio circular da ancestralidade, está compreendida toda estrutura de fundamentos que balizam a cosmopercepção africana, afrodiaspórica e indígena, que perpassa a “transmissão de conhecimento, na categoria primordial da Força Vital, na concepção de poder e de produção, na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização” (Oliveira, 2021, p. 88), próprios da forma cultural assumida pelos afropindorâmicos.

O conceito de *Orality* conforme elaborado por Leda Maria Martins (2021a, 2021b) consubstancia bem esse significante, uma vez que a “performance”, alude aos mínimos atos e sentidos que possam ser transmitidos em um gesto, em uma respiração ou em um olhar. A oralidade exige a vivência para que se consiga compreender e ouvir, por exemplo, ouvir a “palha do arroz fazer sinfonia, orquestra. Isso é confluência, isso não é interculturalidade. (Bispo dos Santos, 2021) e relacionar esse “fenômeno” aos demais ali captados pela cosmopercepção como essa capacidade de sentir o ambiente, ao invés de superficialmente ver.

Nas sociedades orais, segundo HampatéBâ (2010, p. 168), “não somente a função da memória é mais desenvolvida, mas também a relação entre o homem e a Palavra é mais forte”. Estando no Manzo pude presenciar, ao longo de alguns anos, o processo pelo qual algumas crianças chegaram a um estágio de domínio de saberes que os colocam em seus cargos⁵² e funções na tradição. Em dado momento, este foi um dos assuntos que eu e Makota Kidoiale conversamos, a partir do qual ela manifestava certo receio sobre a continuidade da tradição no Kilombu, por perceber que as gerações mais novas estavam distantes e se distanciando da tradição em razão da sedução da vida sintética e, sobretudo da força aterradora do racismo.

Comentou, expressando surpresa, ao perceber que uma criança sabia “fazer o corte” sem ninguém nunca lhe ter mostrado os detalhes. Respondi então, que essa criança, como as outras que vieram antes dela e as que estão ali, vivem isso, observam isso todos os dias e quando vão

⁵² No candomblé, as pessoas possuem cargos. Estes estão relacionados às características espirituais e são definidos pelas entidades, Orixás, em jogo de búzios, por meio do qual acontecem as conversas com essas entidades. Esses cargos obedecem também a hierarquias dentro da estrutura do rito, que informam as funções de cada pessoa para a reprodução da tradição e a realização dos rituais.

fazer, já têm uma ideia – seja do ritmo e tom dos atabaques, seja da relação entre os Orixás, das formas de reverenciá-las(os), das posturas corporais assumidas em cada ritual, da relação entre as funções, dos cantos em língua africana, mesmo não lhes sendo ensinado a língua bantu ou como fazer o corte.

A oralidade (a *Orality*), compreende um aprendizado do corpo, em que o corpo, composto por uma dimensão espiritual e uma material (Sodré, 2020; Oliveira, 2021; Martins, 2021a; Santos, 2019a) comunica sentidos e cumpre a função de uma estrutura cognitiva social. Para Hampaté Bâ a tradição oral “é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor nos permite remontar à Unidade primordial” (Hampaté-bâ, 2010, p. 169).

Os conhecimentos, portanto, são as mais fidedignas testemunhas da história, no interior de algumas sociedades, povos ou grupos, atestando assim a eficácia e importância do corpo e do território, e não isoladamente da mente, para a apreensão de conhecimento e sua preservação. No Kilombu Manzo, as tradições estão e são partes dos modos de vida dessa comunidade, por mais que as crianças estejam em escolas governamentais, expostas às epistemologias ocidentais, no kilombu vivenciam a tradição nos mais elementares aspectos de seus dias. Em muitas das brincadeiras das crianças é possível observá-las, comumente reproduzindo ritos e situações específicas da tradição, tendo como espelho as mais velhas e os mais velhos que operacionalizam os saberes e conhecimentos.

A outra dimensão que está dissociada da noção de racionalidade enquanto um fundamento epistêmico, portanto, é o sonho. Segundo muitas cosmologias indígenas ele é compreendido como um componente epistemológico, uma vez que estrutura os imaginários e é mobilizado tanto como tecnologia quanto fonte de aprendizagem. Nas cosmologias potiguara (Batista *et al.*, 2021), por exemplo, os sonhos exercem uma complexa função e podem ser manipulados por meio de rituais. Em linguagem simbólica, os sonhos podem servir de avisos sobre acontecimentos futuros, mas também servem de “portais” que permitem acessar a dimensão imaterial.

Ailton Krenak (2023a), explica que os atributos cosmoperceptivos envolvidos nas tradições dos povos indígenas afropindorâmicos para interpretação da realidade transcendem até mesmo a audição, o tato, o olfato e as emoções. Assim, o sonho pode ser interpretado como dimensão cósmica e também epistemológica. Explica-nos Ailton Krenak (2023a, p. 22), que é possível “receber ensinamentos dos sonhos, como é de costume da nossa tradição”. Por meio dos sonhos, a pessoa transpassa fronteiras de mundos diferentes, porém consentâneos e

interagentes, acessíveis mediante técnicas dominadas por muitas etnias de povos indígenas (Krenak, 2023a; Kopenawa, 2015). Para os potiguar:

Pessoas espiritualmente fortes não somente podem prever acontecimentos nos sonhos, mas também agem através de sonhos no mundo do além, manipulando, assim, futuros acontecimentos. No sonho o espírito pode também sair do corpo e perambular espaço e tempo agindo independentemente do corpo. Algumas rezadeiras dizem que todo sonho é uma viagem do espírito no mundo do além (Batista *et al.*, 2024, p. 34).

Essa relação com os sonhos perpassa radicalmente pelos modos de vida das cosmologias afropindorâmicas. Truduá Dorrico (2023), artista e escritor indígena do povo Makuxi, compreendeu pela transmissão oral de conhecimentos que o sonho é uma instituição e também orientador de nossas vidas, além de estar ligado à saúde, uma vez que os alimentos têm espírito; “nos alimentamos deles, eles conversam com a gente, nos colocam em conexão com quem somos, com a nossa raiz, com a relação que a cidade tenta frequentemente anular pelo consumo, pela linguagem barulhenta da cidade, pelo alimento sem espírito” (Dorrico, 2023, p. 31).

Nesse caso, nos indica como o sonho está umbilicalmente associado aos modos de vida e às significações, constituindo-se, assim, como um componente do pertencimento e como fundamento epistêmico e orgânico, uma vez que molda a visão de mundo e, logo, a relação e a experiência com o mundo. Narra Truduá Dorrico (2023) que em um encontro com parentes de outras etnias, foi orientada a voltar a comer alecrim, pois sem esse alimento ela não sonharia mais. Dorrico voltou a comer o alecrim, pela importância que o sonho ocupa nas cosmologias indígenas e sonhou novamente.

Os sonhos não são indistintamente uma espécie de tecnologia ancestral que toda pessoa indígena consegue mobilizar com destreza. Ailton Krenak nos ensina que, “não é todo mundo que tem acesso à linguagem do sonho. Assim como há pessoas que dominam facilmente os instrumentos musicais, há os que esforçam e não dominam” (Krenak, 2023a, p. 22). Acrescenta que além da vocação, o sonhador precisa de treinamentos para adquirir experiência. Entre os Xavantes, explana Ailton Krenak, existe o especialista “sonhador”, que passa por um processo de treinamento espiritual para desenvolver a capacidade de sonhar e decifrar os sonhos: assim “como se pode estudar por livros, podemos aprender com os sonhos. Saber o que meu sonho quer dizer me permite decidir sobre o caminho a seguir” (Krenak, 2023a, p. 23).

Ailton Krenak compartilha que a experiência que originou o Centro de Pesquisa Indígena veio de um sonho de Sibupá, pertencente à etnia Xavante. Resumindo, seu sonho alertava os povos indígenas sobre a iminente extinção da floresta, e diante dessa catástrofe anunciada sugere que precisavam reerguer a natureza e agir pela sobrevivência da floresta para

“criar terras onde as crianças possam crescer em meio a suas culturas tradicionais” (Krenak, 2023a, p. 23).

Glicéria Tupinambá nos mostra que o Manto Tupinambá é parte do cosmo e sagrado na cosmologia de seu povo (Tupinambá, 2021, 2022, 2023). Os mantos mais antigos foram roubados pelos europeus e hoje encontram-se em museus pela Europa. Enquanto os brancos acham que o Manto é simplesmente um objeto, para os povos indígenas “o manto [...] vem de um presente de um céu, de um lugar sagrado e ele é a ligação entre o céu e a terra, igualmente ao cosmos. O cosmos da constelação indígena é a representação da Terra no Céu” (Tupinambá, 2022). O Manto é vivo e fala com seu povo, ele possui memória. Foi a partir de sonhos que Glicéria Tupinambá se envolveu com “uma técnica que eu chamo de cosmotécnica, um modo de ensinar que vem do Cosmo. Eu aprendo muito através dos sonhos. E eu gosto de ouvir o que o território fala e apresenta pra mim” (Tupinambá, 2023). Percebemos, assim, que o sonho, para as cosmologias indígenas é tanto epistemológico quanto ontológico.

Ao nos mostrar como as cosmologias são fundamentos mais substanciais e mais historicamente sustentados que as teorias sintéticas, Nego Bispo não simplesmente desafia as construções ocidentais que operam e sustentam as diferenças ontoepistemológicas, mas faz ruir o edifício do pensamento sintético, ao expor um conhecimento robusto e sustentável e com ele, uma epistemologia totalmente alheia à racionalidade ocidental. Mostra-nos como o conhecimento ocidental tem propósitos ocultos que divergem totalmente dos discursos, que historicamente vêm provocando muitos dos males que tentam combater.

Assim, princípios filosóficos ocidentais que sustentam pressupostos ‘válidos’ ainda nos dias de hoje, como a “interioridade” e a “exterioridade”, plataformas ontológicas, começam a desmoronar para ceder lugar aos princípios das epistemologias da experiência, que presumem que todo conhecimento advém das condições de reprodução dos modos de vida e não do isolamento ou afastamento destes. Considerando tornar o espaço acadêmico de fato um espaço pluriversal ou diversal, Ana Mumbuca percebe que o que está em curso é uma “possibilidade excepcional de provocar estudos e experimentos científicos em conjunto com o conhecimento quilombola, construindo caminhos confluenciados, não apenas, reconhecendo, mas afirmando a existência de conhecimento quilombola sem suprimi-lo” (Silva, 2019, p. 69).

A liberdade de pensamento conferida pela autodeterminação sociológica que as cosmologias quilombolas e as cosmologias indígenas garantem a seus representantes, também por não terem o hábito radicado nas cadeiras universitárias, é o que permite a germinação de ideias e palavras que não se reportam às epistemologias do norte, conseqüentemente, não suprimem ou integram seus conhecimentos e modos de vida à essa plataforma semântica.

Nego Bispo, especificamente, teve sua imaginação conduzida por uma autodeterminação sociológica de forma a se reportar à sua cosmologia e aos ensinamentos advindos dela pela terra, por suas(seus) ancestrais e as gerações mais velhas. Também, por não ter sido colonizado, não se sentiu assujeitado ao saber sintético e não se viu impelido a se reportar a nenhuma(um) autora(or) ou mesmo fazer comparações com conceitos ou ideias de pesquisadores com títulos acadêmicos.

Conforme nos explica, “no quilombo, somos da oralidade, compomos nosso saber nos bares de ponta de rua. É no bar de ponta de rua que fazemos esse tipo de comparação, é ali que rimos quando passa um carro todo poderoso” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 69). Oralidade é um saber que se processa e se apreende na lida e nas relações do cotidiano, aprende-se com o corpo e não é somente sobre falar. Nego Bispo expôs a episteme quilombola e a intelectualidade que articula seu pensamento dotando-o de inteligibilidade sociológica, ou seja, desde a racionalidade quilombola e a articulação de ideias com historicidade, coerência crítica e originalidade, para expressar o pensamento social segundo a visão de mundo e uma epistemologia quilombola, que colhe da roça os elementos que lhe conferem legitimidade e coerência analítica.

De fato, tanto os quilombos como as aldeias indígenas se constituíram historicamente como espaços contracoloniais. Nesses espaços, os esforços para driblar as violências coloniais articulam-se astuciosamente em modos de participação na sociedade, entre os quais as manifestações culturais e religiosas, de forma que reproduzissem rituais e, simultaneamente, suas cosmologias. Esses atos visaram restituir um sentido existencial para a vida, guardando-o na culinária, em cantos e danças, portanto, no corpo-território, corpo-memória, saberes e conhecimentos milenares. Como foi demonstrado sobre a reedição, as cosmologias, em sua maioria foram configuradas em eventos festivos, incluindo as religiosas. O que confere sentido à sagacidade ancestral diante das violências coloniais, que pensou em formas que confundissem o colonizador e permitissem a reinscrição, a manifestação e preservação de seus saberes e cosmologias. Afirmo Nego Bispo, que no congado, a festa preserva a comida e a comida preserva a festa [...] o Estado não consegue quebrar os modos de vida quando eles estão envolvidos nas festas” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 44). Premissa endossada por Leda Maria Martins, ao afirmar que:

Toda memória desse conhecimento é instituída pela performance ritual [...] o universo de cognição expresso em todos os cerimoniais e liturgia transcria, nas Américas, estilos artísticos africanos, modos de vivência e de pertencimento, uma percepção e uma compreensão do cosmos diferenciadas, assim como uma singular reflexão sobre o sagrado que transcende os idiomas metafísicos ocidentais (Martins, 2021a, p. 127).

Não foram, portanto, atos ingênuos, mas, por outro lado, deram forma a estratégias de sobrevivência e luta política, na disputa da narrativa do corpo, pois compreenderam que era o corpo o princípio elementar e privilegiado da intervenção política do colonialismo. A contracolonialidade, nessa perspectiva, é uma reedição em razão de seu caráter que remete a um resgate dos fundamentos das cosmologias afropindorâmicas orientados pela ancestralidade. Para Karenga (2009, p. 341), nos estudos africanos, porém, extensivo a qualquer base epistemológica, o “elemento invisível porém inevitavelmente presente é o embasamento cultural, que não se inclui na missão e no mote explícitos [...] embora tenha estado sempre presente de forma implícita.” A contracolonialidade está associada à retomada de uma visão de mundo – mais precisamente de uma cosmologia e uma condição existencial no mundo –, e não a uma capacidade de teorização, ou seja, um discurso. Como explanou Costa-Junior e Makota Kidoiale, a contracolonialidade, tal qual

A Retomada, portanto, extrapola o mero retorno à terra ou a posse da terra, mas o inclui inextricavelmente. É sobretudo, a Retomada de um sentido cosmológico. Assim sendo, um sentido existencial [...] Retomada implica em uma revolução do olhar sobre si própria (o), sobre o outro, sobre o mundo e sobre as relações, uma genuína guinada cosmológica (Costa-Junior; Kidoiale, 2022, p. 52).

Em síntese, contracolonialidade pode ser referida também como retomada cosmológica, uma vez que essa é uma das acepções conotada por Nego Bispo. A perspectiva contracolonial encontra-se alinhada à afrocentricidade que, como paradigma de confronto às epistemologias ocidentais, busca na tradição suas bases para formulação teórica e, portanto, tem a ancestralidade como fundamento epistêmico. Como argumenta Karenga (2009, p. 336), a afrocentricidade nos indica que “o objetivo aqui é olhar para trás e se voltar para frente, num esforço constante de compreender e engajar o mundo de formas novas e significativas baseadas em um ponto de vista afrocentrado.” Nos mostra Nah Dove (1998), dialogando com Richard King, que a memória ancestral funciona como uma espécie de coleção de experiência e sabedoria.

Dialogando com a afrocentricidade que acentua a necessidade de coerência entre os modos de vida, os discursos e comportamentos, Nego Bispo nos alerta que um dos movimentos mais importantes para contracolônizar é sair da teoria e priorizar a trajetória, enfatizando que as trajetórias precisam sustentar os discursos, caso contrário eles não têm sentido. “Uma pessoa contracolonialista é uma pessoa de trajetória e não de teoria. Para contracolônizar é preciso

deixar de ser mono tem que ser poli, você pode até ser cristão, mas um cristão politeísta (Vida [...], 2021).



Foto de Pai Benedito sentado na cadeira e à frente a geração neta do Kilombu Manzo. Fonte: Acervo pessoal

CONTRACOLONIZAR, ESSA É A PAUTA!

Nos lembra que o que está diante de nós não é uma tarefa simples, mas uma demanda pelo fim do mundo como o conhecemos, isto é, a restauração do valor total expropriado da Escrava e da Nativa requer uma imagem de existência que não presuma a linearidade nem as intraestruturas ontoepistemológicas e a arquitetura política que ela sustenta (Silva, 2024, p. 196).

A restituição dos pertencimentos frente a uma política global que visou homogeneizar o comportamento humano, apagando os modos de vida que distinguem as culturas, os modos de vida, suas tradições, cosmologias e relações com o mundo, especialmente das culturas indígenas, africanas e afrodiaspóricas, a preservação das cosmologias plurais em um mundo que está vivendo um colapso humanitário (Costa-Junior; Kidoiale, 2021) e ambiental (Ferdinand, 2022) é uma empreitada contracolonial urgente para o “fim do mundo como conhecemos” desde a modernidade ocidental. A contracolonialidade enquanto uma reedição (Bispo dos Santos, 2015, 2023a), uma tradução (Santos, 2019a; Santos, 2019b), uma estética (Martins, 2021; Santos, 2019a), uma política de “Todo-o-Mundo” e do “Diverso” (Glissant, 1981; 2005), em suma, parte de uma *gnose* africana (Martins, 2003; 2021a; 2021b), concebida por uma cosmologia afrodiaspórica em confluência com as cosmologias indígenas, não pleiteia a inauguração ou sequer a continuidade ou complementariedade de um campo teórico, mas, antes, sim, embasar ou reeditar os modos de vida orgânicos e a organicidade das pessoas, especialmente as que incorporaram os princípios de uma vida sintética.

Buscando situar esse contexto da perspectiva de uma discussão ecológica⁵³ em âmbito global, Malcom Ferdinand propõe a categoria “Negroceno”, que localiza uma era geológica a partir da qual o habitar colonial e a exploração do meio ambiente e de toda forma de vida são acompanhadas pela produção material, social e política de Negros, e “desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra” (Ferdinand, 2022, p. 79). Visão que conflui com Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a, 2023a, 2025), para quem a universalização do humanismo carrega em sua “cacunda” a universalização da monocultura, movimento que é estendido a toda forma de vida, em que a pretensão universal (via imperialismo cultural) é o motor do colonialismo. Por isso nunca é demasiado reafirmar que “somos povos diversos e não universais. Quem nos sustenta é a diversidade e não a

⁵³ Uso a categoria para fins de entendimento considerando que o próprio autor se situa do interior desse campo classificado na divisão disciplinar das ciências. Como já dito e percebo, assim como outros estudos aqui referenciados, Malcom Ferdinand faz um estudo das movimentações sócio-políticas que eclodiram o colonialismo como política racialista e sua incidência em humanos e não humanos, portanto, um estudo social, um estudo sociológico.

universalidade”. (Bispo dos Santos, 2023a, p. 17). Malcom Ferdinand está apoiado em Alice Walker, escritora, poeta, ativista feminista negra norte-americana e com mais de trinta obras literárias publicadas, entre elas o *best seller*, “A cor púrpura”. Essa intelectual negra norte-americana estende a analogia do significante Negro a toda Terra e seres humanos e não humanos, para reforçar que tudo que não é branco e europeu foi colocado disponível à exploração e produção material. Nas palavras de Ailton Krenak (2019, p. 33), “todos os outros humanos que não somos nós [europeus] estão fora, a gente pode comê-los, socá-los, fraturá-los, despachá-los para outro lugar do espaço”.

Entende Ferdinand (2022, p. 81), que o significante Negro abrange “aos muitos forado-mundo (humanos e não humanos) cuja energia vital é dedicada, por meio da força, aos modos de vida e às maneiras de habitar a Terra de uma minoria”. A ligação dos povos e das culturas afrodiaspóricas com a terra, com o cosmo, é uma herança enraizada nos saberes ancestrais que foram recuperados por intermédio das reescritas (*Orality*) de cada uma das cosmologias nas diásporas. bell hooks, refletindo sobre as nuances de seu pertencimento compartilha que em seus aprendizados com os ancestrais “já entendia que negros adultos amavam a terra. Eu ficava de pé ao lado do meu avô Jerry e olhava as plantações de legumes, tomate, milho, couve e sabia que aquilo era obra de suas mãos” (hooks, 2022, p. 67). Compreendeu, assim, na relação com as mais velhas e mais velhos, que “quando temos amor pela terra, cultivamos uma forma de amor-próprio mais completa [...] os ancestrais me ensinaram que é assim” (hooks, 2022, p. 67).

E se colonizar é a imposição de um modo de vida alheio ao seu pertencimento, implicado em um processo similar à domesticação de animais, para substituição de seu modo de vida (Bispo dos Santos, 2015; 2023), enfim, “o que é contracolonizar? A pergunta feita pelo próprio Nego Bispo e por ele também respondida, inquieta-nos quando refletimos sobre a complexidade de seu pensamento e de seu *lôcus* de enunciação. Essa complexidade deve-se, obviamente, ao fato de que “na sociedade moderna, existe também a tendência de não enxergar a relação de luta pela autorregulação coletiva dos negros e os movimentos ecológicos que procuram restaurar o equilíbrio do planeta ao mudar nossa relação com a natureza e os recursos” (hooks, 2022, p. 67). Essa relação, diferente das teorias hegemônicas abstratas que não contemplam a relação desses povos com a natureza, como afirmado por Ferdinand (2022), Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2018, 2023a) expõe de maneira espontânea e natural por ser parte de seu modo de vida e o atributo mais relevante de sua episteme.

Pode parecer simples quando ele afirma que contracolonizar “é reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode

reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta” (Bispo dos Santos, 2018, p. 51). Entretanto, percebemos a profundidade do fosso no qual fomos jogados, ou seja, de ser avassalado por uma cultura alheia à nossa, ao nosso pertencimento, quando pensamos o quanto estamos enraizados nos modos de vida eurocristão monoteísta, ou esse “modo colonial de habitar a Terra”, para usar a expressão de Ferdinand (2022), como regente de nossos comportamentos em todas as esferas da vida social e institucional.

Incorporado e refletindo-se em todas as dimensões da vida e impactando sobremaneira até mesmo em nossas relações íntimas, esse modo de vida nos impõe a monocultura afetiva como padrão normativo, como nos mostra Geni Nuñez (2023). Geni Nuñez, psicóloga, escritora e intelectual da etnia indígena guarani, nos detalha como o ocidente alterou os significantes das relações para as populações afropindorâmicas, ao impor suas categorizações e classificações, ou seja, nomeações que traduziram nossos modos de vida segundo uma estreita visão monocultural que tem suas bases no patriarcado e no cristianismo etnocêntrico e racista do europeu.

E então passamos a viver um constante dilema, quando temos ciência de que esses modos de vida nos conduziram a disparidades sociais abissais, em que pessoas são tratadas como subumanos e um colapso ambiental ameaça todas as formas de vida orgânica na terra. A contracolônização é, se não a postura mais coerente com o contexto global, uma das saídas possíveis para os dilemas e desigualdades criadas pelo ocidente. Discutir a contracolônização é a tarefa colocada a toda e qualquer pessoa localizada em território afropindorâmico, mas também às localizadas no Sul global, e a toda e qualquer forma de vida, uma vez que “nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar” (Bispo dos Santos, 2018, p. 51).

O pensamento contracolônial é uma forma de habitar o mundo nascida dos trânsitos transatlânticos e da recusa da condição imposta pelos povos colonizadores. Uma atitude contracolônial, nos espaços de produção de conhecimento pode ser iniciada com o autodeslocamento da presumida posição do saber absoluto, regido pelo metapoder conferido a essas estruturas hegemônicas do conhecimento, restituindo a organicidade, o pertencimento e opondo-se ao pensamento sintético monoepistêmico. Para Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a), é urgente que as universidades aprendam que elas não sabem, pois, conscientes disso, em vez de ensinar, elas poderão se abrir a aprender as línguas indígenas, a arquitetura indígena e se dispor a aprender para que servem as plantas da caatinga, as plantas do cerrado e de outros biomas.

Não à toa, o livro de Nego Bispo, que é uma tradução da oralidade, hoje está dialogando com disciplinas diversas dos saberes sintéticos nas universidades (Bispo dos Santos, 2019a). Poderão ainda, aprender o valor epistêmico da relação com o mundo dos espíritos, com o cosmo e com tudo aquilo que um dia julgaram meros objetos sem conhecimento. No dia em que a arrogância e a prepotência não forem mais os guias das relações inter-étnicas, “no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização” (Bispo dos Santos, 2018, p. 51).

A confluência é o que subjaz à atitude contracolonial, dado que prioriza o compartilhamento, ao invés da troca, o aprendizado a partir de outras visões de mundo, ao invés da imposição de uma única visão, conseqüentemente, enriquecendo todos os lados envolvidos. A confluência é o espaço onde a biointeração se realiza como regra, na relação de “Todo-o-Mundo” (Glissant, 2005), em que os pertencimentos são priorizados e preservados por ser o elo cosmológico entre as pessoas e a natureza, entre as diversas visões de mundo e o conteúdo existencial de reconhecimento e localização de cada pessoa no mundo.

A contracolonialidade não apenas oferece “contribuições políticas e acadêmicas aos movimentos de luta pela terra com destaque para as organizações político-sociais dos povos indígenas e quilombolas” (Porfírio; Oliveira, 2021), mas contesta, veementemente, todos os pressupostos da racionalidade ocidental ao trazer, para a fronteira e para cena do pensamento acadêmico-científico, à contrapelo do pensamento dito científico hegemônico, a possibilidade de emersão nas epistemologias do pertencimento, ou seja, nas epistemologias cosmológicas dos povos outrora subjugados pelo colonialismo.

E quando se trata de um poder que tem se mostrado forte, como a colonialidade, devemos considerar o contracolonialismo como uma força capaz de confrontá-lo, como vem fazendo secularmente. E nesse sentido, reflete Nego Bispo, que a decolonialidade não dá conta de tudo, como também a contracolonialidade não dá conta de tudo. Entretanto, o que nós temos que compreender é que a “decolonialidade é uma teoria. Ela não tem trajetória histórica”. [...] Nós não estamos falando do que Karl Marx escreveu, até porque ele escreveu em outra língua, ninguém sabe se a tradução tá correta quando veio pra cá. Mas nós estamos falando do que a nossa geração falou” (Bispo dos Santos, 2025). O que nos move em confluência com Amílcar Cabral, que também declarou em outro momento histórico, no qual o marxismo predominava, ou melhor, dominava o pensamento crítico africano: “sabemos também que, no plano político, por mais bela e atraente que seja a realidade dos outros, só poderemos transformar

verdadeiramente a nossa própria realidade com base no seu conhecimento concreto e nos nossos esforços e sacrifícios próprios” (Cabral, 1980, p. 25).

Ler e ouvir Nego Bispo atualmente, considerando que ainda prevalece o império da escrita e das epistemes ocidentais, para muitos, suponho ser um choque epistêmico, um colapso, um abalo da racionalidade conforme concebida pelas mentes ocidentais e ocidentalizadas. Ao mesmo tempo, também pode produzir um estranhamento uma tese que se sustenta na circularidade do pensamento, na circularidade epistêmica, a partir de uma visão afropindorâmica e contracolonial que desperta para um pensamento resolutivo e não mais abstrato e neutro, à medida que se coloca horizontalmente como num roçado epistêmico em que todas as espécies são bem-vindas e necessárias.

Isso recorda Silvia Rivera Cusicanqui, que, embora esteja mais próxima das epistemologias do Norte e das formas de produção de conhecimento ocidental, colocou na cena do conhecimento boliviano, e para além dela, uma epistemologia indígena baseada na leitura das imagens, em conformidade com as significações e cosmologias de povos indígenas, por considerar que as palavras, com seus usos pela institucionalidade ocidental, ocultam os sentidos (Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018). Medita a intelectual Aymara, que:

Por exemplo, quando falamos de coisas indígenas, de descolonização, de bem viver e de todos esses conceitos que foram incorporados nas constituições da Bolívia, do Equador ou da Colômbia, é necessário saber o que queremos dizer com estas palavras e que imaginário estamos invocando com eles. Ou seja, a que constituição histórica do ser índio – ou nativo, ou indígena – estamos nos referindo (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 10).

Para Rivera-Cusicanqui (2010a, p. 19), o uso das palavras a partir do colonialismo assumiram uma função peculiar, uma vez que “se tornaram um registro fictício, cheio de eufemismos que velam a realidade em vez de designá-la”. Expressam, conforme refletiu Nego Bispo, ao perceber como os diferentes povos, colonizadores e contracolônizadores, tentam influir nos textos legislativos. Constata, então, “as contradições e divergências que perpassaram (e ainda perpassam)” (Bispo dos Santos, 2015, p. 91) as tentativas de estabelecer consenso em meio a tanto dissenso.

A observação de Rivera-Cusicanqui considera que, colocando as palavras sob o campo de significação ocidental e sob seu poder de nomeação, seus sentidos e aplicações têm sido corrompidos para alinharem-se aos pressupostos ocidentais. Por isso, é sempre bom reforçar que o contracolonialismo não é, a despeito do que muitos pensam, um conceito acadêmico elaborado por Nego Bispo. Aliás, o próprio não esteve vinculado oficialmente a nenhuma

cátedra ou mesmo a uma comunidade epistêmica “sintética”. Seu vínculo epistêmico, como ele próprio costumava se identificar e reforçar, era com a linha ancestral africana, a cosmologia politeísta dos povos afropindorâmicos e a roça (Bispo dos Santos, 2015, 2019, 2023a).

Nessa perspectiva, situa-se no espaço fronteiriço, dando forma ao pensamento daquela (es) que não foram colonizados, um pensamento contracolonial que emerge de seu lugar de pertencimento, ou, como José Jorge de Carvalho (2015, p. 14) descreve, de “sua condição existencial e biográfica de um quilombola”. Ao mencionar José Jorge de Carvalho, pode ser importante fazer duas observações sobre seus apontamentos referentes à Nego Bispo no prefácio da edição de 2015 de *“colonização e quilombos, modos e significações”*: primeiro, sobre o intelectual quilombola acrescentar “uma dimensão nova, que faltava” ao pensamento social brasileiro e “uma perspectiva que falta na nossa intelectualidade” e, segundo, sobre Nego Bispo ser “um autodidata” e trazer “para o debate uma nova lucidez”.

Ambos os argumentos demonstram como os significados de um ser quilombola foram colocados sob a visão de mundo ocidental, a cosmovisão sintética, que enquadrava aquilo que não é enquadrável em molduras reducionistas coloniais, nas quais tais significados se tornaram crenças. A importância de se recusar a primeira afirmação é que ela apresenta em seu subtexto a tese de que antes dele não havia um pensamento crítico na cosmologia quilombola, que aliás é “diversal” e somente não esteve na forma escrita, mas sempre se materializou, sobretudo, em seus modos de vida e significações. Como afirma Nego Bispo, “tudo o que eu sei todo nosso povo sabe [...] nós enxerga o mundo desse jeito, vocês enxergam de um jeito nós enxerga de outro” (Bispo dos Santos, 2023b).

A segunda, que está umbilicalmente ligada à primeira, ignora o fato de que próprio Nego Bispo sempre enfatizava as raízes de sua ascendência e a ancestralidade como base de sustentação de seu pensamento, consciente de que faz parte de uma cosmologia da circularidade, “início, meio e início”, ou “espiralar” (Martins, 2021a), que se atualiza de geração a geração: “minhas mais velhas e meus mais velhos me formaram pela oralidade [...] fui formado também por mestras e mestres de ofício nas atividades da nossa comunidade” (Bispo dos Santos, 2018, p. 2). Nego Bispo não meramente enfatiza, mas corporifica “uma comunidade interpretativa afrodiaspórica munida de uma hermenêutica afrodiaspórica e suas epistemologias” (Costa Junior; Portuguese, 2025, p. 454), demonstrando, como o próprio vai nos elucidar “um refluxo filosófico que é um resultado direto de nossa capacidade de pensar e elaborar conceitos circularmente” (Bispo dos Santos, 2015, p. 95).

Ele nunca foi único e não é uma exceção, não somos exceções. Por isso, sempre trazia consigo, em suas palavras ou em sua escrita, uma comunidade: “quem me formou pela oralidade

foi a minha geração avó e tudo que eu relato no livro são saberes que a minha geração avó me ensinou e que eu, nas traduções, fui colocando na linguagem que eu achava mais resolutiva” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 77). Mesmo que alguns de nós tenham se tornado figurantes selecionados por um sistema que nos expõe como amostras grátis do êxito da “democracia racial”, de uma sociedade que insiste em propagandear o mérito para salientar uma suposta inferioridade geral, como disse Conceição Evaristo: “as exceções servem para confirmar a regra e as exceções são perigosas”. (Evaristo, 2018).

O fato mais interessante, mas não surpreendente, a partir do qual podemos evidenciar a solidez do pensamento de Nego Bispo, ao afirmar que faz parte de um povo que não foi colonizado, e assim como muitos povos quilombolas e indígenas, é que suas produções escritas espelham seus conhecimentos, seus *lócus* de enunciação e suas cosmologias, como produtos diretos de suas *práxis* políticas e modos de vida. Para Nego Bispo, fazer citações ou remeter a produções de outras culturas seria personificar o conhecimento, e, para ele, o conhecimento não é personificável:

Quando eu escrevo eu resolvo não citar nomes. Por quê? Porque eu também eu não concordo muito com essa história da personificação. Eu cito os nomes na oralidade. Na escrita, não. Agora, na oralidade eu cito. Porque para mim é diferente. Porque Mãe Joana não me passou nenhum saber por escrito. Então eu não tenho obrigação de, na escrita, citar ela. Mas ela me passou na oralidade. Então na oralidade eu tenho que citar mãe Joana” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 77).

Descrentes dos hábitos mais ordinários impostos pelo Ocidente, especialmente de uma educação formal (escrita) sintética, e socializados segundo as cosmologias próprias de seus povos, esses povos não têm nenhuma necessidade de legitimar seus conhecimentos de mundo em “conhecimentos livrescos” (Machado, 2018) dos colonialistas ocidentais, europeus, norteamericanos, resumindo, “os externos” (Silva, 2019), como nomeia Ana Mumbuca. Esse fato reflete a ausência de confiança não simplesmente nas produções teóricas ocidentais, mas, sobretudo, a recusa em adentrar ou aderir a uma cosmovisão redutora e degradadora do mundo, e a certeza de que elas existem para dominar e inferiorizar suas identidades (Bispo dos Santos, 2007, 2015; Silva, 2019; Smith, 2019; Munduruku, 2009; Benites, 2023a; 2023b; Tupinambá, 2021; 2023; Rocha, 2023; Quintiliano, 2025) como um dispositivo das violências coloniais e do Estado.

Assim, ao adentrarem o mundo da escrita, as (os) representantes de povos politeístas trazem algo de novo, inédito e até utópico para a racionalidade ocidental, que num ato automático de subjugação e inferiorização, o aloca no lugar do exótico e da exceção, mas, para

aqueles que com elas (es) confluenciam e pensam circularmente, apenas passaram a escrever sobre seus modos de vida, suas cosmologias, suas crenças e suas visões de mundo, assim como fizeram os europeus para colonizar o mundo; mas, diferente desses, adentram à “guerra das denominações” como ferramenta de defesa de suas vidas, seus territórios (Bispo dos Santos, 2007, 2015, 2023a; Silva, 2019; Benites, 2015, 2020; Tupinambá, 2022, 2023; Smith, 2019), a sustentação do céu sobre todas (os) nós e o consequente adiamento o fim do mundo (Kopenawa, 2015; Krenak, 2019), um mundo de reconhecimentos recíprocos (Fanon, 2008) e uma outra maneira de habitar a Terra (Ferdinand, 2022). Explica-nos Nego Bispo, que “para transformar a arte de dominar em arte de defesa, resolvemos denominar também [...] a partir daí, seguimos a prática das denominações dos modos das falas, para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de guerra das denominações” (Bispo dos Santos, 2023, p. 13).

Assim, é importante frisar os motivos que levam pessoas quilombolas, afrodiáspóricas e indígenas, e mesmo suburbanas, periféricas a buscarem o domínio de algumas ferramentas da escrita acadêmica e o entendimento do funcionamento de suas burocracias, para compor formas de defesa, uma vez que a linguagem escrita serve aos interesses de expropriação e exploração dos colonialistas, especialmente a usurpação das terras dos povos afropindorâmicos (Santos, 2015, 2023; Ferdinand, 2022). A imposição da escrita pelo Ocidente e sua apropriação ou decodificação pelos povos postos sob os juízos coloniais como ferramenta de defesa pode ser bem ilustrada na passagem de Ana Mumbuca:

Os meus pares estão localizados em diferentes espaços geográficos mundo a fora, eles foram colocados em situação de “expropriados”, “inferiorizados” são ao longo de anos subalternizados e assim como eu, aos poucos estamos tentando dominar o mundo da escrita, entre outras ferramentas de defesas contemporâneas. Tal desafio posto, faz-me compreender as condições desiguais no qual nos impuseram, para isso tenho o compromisso de estimular, para que dominemos em totalidade esses instrumentos outros, acredito que muitos ainda poderão de forma escrita narrar as nossas trajetórias. Essa narrativa tem o compromisso ancestral, viés político ideológico, de romper paradigmas e conseguir o êxodo do domínio ou a tentativa de escrever, colocar na escrita, nomes, histórias, fatos, percepções cosmológicas quilombola, sobre nós e com nós escrevendo” (Silva, 2019, p. 22).

Marta Quintiliano (2025) também descreve a relação ambígua com a escrita, especialmente na academia, quando a escrita se apresenta como sua “pior inimiga”. Com isso, compreende o poder contracolonial e “a importância de nós (denominados ‘Outros’, objetificados por meio do método científico convencional) escrevermos para que não existam mais apenas folhas escritas a partir da perspectiva do colonizador” (Quintiliano, 2025, p. 37).

Esse viés eminentemente político atribuído ao domínio da escrita e a entrada na academia é acompanhado por pensadores como Davi Kopenawa, para o qual a missão de

escrever um livro se deu em razão da imperiosa necessidade e esperança de alteração do imaginário branco sobre os indígenas, pois, espera-se, que “suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta” (Kopenawa, 2015, p. 76). Segundo o pensador indígena, os brancos só conseguem “escutar” se as palavras estiverem escritas como as suas, em “peles de imagens⁵⁴”. Os brancos que outrora foram recebidos em suas casas e comeram suas comidas, proferiram mentiras sobre o que viram, numa “língua de fantasmas⁵⁵”. Por isso, assevera a liderança indígena: “quero fazer com que essas palavras ruins sejam esquecidas e substituídas pelas minhas, que são novas. Ao escutá-las, os brancos não poderão mais pensar que somos como seres maléficos ou caça na floresta” (Kopenawa, 2015, p. 78).

Linda Smith (2019), na mesma linha de pensamento e ação, acredita na relevância de que pessoas indígenas se apropriem da linguagem acadêmica (colonialista) para cada vez mais buscarem estratégias de defesa de seus povos, suas terras e suas cosmologias, pois, uma vez lá (na academia), ainda corre-se o risco de usurpação de suas identidades: “estando imersas na academia ocidental, as vozes indígenas têm sido esmagadoramente silenciadas” (Smith, 2019, p. 42). Com efeito, outras formas de fazer a profecia colonialista se autocumprir são observadas, como a recusa sistemática de nossas produções, de nossas proposições teóricas, nossos artigos científicos, projetos e até a postergação de defesas e falsas acusações de nossas produções serem acientíficas. A busca pelo conhecimento ocidental para os povos indígenas e quilombolas tem se traduzido, sobretudo, na afinação de formas de defesa e não, como pode parecer, na adesão irrefletida a essa forma de produzir conhecimento, expropriar povos e usurpar identidades.

Glicéria Tupinambá também é da primeira geração de seu povo que foi designada a decodificar a linguagem colonialista, atuar como tradutora, tal como Nego Bispo, e compartilha o entendimento da apreensão da linguagem colonialista como estratégias para produção de defesas:

Foi o período que também meu avô deu a missão que era para minha mãe colocar a gente na escola, mais velhos; deu para cada um a missão, que tinha que colocar os meninos na escola para aprender a linguagem do branco, a cultura do branco, aprender as quatro operações e a ler e escrever, para os brancos não mais nos roubarem. A gente tem essa luta não só pelo território mas pela educação, porque a gente tem que entender a linguagem do branco, e principalmente entender a linguagem da justiça que em nenhum momento nos está favorável: ela tem um lado e esse lado não é o nosso (Tupinambá, 2022).

⁵⁴Kopenawa refere-se com este termo ao papel e suas escritas.

⁵⁵ Aqui, novamente, volta a fazer referência à escrita, como uma linguagem sem vida, sem alma, sem sentimentos e repleta de preconceitos e estereotipações sobre outras culturas.

Esse chamado para a tradução da escrita colonialista sugere ter sido um chamado ancestral, pois, é comum muitos representantes de povos quilombolas e indígenas narrarem uma história parecida em períodos próximos. Mesmo que suas trajetórias se situem em períodos diferentes, o chamado é o mesmo, como também no caso de Makota Kidoiale que recebeu essa missão de Pai Benedito. Segundo Marimba Ani, o modo letrado foi imposto como uma “verdade universal”, e transmitiu a ilusão de historicidade, com isso, “um certo tipo de ideologia e de um estilo qualitativamente distinto de organização; Não necessariamente mais complexa, mas em muitos aspectos mais opressiva ao espírito humano, pois força a atividade humana a ser cada vez mais orientada tecnologicamente” (Ani, 1994, p. 114). Perspectivas críticas que destacam o caráter opressivo da escrita podem ser encontradas nos versos de Maria Isabel Carlos:

*O saber chegou aqui
A bico de pena e ponta de espada
O pouco que eu aprendi
Com quem não sabia nada*

*Foi em noites de vigília
De velório e Festejadas
Ouvindo o que diziam
em muitas histórias cantadas*

*De meus pais e meus avós
E também de alguns camaradas
O que ouviram de seus avós
Em épocas passadas
(Carlos, 2017, p. 35)*

Os versos de Maria Isabel Carlos no poema, “*A forma como eu penso*”, uma mulher negra moradora de uma favela em Belo Horizonte, considerada semianalfabeta, que fez parte da primeira geração do grupo “*Meninas de Sinhá*”, traduz seu entendimento e sabedoria sobre a violência da escrita na tentativa de supressão da oralidade. Seus versos evidenciam ainda como a perspectiva da “*oralitura*” (Martins, 2021a; 2021b) acompanha sua trajetória, uma afrodescendente, na qual percebe que os saberes seguem transmitidos e transfluindo festivamente por toda emanção da vida e da cultura em *lócus* de pertencimento. Como explicita Leda Maria Martins:

Esse saber torna-se evento não porque cristalizou nos repertórios da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva. A palavra oral existe no momento de sua expressão, quando articula a sintaxe

contígua, através da qual se realiza, fertilizando o parentesco entre os presentes, os antepassados e as divindades (Martins, 2021a, p. 94).

A oralidade, ao contrário da escrita, não pode ser queimada, pois não se queima a memória, assim como não se queimam os modos de vida e as significações, pois “mesmo que queimem a escrita, não queimam a oralidade, mesmo que queimem os símbolos, não queimam os significados, mesmo que queimem os corpos, não queimam a ancestralidade. Porque as nossas imagens também são ancestrais” (Bispo dos Santos, 2018, p. 15). Elas se encontram incorporadas e armazenadas no corpo-memória, no corpo-território.

Segundo Krenak, a memória é um saber “espiritado” e sensível e comunica outras dimensões de nossa experiência: “a pessoa vive a experiência [...] admitindo a possibilidade de transcender em corpo” (Krenak, 2023a, p. 4). Sendo que o corpo-memória, o corpo-espiritado “está do lado de cá uma constelação de memória viva, ativa, que não queima. Porque a capacidade dessas memórias é exatamente se transmitir, elas fazem contágio. E por fazer contágio, não se encerra no fogo, ela escapa do fogo” (Krenak, 2023a, p. 6). E por tais condições, a memória é o local de preservação do saber, enquanto a escrita é arquivo (Bispo dos Santos, 2015; Glissant, 1981, 2005). E sua condição de arquivo atesta a ausência de vida orgânica, de historicidade e ancestralidade, sendo palavras de fantasmas em peles de papel para alimentar o pensamento cheio de esquecimento, diria Kopenawa (2015): “aí eu vou entender que a humanidade tem uma trajetória fundamentada nas escrituras porque tudo pra humanidade tem que ser escrito, e mono” (Bispo dos Santos, 2025).

A escrita técnica ocidental é parte importante dos dispositivos da racionalidade e da racialidade, ambos conformam a “*ignorância do ponto zero*” (Castro-Gomez, 2005, 2007) e também serviram aos objetivos de expropriação das terras dos povos afropindorâmicos, contribuindo para o enfraquecimento do “poder quilombola” que reside na palavra, substituindo os contratos orais pelos contratos escriturados nos quais as leis, com “poder de nomeação” os obrigam a cumprir tais contratos (Bispo dos Santos, 2015, 2018). E, nessa perspectiva, “vamos compreender por contracolonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (Bispo dos Santos, 2015, p. 48).

Trata-se da defesa do território. Contudo, este significante para os povos afropindorâmicos possui um sentido mais amplo, cósmico, por assim dizer, uma vez que suas cosmologias são frutos de um território e reproduzidas em um determinado território (terra) para nutrir os territórios (corpo-mente-espiritualidade) na relação entre esses elementos e na reprodução da vida: “é dizer, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa de questões que

interessam a todas e todos” (Bispo dos Santos, 2015, p. 90). Torna-se relevante, assim, a compreensão das noções de pensamento orgânico e pensamento sintético presentes no pensamento de Nego Bispo, pois podem ser consideradas noções estruturantes da contracolonialidade. Seria muito simples definir a diferença entre os saberes orgânicos e os saberes sintéticos, como ele mesmo muitas vezes resumiu: “esse é o saber orgânico, aquele que diz respeito a ser. O outro, o saber sintético, é aquele que envolve ter” (Santos, 2019a, p. 27).

Contudo, ao nomear o pensamento orgânico e o pensamento sintético, o intelectual quilombola assume tais categorias como as dimensões macro nas quais essas duas formas conciliam, cada uma a sua maneira, seus sentidos para sua reprodução social no que diz respeito à totalidade das relações, dos modos de vida, dos comportamentos e da visão de mundo: “Então todos esses conceitos são conceitos contracoloniais. É a arte de botar nome para poder não ser dominado.” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 79). Segundo Nego Bispo, a academia nomeou nosso saber como saber popular, um saber em oposição ao saber da Academia, que é científico. Então, na guerra das denominações, nomeia-se o saber colonialista, dito científico, como sintético. O nosso saber é do ser e o saber de vocês é do ter (Bispo dos Santos, 2019a).

As influências do pensamento sintético podem ser observadas, como destaca Nego Bispo (Santos, 2015, p. 92), por exemplo, “quando o direito ao território é tratado nos termos de sua condição de propriedade e não nos termos da relação comunitária e biointerativa dos quilombolas com seus territórios”, expressando legislativamente o monismo verticalizado e desterritorializado que conduz a visão de mundo ocidental. Buscando contrariar legislativamente essa lógica colonialista, o pensamento circular, dos povos contracolonizadores, interfere imputando “a inalienabilidade e a impenhorabilidade dos territórios quilombolas, exatamente porque essa é a única garantia da produção e da reprodução material e imaterial, dos modos de vida ali existentes” (Bispo dos Santos, 2015, p. 92). O pensamento circular se expressa numa lógica pluriversal ou diversal em prol do ser, adverso ao ter⁵⁶, e em comunhão com tudo que emana vida e se relaciona.

Explica-nos, Nego Bispo, que “nós transfluímos, através da cultura, a imposição colonialista. Assim como a água transflui, por baixo da terra ou pelo ar, nós transfluímos pela cosmologia e pela cultura. Isso tem uma base fundamental muito importante: a diferença entre o pensamento colonialista e o contracolonialista” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 24). Aqui, Nego Bispo nos permite ver sua aproximação do paradigma da afrocentricidade, em sua ênfase na cultura e sua indissociação do cosmo, como elo das epistemologias afrodiaspóricas, nossas lutas

⁵⁶ Ao ter excessivo, da acumulação e extração exacerbada para produção de capital.

em continentes distantes e na cultura como a fonte de energia, a força vital para a virada contracolonial. Para a afrocentricidade, “a imersão cultural e social é um imperativo [toda investigação deve ser ativada pela] ‘alma’, a qual, em última instância, está ligada ao ritmo, ao pulso íntimo do cosmo” (Mazama, 2009, p. 123).

Conceber a transfluência como um fenômeno cósmico que irriga o pensamento orgânico, liga os povos de continentes distantes e faz a confluência acontecer, não é tarefa simples para o pensamento (mentes) racionalista, técnico e linear. Segundo Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a, p. 30), “a transfluência é a nossa capacidade de romper com instituições colonialistas, e foi isso que nós fizemos”. A transfluência é o que explica o pensamento de povos afrodiaspóricos encontrarem consonância cosmológica mesmo distantes geograficamente de um núcleo cultural comum. É possível dizer que a transfluência, assim como a água do rio que evapora no Brasil e é transportada pelas nuvens para chover na África, como nos explicou Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a), “também pelo céu a sabedoria do nosso povo pode chegar até nós no Brasil”.

É por isso que, mesmo tentando tirar nossa língua, nossos modos, não extraíram a nossa relação com o cosmo. Não tiraram a nossa sabedoria (Bispo dos Santos, 2018). A transfluência, no sentido adotado por Nego Bispo, também pode ser entendida como a ancestralidade, uma vez que ela tem sido o elo, a conectora das imanências materializadas culturalmente em formas de saberes e conhecimentos nos modos de vida afrodiaspóricos em diversos continentes. A transfluência, assim, enquanto força cósmica, seria uma espécie de transporte da ancestralidade.

Assim, é possível afirmar que se trata de um pensamento que é a expressão dos modos de vida e suas significações, que privilegia as ações práticas (trajetórias) como fundamento de afirmação do pensamento, e vice-versa, ou, na lógica do pensar circular, as ações encontram o pensamento (ideias) no mesmo movimento que o pensamento encontra as ações. A circularidade do pensamento também segue os fluxos e ritmos das águas dos rios e das chuvas, por meios da transfluência, que também se encontra no paradigma da afrocentricidade, ao nos indicar que seu “objetivo aqui é olhar para trás e se voltar para frente, num esforço constante de compreender e engajar o mundo de formas novas e significativas baseadas em um ponto de vista afrocentrado.” (Karenga, 2009, p. 336). A circularidade do pensamento orgânico pressupõe que suas bases de sustentação se situam em um perene movimento de diversificação,

de renovação, em ciclos que se interdimensionam⁵⁷ afirmando seu caráter pluridiverso e cósmico.

Difere, portanto, do pensamento sintético, uma vez que este, não se respaldando numa cosmologia autêntica, distanciado do cosmo, privilegia o racionalismo, o abstracionismo, a técnica e os aspectos quantitativos como a única forma de conhecer e produzir conhecimento. Como afirma Marimba Ani (1994), não se preocupa em ter correspondência entre os discursos e as práticas, pois não tem historicidade, tudo é separado, técnico e quantificado. Segundo Nego Bispo, “essa situação, podemos dizer que a sociedade é construída através de um saber sintético, fragmentado, segmentado e doente. Os colonialistas têm uma doença chamada cosmofofia, que é o medo do cosmos” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 27). Contudo, não para por aí. Esse medo é o articulador do imaginário a um conhecimento abstrato que lê a realidade apenas pela visão e cria teorias destituídas de um sentido prático e impõe a sua universalização. Com isso, atribui-se outro sentido para o termo conhecimento ao torná-lo resultado de uma separação cósmica, situando o homem no centro dessa relação por sua suposta capacidade privilegiada de pensar.

O racionalismo também se respalda na linearidade como uma de suas intraestruturas ontoepistemológicas (Silva, 2022, 2024), que pode ser identificada “no fluxo linear da sua lógica cosmovisiva, em função mesmo de sua forma vertical e monista de elaboração do pensamento, que não os permite e/ou os capacita a fazerem refluxos” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 95). Dito de outra forma, é considerar que a “redução sociológica” (Ramos, 1996) não é uma possibilidade, mas sim uma revelação da incapacidade de voltar ao início, reavaliar e ressignificar o pensamento. Na linearidade, o pressuposto guia é a evolução, o desenvolvimento e assim, presume-se que é possível jogar tudo fora e adquirir um novo, como próprio dos processos de manufaturamento e da lógica capitalista à qual serve.

Nessa lógica, o privilégio do “ter” em detrimento do Ser passa a figurar como o denotativo de importância ao invés daquilo que se presume ser necessário, como magistralmente mostrou Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a). A linearidade é o pressuposto elementar de um fim, é avessa ao compartilhamento, e por ser credora do desenvolvimento alimenta-se da individualidade. A imagem da linearidade é a corrida ao pódio e nesse lugar cabe apenas uma pessoa.

⁵⁷ Esse movimento de interdimensionamento entre os ciclos que perfazem o pensamento orgânico considera a possibilidade de transcendência em corpo, como nas culturas indígenas, por meio do sonho e da memória, bem como nas culturas afrodiáspóricas na relação com as entidades (Orixás).

*Uns, extraem os frutos nas árvores
Outros, expropriam as árvores dos frutos*

*Uns, extraem os animais na mata
Outros, expropriam a mata dos animais
Uns, extraem os peixes nos rios
Outros, expropriam os rios dos peixes*

*Uns, extraem a brisa no vento
Outros, expropriam o vento da brisa*

*Uns, extraem o calor no fogo
Outros, expropriam o fogo do calor*

*Uns, extraem a vida na Terra
Outros, expropriam a Terra da vida*

(Bispo dos Santos, 2019a)

Estruturas de pensamento: o sintético, o orgânico

O nosso livro é isso, a tradução da oralidade para a escrita. Só que ele traz umas coisas novas. Ele traz uma tradução do pensamento colonialista e do pensamento não colonialista. Ele aprofunda muito na questão dos conhecimentos [...] então ele não é um livro antropológico, ele é um livro cosmológico” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 77).

Diferente do que o Ocidente nos levou a acreditar, as estruturas do pensamento não são reveladas nas epistemologias. Elas, por sua vez, são, antes, as reveladoras das estruturas que subjazem o pensamento e a forma assumida pelas epistemologias. Em tese, a cultura, os modos de vida, a cosmologia, a cosmovisão, seria a definidora das epistemologias. Contudo, o contrário é também admitido em um contexto de imperialismo epistêmico. Foi a partir das epistemologias que o eurocentrismo, a princípio, e o ocidente, subsequentemente, buscou domesticar o imaginário social, uma vez que o imaginário é a base em que se processa o pensamento, estruturam-se as visões de mundo e as possibilidades de compartilhamento da vida, além de encontrar uma linguagem que a torne possível, buscando interpretar e agir nesse imaginário compartilhado (Smith, 2019).

Por isso, contracolonizar pode ser visto também como uma forma de “irrupção na modernidade” (Glissant, 1981, p. 3), como momento ou movimento de passagem do escrito, este vestígio universalizante do “Mesmo”, para o oral, como gesto organizador do “Diverso” (Glissant, 1981) e o significante desses pertencimentos que foram alvos das constantes tentativas de obliteração pelo Mesmo. Afirma Glissant (1981) que as escrituras precisam se

privar da ilusão da transcendência e se firmarem nas fontes orais, teorizando-as se for o caso, uma vez que corre o risco de obsolescência, pela ausência de vida, de sentido e reconhecimento. Assim, “uma literatura nacional apresenta todas estas problemáticas. Ela deve significar a nomeação dos povos novos, o que chamamos seu enraizamento, e que é hoje sua luta” (Glissant, 1981, p. 4) e também podemos reconhecer como uma retomada do pertencimento.

O Diverso, no sentido evocado por Glissant, “significa o esforço do espírito humano em direção a uma relação transversal, sem transcendência universalista. O Diverso tem necessidade da presença dos povos, não mais como objeto a sublimar, mas como projeto a pôr em relação” (Glissant, 2005, p. 190). O Diverso se apoia-se numa relação biointerativa com o mundo, calcada no politeísmo, sendo o pensamento orgânico seu guia cognitivo e cosmoperceptivo, por meio do qual o fluxo filosófico do texto expressa “referências cruzadas, apontamentos historiográficos, sentimentos e experiência vivenciadas” (Bispo dos Santos, 2015, p. 19); já o Mesmo se apoia na relação ocidental hierarquizada, de base monoteísta, fundamentado no pensamento sintético como seu guia cognitivo e cosmovisivo, a partir do qual se lê o mundo do alto do pedestal ilusório fabricado artificialmente, de fluxo linear.

O pensamento sintético reflete as intraestruturas da cosmovisão ocidental a qual não admite a possibilidade do Diverso, das cosmologias diversais, resultantes da cisão e hierarquização da vida dos diferentes organismos e dos modos de vida, bem como da exclusão de grupos humanos da categoria humano e da própria noção de vida de seres vivos. Essas intraestruturas, disseminadas por meio de epistemologias e teorias ocidentais são responsáveis por manter a operacionalização das diferenças ontoepistemológicas, mediante o pensamento sintético e a analítica da racialidade, como constata Denise Ferreira da Silva (2022, 2024).

O orgânico, por sua vez, se assenta nos modos de vida dos povos politeístas, que são diversais, nos quais o Diverso é o que possibilita a vida e o compartilhamento de uma relação cósmica e biointerativa, que é, ao mesmo tempo, comum e diversa. Compartilha conosco um entendimento da cosmologia do povo Xukuru, Juliana Xukuru, que é artista visual contemporânea indígena, descrevendo que “a nossa crença na natureza Sagrada, em Mãe Tamaín (padroeira do povo Xukuru), bem como em pai Tupã e nos Encantados de Luz são a base para nossa vida e nossas relações, e dão força para nossos territórios sagrados” (Xukuru, 2022). O pensamento orgânico é disseminado por meio das cosmologias dos povos que mantêm uma relação cósmica com o universo, entre humanos e não humanos, entre o mundo invisível e o palpável, com os saberes e o sagrado, nada está alheio a uma compreensão que envolve o mundo (Tukano, 2023; Tupinambá, 2021; Xukuru, 2022, Kambeba, 2021), assim como o

alimento para corpos vem do mesmo lugar, da terra: “essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade” (Kopenawa, 2015, p. 77).

As categorias cunhadas por Nego Bispo, como orgânico e sintético, fazem referência a essa dicotomia criada pelo ocidente e identificam não superficialmente, quais são as estruturas que regem os pensamentos, mas, antes, os modos de vida e visões de mundo a partir dos quais essas estruturas de pensamento e seus respectivos comportamentos consagram sua legitimidade. Não se trata de mera nomeação, mas do sentido que enlaça os modos de vida ao significado e o significante, como elementos que informam o conteúdo da *asili* cultural, pois compreende-se que tomando a religiosidade como fator preponderante no processo de colonização, constata-se que a “religião é uma dimensão privilegiada para o entendimento das diversas maneiras de sentir e pensar a vida entre os diferentes povos e sociedades” (Bispo dos Santos, 2015, p. 20).

Essas estruturas, como afirma Nego Bispo, nos permitem compreender tanto as diferenças quanto as interlocuções entre a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmopercepção politeísta dos contracolonizadores e, ao mesmo tempo, evidenciar seus efeitos nos processos de colonização, lançando-nos ideias sobre os possíveis processos de contracolonização (Bispo dos Santos, 2019; 2023a). Processo este, que só existiu em razão daquele e, ambos, são relevantes para compreender como se solidificam essas matrizes ou estruturas de pensamento que organizam os modos de vida e os referenciais culturais dos povos. Nesse sentido, entende-se que o pensamento sintético e o pensamento orgânico nos dispõem de chaves de interpretação para a compreensão de saídas possíveis para o colapso humanitário e ambiental que nos assola.

A afirmação de Nego Bispo de que “bem viver é viver de forma orgânica e viver bem é viver de forma sintética” (Bispo dos Santos, 2018, p. 11), para a mente habituada ao pensamento sintético pode parecer mero jogo de palavras. No entanto, o bem viver é uma tecnologia social ancestral intrinsecamente ligada à noção de biointeração, segundo o qual o respeito aos ciclos e às necessidades de cada ser envolvido nessa cadeia é relevante para a abundância e satisfação de toda ela. Trata-se, como nos contextualiza Patrícia Santana, “de uma filosofia de vida que nasce principalmente dos povos andinos e amazônicos, mas pode ser percebida em diversas outras culturas e em diversas formas de organizar a vida e perceber o mundo em contraposição ao capitalismo e ao desenvolvimento predatório” (Santana, 2023, p. 63).

Com todo respeito a esse ritual da prática de pesquisa acadêmica e da escrita, mas o predomínio de uma episteme determinativa não só comete graves distorções históricas como nos leva a repeti-las e a criar imaginários que situam tudo numa noção de espaço, tempo e propriedade. Conforme discorre Ana Mumbuca, nas cosmologias circulares, “não pensa no

tempo presente sem olhar o passado, as temporalidades são misturadas. Percebe um jeito integral de viver” (Silva, 2019, p. 51). Nos tempos longínquos da sociedade kemética, para citar um exemplo, modos de vida que descrevem o bem viver podem ser encontrados. Completa Patrícia Santana, que “povos indígenas e quilombolas são historicamente agentes de processos que constituem muitos dos princípios do bem-viver, porque ele se faz a partir de uma sabedoria prática e nutre-se dos aprendizados e experiências e dos conhecimentos das comunidades”. (Santana, 2023, p. 67). Formas de organização da vida advindas de seus antepassados no primeiro tempo e de seus ancestrais, respectivamente.

Para Munduruku, o bem viver revela a sabedoria do modo de viver indígena, no qual “não há divisões entre as realidades [...] tudo está no grande círculo e faz parte de uma teia tramada pela vida de cada um e de todos” (Munduruku, 2009, p. 48). Para os povos contracolonizadores, a terra não tem dono e era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia deveria ser utilizado em benefício de todas as pessoas, de animais, das plantas, do rio e da própria Terra, “de acordo com as necessidades de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade, para abastecer os períodos de escassez, guerras ou festividades”. (Bispo dos Santos, 2016, p. 6).

A abundância, a prosperidade e a partilha sensível do que a Terra dá, de acordo com a necessidade de cada ciclo e de cada uma das espécies, rege a lógica biointerativa que baliza o pensamento orgânico, no qual a oralidade é uma ferramenta essencial de preservação das lógicas orgânicas e da organicidade que preside a relação cosmológica entre os seres. Nos ajuda a pensar bell hooks, ao afirmar que “integrar essas preocupações com as formas tradicionais do saber recebidas dos anciões instruídos é importante para alguns de nós, e estamos tentando resgatar essa sabedoria. Reconhecemos o risco de apagamento completo de muitos valores importantes se não os reivindicarmos e recuperá-los” (hooks, 2022, p. 263). Especialmente quando venerar a economia profana tem ocupado cada vez os imaginários na busca de uma vida maravilhosa, que se “apega à suposição de que a recompensa econômica é a chave para viver bem” (hooks, 2022).

O viver bem, portanto, afigura-se como uma premissa do êxito individual (mérito) na cultura ocidental e está associado à capacidade de armazenamento, acúmulo e acesso a bens considerados raros. Assim, como o respaldo elementar da cultura ocidental está na produção excessiva, ou seja, a vida do capitalismo, ao produzir o excedente, produz-se, conseqüentemente, a escassez, pressuposto das desigualdades em que nem todas as pessoas terão acesso a tudo, mesmo com produção avultada. O viver bem é o viver da mesquinhez, uma vez relacionado ao saber sintético: “todo mundo que tem o saber sintético quer tudo só para si

porque não acredita que a natureza lhe garanta, ele só acredita no dinheiro, se ele não tiver dinheiro, sofre”. (Bispo dos Santos, 2019, p. 84).

As hierarquias, sob a ótica do viver bem, cumprem a função de reforço das violências ontológicas, as quais designam, a partir de uma série de pressupostos inscritos nos pertencimentos, capacidades (supostamente) inatas, raciais e de gênero, que habilitam ou restringem as pessoas a obterem êxito (o sucesso) social. Pois elas são definidas e define-se com elas o grau de “importância” das pessoas segundo suas posses, juntamente com a posição que articula o imaginário nas intersecções do poder. “A cosmofofia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária” (Bispo dos Santos, 2023, p. 27), sendo que “essa desconexão é paradoxalmente mantida no recurso heurístico a uma gramática escravagista no pensamento ecológico” (Ferdinand, 2022, p. 239). O viver bem pautado no humanismo ocidental endossa a separação platônica e cartesiana do cosmos, respalda-se em hierarquias e vê a natureza como depósito de ‘mercadorias’.

Assim, o viver bem significa e é mensurado pelo valor de troca e valor de uso daquilo que se possui, remontando à mesma relação jurídica colonial, como expõe Denise Ferreira da Silva (2024), sobre o valor expropriado dos corpos negros e a cisão entre humanos e não humanos. Significa, sobretudo, um viver bem condicionado à constante expropriação de terras e suas riquezas, bem como a exploração do trabalho de outros seres humanos, em que a terra é o depósito que provê o bem, ou seja, os produtos para o viver bem no interior de um sistema hierárquico racialmente, generificadamente e materialmente mensurado.

Davi Kopenawa ao descrever o apego dos brancos por mercadorias, compara essa relação com um namoro, pois “são de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher [...] as mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto de suas mentes” (Kopenawa, p. 413). Nessa descrição, Kopenawa pensa a relação de seu povo com os *xapiri*, espíritos que têm o poder de proteger a floresta e afastar tudo que é perigoso, e percebe que se os brancos não escutassem somente as palavras das mercadorias, como os *yanomamis*, “não teriam tanta gana de comer a floresta” (Kopenawa, 2015, p. 413). “Comer a floresta”, talvez seja expressão que preside, notadamente, a concepção do que Ferdinand (2022, p. 239), chamou de “especismo”, conceito no qual reside a ideologia moral da superioridade de uma espécie animal sobre as outras, tal como os humanos sobre as vacas, a floresta e os espíritos.

É essa desconexão que produziu as hierarquias que tornam aceitável a ausência de coerência semântica ou cosmológica entre o uso das palavras e as práticas. Essa falta de

correspondência semântica e prática diz respeito ao deslocamento cosmológico quando tratado como simples conceito sem se ater às dimensões de sua configuração de sentido e seu enraizamento ou pertencimento cultural. O pensamento sintético como linguagem de Estado, extrai a vida da categoria ao interpretá-la e traduzir segundo a cosmovisão ocidental, talvez não por maldade, mas por não encontrar, em sua estrutura de pensamento, valores correspondentes para todas as formas de vida, bem como para satisfazer às necessidades das normativas sintéticas (regidas pelo capital) com as quais serão transversalizadas.

A correspondência semântica está ligada ao sentido do termo, e pode ser melhor compreendida na proposição feita por Ferdinand sobre a importância da renomeação. Segundo o pesquisador martinicano da ecologia, a “colonização das Américas é perceptível ainda hoje por um conjunto de nomes que evocam as vitórias dos conquistadores europeus” (Ferdinand, 2022, p. 203), mas também se evidencia ao renomearem práticas dos povos afropindorâmicos.

Dessa maneira, adentrar a guerra das nomeações ou das narrativas, como parte da luta pela restituição da organicidade e dos pertencimentos, como entende Nego Bispo, nas palavras de Ferdinand, seria “não se trata de dar outro nome, e sim de encontrar formas de fazer emergir os traços da Terra, das paisagens e dos não humanos, como se estes últimos também participassem da atribuição do nome” (Ferdinand, 2022, p. 204). Como de fato participaram uma vez que são nomes “carregados de sentido e referências cosmológicas específicas” (Ferdinand, 2022, p. 205). Dar nome é ressemantizar o significado social e retomar o sentido cosmológico, tal qual o imaginário que recobre o termo e o elemento nomeado, como uma prática política contracolonial, uma vez que, tanto no Caribe, como averigua Ferdinand (2022), quanto em Pindorama constatou Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2023a), nomear foi uma prática política colonial de conspurcação dos significados e dispositivo de domesticação e usurpação das terras dos povos que dela viviam e cuidavam.

Nesse sentido, as críticas de Nego Bispo ao pensamento sintético, não tomam superficialmente o significado das palavras ou conceitos, mas encontram as dimensões macro, a *asili* cultural, que sustentam marcos legais disseminados universalmente a partir do centro da geopolítica colonialista, em que seu *utamawazo* se respalda. Sustentando-se na ideologia euro cristã monoteísta, o “humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. [onde] Dentro do reino vegetal todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 18). O mito do pecado original estabeleceu, para o *utamawazo* europeu a necessidade de desconexão cósmica entre os seres vivos, ou seja, entre humano e natureza, e ambos das dimensões sagradas, que também embasará a noção de desenvolvimento e civilização,

respaldando a retórica angular da superioridade humana e bandeira do projeto de modernidade; “desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. O desenvolvimento surge em Genesis. Relacionar-se de forma original, para o euro cristão, é pecado” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 18).

Compreende-se, a partir de Nego Bispo, que o saber orgânico é o saber que se (des)envolve (des)envolvendo o ser, enquanto o saber sintético é o que se desenvolve desenvolvendo o ter (Bispo dos Santos, 2018). No espaço acadêmico hegemônico, o pensamento orgânico se insere como estratégia de defesa, mobilizando a contracolonialidade no confronto à colonialidade, e com ela busca-se, simultaneamente, promover o resgate da organicidade tanto do Ser como das formas de saber. Compreendendo nessa relação, que a organicidade do Ser reside em seu pertencimento, por ser este o *locus* de intervenção mais sensível das políticas colonialistas. Sem alcançar as dimensões constitutivas do Ser (*self*, pertencimento), não seria possível impactar o saber, ou mesmo no sistema político (colonialidade do poder).

O Sintético

A despeito do pensamento sintético, ou, como convencionalmente chamado, a ciência moderna ocidental, ter tido suas bases consensualmente associadas à modernidade (iluminismo), como vimos, elas residem no pensamento filosófico surgido na Grécia Antiga, onde iniciou-se sua formatação. Robinson (2023, p. 110) afirma que as características fundamentais do capitalismo, em sua composição social e ideológica, foram formadas no feudalismo. O que não é uma inverdade, se considerarmos que o feudalismo foi o período que permitiu uma maior expansão ou capilaridade do comportamento europeu, que vai tomar tons no capitalismo. Para Robinson (2023, p. 112), “a tendência da civilização europeia, no capitalismo, não era, portanto, homogeneizar, mas diferenciar – exagerar nas diferenças regionais, subculturais e dialéticas, tornando-as, diferenças ‘raciais’”, traço da filosofia grega. Assim, os diversos povos e suas cosmologias, modos de vida e modos de conceber o pensamento sobre o mundo, em suma, suas diversidades foram reduzidas às concepções racialistas.

Por tais motivos, sua nomeação considerou uma localização geopolítica como berço, uma religião como base, um evento histórico como marca e uma tendência que demarca o comportamento como próprio desse pertencimento. Dessa forma, o pensamento sintético é descrito como “euro-cristão-colonialista-monoteísta, que por ser monoteísta, pensa de forma

linear. Ele só tem um deus. Só olha na direção daquele deus, em uma direção: é mono. É vertical, é linear, não tem curva. Ele pensa e age assim” (Bispo dos Santos, 2019b, p. 26). Assim, como parte desse movimento de avanço da Europa sobre o resto do mundo, no qual a nomeação se estabelecia como modos de domesticação e justificação de violências, a noção de humanismo assume a função de uma bandeira, por ser uma “palavra [política e semanticamente] companheira da palavra desenvolvimento” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 30).

O humanismo, portanto, foi propagado como retórica da globalização e promessa de convivência ampla, “quando de fato não é. Em vez de compreender o globo de forma diversal, com vários ecossistemas, vários idiomas, várias espécies e vários reinos, como dizem, quando eles falam em “globalizar”, estão dizendo “unificar”. (Bispo dos Santos, 2023, p. 30). Seria reduzir a diversidade à história do eurocentrismo, da centralidade, da unicidade, por meio da qual a globalização significa universalidade europeia (Bispo dos Santos, 2019a, 2023a). Homogeneizar, nesse sentido, estaria irmanada com a ênfase nas diferenças, na imposição de uma cultura dita superior, onde a noção de superioridade prevaleceria no apagamento das culturas diversas como ponto originário que “beneficiou” outras culturas diferenciadas pelo fenótipo.

O pensamento sintético é a expressão mais patente em que se evidenciam as camadas do *utamawazo* ocidental, uma vez que este implica os processos de cognição que impulsionam e determinam os processos de produção e os produtos culturais, e encontra sua justificação na *asili* da mesma referência cultural, a ocidental. Como afirma Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a, p. 84), “o sintético é do ser humano. Então o ser humano é a única espécie que consegue sintetizar o saber”.

Ele também é a expressão do *utamarofo* ocidental, por ter sua gênese na cultura europeia e por ser ela a configuradora dos imaginários presentes e flutuantes, que influenciam as respostas emocionais coletivas diante dos acontecimentos do mundo. E nesse sentido, o trabalho como aspiração moral e capacidade natural foi corrompido como necessidade de produção de necessidades, inclusive no fazer científico, para satisfação das lógicas da constante afirmação do poder. Faz funcionar, portanto, as lógicas de um *ethos* racionalista e das oposições ontoepistemológicas que fundamentam o pensamento sintético que, mais que ser reescrito, é constantemente ritualizado na cena da razão moderna.

Aqui vale recuperar os ditos do sociólogo natalense, Jessé de Souza, um saudoso da velha sociologia canônica e das ilusões dicotômicas que a ciência criou, como exemplo da desconexão “natural” intrínseca ao pensamento sintético. Para ele, a “prática ‘verdadeira’ da ciência exige, como vimos, a distância reflexiva das crenças inarticuladas do senso comum e,

muito especialmente, a distância reflexiva também em relação aos seus próprios pressupostos” (Souza, 2017, p. 63). Isso, obviamente, deve ser articulado a um rigoroso controle do corpo e suas pulsões como pré-requisito para alcance da racionalidade, pois, “apenas o indivíduo plástico, autocontrolado e que se define pelo futuro e não pelo presente é que pode [...] ‘gerir’ a sua vida e desempenhar as funções de produtor útil” (Souza, 2017, p. 465). As noções de tempo linear e trabalho estão presentes no discurso, como parte das intraestruturas ontoepistemológicas, reforçando a tese da superioridade da pessoa que controla suas emoções para servir ao capital⁵⁸.

Tentando negar o economicismo ao mesmo tempo em que o reforça em toda sua configuração de teoria econômica do econômico, Jessé de Souza recupera a “essência” fundadora das oposições ontológicas modernas, o *ergo cogitan* de Descartes, em sua versão contemporânea de um produtor útil para o sistema capitalista. Para Souza (2021, p. 50) há uma “ordem moral” ou uma “hierarquia moral, especificamente capitalista e não mais escravocrata” que eliminou o racismo, uma vez que as desigualdades não mais se orientam por critérios de cor da pele e fenótipo, mas pela “produção da desigualdade na nova ordem opaca e não transparente aos indivíduos que atuam nela”, concluindo que o ‘verdadeiro motor’ de toda ação individual e coletiva reside nas relações morais (Souza, 2021). Jessé atualiza o mito da democracia racial, do qual se diz crítico, em teoria da distinção moral, ao anunciar a eliminação do racismo ou sua subsunção por classe social, uma vez que argumenta em favor de uma “economia dos afetos” que faz ascender à moralidade plena e promove a ascensão social dos desfavorecidos socialmente por não portarem os preceitos morais detidos pela classe dominante (Souza, 2017, 2021).

Apesar de defender que o “ponto fundamental é se afastar de uma definição econômica de classes sociais” (Souza, 2017, p. 466), não percebe que invariavelmente e em razão de sua construção, classe social enquanto categoria analítica, inclusive no sentido bourdiesiano, está vinculada a um parâmetro final, que é, a rigor, econômico. Em sua defesa, como cópia dos estudos de Bourdieu, “que aborda o mesmo tema, só que no contexto do Brasil” (Souza, 2021, p. 39), Jessé considera a existência de fatores que podemos chamar de subjetivos e simbólicos na composição das pré-condições de acesso à posição ocupada pelas classes consideradas por ambos (ele e Bourdieu) como dominantes.

⁵⁸ Denise Ferreira da Silva (2024) nos mostra como a categoria capital está definida como produção de valor, na equação que articula tempo e trabalho, referindo a um princípio ético matemático (de igualdade) e à forma jurídica que propicia ambos. Parte, assim, do texto de Marx, que situa a produção do capital somente fora do contexto da escravidão quando a “liberdade” entre as partes (patrão/trabalhador) situa o contrato. A liberdade, portanto, figura no texto de Marx como o princípio organizador do capital.

Nesse caso, o parâmetro é o mesmo econômico de Marx, porém adicionam-se minúcias, uma série de atributos simbólicos que atuam como corresponsáveis pela produção das classes em seus aspectos distintivos, nos quais todos contribuem, ao fim e ao cabo, para a produção do econômico e das distinções entendidas como proporcionadas pelo econômico. Em outras palavras, se as classes sociais inexoravelmente são compreendidas por divisões que obedecem a estratos econômicos, independente da reflexão que conduza o olhar e que as reorganiza, elas sempre se voltam ao econômico para sua definição ou mensuração final, assim está em Marx, em Jessé como em Bourdieu.

A desconexão que oferece o pensamento sintético como possível leitura do mundo dispõe, conseqüentemente, as intraestruturas da razão moderna como reprodutoras das antinomias ontológicas, portanto, é a fonte da qual jorra o medo do Mesmo em relação ao Diverso, e uma das fontes da cosmofofia, que tem sua base no pensamento euro cristão monoteísta. Apesar do discurso da dessacralização das visões de mundo, imposta pelo *ethos* racionalista ocidental, os pressupostos científicos apropriados da visão de deus, fazem com que “eles [colonialistas] se sintam os donos da inteligência, se sentem o próprio deus – deus da lógica da verticalidade, da lógica do poder, da interferência na via alheia e da manipulação, e não um deus da lógica biointerativa” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 30).

Esse seria o princípio do que Glissant (2005) chamou de “caos-mundo”, quando um evento histórico provocou “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as conivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade do mundo contemporâneo” (Glissant, 2005, p. 98), cujo maior impacto talvez esteja na relação com o tempo, a partir do qual a previsão é sempre uma busca por segurança, controle e, obviamente, o “poder-sobre”.

Constata o pensador martinicano, que esse “caos-mundo”, que toma como base a ciência do caos, é a dimensão do pensamento de sistemas e dos sistemas deterministas, tornou-se, conseqüentemente, a dimensão de “Todo-o-mundo”, em que a errância não visa a fundação de um território, mas sua terrificação (sua fixadez ontológica) (Glissant, 2005, p. 108). Para Glissant, o que constitui o “Todo-o-mundo”, ao contrário do que pensamos ser, nesse caso o cosmopolitismo, “é a própria poética dessa relação, que permite sublimar, em pleno conhecimento de si e do todo, o sofrimento e a anuência, o negativo e o positivo, ao mesmo tempo” (Glissant, 2005, p. 105-106), tendo a imprevisibilidade prevista na errância como horizonte de possibilidades.

A noção de “Mesmo” em Glissant (1981, 2005) nos ajuda a pensar contracolonialmente os pressupostos do humanismo ocidental, uma vez que a *mesmificação* do mundo envolve não apenas o controle e o poder, mas a reverência a um único *modos* de vida como superior,

portanto, imposto como ideal civilizatório, passível de controle e previsão. Dessa forma, falar em pensamento sintético é considerar um transcurso de milênios que possibilitou a estruturação de uma visão de mundo na qual a desconexão da vida é tida como possível para a manutenção da vida, apesar da contradição patente desse enunciado, e a eliminação da diversidade constitutiva da própria vida do universo.

De modo geral, segundo a noção de tempo linear imposto pela cosmovisão ocidental, em que a “linearidade” “é a imagem guia para os descritores ontoepistemológico [*separabilidade, determinabilidade e sequencialidade*]” (Silva, 2024, p. 56) entende-se que foi a partir do século XVIII que, na era do iluminismo, que essa transição do orgânico para o sintético se robusteceu. Contudo, acima foi demonstrado que essa transição impositiva e violenta do orgânico para o sintético implementada pela Europa, como os primeiros sinais da cosmofofia, encontra suas justificações no Deus da Bíblia, que decretou o caráter “escravagista de qualquer sociedade que venha a constituir seus valores a partir de igrejas originárias da Bíblia” (Bispo dos Santos, 2015, p. 31).

Nesse sentido, Nego Bispo percebe que os textos bíblicos exerceram uma profunda ênfase ideológica na determinação do pensamento sintético, especialmente com a “invenção do trabalho como castigo e o amaldiçoamento dos frutos da terra” (Bispo dos Santos, 2015, p. 31). A desterritorialização de um povo, com a maldição sobre a terra, uma vez que ela lhe ofereceria ervas daninhas e espinhos, criou-se o “trabalho como ação de sintetização da natureza. Ao mesmo tempo ele criou também uma doença que eu chamo de cosmofofia. O medo do cosmo, o medo de deus. Esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado” (Bispo dos Santos, 2018, p. 6).

Concepção que é acompanhada por Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual aymara e pluriversal, pois percebe que há “uma conceituação do trabalho como punição que atravessa o pensamento ocidental, da Bíblia às ideias de pensadores marxistas como Enrique Dussel”. (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 26). Para ela, as críticas ao trabalho ultrapassam as hierarquias e patriarcalismos originadas da colonização para adentrar dimensões bem mais profundas que confrontam o humanismo ocidental como uma afronta moral e um ataque à dignidade humana.

Entende Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2016, 2018), que em razão dessa maldição e não podendo desfrutar das riquezas da terra como ela se apresenta, à medida que comeriam com a fadiga do seu suor, os povos brancos colonialistas precisariam sintetizar tudo. E assim, autoproclamados seres superiores por compartilharem de uma cultura sintética, colocando-se acima das sociedades que mantêm sua organicidade, a empreitada colonialista pelo mundo se tornou um projeto movido pela ânsia de sintetização das demais culturas e, de

modo geral, da vida no planeta. Uma cultura que se sintetiza, se desconecta da vida e se projeta como melhor por sua capacidade de produzir hierarquias e “empequeñecimiento⁵⁹” (Rivera-Cusicanqui, 2010a) a outros povos.

Voltado para a constante reafirmação de seus pressupostos, grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado, “o pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida” (Bispo dos Santos, 2018, p. 11). Afirma Nego Bispo, que “não tem um instrumento colonial mais eficiente que as universidades, porque elas são, a cabeça da sociedade, o cérebro da sociedade. E deram muito certo, deram muito certo porque deram errado. As universidades pensam para a sociedade executar. Isso é coisa do desenvolvimento.” (Bispo dos Santos, 2023b).

O pensamento sintético é composto e transmitido a partir do arquivo (Glissant, 2005; Bispo dos Santos, 2015), no qual a escrita figura como agente central tanto da elaboração quanto da transmissão, e essa condição o coloca como um conhecimento sempre à mercê da interpretação de quem o repassa, sem uma base cosmológica de sustentação. Desterritorializados e lançados à missão que se autoimpuseram, de universalização da cultura ocidental, a escrita cumpriria o desígnio de substituir tanto a memória quanto a tradição oral (Bispo dos Santos, 2023a; Krenak, 2019; 2023b). A escrita atuou como um dispositivo de desumanização e tentativa de apagamento da história e dos saberes desses outros povos.

Nesses contextos, a escrita “não era uma adição ou um suplemento, mas, sim, uma imposição, um recurso exclusivo de difusão, assim como os valores que disseminava, fossem eles sociais, religiosos, comportamentais e de visão de mundo” (Martins, 2021, p. 35), reduzindo a oralidade a um *status* inferior. Comparação ilusória, uma vez que o arquivo é totalmente suscetível às intempéries, o arquivo não tem vida; já a oralidade, é um conhecimento vivo e pulsante, assim como a vida da Terra e das relações biointerativas, e a oralidade se atualiza a cada dia e em cada nova geração (Bispo dos Santos, 2019a; 2023a; Hampaté-bâ, 2010; Oliveira, 2021).

Como nos ensina Kopenawa sobre a lógica de reedição de conhecimentos na relação entre oralidade e ancestralidade: “nossa memória é longa e forte. O mesmo ocorre com as palavras dos espíritos *xapiri*, que também são muito antigas. Mas voltam a ser novas sempre que eles vêm de novo dançar para um jovem xamã, e assim tem sido há muito tempo, sem fim”.

⁵⁹Nas línguas aymará e quéchua, não existem palavras como opressão ou exploração. Essas noções são expressas como de “jisk’achasiña” ou “jisk’achaña”, encolhimento ou empequenamento, que está associado à condição humilhante da servidão.

(Kopenawa, 2015, p. 75). O pensamento dos brancos é diferente, é outro, assevera Kopenawa (2015). Apesar de parecer ter uma memória engenhosa, ela se encontra enredada em palavras esfumaçadas e obscuras, o que demonstra que não possui uma base cosmológica de sustentação. Seus conhecimentos são oriundos de peles de papel e não de um saber repassado entre as gerações, na relação ancestral e cósmica, da relação com o universo (Kopenawa, 2015). Como nos descreve Kopenawa:

Eu não aprendi a pensar as coisas da floresta fixando os olhos em peles de papel. Vi-as de verdade, bebendo do sopro de vida de meus antigos com o pó de *yãkoama* que me deram. Foi desse modo que me transmitiram também o sopro dos espíritos que agora multiplicam minhas palavras e estendem meu pensamento em todas as direções (Kopenawa, 2015, p. 76)

A escrita, como um dispositivo apropriado pela Europa, cumpriu a função de expor aos outros povos a visão etnocêntrica em relação às suas próprias culturas, e teve a antropologia como ciência colonialista (Bispo dos Santos, 2019a) e como seu principal dispositivo. Isso foi propiciado ainda, pela imposição das línguas dos povos colonizadores na empreitada colonial, no qual a violência bélica buscava endossar uma noção de superioridade. Condição, como reflete Glissant (2005), ao mesmo tempo que fomos expostos sistematicamente aos conhecimentos supostamente oriundos da Europa, a uma versão pejorativa e ignorante em relação à Ásia ou à África, por exemplo, bem como das culturas dos povos indígenas.

O pensamento sintético impacta em uma cadeia de sentidos para que ele consiga exercer efeitos sobre o orgânico e a organicidade do Diverso, uma vez que “tudo deveria ser sintetizado. Criou-se também o terrorismo, porque ficaram os povos com medo uns dos outros. Tudo isso gerou um pensamento cruel e covarde” (Bispo dos Santos, 2019, p. 28). Afirmado pelas escrituras, os saberes sintéticos são respaldados por aquilo que, uma vez que não tem uma base cosmológica e ancestral, ou sequer uma relação cósmica e, ao invés disso, tentam sustentar sua validade em critérios sintéticos (racionalidade [abstração], objetividade e neutralidade) para a produção de teorias, transmitidas pela escrita; uma espécie de conhecimento do mundo que se formata desconsiderando o próprio mundo, pois para sua produção é necessário abdicar de atributos humanos vitais da relação com o mundo.

Assim, tanto as palavras quanto os conceitos colonialistas são destituídos de vida por não terem conexão cósmica e fundamento cosmológico, são pensados para dominação e enfraquecimento dos povos diversos, do Diverso (Bispo dos Santos, 2019a; Glissant, 2005). A terra, enquanto um significante que produz a vida, a cura e a manutenção do equilíbrio, perde lugar para as técnicas e é vista como depósito na cosmovisão branca ocidental (Kopenawa,

2015; Krenak, 2019, 2023; Bispo dos Santos, 2018, 2023a), uma vez que a técnica passa a predominar no imaginário social, produz a sensação de segurança e a ilusória sensação de garantia de manutenção e controle da vida. E com isso, a confiança também é deslocada da terra, desterritorializando o pensamento orgânico, os imaginários e as subjetividades, alocando tudo sob o domínio da técnica sintética.

Isso não significa que o pensamento sintético seja eficaz em assegurar a vida, muito pelo contrário, suas bases se encontram na degradação da vida ao prometer entregar *status* social às custas do ter em detrimento do ser, como enfatiza Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2018, 2023). O pensamento sintético está intimamente, ou estruturalmente ligado às concepções que regem a cultura capitalista, portanto, um pensamento que não é somente conivente, mas, sobremaneira, respalda as oposições ontológicas que justificam e legitimam as exclusões de humanos e não humanos do estatuto cósmico, a princípio, e do estatuto jurídico da humanidade em sua versão de sociedade da escritura.

O orgânico

Orgânico é aquilo que todas as vidas podem acessar. Aquilo que as vidas não podem acessar é mercadoria, pode ser com veneno ou sem veneno (Bispo dos Santos, 2023a).

A imagem do pensamento orgânico não pressupõe um pensar a partir da Terra, mas um pensar-Terra, enxergando-se como um elemento orgânico e parte constitutiva de uma dimensão cósmica na qual tudo conflui, tudo se relaciona. O imaginário que rege o pensamento orgânico é expansivo em nossos pensamentos e se expande em todas as direções, afirmando-se na diversidade. Os princípios que dão forma ao pensamento orgânico estão expressos nas cosmologias Africanas (como fonte ascendente de afrodescendentes), em confluência com os princípios de cosmologias indígenas, portanto, princípios diversos que coalescem uma relação com suas funções e visões que compartilham, e são fundamentais para o bom funcionamento do universo, para o “Todo-o-Mundo” (Glissant, 2005).

Uma das diferenças que Nego Bispo faz questão de destacar em relação ao pensamento orgânico e o pensamento sintético é que o primeiro prima pelas conexões, encontra sentido e validade na pluriversidade, nas confluências e possibilidades de produzir bem viver pelo compartilhamento; enquanto o segundo se pauta na desconexão, nas hierarquias, na competição, na monocultura e na exploração pela extração, mercantilização e acumulação. A arte de nomear, como estratégia no pensamento orgânico, é também uma forma de buscar equilíbrio na relação com os povos colonialistas, ao demonstrar o peso que algumas

denominações podem exercer nos imaginários e na subjetividade das pessoas e grupos (Bispo dos Santos, 2015, 2019a).

O pensamento orgânico, nessa acepção e em sua confluência com os demais povos da Terra, pode assim ser alinhado ao que Rivera-Cusicanqui (2018) mobilizou em torno da ideia de “poder destituente”. A ideia de “poder destituente” faz oposição ao conceito de “momentos constitutivos”, por este estar enredado nas estruturas de Estado, enquanto o “poder destituente” é germinado na mobilização de saberes e conhecimentos de comunidades específicas, por meio de sua própria *práxis*. Evidenciam, por conseguinte, um poder que é, sobretudo, o poder-fazer das “pessoas comuns”. Constituído por uma espécie de magma subterrâneo, que “ultrapassa o momento e continua depois do clímax a incubar outras verdades, outros raciocínios, que são os que acabarão por eclodir na esfera pública e política, uma vez superada a fase de apaziguamento. E esse processo já se encontra em curso” (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 22).

Nego Bispo analisa e constata que no curso do colonialismo até os dias atuais, tivemos três tempos de confluência: a primeira no encontro entre os povos africanos e indígenas, que apesar de oralidades diferentes, confluíram pela cosmologia; a segunda se deu na elaboração da Constituição Federal, transformando a lógica do direito colonialista em defesa; e a terceira, a grande e mais importante é a que estamos vivendo agora, “caíram por terra as teorias, caíram por terra as dissertações, agora o que vale são as cosmologias” (Bispo dos Santos, 2021). Assim, a efetividade da contracolonialidade reside na capacidade de confluenciar-se em cosmologia com os mais diversos povos e modos de vida, por meio da qual se estabelece o poder destituente.

O poder destituente é o próprio saber orgânico preservado nas comunidades e povos que se organizam em torno de seus preceitos cosmológicos, eclodindo desses lugares para ocupar a cena pública e as estruturas do pensamento sintético instalando-se na fronteira da “guerra das narrativas”. E, nessa acepção, em que a reedição emerge como arma de luta, afirma-se sua infinidade, pois o pensamento orgânico “é um pensamento circular, um pensamento de começo, meio e começo. Então é um pensamento que não tem fim. (Bispo dos Santos, 2019, p. 76). Habitar essa fronteira, no entanto, não tem para os povos politeístas, o mesmo sentido que tem para os povos euro cristãos monoteístas, uma vez que não visa a erradicação do outro, nem entrar na competição para derrotá-lo, “ser contracolonialista não significa matar os colonialistas, mas parar o colonialismo” (Bispo dos Santos, 2025).

Da mesma forma, entende-se, a partir das estruturas que regem o pensamento orgânico, que toda forma de conhecimento é necessária, e que uma enriquece a outra; nos espaços circulares, cabe todo mundo. Pois “não se trata de um pensamento binário, mas de um

pensamento fronteiriço. Nunca vamos atravessar para o lado do humanismo, mas também nunca vamos querer que o humanismo atravesse para o nosso lado” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 31).

Para Nego Bispo, a trajetória é um dos elementos definidores do pensamento orgânico, pois é ela quem reafirma o pertencimento, sempre em consonância com o pensamento e o comportamento. Em outras palavras, seria considerar que, ao mesmo tempo em que a trajetória espelha a experiência e o pensamento, ou seja, a coerência entre pensamento e ação, ela afirma o seu *locus* de pertencimento, sua cosmologia. A trajetória é como define Daniel Munduruku (2023, p. 16): “somos a continuação de um fio que se constrói no invisível [...] somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás, vindo de outros lugares, iniciado por outras pessoas, completado, remendado, costurado e continuado por nós”. A trajetória refere-se à autonomia e autodeterminação cosmológica, que subjaz a sustentação de princípios guias que identificam seu posicionamento no mundo e a trajetória de uma matriz de modos de vida à qual se pertence (Bispo dos Santos, 2018, 2019a).

E aí reside uma das principais diferenças entre teoria e trajetória, pois, esta, está supostamente sustentada nas peculiaridades de articulação do discurso, em que a conexão entre prática, cosmologia e pertencimento compõem um pensamento orgânico e identificam um fio longo e circular de construção. A desconexão ou distância entre esses elementos define o pensamento sintético, uma vez que se acredita ser possível construir um pensamento sem conexão histórica, sem territorialização, sem vivência e experiência, portanto, sem identificar uma continuidade de trajetórias que consagram o pensamento como legítimo. No caso do pensamento sintético, a teoria necessita ser legitimada por terceiros e outros desconhecidos, além de se legitimar pela violência simbólica da hierarquia social e geopolítica constituída em torno de tais preceitos e suas normas de validação.

A teoria não possui historicidade, seus conceitos e noções, suas construções, podem partir, em tese, de um sujeito isolado na comunicação interna entre suas próprias ideias. Apesar da falsidade gritante desse enunciado, ele ainda vigora no universo acadêmico-científico e é reforçado como uma crença. Quando Nego Bispo fala em historicidade, não se remete às construções livrescas referentes à história, mas a história da palavra, a história do conhecimento, a história de resistência, do transcurso do conhecimento de um povo que de geração em geração se atualiza e se presentifica. Da história que habita o corpo, a memória e o território. A trajetória é transmitida pela palavra, ela é a própria palavra guardada na memória, que em seu conjunto, dá forma aos conhecimentos. A trajetória pode ser compreendida na passagem de Nego Bispo:

Quem me formou pela oralidade foi a minha geração avó e tudo que eu relato no livro são saberes que a minha geração avó me ensinou [...] Só que eu tive mais do que ela porque se eu vou discutir meio, começo, meio e começo, então geração vó é começo, geração mãe é meio e geração neta começo. Então eu sou o começo para a mãe Joana, então eu e mãe Joana estamos no mesmo patamar. Minha mãe é meio. Então eu tive muito mais tempo com mãe Joana do que minha mãe. Então eu aprendi muito mais com mãe Joana do que minha mãe. Agora minha mãe aprendeu muito mais com a mãe de mãe Joana [...] porque quando a gente está falando de geração avó, nós não estamos falando de uma questão biológica, nós estamos falando de uma relação de tempo [...] Esse é o processo para nós, toda essa relatoria do livro ela tem uma linguagem sofisticada porque ela é uma tradução da oralidade para a Academia (Bispo dos Santos, 2019a, p. 77).

Assim, a trajetória se relaciona com o tempo, mas com o tempo numa noção circular, em que o conhecimento é o protagonista das relações a partir de sua transmissão/circulação entre gerações. Ela conota a capacidade de sobrevivência dos modos de vida e de uma compreensão do mundo. Tudo isso está armazenado no corpo-memória, no corpo-território, nos fazeres e saberes que cuida para sua contínua sobrevivência. Esse conhecimento é sempre fruto de confluências e compartilhamentos, nunca reduzido a um ato do sujeito isolado que pensa o mundo. Pelo contrário, o pensamento circular organiza-se na relação entre as gerações, entretanto, são ensinamentos da terra, onde ela é grande Mestra. Como um conhecimento disponibilizado pela terra na relação com todos os elementos que compõem o território (*teko e tekoa*), “e nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos” (Bispo dos Santos, 2018, p. 13).

E nesse sentido vale reforçar que Nego Bispo é um redator do pensamento circular de seu povo e elo na cadeia orgânica de transmissibilidade, assim, tudo que ele profere não lhe pertence, “e isso porque essa fala não é minha, é nossa! Nesse momento, eu sou apenas uma pessoa que se move por essa fala. Essa fala é da nossa ancestralidade, da nossa geração avó” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 27). O princípio fundamental da oralidade se encontra articulado ao enunciado da circularidade do pensamento: “início, meio e início”, como princípio de emanção também da ancestralidade que se presentifica. Isso, para reforçar que o conhecimento não deve se tornar uma propriedade particular, tampouco mercadoria.

No pensamento orgânico, o dinheiro, a mercadoria não é a prioridade, pois há o entendimento de que esses produtos gerados pelo pensamento sintético não são necessários para a reprodução da vida e da felicidade, da comunhão e do bem viver. Assim, a visão biointerativa que coalesce o pensamento orgânico é um importante princípio do pensamento sociológico afropindorâmico, por presumir que todo conhecimento quando convertido em mercadoria se torna sintético (Bispo dos Santos, 2015, 2019a, 2019b, 2025).

Uma das linhas divisórias entre os saberes sintéticos e os saberes orgânicos é sobre sua forma de disseminação, “porque um dos questionamentos que a gente faz é que enquanto o saber for mercadoria, não haverá igualdade” (Bispo dos Santos, 2019, p. 77). Essa questão, por mais que possa parecer óbvia, não remonta ao capitalismo ou a qualquer outro sistema, pois, seja lá qual for, se o saber é mercadoria, haverá sempre pessoas excluídas de acessá-lo. Então, essa questão remete aos modos de vida e à autonomia, pois, o saber mercantilizado cria hierarquias, que por sua vez, criam desigualdades sócio-ocupacionais que privilegiam alguns privilegiados pelo dinheiro. A referência de Nego Bispo é tanto à relação biointerativa quanto à relação de compartilhamento de produtos e serviços não mercantilizados, como costume de seu povo (Bispo dos Santos, 2018). Assim, o pensamento cosmológico nos ensina “que tudo que nasceu por conta da natureza é de todo mundo” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 95), incluindo os saberes, que são, a princípio, advindos da terra e apreendidos na relação de biointeração.

Explica-nos que as famílias fazem permuta de trabalhos quando há uma demanda grande em um roçado, seja para arar, plantar ou colher, as famílias se ajudam mutuamente, não contratam mão de obra (Bispo dos Santos, 2019a). Era também possível se alimentar do que todos produziam, “tanto é que a nossa roça era emendada com tantas outras que a chamávamos de “roça de todo mundo. E podíamos pescar nos riachos e lagos e extrair frutos nativos e cultivados sem precisar pedir permissão a quem os cultivava” (Bispo dos Santos, 2016, p. 2). O que nos aponta Nego Bispo, é que para os povos politeísta do pensamento orgânico as necessidades de provimento da vida – todas as vidas – importam mais que valores ou símbolos de status social criados pela lógica sintética monoteísta.

Isso vale também para os saberes, pois, entende Nego Bispo, que sem conhecimento não há como questionar as injustiças e sendo o saber uma mercadoria, apenas alguns privilegiados teriam conhecimento suficiente para compreender as lógicas das relações a ponto de questioná-las, tornando o próprio saber um símbolo de *status* (Bispo dos Santos, 2018, 2019a). Vale salientar que Nego Bispo está questionando o pensamento sintético, portanto, não se reporta ao conhecimento acadêmico como único, pelo contrário, suas análises e pensamento situam outros *lôcus* de compreensão onde o acesso aos saberes e conhecimentos estão disponíveis a todos, indistintamente (Bispo dos Santos, 2023a).

A biointeração é tanto a imagem quanto a prática de “compartilhamento das vidas, das festas e dos festejos” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 23); é o local ou a relação de onde emerge o saber orgânico, pois não se compreende os ensinamentos da Terra sem com Ela e seus elementos se estabelecer uma relação, estar em interação. O pensamento colonialista, exemplifica Nego Bispo, funciona do integrado para o segmentado e o nosso pensamento

funciona do segmentado para o integrado. O que significa que para nós o um tem que funcionar bem para que o todo funcione bem; já para os colonialistas, o todo que funcione bem para o um funcionar bem. “Nunca que isso vai dar certo, nunca deu até hoje. Então, qual é a grande questão do nosso livro? Ele não é um livro segmentado, ele é um livro amplo” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 77).

E eis aí o grande desafio resolutivo posto por Nego Bispo e pelo pensamento circular dos povos de cosmologia orgânica e politeísta, uma vez que “sem a terra, a água, o ar e o fogo não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 90). O conceito de biointeração, portanto, transmite a lógica dos povos do pensamento orgânico, nos quais a contra colonialidade tem assento, e a confluência rege a sistemática das relações e do compartilhamento.

Na biointeração, a relação entre os seres se ordena pela circularidade. Nela, as coisas se reeditam – quer dizer, elas nunca perdem sua necessidade nesse sistema. Assim como a ancestralidade é um constante e contínuo processo de reedição de saberes e conhecimentos, sempre em atualização, a biointeração se expressa na mesma lógica. Assim como as folhas das árvores, o fruto podre, o estrume da galinha, do boi, do cavalo ou de outro animal, nutre o solo dando força para novas vidas que ali se relacionam e proliferam, é seguir a cadeia biointerativa, onde a diversidade é necessária. No desenvolvimento sustentável – um complemento semântico para dizer que o desenvolvimento não é de todo ruim e para tentar “consertar” tudo que já estragou –, as coisas se reciclam porque elas perdem o valor material e não podem ser reeditadas. Elas precisam passar por novo processo de manufaturamento. O desenvolvimento não favorece a vida de espécies que não são consideradas humanas à medida que representa o “reino do humano” (Bispo dos Santos, 2019a; 2023a).

*De repente um cheiro
Um cheiro vadio,
Um cheiro de cio,
Cheiro de tesão*

*De repente um cheiro
Um cheiro úmido
De corpos fecundos
Choveu no sertão
(Bispo dos Santos, 2015, p. 78)*

Cosmologizar

Fazer-mundo dos povos originários que não compartilham da fratura moderna [...] partindo da pluralidade constitutiva das existências humanas e não humanas na Terra, das diferentes culturas, tomar o mundo como objeto da ecologia é trazer de volta para o centro a questão da composição política entre essas pluralidades e, portanto, de um agir conjunto (Ferdinand, 2022, p. 39).

Quando procurei a teoria, acreditava que encontraria nela um espaço de cura, ou, minimamente, um entendimento capaz de dissipar aquele sentimento de indignação que emergia das desigualdades que eu vivia (vivo) e observava (observo). Durante algum tempo sustentei e acreditei que de fato era isso que eu estava fazendo, mas, na teoria – literalmente na teoria –, também estavam presentes as mesmas premissas que sustentavam as desigualdades. Em suma, situa-se na relação opositora de tudo aquilo que se aproximava do que era compreendido como europeu: estética, música, valores, comportamentos, cultura, ideal de sucesso entre uma infinidade de outras coisas; e, com efeito, tudo aquilo que situava os imaginários a tudo que pode ser entendido como africano ou indígena. Mas também pude compreender, como nos ensina Amílcar Cabral (1980, p. 26), que “temos de lembrar que toda a prática fecunda uma teoria. E que, se é verdade que uma revolução pode falhar, mesmo que seja nutrida por teorias perfeitamente concebidas”, não é menos verdade que as teorias quanto mais firmadas no pertencimento, maiores são suas condições para autodeterminação e confluências – assim, menos chances de falhas.

Foi no meu reencontro com o Manzo, que me dei conta desse detalhe da luta, que escapa à maioria, e está conectado ao sentido da existência, por creditar à academia e à teoria, que seria possível lhe oferecer aquilo que ela ajuda a usurpar. A academia como a fiel representante universal do *ocidentalocentrismo* e responsável pela disseminação do imperialismo da escrita nos oferece um “colo” falacioso, quando, na verdade, a troca se dá pela sua adesão a um “*ethos* racionalista” (pensamento sintético) predominante em sua cultura. Nela, a palavra é corrompida para dar lugar à escrita provocando o esvaziamento do sentido e o distanciamento da pessoa da palavra, consequentemente, com o comportamento, com a vida. Conforme discorre Hampaté Bâ, à medida que a escrita substitui a palavra, se torna o único critério de comprovação e recurso de expressão do homem, “enquanto o laço com o sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais” (Hampaté Bâ, 2010, p. 168). Como espaço sintético, na academia a lógica dominante é da troca, ela lhe concede um título acadêmico em troca de sua identidade, de seu pertencimento – e você ainda paga por isso.

Nego Bispo, muito modestamente reconhece que: “os jovens que entraram nas universidades pelas cotas, estão encontrando comigo no Encontro de Saberes. Isso transfluiu por dentro da estrutura. Meu livro é um dos mais citados por cotistas nas universidades em todas as regiões do país” (Bispo dos Santos, 2019a, p. 27). O critério para as cotas não é racial, sabemos, mas, somos cientes, igualmente, que população com menos recursos materiais no Brasil é a população negra. Ouvir Nego Bispo falando, vê-lo protagonizando cenas e discursos na academia ou mesmo lendo seu livro, produz um reconhecimento – ou melhor, um acordamento da memória automático. Nele, enxergamos nossos pais e mães, aquele tio ou tia, aquele pai, avô ou avô de uma família amiga que temos contato, aquele que encontrávamos no bar ou na beira do campo de futebol, na roda de capoeira e sempre tinha algo a nos acrescentar, de modo a alagar nosso pensamento. Não é só a imagem estética, mas a performance de Nego Bispo e, sobretudo, os elementos que evoca.

Não somente a partir dele, mas talvez ele tenha alcançado maior visibilidade, o que o projetou amplamente, considerando também o contexto atual das redes sociais e outras mídias que facilitaram seu encontro com pessoas diversas de diversas partes do Brasil.

Cosmologizar é, entre outras ações, como Nego Bispo nos sugere, submeter a teoria ao conhecimento de nossas mais velhas e mais velhos (Bispo dos Santos, 2020, 2025) e romper com a experiência histórica de ver nossos conhecimentos subjugados e transformados em políticas que não nos beneficiam. Vale repetir que a contracolonialidade para Nego Bispo reivindica um pensamento resolutivo, em contraposição a todo abstracionismo sintético, que nos apresenta um repertório repetitivo, violento e forçado, que “a gente tinha que dizer que estava dentro daquele repertório, mesmo não se sentindo bem” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 3). De modo geral, esse repertório é observado em áreas do pensamento que se dizem distintas, mas, incoerentemente, concordam sobre as mesmas bases.

Assim, praticamente todas concordavam “que a democracia era um meio necessário, que a educação, mais do que um meio, era a solução [...] concordavam com muitas coisas” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 4), não havia nada de novo, nada que pudesse atuar como um elo entre essas áreas. No pensamento sintético, a lógica construída para sua solidificação implica que até mesmo as supostas discordâncias servem de reforço de suas bases. Essa foi a tarefa e êxito da universalização do pensamento ocidental. Nas aparentes críticas entre as diferentes áreas do pensamento ou vertentes de uma mesma área, o que de fato se encontra é a concordância sobre os aspectos gerais do que se discute.

A princípio, Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2023a, 2023b) apostou na biointeração como uma possível resposta para tais antagonismos políticos e, em grande medida, teóricos,

porém, ela não se solidificou como tal. A confluência, por sua vez, assumiu a dianteira por sua capacidade de evidenciar elos, coalizões possíveis entre as áreas do pensamento e dos movimentos políticos, sendo que o contracolonialismo insurgiu como uma palavra potente. E podemos entender que a potência do contracolonialismo reside naquilo que o torna uma espécie de composto orgânico que fortalece e une todas as demais “palavras germinantes” do pensamento orgânico, uma vez que delas esperamos frutos. O que faz da contracolonialidade uma prática de reedição de cosmologias, portanto, um ato que ao mesmo tempo suscita ações individuais e coletivas: cosmologizar. O que Nego Bispo nos evidencia em seu pensamento:

Eis aí o grande desafio resolutivo para que possamos chegar ao nível de sabedoria e bem viver por muitos ditos sonhados. Para mim, um dos meios necessários para chegarmos a esse lugar é transformarmos as nossas divergências em diversidades, e na diversidade atingimos a confluência de todas as nossas experiências (Bispo dos Santos, 2015, p. 91).

As divergências ou oposições mobilizadas pelo pensamento sintético se assentam na lógica monoteísta, segundo a qual a diversidade é vista como um mal. A contrapelo, a diversidade como potencializadora das confluências realiza-se no encontro das experiências em que nada é irrelevante e tudo é válido desde a consideração do *lócus* de enunciação da pessoa. Esse princípio é a base das políticas do pertencimento, sustentado no politeísmo, portanto, abrigo da diversidade. A cosmofoobia, o medo do cosmo, o medo do Diverso, discorre Nego Bispo, “é germinada dentro do monoteísmo. Se deixarmos o monoteísmo e adentrarmos o politeísmo, nos imunizamos” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 19).

Evidencia-se, na perspectiva sociológica de Nego Bispo, nitidamente os contornos de uma sociologia afropindorâmica indissociável de uma prática, ou, em outros termos, de um pensamento que tenha consistência de uma *práxis* política e potência cosmológica para recuperar a organicidade de seres e instituições. Pois, restituindo a organicidade das pessoas, restituindo seus pertencimentos, tanto a lógica politeísta que rege o pensamento orgânico, quanto a confluência dos diversos, adentra, com seus corpos e mentes, as instituições modificando-as em suas concepções alterando a semântica de pensamento e dos idiomas ali praticados.

Nego Bispo nos desperta para um processo de “personalização histórica” nos termos de Guerreiro Ramos (1996), guiada pela “consciência da liberdade”, do estatuto da biointeratividade plena materializada por meio de sua autodeterminação sociológica, na esteira da (re)fundação (reedição em versão escrita), mais que fundamentação, de uma sociologia espiralar ou de uma sociologia afropindorâmica que pede passagem. Para tal feito, é necessário

partir, antes, de um movimento de adesão a outras concepções cosmológicas, em detrimento das concepções teóricas, como ressaltou Nego Bispo, uma vez que, somente por meio de uma radical ruptura, que não pressuponha a criação de um novo mundo, mas a reedição e retomada dos modos de vida quilombolas e indígenas. Nesse caso, como já havia apontado Guerreiro Ramos, torna-se imprescindível:

A modificação do modo pelo qual os indivíduos se relacionam entre si e com a natureza, tornando-o mais independente da pressão dos costumes [exógenos], para que uma nova postura existencial aberta à história aparece em tais sociedades. É exatamente essa espécie de postura que define o viver projetivo, propriamente histórico, e a possibilidade de viver como pessoa (Ramos, 1996, p. 47-48).

No plano epistemológico e ontológico, essa personalização histórica é o elemento que pode conferir legitimidade ao conhecimento proveniente das cosmologias dos povos afropindorâmicos, ao constatar sua capacidade de se opor consistentemente às regas impostas pelo pensamento sintético. Incluindo a capacidade de nomear esse modo de vida coerentemente com sua finalidade e produção, ao mesmo tempo que cria seu ente relacional que faz refletir com maior nitidez as engrenagens que operacionalizam as opressões. Por mais que se admita ou se denomine que há um conflito cosmológico em disputa nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas, como ressaltaram Costa-Junior e Makota Kidoiale (2021), a reedição das cosmologias afropindorâmicas não pressupõe a abertura de um novo campo de disputas.

Aderir a este significante (disputa) é consentir com a manutenção das hierarquias, em que o ganhador ocupa o lugar mais alto no pódio, não havendo espaço de compartilhamento. O espaço do compartilhamento é o espaço da fronteira. Na fronteira, as visões se ampliam e passam a agregar as contribuições das outras culturas, ao invés de uma buscar sucumbir a outra ou subsumir sua visão de mundo.

A proeza que o ocidente se esforçou em realizar foi a destruição do Diverso para o surgimento do Mesmo em todas as partes, fazendo prevalecer assim a monocultura sintética, sem distinções, literalmente. A proeza que temos a realizar é a restituição do Diverso a partir da retomada dos pertencimentos e da relação biointerativa. Nossos antepassados e ancestrais semearam as sementes para uma transformação social, cientes de que o tempo para que ela germinasse não seria o tempo histórico da linearidade dos fatos ocidentais, mas o tempo da assunção da consciência de seu pertencimento cosmológico. Cada semente, de espécies variadas e diversas têm um tempo diverso de germinação e maturação. E assim como o reflorestamento leva tempo, quando a floresta chega frondosa, sua exuberância e grandeza tanto faz temer como faz querer adentrá-la.

Ignorantemente o ocidente empunhou armas para levar a cabo a exploração de povos diversos em vários cantos do globo. Conscientemente, esses povos plantaram ‘nisso’ que o ocidente nomeou como cultura, que são, na verdade, os modos de vida, as sementes que germinaram nos corpos, nas mentes de seus descendentes e nos territórios para a preservação de seus saberes e conhecimentos. Nem mesmo a coação bélica impediu africanos de resgatarem seus pertencimentos em meio à violação existencial à qual estavam expostos. Reflete Amílcar Cabral, que

Com efeito, pegar em armas para dominar um povo é, acima de tudo, pegar em armas para destruir ou, pelo menos, para neutralizar e paralisar sua vida cultural. E enquanto existir uma parte desse povo que possa ter uma vida cultural, o domínio estrangeiro não poderá estar seguro de sua perpetuação. Num determinado momento, e depende dos fatores internos e externos que determinam a evolução da sociedade em questão, a resistência cultural (indestrutível) poderá assumir as formas novas (políticas, econômicas, armadas) para contestar com vigor o domínio estrangeiro (Cabral, 1980, p. 55).

Nublados pelo racismo e pela crença no poderio bélico, os colonialistas não conseguiram decifrar aquilo que acontecia debaixo de seus narizes, dentro das senzalas, dentro de suas casas, no cuidado de seus filhos, na venda de iguarias, no brincar das festividades, na adoração a seus santos, na adequação de suas línguas e mais uma infinidade de estratégias contracoloniais. Por isso, trata-se de uma luta, em certa medida, silenciosa, pois “o silêncio é a arte de dizer e não dizer no mesmo falar. É o silêncio, a linguagem mais importante para nós, africanos na diáspora” (Bispo dos Santos, 2020). Assim, toda uma gama de saberes e conhecimentos foram (re)estruturados na recriação e restituição de uma cosmologia territorializada, na relação do corpo com o território, onde a memória tem uma localização política fundamental ao habitar essas duas dimensões. A memória, portanto, é a morada que abriga a experiência e alimenta uma estrutura cognitiva no pertencimento e uma luta por sua manutenção ou retomada.

Estupefatos pela plenitude e beleza daqueles modos de vida que aglutinavam tudo em performances poéticas, os colonialistas oscilavam entre a proibição e a permissão, enquanto, independente da condição, os modos de vida dos afrodescendentes tomavam corpo e se infiltrava na estrutura social e confundia a plataforma semântica ocidental. Nas palavras de Denise Ferreira da Silva, filosoficamente falando, “a matéria torna-se disponível a interpretações poéticas, ao tipo de re/de/composição que não mobiliza os pilares ontoepistemológicos do pensamento moderno, a saber, a separabilidade, a determinabilidade e a sequencialidade.” (Silva, 2018, p. 47-48).

Enquanto buscavam determinar nosso estatuto ontoepistemológico nos palcos da razão, criados para seu próprio protagonismo, desfilava pelas matas, ruas, vielas e terreiros, nosso verdadeiro Ser.

O que podemos perceber é que, independentemente da religião que essas comunidades professavam, os colonizadores sentiam-se ameaçados pela força e sabedoria da cosmovisão politeísta na elaboração dos saberes que organizam as diversas formas de vida e resistência dessas comunidades, expressas na sua relação com os elementos da natureza, que, por sua vez, fortalecem essas populações no embate contra a colonização (Bispo dos Santos, 2018, p. 6-7).

Em nossos palcos estendidos debaixo das amarras do colonialismo, performamos nossas existências para garantir o futuro ancestral da Terra e de nossas cosmologias. A contracolonialidade é isso e muito mais, mas, impreterivelmente, deve primar pela não remontagem do quebra-cabeça colonial, o qual, qualquer de suas peças nos recupera a imagem de sua totalidade. Quando Nego Bispo nos chama a atenção para o fato de estar nos faltando poesia, inscreve nesse significante a possibilidade de escapar da racionalidade ocidental e da sintetização dos modos de ser.

E nesse sentido é salutar discordar de Amílcar Cabral (1980), mesmo sendo um confluente cosmológico, ao afirmar que “revoluções não se fazem sem teorias”, uma vez que a história nos mostra que revoluções não precisam necessariamente de teorias; essa é mais uma deturpação do ocidente para vender a imagem de seus cânones, mas o contrário é plenamente verdadeiro. Todas as teorias necessitam de práticas, por ser de sua natureza, um conhecimento a posteriori extraído da experiência alheia.

E isso Nego Bispo nos escancara ao demonstrar que as práticas contracoloniais sempre povoaram o imaginário revolucionário e deram corpo às ações de nossas antepassadas e ancestrais, sendo sua condição na atualidade, a de um redator daquelas práticas. Ciente da importância das denominações e suas contribuições para o direcionamento das pautas e evitando seguir as pautas mais antigas e mais ortodoxas, o conceito de contracolonialismo é uma denominação que visa contrapor o discurso da luta de classes (Bispo dos Santos, 2015, 2019a). Dessa forma, o contracolonialismo referencia uma denominação que visa dar sentido à grande causa que afeta os povos indígenas, os povos quilombolas (e afrodescendentes de maneira geral), como uma causa de proporções maiores que apenas o capitalismo, embora também o abarque.

Caminhando nessa perspectiva, o pensamento sociológico de Nego Bispo vem mais para confluenciar do que para ser incluído como parte do pensamento social brasileiro sintético.

O próprio Nego Bispo nos mostra como essa fusão não é necessária quando pensamos por perspectivas diversas, pluriversais ou politeístas, e consideramos as variadas formas de existir. Segundo ele “a confluência é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito” (Bispo dos Santos, 2023a). As categorias descritas e refletidas como “palavras germinantes” por Nego Bispo, estão dispostas às(aos) lavradoras(es), para semeadura e expectativas de germinação e proliferação de espécies que possam compor uma roça ampla e diversa em que todas e todos possam se satisfazer, se reconhecerem e, sobretudo, compartilhar.

A confluência não precisa entrar para uma linguagem acadêmica. Não precisa entrar. A confluência é para ficar mesmo na linguagem orgânica. Se ela entrar pra linguagem acadêmica ela vai ficar nas prateleiras e se ela ficar nas prateleiras ela para de confluir, ela perde o sentido. É como o Rio que seca sua nascente (Bispo dos Santos, 2021).

Segundo Michel-Rolph Trouillot (2016), palavras e os conceitos não se situam em uma mesma proposição semântica, muito embora, haja, entre os dois, camadas de teoria acumulada ao longo de eras, as teorias são inevitavelmente construídas sobre palavras e com palavras. A diferença entre conceitos acadêmicos e as “palavras germinantes” propostas não são simples, e o fato de terem suas respectivas concepções em espaços ou *lôcus* epistêmicos distintos que, embora soem como antagônicos, são, no mínimo, conciliáveis do ponto de vista politeísta ou do Diverso, pois há um espaço de diálogo, uma fronteira foi estabelecida.

Por isso o contracolonialismo é um chamamento de fronteira para um diálogo que torna possível as confluências. A confluência estabelece um espaço de conciliação possível, como entende Nego Bispo, dando exemplo de posições que podem parecer inconciliáveis, como no caso do socialismo e o capitalismo, sendo que uma única palavra ou várias “com as quais essas pessoas dialoguem, mas respeitando o território das outras pessoas. Que essas palavras sejam palavras germinantes, mas não sejam palavras determinantes! Elas germinam, mas elas não determinam” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 4).

A episteme determinativa concerne ao pensamento sintético e a episteme germinante ao pensamento orgânico. O respeito pelo pertencimento do outro é o respeito pelo seu território, sua memória e sua experiência, de onde colhe suas ideias. Compreendendo as mentes como terras férteis, como uma roça, Nego Bispo jogou “uma cuia de sementes”, semeou “palavras *biointeração, confluência, saber orgânico, saber sintético, saber circular, saber linear, colonialismo, contracolonialismo*” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 15).

Essa simbólica cuia de sementes contém palavras conhecidas, palavras do “inimigo” que estão potentes e palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar!” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 14), buscando enfraquecer as que atuam como dispositivos de opressão, para que não produzam frutos e fortalecer as raízes das palavras germinantes com potencial de transformação. É por esse motivo que compreender o significado das palavras “orgânico” e “sintético” no pensamento de Nego Bispo é central para a apreensão da estrutura de pensamento quilombola, bem como da cosmologia que a assente.

A questão central apontada por Nego Bispo, ao ampliar o âmbito da luta para a dimensão cosmológica, encontra respaldo entre intelectuais e ativistas indígenas de várias posições geoespaciais e africanos em diáspora, ou seja, afrodescendentes, que por meio de suas lutas demonstraram o valor de seus modos de vida e seu conteúdo significativo e existencial intrínseco, que não pressupõe uma posição ou valor inferior a quaisquer outros. Cosmologizar, enquanto ato inscrito na semântica da contracolonialidade, significa adotar uma atitude que nos conduza à adoção, mesmo que progressiva, de uma atitude biointerativa diante da vida, por meio da qual os compartilhamentos não estabeleçam hierarquias e os pertencimentos sejam vistos da perspectiva do chão que pisa suas(seus) portadoras(es).

PESQUISA DE PERTENCIMENTO

Minha neta tem um sentimento, um pertencimento no kilombu, pois lá ela pode ser o que ela quer [...] pra ser kilombola tem que ter pertencimento pra ser kilombola, se não tiver pertencimento é morador do kilombu e morador vai embora. E morador pode ir embora que não faz falta, faz falta quem tem pertencimento” (Bispo dos Santos, 2023b)

O sequestro de pessoas africanas e sua distribuição para as mais variadas partes do globo mobilizou uma complexa logística que envolveu algo mais que simplesmente a rede de transações comerciais e a dinâmica de transporte da travessia. Para a consecução das finalidades da colonização em produzir uma homogeneização cultural, era necessário um processo que alcançasse as dimensões constitutivas do Ser, do pertencimento daquelas pessoas, acessando o universo cosmológico a partir do qual se pudesse compreender suas nuances para então extrair o sentido da vida, e substituir por outros parâmetros.

Foi com essa perspectiva que o missionário belga Placide Tempels reconheceu que “a ignorância [ocidental] sobre a estrutura ontológica do bantu levaria ao fracasso das políticas coloniais” (Mangana, 2023, p. 4). Tempels acreditava que a ontologia dos baluba era o que fornecia o fundamento ético, político e econômico do africano e “para elevar a existência ‘pagã’ do africano até a ‘civilização’, é necessário trabalhar através deste sistema ontológico, que como vimos, serve de base para a subjetividade dos bantus” (Chukwudi Eze, 2014, p. 9).

Como parte desse processo, nos lembra Leda Maria Martins, as pessoas africanas foram arrancadas de seu “*domus* familiar” e assujeitadas pelo processo violento da escravidão, tiveram suas histórias completamente desconsideradas, juntamente com seus paradigmas civilizacionais, suas culturas e modos de vida, menosprezou-se, portanto, “a oralidade, quis invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias, impôs, como verdade absoluta, novos operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar, interpretar, organizar-se, uma nova visão de mundo, enfim” (Martins, 2021a, p. 30), a destituição das dimensões dos pertencimentos daqueles povos.

Nas palavras de Nego Bispo, tratava-se da tentativa de “destituir os povos afropindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir o paganismo politeísta pelo cristianismo euro monoteísta” (Santos, 2015, p. 37). Assim, os saberes e conhecimentos das comunidades de povos tradicionais, das “nossas mestras e os nossos mestres da oralidade foram considerados desnecessários pelo sistema, e tentaram substituí-los pelos mestres da escrituração” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 25).

Nomeado também como modernidade (1492), o transcurso do colonialismo global se converteu, de fato, em uma plataforma semântica de sustentação das classificações opositoras nutridas pelos juízos coloniais construídos pelo ocidente, para embasar e justificar o perverso e violento sistema escravocrata, por meio do qual, “os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu” (Martins, 2021a, p. 30).

Segundo Valentin Yves Mudimbe (2019), signos e símbolos das culturas africanas foram reduzidos aos seus aspectos distintivos para composição de uma história ocidental narrada por “dois tipos de etnocentrismo” diferentes, porém complementares na ordem do discurso de poder e saber que fez das ciências um “empreendimento de aculturação” (Mudimbe, 2019, p. 46). Um de afiliação epistemológica e outro de conexão ideológica, nos quais o primeiro remete à legitimidade do discurso científico, portanto, como voz universal legítima e linguagem oficial de Estado e o outro, uma atitude intelectual que expressa uma complexa conexão da cosmovisão ocidental, que agrega a consciência do acadêmico, os modelos científicos de sua época e as normas culturais e sociais de sua sociedade (Mudimbe, 2019).

Em suma, vale reforçar, uma visão de mundo ordenada por um “*ethos* racionalista” que rege a cosmovisão ocidental, definindo um autêntico comportamento moral ou pelo menos um critério para determinar um processo histórico de constituição do que se convencionou chamar de universal. Nesse processo a epistemologia assumiu a máscara e função de ideologia à medida que uma visão de mundo tenta substituir as demais e constitui uma hegemonia capaz de desvalorizar outras (Ani, 1994).

Essa linguagem proclamada como oficial e universal é a expressão de uma espécie de metapoder constituído pelos colonialistas como um poder de nomeação que é reservado ao Estado Democrático de Direito, no caso, o novo nome para o “Império ultramarino” (Bispo dos Santos, 2015, p. 76). Esse metapoder se expressa, por exemplo, quando uma denominação ou classificação arbitrária é imposta obrigando os povos politeístas a se encaixarem nela, ao serem lidos por ela e tratados segundo suas prescrições ou características (Bispo dos Santos, 2015, 2023a). Opera também, no uso de outros dispositivos de racialidade, pela desterritorialização “do ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome (Bispo dos Santos, 2023a, p. 12).

A contracolonialidade, nos ensina Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2015, 2019a, 2019b; 2023a), é a arte de contrariar os colonialistas e a arte de criar palavras germinantes desde um

“refluxo filosófico” que as ressignificam e contrariam as lógicas do pensamento sintético. Então, contra todo o universalismo propalado como possibilidade única, o pertencimento é partilhado como uma forte ferramenta de descida do universal, uma vez que o que de fato se destaca na produção de conhecimento são os pertencimentos, as particularidades culturais, aquilo que a visão capta segundo seus referenciais de significação.

A racionalidade ocidental representou assim, um relativo triunfo de uma era e de uma visão de mundo, por meio da qual a vida pôde ser fragmentada em diferentes tipos, estabelecendo hierarquias na cadeia humana e o terror, para humanos destituídos dessa categoria e outras formas de vida consideradas como parte da natureza (no sentido ocidental, não humano, não vivo). A cosmologia, por sua vez, representa a possibilidade de uma reconciliação com a vida em sua totalidade e unicidade, em que o humanismo universal e o racional ocidental são deslocados para serem ocupados pela lógica da biointeração. Nos lembram Costa Junior e Portuguese (2025), apoiados em Paul Gilroy (2001) e Valter Silvério (2019), que nos trânsitos da diáspora as trocas funcionaram como elo de comunicação entre as identidades (europeia, africanas e americanas) atribuindo significância política aos processos de construção de ideias sobre nacionalidade e identidade, e a partir dos quais se iniciam compartilhamentos transnacionais e interculturais.

A diáspora enquanto conceito/metáfora evidencia sua inextrincável dimensão de pertencimento, uma vez que pode ser lida no contexto mais amplo, no qual se aproximam as identidades étnicas, reais ou imaginárias, ao possibilitar a recriação do passado africano no Novo Mundo a partir de uma mirada da descendência (Silvério, 2022, p. 57). Ponto de vista defendido por Costa-Junior e Portuguese (2025, p. 441), que compreendem que “os povos africanos recriaram suas culturas e ressemantizaram suas concepções estéticas tendo como referência o seu lugar de pertencimento originário, África e suas cosmologias.”, a partir do qual também se justifica a emergência de “uma hermenêutica afrodiaspórica e suas epistemologias” (Costa-Junior; Portuguese, 2025, p. 454), territorializando a existência nos espaços do terror colonial.

Transfluindo em pensamento com Patrícia Hill Collins (2019, p. 44), em sua afirmação que “cada grupo social tem uma visão de mundo em constante evolução que utiliza para ordenar e avaliar suas próprias experiências [...] essa visão de mundo se originou nas cosmologias de diversos grupos étnicos da África Ocidental.” Os pertencimentos dos afrodescendentes localizados no ocidente podem ser alinhados (não igualados) cosmologicamente pelo termo diáspora, uma vez que “expressa as experiências de pessoas que, em razão da escravidão, do

colonialismo, do imperialismo e da imigração, foram forçadas a deixar sua terra natal.” (Collins, 2019, p. 73).

Por mais que o Ocidente tenha se esforçado em homogeneizar as subjetividades, e exagerar as diferenças, impondo uma cosmovisão técnica e racionalista do mundo e das relações, constata-se a importância dos pertencimentos uma vez que, por meio da reprodução de seus pressupostos idiossincráticos, evidencia-se uma dimensão existencial necessária para constituição do Ser e seu grupo, bem como da produção de conhecimento segundo epistemologias próprias. De maneira veemente, reside aqui minha escolha em trazer o pertencimento em sua condição de fundamento epistêmico e *locus* existencial e cosmológico que situa as pessoas na rede do Diverso, da biointeração constitutiva da vida, e, conseqüentemente, nas intersecções das relações de poder. Respalhando-me, portanto, inteiramente nas reflexões de Nego Bispo.

Todo empreendimento científico contemporâneo, até mesmo literário e toda natureza onde há predominância de uma linguagem cultural, deve primar, veementemente, pela quebra de todo desejo de propalar um sentido de universalidade, bem como da busca de distanciamento das categorias ocidentais. Por motivos atinentes à história pregressa da modernidade e, notadamente, da própria modernidade e do mundo como conhecemos hoje, considerar uma perspectiva de pertencimento na elaboração do conhecimento é, conseqüentemente, considerar que há dimensões a serem retomadas por aqueles que, de alguma maneira, por efeitos das políticas do Ocidente, desejou renunciar aos fundamentos cosmológicos de suas origens culturais ou étnicas. Nessa direção, vale frisar, como afirma Nego Bispo, que:

[...] a trajetória desses povos transpõe qualquer texto científico ou literário. Ela é visível e palpável materialmente e pode ser sentida imaterialmente, tanto quando olhamos para o passado e fazemos referência aos nossos ancestrais, como hoje quando visitamos as comunidades da atualidade e dialogamos com suas organizações e manifestações culturais (Bispo dos Santos, 2015, p. 38).

Em seu tempo, as pessoas africanas nas Américas fizeram da irreconciliável desterritorialização uma nova forma de habitar outros territórios, dotando de sentido existencial a vida nesses espaços e nas relações que neles se constituíram. Isso só foi possível, uma vez que para tornar tais territórios fonte de vida, nutrindo-os de sua energia vital, foi necessário resgatar uma noção de pertencimento que, uma vez existente e praticada em suas culturas como seus modos de vida, habitava aqueles corpos na presença de uma cosmologia, “grafada no corpo”, “corporificada” e “incorporada” (Martins, 2021a; 2021b), pela qual foram socializados. Aquelas pessoas eram “memória espiritada”, corpo-memória, corpo-território, *teko-tekoa*.

Agora, cabe a nós, no tempo que o tempo demanda e no tempo de nosso tempo e com as ferramentas que dispomos, tornar a ciência um lugar em que nossa existência e humanidade sejam reafirmadas pelo pertencimento, com base em nossas epistemologias e visão de mundo aplicada nesse campo. Como proposto nesta tese, à luz das reflexões de Nego Bispo, trata-se, no atual contexto histórico, de uma política de retomada do pertencimento cosmológico. Aprendi com Nego Bispo, que entre os pensamentos divergentes, como pressupostos de perspectivas diversas sobre um dado assunto, é possível encontrar uma ou mais palavras que estabeleçam a confluência entre as partes. No meu entendimento, o pertencimento é uma palavra que nos convoca a adentrar a roça em que, no Diverso, encontramos os compartilhantes que nos enriquecem, despindo-nos do jaleco do Mesmo. Na política do pertencimento as hierarquias são quebradas cedendo lugar às relações de compartilhamento, nas quais a premissa básica é conhecer as experiências e especificidades do pensamento desse outro Ser compartilhante.

Ética do cuidar: um princípio epistemológico do pertencimento

É fato que todas as ideias e seus respectivos contornos de justificação remetem a um *locus* de enunciação cultural específico, pois, ter conhecimento de outras culturas não significa habitar seu campo existencial, sua cosmologia. Conforme reconhece Hampaté Bâ (2010, p. 168), “o que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade às memórias individual e coletiva, e o valor atribuído à verdade em uma sociedade”. Cabe-nos, diante dos fatos históricos, estarmos atentos às artimanhas discursivas construídas pelo ocidente no transcurso de alguns séculos que nos condiciona a aceitar determinados pressupostos como axiomas.

Nos lembra, Patrícia Hill Collins, que “os velhos pregadores brancos falavam, falavam e não diziam nada, mas Jesus disse a nós, escravos, para falarmos com o coração” (Collins, 2019, p. 419). O trecho em destaque foi pronunciado por um ex-escravizado e recuperado pela intelectual por entender que no contexto de sua expressividade significava que o homem negro se utilizou da sabedoria de seu coração para recusar as ideias dos pregadores colonialistas. Collins entende assim, que suas palavras “sugerem que as ideias não podem ser divorciadas dos indivíduos que as criam e compartilham”, igualmente reconhece que “ninguém que se dedica à produção acadêmica passa ao largo de ideias culturais e de sua localização nas opressões interseccionais de raça, gênero, classe, sexualidade e nação” (Collins, 2019, p. 405).

Pensamento acompanhado pela intelectual feminista amefricana Carla Akotirene (2023, p. 40), ao assinalar que “em relação à crítica feminista negra ao conhecimento dito universal, reconhecemos que nenhum saber existe fora de seus valores culturais”. Mais que mera sensibilidade, discorre Collins (2019), “falar com o coração” é uma temática intrínseca à “ética do cuidar”, ponto de aglutinação da “singularidade pessoal”, das “emoções” e da “empatia”, como elementos imprescindíveis para a validação do conhecimento e que compõem outra dimensão de uma epistemologia alternativa muito utilizada por mulheres negras.

A ética do cuidar se encaixa perfeitamente entre os princípios gerais mobilizados na condução desta pesquisa, em confluência com o paradigma afrocêntrico e a produção indígena, o posicionamento político de seu autor e sua posição em relação às opressões interseccionais no campo acadêmico-científico. Nesse sentido, a singularidade pessoal é inserida no contexto da pesquisa em sua consubstanciação de experiência social acumulada e conformadora da subjetividade, sopesando a “experiência como veículo simbólico e um princípio epistemológico fundamental” (Collins, 2019, p. 412). A experiência é também concebida como o elemento que dota de credibilidade e confiança a abordagem de temáticas específicas, formando especialistas práticas(os) e intelectuais com capacidade mais aguçada de apreender determinados fenômenos do que pessoas que simplesmente leram sobre eles (Collins, 2019; 2022).

As emoções são elementos provocadores da coalizão entre a experiência e a criatividade, dotando a razão de concretude, na incumbência de funcionar como um catalizador *cosmoperceptivo* a partir do qual se extrai o conhecimento posicionado e o pensamento crítico como atributo substancial e diversal que esmiúça os fenômenos e, como a peneira da Mãe de Santo no jogo de búzios, bota à mesa seus aspectos mais escondidos que, por vezes, podem coincidir em ser também os mais visíveis. Pois, entende-se que, “a menos que o intelecto seja separado das emoções, não é possível falar sobre eles distintamente, para se concentrar em adquirir conhecimento por meio do controle ou eliminação da relação emocional a uma determinada situação, coisa ou pessoa” (Ani, 1994, p. 54).

Contextualiza Carla Akotirene (2023, p. 64), que “o esforço do pensamento feminista negro é de harmonizar a emoção filosófica, que valida argumentos teóricos e demarca o diálogo entre pessoas que sentem a realidade de maneiras divergentes uma das outras”. A empatia é o princípio político que coaduna a singularidade individual e as emoções, no respeito irrestrito à demanda do outro, mesmo não sendo algo que se experimente. A empatia aqui pode ser entendida também nos termos colocados por Denise Ferreira da Silva, porém, aludindo às pessoas nas Américas que possuem “a dívida impagável para com os habitantes originais e guardiões ancestrais dessas terras” (Silva, 2024, p. 315) e não da empatia que constitui e

convoca a subjugação como pré-condição da fungibilidade e apelo de abolicionistas (marxistas, decoloniais ou progressistas) que reivindicam a dignidade ao mesmo tempo que dão materialidade à indignidade de outros humanos e animais, indicando, sobretudo, a “disponibilidade da interioridade negra a ser ocupada” (Silva, 2024, p. 299).

A empatia é um componente eminentemente político da pluridiversidade como comunidade epistêmica ampla, e de compartilhamento, tanto global quanto local, uma vez que, para contrariar a política de “concessões de lugares”, do “aquecimento da razão”, do “corazonar⁶⁰” (Santos, 2019, 2022) ou de “dar voz” (Mignolo, 2020), reconhece toda e qualquer produção de conhecimento como legítima a partir de seu *lôcus* de enunciação epistêmico e sua posição interseccional nas relações de poder, salientando que, “se o conhecimento vem da experiência, a melhor maneira de compreender as ideias de uma pessoa é desenvolver a empatia e compartilhar as experiências que levaram essa pessoa a formar essas ideias” (Collins, 2019, p. 414).

A ética do cuidar nessa formulação, portanto, ao invés de negar a universalidade de qualquer pensamento, o inscreve em seus respectivos lugares de pertencimento e nas intersecções dos sistemas de poder: raça, gênero, identidade, nacionalidade, sexualidade, classe, espiritualidade, campo e outros que possam ser relevantes para uma leitura e entendimento profícuo de suas ideias e enunciados. Confluindo nessa proposição com Suely Aldir Messeder, trata-se da construção de ferramentas para um “processo alquímico que desmantele os tentáculos dos enclausuramentos” (Messeder, 2020, p. 157), uma estrada informada pela “teoria feminista [negra] para descolonizar a produção do conhecimento desencarnado” (Messeder, 2020, p. 156). A perspectiva de conhecimento encarnado proposta por Messeder conflui com a abordagem contracolonial, para se contrapor à construção que versa sobre um sujeito de pesquisa descorporificado (neutro/objetivo/abstrato), ao acionar suas memórias ancestrais em sua atuação no mundo social e no espaço acadêmico-científico.

Messeder rememora que no início de sua carreira de pesquisadora passou pelo ritual de bolsista de iniciação científica onde teve contato e foi nutrida pela perspectiva estruturalista e pela fenomenologia, porém, já percebia seus limites e fragilidades, bem como as “famosas e velhas dicotomias no reino das Ciências Humanas” (Messeder, 2020, p. 155). O mundo científico, em síntese, apesar de sua “volatilidade”, é o aparato normalizador do Sistema Mundo

⁶⁰ Grosso modo, o termo corazonar explica um modo de convencimento que uma pessoa subjugada por uma matriz de opressões tem que fazer à outra (que não possui tal experiência em razão de seu pertencimento) levando-a a compreender quão vil é a sua experiência, aquecendo, assim, seu coração, para que possa somar na luta contra as opressões.

Racial Generificado Moderno, instância na qual não se aventa perspectivas de reconhecimento ou mesmo acolhimento da produção de conhecimento que foge ao padrão ocidentocêntrico hegemônico. Suas produções, por contingência de uma história de imposição cultural em âmbito global, são propaladas como universais, como verdades e padrões a serem utilizados pelas demais culturas, nas quais supostamente não há conhecimentos válidos do ponto de vista da ciência ocidental moderna. Dessa maneira, a ética do cuidar como um princípio epistemológico do pertencimento, ao trazer para o reino da razão as pré-condições (emoção/corpo/natureza) negadas pela razão como constitutivas de si, sustenta o pacto do pertencimento para contrariar os princípios epistemológicos da razão ocidental.

Pacto do Pertencimento

As ciências ocidentais, em seu conjunto e generalidade, se constituíram como fortes dispositivos de deposição ou destituição de identidades, apropriação de conhecimentos, rebaixamento ontoepistemológico e imperialismo cultural, enfatizando, assim, as distâncias hierárquicas e distinções em relação às demais culturas e seus povos. Ocorreu nesse transcurso, o estabelecimento de um “‘*pathos* da distância’ em relação aos negros, índios e mestiços também se refletirá numa ‘ruptura epistemológica’ em relação às suas formas tradicionais de produção de conhecimento” (Castro-Gomez, 2005, p. 133).

O “‘*pathos* da distância” orientou o reforço de uma série de distinções sociais, em suma, cosmológicas, por sua vez, étnicas e raciais, por serem, no limite, distinções percebidas desde uma concepção racial da construção política das diferenças sociais, interseccionadas, obviamente, a outros marcadores. Explica Castro-Gomez (2005, p. 118) que “a diferença social de posição era, acima de tudo, uma diferença de caráter étnico. O imaginário da branquitude e o ‘*pathos* da distância’ em relação às castas faziam parte do *habitus* primário das elites”. O controle das instituições do Estado, e o jogo de segregação e exclusões, que de suas cadeiras se manipulam, converteu, a exemplo do espaço acadêmico-científico, diferenças étnicas de facto em diferenças sociais de *jure* (Costa-Junior, 2018; Castro-Gomez, 2005).

Segundo Castro-Gomez (2005), para a elite de Nova Granada uma renovação social em todo seu conjunto seria de extrema importância para uma ruptura definitiva com as formas tradicionais de produzir e transmitir conhecimento e que a ciência moderna de base eurocêntrica se apresentava como o mecanismo mais profícuo para se inventar tudo a partir de um presumível “*ponto zero*” (discussão que será retomada no próximo item). A ilustração nesse contexto, serviu como uma espécie de retórica que presumivelmente pavimentou uma estrada

de fuga para a humanidade sair de sua suposta infância e entrar na maioridade com as condições que surgiram no século XVIII; para saída da ignorância e sua caminhada rumo ao progresso humano.

Essa caminhada tem como estrada os princípios normativos do eurocentrismo, responsável por desvendar os mistérios da natureza e conduzir a humanidade ao desenvolvimento condizente com a concepção da modernidade ocidental. Contudo, o pressuposto básico que conduziu tais empreitadas foi necessariamente a imposição de uma cultura sobre outras que, como nos mostra Castro-Gomez (2005), atingiu Nova Granada em 1774, motivada pelo pensamento racista que subjaz a alegação de inferência de uma suposta subumanidade dos povos não europeus desde a alavancada colonial no século XVI.

Partindo, portanto, do desvelamento das estratégias de dominação propaladas ao longo dos séculos de colonização e sua persistência aos dias atuais, notadamente no controle epistêmico da produção de conhecimento, Castro-Gomez entende que:

descolonizar o conhecimento significa descer do ponto zero e evidenciar o lugar a partir do qual esse conhecimento é produzido. Se, desde o século XVIII, a ciência ocidental estabeleceu que quanto mais longe o observador estiver daquilo que observa, maior será também a objectividade do conhecimento, o desafio que temos agora é estabelecer uma ruptura com este ‘pathos da distância’ (Castro-Gomez, 2007, p. 88-89).

Entendendo que o “*pathos da distância*” opera na dimensão relacional, intersubjetiva, cultural e, sobretudo, ontoepistemológica, o que caracteriza o espaço acadêmico-científico como um espaço de submissão das subjetividades, de exclusão, portanto, de destituição identitária e cultural. Para tanto, descolonizar, no caso dos povos colonizado, como aponta Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a, 2019b, 2023a) ou, contracolonizar, como o caminho para a busca da autodeterminação sociológica dos povos afropindorâmicos cerrando barreiras ao progresso da colonialidade, implica na adesão ao “Pacto do Pertencimento”.

Ciente da função da ciência moderna, Linda Smith (2019) reconhece que há uma relevância política, atualmente para os indígenas acessarem a educação ocidental, mas que “não desejam isso às custas de destruir as identidades dos povos indígenas, sua língua, suas práticas e valores” (Smith, 2018, p. 157). Os espaços formais de educação, desde a primeira infância ao nível universitário são formatados para produzir subjugação aos afrodescendentes e indígenas (hooks, 2020; Nascimento, 2016; Munduruku, 2009) e forjar subjetividades colonizadas (Gomes, 2019).

A educação governamental se constitui como um mundo extremamente hostil às subjetividades não ocidentais, ignorando que a pluridiversidade é o que pode tornar o mundo acadêmico-científico validado por comunidades epistêmicas variadas e, consequentemente, produzir identificação e reconhecimento, respeito e produtos científicos e políticas públicas que atendam às demandas dessas comunidades com dignidade e respeito às suas idiossincrasias. O pacto do pertencimento é, assim, como na artesanaria do tecer, “prática da trama da [confluência⁶¹] [...] criadora de linguagens e símbolos capazes de seduzir ao ‘outro’ e estabelecer pactos de reciprocidade e convivência entre diferentes” (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 72).

O pacto do pertencimento ao reconhecer o princípio epistêmico de toda e qualquer cultura e modos de vida, quebra com a noção de hierarquia entre as formas de produção de conhecimento e o conhecimento em si, e estabelece o princípio do compartilhamento e da confluência ao acatar a legitimidade das diversidades. Ao contextualizar culturalmente as significações que aquele contexto produz, evidencia-se, além disso, traços de suas epistemes que substanciam suas visões de mundo, modos de vida e cosmologias.

Os conceitos criados pelas ciências ocidentais, categorias de classificações e todo tipo de distinção e nomeação vêm servindo às estratégias de opressão, nas quais a linguagem escrita, como linguagem oficial de Estado, serve também para ocultar sentidos sobre o que de fato se diz e faz (Bispo dos Santos, 2015, 2023a; Rivera-Cusicanqui, 2010a, 2015).

Foi exatamente a ideia de razão científica que propugnou e estabeleceu a ciência como poder de produzir verdades e garantiu o reconhecimento social do conhecimento especializado produzido pelo certificado acadêmico, ou conhecimento sintético. Dito de outra forma, um reconhecimento impulsionado pelas lógicas próprias de toda uma gama de violências perpetradas desde o advento da modernidade/colonialismo, a partir do qual autoproclamou-se a superioridade de uma cultura sobre outras, posteriormente endossada em suposto conhecimento científico.

Uma vez no mundo acadêmico-científico, mobilizando suas ferramentas, paralelamente à elucidação das histórias expropriadas e mecanismos de opressão, conceituar, construir métodos, propor epistemologias e renomear, são meios de restituir e salvaguardar os conhecimentos produzidos pelos povos colocados sob as lentes do juízo colonial e, ao mesmo

⁶¹ Substituí aqui o termo “interculturalidade” do texto original de Rivera Cusicanqui por “confluência”, para tornar a sentença coerente com a proposição deste trabalho, uma vez que Nego Bispo considera a interculturalidade uma coisa apenas entre humanos, sendo a confluência, nesse caso, orgânica e cosmológica, pois extrapola as relações humanas por ser parte de um sistema biointerativo.

tempo, provincializar o conhecimento que reivindica a universalidade: “quinhentos anos não foram o suficientes para conseguir a alienação total nos milhões de homens, mulheres e crianças que foram arrancados do ventre afro-subsaariano” (Garcia, 2018, p. 95) ou daquelas (es) que já se encontravam nessas terras há tempos imemoriais.

Suas lógicas e estratégias de resistência e existência persistem nos corpos, nos territórios e nas memórias de seus descendentes, condensando suas epistemologias em cantos, danças, rezas e outros dispositivos, os quais materializam-se em festejos, e por isso não sucumbiram, pois, quando as cosmologias e modos de vida estão enredados em festas, fica mais difícil para o Estado colonialista identificar (Bispo dos Santos, 2023a).

Conhecimentos posicionados e ensinamentos espiralares

Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2020, 2025) nos ensina que “o doutoramento é uma pirataria de saberes” e que as ciências humanas somente existem para adestrar os povos. Elas são, pura e simplesmente, técnicas de adestramento e “assaltamento” de saberes. Nessa perspectiva, Nego Bispo nos explica a relação estabelecida pelo pensamento sintético entre sujeito do conhecimento e objeto, que diante da ausência de conhecimento da(o) presumida(o) orientadora(or) na prática da pesquisa acadêmica, em pesquisas com kilombus, por exemplo. Como parte do método, a pesquisadora vai fazer o campo e será bem recebida no kilombu onde obterá todas as informações necessárias, inclusive afeto.

Mas como o orientador está nessa posição se não sabe nada sobre o tema? Contudo, após a coleta das informações e sistematização do texto, a aluna assina como se os conhecimentos fossem dela, e o orientador assina também. Criticamente refletindo sobre esse contexto, Nego Bispo percebe que, “na frente do desorientado ela é uma aluna, na frente de quem a orienta ela é uma pesquisadora e a pessoa que a orienta é objeto de pesquisa”. Conclui então, que a prática de pesquisa é uma farsa, uma mentira e assaltamento de saberes e “essa violência é que tem que acabar” (Bispo dos Santos, 2020, 2025).

Esta pesquisa, ao questionar os modos hegemônicos de fazer pesquisa, visa também quebrar com a lógica de um sujeito conhecedor e um objeto inane, a exemplo de Messeder (2020), reposicionando ambos, inclusive propondo a extinção desse antagonismo, para inscrever a pesquisa como uma prática na qual se convoca saberes (trajetórias e experiências) para a produção de um conhecimento ou conhecimentos posicionados. Nesse sentido, no que pese as pretensões dessa pesquisa, defendo e proponho a ética do cuidar como lente para a condução da pesquisa de pertencimento, uma vez que expurga qualquer pretensão espontaneísta

de universalidade requerida, mesmo que tacitamente por uma pertença a um *lócus* de enunciação do discurso que remonte à hegemonia científica ocidental, dotando-a de um corpo ao inscrevê-la em seus marcadores interseccionais.

Se o raciocínio corporal é o fundamento da *bio-lógica* que concede sentido e hierarquiza as diferenças raciais e de gênero, sendo a ausência do corpo a pré-condição de existência do pensamento racional, conforme identificou Oyěwùmí (2021), corporificar e apontar o pertencimento do universal é tirar “o céu” que recobre a todas as veleidades da lógica do pensamento ocidental como simbologia da onipresença e onipotência apropriada da “visão ‘olho de Deus’” (Grosfoguel, 2016) para a razão científica. Reforça-se, portanto, a relevância do fato que qualquer projeto que almeje a descolonização epistemológica precisaria imprescindivelmente atribuir relevância analítica à importância epistêmica da identidade, a partir de seus marcadores interseccionais, uma vez que as experiências se distinguem conforme a localização e que a localização é importante para o conhecimento (Anzaldúa, 2016; Lugones, 2014, 2020; Ribeiro, 2017; Akotirene, 2021, 2023; Collins, 2019, 2022; Messeder, 2020; Miñoso, 2020).

Logo, o pertencimento enquanto pressuposto guia de pesquisa, atenta para a construção cultural, histórica e sociopolítica que estrutura as lógicas do poder nas sociedades contemporâneas e nos mostra as articulações dos marcadores que definem os pertencimentos distintos e distintivos, por uma lógica da prática das relações intersubjetivas, que no desenrolar do tempo os associou a posições sociais e, por conseguinte, estabeleceu hierarquias entre elas. Essas hierarquias formataram-se a partir do pertencimento cosmológico, racial, de gênero, sexualidade, geoespacialidade, classe, entre outros, constatado ou presumido, que toma as referências culturais e étnicas, a cor da pele e traços fenotípicos como os atributos que ligam a pessoa a uma posição na estrutura de distribuição do espaço social e as representações sociais a elas concernentes.

Como nos lembra Ferdinand (2022), conjugado pelos marcadores interseccionais da opressão, “o corpo é constantemente apontado como causa de suas posições subalternas” (Ferdinand, 2022, p. 227). Infere-se, assim, que o pertencimento é o que determina a apreensão do mundo social de formas também diversas, apurando a compreensão dos fenômenos sociais pela prática e ênfase nas posições interseccionais nos sistemas de poder, ao contrário de um conhecimento pautado em “sub-stratos” abstratos imaginados de deduções sem o aporte existencial e político necessário.

Identificou Guerreiro Ramos, a partir dos delineamentos das conferências de Bandung⁶² (1955), do Cairo (1957) e de Acra e Tânger (1958), Conferências que reuniram lideranças africanas e asiáticas, que foram de encontro a pontos de vista próprios para a formulação de projetos autônomos de existência: “em suma, exprimir legítima pretensão de realizar na sua plenitude a categoria de pessoa coletiva. Pois, para as coletividades, aspirar a história é aspirar à personalização. A pessoa, como ser eminentemente projetivo, subentende a história” (Ramos, 1996, p. 48).

Essa personalização como o conteúdo subentendido à historicidade de sua cultura, componente reivindicativo das conferências por descolonização, demonstra como os projetos locais pensam seus suportes a partir das histórias locais, portanto, partindo das experiências que dão o conteúdo normativo e a dimensão epistêmica e ontológica, portanto, cosmológica, dos povos do Sul global. Ramos identifica, com isso, a dimensão do pertencimento nas obras de Cheick Anta Diop, Aimè Césaire e Abdoulaye Ly, que embora contenham postulados distintos, se empenharam, igualmente, em movimentos de “fundação histórica”, eu diria, de visibilização da historicidade de suas culturas “e procuram contribuir, pelo esclarecimento, para que as comunidades a que pertencem venham construir personalidades culturais diferenciadas no nível da universalidade” (Ramos, 1996, p. 50).

Muito embora a reivindicação se coloque no plano da universalidade, ela é, com precisão, requerida desde a dimensão do pertencimento identitário demarcado pela subjetividade e pela legitimidade ontoepistemológica e cultural que essa subjetividade manifesta, ela é legitimada localmente. Os autores intelectuais citados por Ramos, apesar de passarem por uma educação ocidental (Kodjo-Grandvaux, 2020; Mudimbe, 2019; Silvério, 2022), que tendia a substituir suas referências cosmológicas, não claudicaram a mover-se a partir do pertencimento para reivindicar o lugar de legitimidade de suas culturas, ao passo que também denunciaram as violências, especialmente as simbólicas, perpetradas e legadas do colonialismo brutal.

A universalidade tem como subtexto e prática na implementação da modernidade/colonialismo a ideia de superioridade humana e que a Europa tem a receita para civilizar e tornar o mundo melhor para todos, autodelegando-se tal missão. Assim, conforme propõe Macamo (2016, p. 54) “dá para nos indagarmos seriamente se estes trabalhos ainda

⁶² Conferência que reuniu países africanos e asiáticos para discutir os rumos da descolonização territorial e política de seus respectivos países. A propósito disso, por mais que o termo “descolonização” tenha sido evidenciado nessa conferência, ele já havia sido mencionado por Kwame Nkrumah em seus discursos, como nos mostra Hountondj (2008b).

podem reclamar o estatuto de ciência”, por comportarem um julgamento moral e social sobre condições de existência, ou seja, sobre o que pode ser melhor ou pior para outras culturas.

Nas culturas de matriz africana uma das simbologias representativas do Orixá Exú é a encruzilhada, entendida como um princípio pluriepistêmico que pode nos auxiliar a ver a ciência como um lugar irrestritamente aberto, uma vez que de suas formulações todas (os) participam e delas todas (os) podem se beneficiar de modos diferentes. Apresenta caminhos de entradas e saídas que não se vergam a enquadros conceituais pré-estabelecidos alhures, instigando-nos a refletir se de fato a ciência ocidental cumpre seu papel em uma sociedade à medida que produz exclusões e reforça opressões atuando seletivamente em favor de alguns grupos em detrimento de outros.

A encruzilhada pode assim ser compreendida também como “interseccionalidade”, uma vez que “não é um espaço morto para o qual convergem estradas duradouras que, em seguida, continuam sem se afetar por cruzar a intersecção” (Collins, 2022, p. 338) ao passo que responde à mordaza política secular imposta contra nós, impedindo-nos de “beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito” (Akotirene, 2021, p. 20). Assim, explica-nos Collins (2022, p. 339), que a interseccionalidade enquanto metáfora da fronteira conforma um espaço de interdependência, um conjunto dinâmico, estrutura de interações mutando-se no tempo e no espaço. Segundo o Babalorixa Sidnei Nogueira e Ellen Souza (2022), na constatação dos lugares inóspitos constituídos pelas epistemologias ocidentolocêntricas, nossa tarefa é voltarmos ao centro da encruzilhada, uma vez que “a encruzilhada, para nós, é lugar de decisão”. E no mercado de Exú a prerrogativa é sempre o compartilhamento, princípio de contestação de todo privilégio alcançado por usurpações e apropriações.

A encruzilhada remonta a uma estrutura de pensamento espiralado, do interior de uma concepção religiosa e filosófica, na qual atua como princípio de construção retórica e metafísica, como operador semântico pulsionado de significância (Martins, 2021a, p. 34). No espaço da encruzilhada é “Exu quem amola a ferramenta da luta política, um instrumento acadêmico capaz de visibilizar os enredos da raça engendrada” (Akotirene, 2024, p. 64); “assim como orientador das encruzilhadas é Exú quem nos convida para mudar o olhar e encontrar novos caminhos de reexistência política e histórica, girar e encontrar nossas matriarcas é reorganizar a ciência” (Sidnei, Ellen, 2022, p. 33).

Nas encruzilhadas do Atlântico, o corpo negro afrodiaspórico é permeado pela cosmogonia africana e afro-brasileira, “corpo vivo é guiado por Exu, força-gnose de movimentação, de inversão do mundo, invenção do mundo” (Carrascosa, 2024, p. 15). Sinaliza assim, a ancestralidade negro-africana, ou seja, afrodiaspórica, em seu potencial de inversão

das lógicas ocidentais de pensamento, de contracolonizar o pensamento, dado às múltiplas vias possíveis guiadas pela força-gnose da encruzilhada, imbricadas nas afetações da diáspora africana pelo mundo.

A teórica feminista negra, de “corpo de vento exusíaco”, Denise Carrascosa, encena Exú no campo da teoria, em que epistemologia e metodologia crítica estão fundamentadas no dispositivo gnosológico da encruzilhada, “este território ancestral de fertilidade criativa para os saberes que nos direcionam a existência e o perfazimento de nossas experiências vivas insemnam formas de ver as escrituras literárias afrodiaspóricas” (Carrascosa, 2024, p. 14)

E, nessa empreitada, nossa memória ancestral, nossas memórias dessas terras e de outras terras, e nossas experiências nos dão os caminhos delineados por nossos pertencimentos, respaldados em cosmologias e epistemologias próprias que desenham nosso teorizar, nossas hermenêuticas e nossos conhecimentos. Ao longo desta tese, argumento a partir da sociologia da experiência produzida por feministas negras que a memória ancestral e territorial não são apenas referências do passado, mas bases ativas que estruturam nossos modos de conhecer e produzir conhecimento. Do mesmo modo, a sociologia da experiência nos informa que todo saber é culturalmente e interseccionalmente localizado.

Um deus na escrita

Acreditar que qualquer tipo de produto realizado por uma pessoa possa ter representatividade ou relevância universal é se atribuir poderes supostamente detidos por um deus e, obviamente esse deus seria eurocristão monoteísta. E nessa direção, defendo que é preciso não apenas interrogar a universalidade, mas, sobretudo, desconsiderar qualquer alusão a seu favor. No entendimento de Castro-Gomez (2005, 2007), a constituição da universalidade propagandeada como produto cultural europeu tem como marco o que chamou de *ignorância do ponto zero*, ou seja, um ponto de partida absoluto, que nega, em suma, o humano ao conceder-lhe poderes concernentes antes a Deus, estabelecendo um novo ordenamento metafísico, incumbindo o homem europeu da regência do *cosmos* e de seu ajustamento e correspondência com as leis da *polis* (Castro-Gòmez, 2007).

O humanismo, nessa concepção universalista, literalmente é uma codificação do comportamento racional europeu fazendo ascender a supremacia do humano universal: “a essência do humanismo consiste na substituição de Deus o criador pelo homem o criador (...). A cultura na era da iluminação significava cultivar a razão (...). A idéia subjacente ao humanismo racional é uma idéia racional” (Ani, 1994, p. 96). Com veemência, percebe-se a

vinculação da experiência subjetiva humana como aporte para produção de conhecimento válido apossado pela Europa e imposto ao mundo.

Significa ter pela primeira vez o poder de dar nome ao mundo; [...] o ponto zero é o do início epistemológico absoluto, mas também o do controle económico e social sobre o mundo. Estar no ponto zero equivale a ter o poder de instituir, de representar, de construir uma visão do mundo social e natural reconhecida como legítima e referendada pelo Estado (Castro-Gomez, 2005, p. 25).

Além de não ser possível a instituição de um “ponto zero”, o que significaria a nulificação de toda e qualquer experiência humana anterior a 1492, a própria existência de outras culturas e diversos modos de vida desmente a pretensão de universalidade. Explica-nos Marimba Ani, que a noção de universalismo é radicalmente inválida, uma vez que “não há nenhuma arte, de qualquer povo, que emane de uma base comum a todas as culturas” (Ani, 1994, p. 214).

Nenhuma condição ou produto cultural específico, mesmo tentando se autoafirmar como universal, incluindo especialmente a ciência, possui relevância intrínseca para outros povos e contextos culturais. Contudo, na reivindicação de ‘universalidade’ das produções oriundas da geopolítica ocidentocêntrica, o racismo e o sexismo como marcas do *utamawazo* ocidental as projetam a partir da dedução de que estejam alicerçadas em uma suposta superioridade cognitiva e linguagem inteligível a humanos capazes de se relacionar com ela; seu subtexto, portanto, nos informa, que da mesma forma, se os:

Africanos, os Asiáticos, os Latino-Americanos ou quaisquer outros povos indígenas não-Europeus não conseguem se relacionar com ela, então eles são “culturalmente privados” (dos valores culturais Europeus), a implicação adicional sendo a de que eles são, além disso, menos do que humanos (Ani, 1994, p. 214).

Entre as graves incongruências da requisição normativa de universalidade europeia está a tentativa de alcançar a transcendência, pois, por não serem categorias alinhadas em um mesmo plano de incidência: “o transcendente é um tipo de experiência humana muito especial, enquanto a universalidade é apenas um ‘fato’ semântico na sintaxe do pensamento Europeu” (Ani, 1994, p. 212). Essa incongruência encontra-se enredada na episteme pós-iluminista, que constituiu o transcendental como apoio semântico para a figura filosófica do Humano e da Humanidade, bem como suas categorias diamétricas, pois, sem isso, as ficções que separam humano e natureza não seriam sustentáveis.

Não é meramente por tais incongruências verificadas, a busca de imposição de uma lógica ocidentocêntrica ao resto do mundo revela os imperativos apolíticos e inóspitos do

ponto de vista cultural; que por sua vez, é exatamente o que torna a parte mais visível como seu conteúdo político de afirmação do poder de regulação, muitas vezes imposto por categorias abstratas sem um sentido abrangentemente permeável, mas simbolicamente aspergido de um *locus* geopolítico e cultural de emanção bélica e simbólica do poder.

Maria Lugones (2014, 2020) torna essa lógica um tanto mais apreensível ao perceber que o conceito de colonialidade faz parte de um processo de desumanização em um contexto no qual a instrumentalização da natureza acompanhou a introdução do conceito de gênero, em que a “normatividade” que o conectava à noção de civilização serviu para justificar o controle sobre práticas reprodutivas sexuais extrapolando ao apagamento das práticas comunitárias e biointerativas. Compreende Lugones, que a:

[...] missão civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica (Lugones, 2014, p. 938)

Lugones (2014) demarca a necessidade de uma ética de “coalizão-em-processo” que se realiza na confluência, mantendo a multiplicidade sem redução, ao invés de um produto híbrido que esconde a diferença colonial. Para a intelectual, ativista e feminista, mesmo na oposição à colonialidade os princípios de divisões dicotômicas têm prevalecido, entendendo assim a necessidade de ativação de pertencimentos que se afetam positivamente e reciprocamente na “lógica da coalizão”, cujo “passar de boca em boca, de mão em mão práticas, valores, crenças, ontologias, tempo-espacos e cosmologias vivida constituem uma pessoa” (Lugones, 2014, p. 949).

Assim, enxerga Lugones, que a efetividade de giro decolonial reside na necessidade de voltarmos “a ênfase em metodologias que se adequam a nossas vidas, de maneira que o sentido de responsabilidade seja máximo”, consoante ao entendimento que “o teórico aqui é imediatamente prático. Minha própria vida – as maneiras de usar meu tempo, de ver, de cultivar um pesar profundo – é animado por uma grande ira e dirigida pelo amor” (Lugones, 2014, p. 950).

O Pertencimento, um veículo: Bolekaja!⁶³

Ao saber, alcança-se a crença. Ao fazer, ganha-se convicção. Quando você sabe, ouse (Kemet book).

Desde meus primeiros passos no mundo acadêmico-científico, quando se inicia a introdução das disciplinas que abordam aos aspectos da pesquisa em que são “pregadas”, entre outros, as noções de objetividade e neutralidade, como um exercício a ser alcançado de fato, como se fosse uma atividade *gímica*, houve uma sensação de incômodo imediata. É nítido como a comunidade acadêmica crê nessa possibilidade, embora tais pressupostos sejam mobilizados, por exemplo, para deslegitimar trabalhos cujas temáticas abordavam os conceitos de raça, racismo ou gênero, que ainda nos dias atuais encontram dificuldades de legitimação⁶⁴ (Collins, 2022; Gonzalez, 2018; Nascimento, 2018; Kilomba, 2019).

Incorporada como crença e ensinada como técnica, observa-se que há uma relutância em considerar como agem as estruturas de poder nesse enquadramento, pois implicaria, mesmo que simbolicamente, abrir mão de ocupar uma posição distinta por “fazer parte” de um grupo seletivo. Nas palavras de Linda Smith (2019, p. 12), “tal fato se torna tão subestimado que alguns pesquisadores incorporam tais ideais e se pressupõem representantes naturais ao trabalhar com outras comunidades”. Assim, as classificações das posições no interior do espaço acadêmico-científico são inerentes ao “dom” de abdicar-se ou pôr de lado suas emoções, preconceções, ou seja, o mundo, para acionar o modo intelectual de analisar fenômenos e dizer supostas verdades sobre o universo.

Obviamente, como nos mostra a história, essa estratégia de distinção étnica que pesou sobre o estatuto ontoepistemológico dos povos fora da Europa remete-se a seu pertencimento. Recentemente, em entrevista concedida a uma revista brasileira Malcom Ferdinand, sugeriu que:

as pessoas pobres, as pessoas comuns, as pessoas da favela, também podem pensar. Elas têm a possibilidade de conceituar também. As pessoas têm uma ideia do que é colonização, talvez uma ideia mais forte do que professores ou ativistas. O desafio é encontrar uma maneira de se comunicar, encontrar outras pessoas que não estejam nos lugares clássicos de pensamento, da universidade (Ferdinand, 2024).

⁶³ Bolekaja é uma expressão iorubá que significa, “Venha, vamos lutar! Ver, Marimba Ani (1994, p. 34)

⁶⁴ Percebe-se, porém, que essas barreiras se colocam quando o fenótipo da pesquisadora e sua condição de gênero, são evidenciados, obviamente, um resultado da domesticação mental do trato colonial incorporado no fazer acadêmico-científico, pois, pesquisadoras (es) pertencentes ao grupo étnico branco, como Florestan Fernandes, Roger Bastide, Carlos Hasenbalg, Lília Schwarcz entre outras (os) e até mesmo o norte-americano branco, Edward (Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica) tiveram larga produção e audiência nessa temática.

Proposição que conflui com o pensamento de Patrícia Hill Collins (2022, p. 165-166), ao afirmar que “pessoas que foram afetadas por legados coloniais profundamente enraizados têm maior probabilidade de desenvolver projetos de conhecimento que reflitam suas experiências e análises críticas do neocolonialismo”. Percebam que o pesquisador martinicano se utiliza do termo “pessoas comuns” para referir-se àquelas que historicamente estão excluídas dos espaços da ciência e das representações de portadores de saberes, de conhecimentos. O termo expõe o sentido binário e hierárquico histórica e politicamente difundido pelo ocidente. Como nos elucida Lugones (2014, p. 943) “o lócus fraturado inclui a dicotomia hierárquica que constitui a subjetificação dos/as colonizados/as. Mas o lócus é fraturado pela presença que resiste, a subjetividade ativa dos/as colonizados/as contra a invasão colonial”, na qual a fratura expressa inferências aos grupos posicionados em cada um dos espaços segregados ontologicamente demarcados por pertencimentos raciais e de gênero.

Assim, da mesma forma que afirma Krenak (2023a, p. 6), que a memória não é privilégio de nenhum grupo por ser “uma memória ancestral de todos nós, todos”, Patrícia Hill Collins (2019, 2022) sustenta que a experiência é uma forma de sabedoria e um conhecimento que todos portam e podem fazer uso “justamente porque não depende de uma educação formal. Basear-se em experiências para teorizar não é uma forma privilegiada de saber, mas é uma maneira de saber que pode ser mais adequada a questões específicas que ao conteúdo das teorias formais” (Collins, 2022, p. 262).

Teorizar para nós, pessoas racializadas, pode ser uma maneira de compreensão daquilo que o racismo, o sexismo, o elitismo, a cosmofofia – com o amparo da ciência – demoveu da semântica da violência, impondo sua naturalização nas relações sociais e institucionais, entre as culturas e comportamentos. Tem sido um meio pelo qual pessoas pertencentes aos grupos subjugados ressemantizam suas histórias, retomam suas memórias, suas concepções estéticas, seus significados de mundo e adquirem autonomia e o poder de autodeterminação.

Teorizar a partir do pertencimento é uma possibilidade de superar os traumas da colonização, da neocolonização e da atual colonização digital (Faustino; Lippold, 2023; Silva, 2022), de uma sociedade alienada ideologicamente e contribuir para tornar a academia um espaço pluriversal e seguro para as próximas gerações. E nessa direção, “a política de fazer trabalho intelectual nesse contexto social não pode ser ignorada como um fato de experiência salutar” (Collins, 2022, p. 163) e restituidora das dimensões existenciais específicas de alguns povos. Como nos explica Valter Silvério, a diáspora pode ser compreendida também pela “criação e recriação de um sentimento de pertencimento, determinado por situações de

opressão, segregação e discriminação, similares em diferentes contextos (nacionais), com base em características fenotípicas e culturais” (Silvério, 2022, p. 44).

Linda Smith, por exemplo, convencida do “velho adágio colonial ‘conhecimento é poder’”, mesmo ciente da superioridade dos conhecimentos detidos pelas comunidades indígenas, mas igualmente ciente das artimanhas coloniais mobilizadas para sua subjugação, na construção de sua “identidade contestadora” recorre ao seu pertencimento, pela linha de descendência de seu pai e sua mãe, herdado de dois grupos tribais e vínculos próximos a outros grupos, fortalecidos por relações familiares, especialmente por sua avó materna, que se utilizou de meios para mantê-los vivos (Smith, 2019).

Reforça a indígena e intelectual maori, que “ao posicionar-se como uma pesquisadora indígena, reclamo uma genealogia, e também um conjunto de experiências genealógicas, culturais e políticas” (Smith, 2019, p. 24). O que faço aqui, a exemplo de Linda Smith, e confluindo com ela, é reivindicar uma sociologia do pertencimento que reconheça meus laços ancestrais, como foi recentemente reconhecido pelo Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, e as experiências que moldam e conformam meu modo de pensar e situar meu pensamento na esfera acadêmica-científica.

O inconformismo de Linda Smith nasce da vivência na escola e na vida urbana, contexto de onde também emerge seu ativismo político. Reconhece que o poder epistêmico de grupos tidos como hegemônicos ainda constitui um obstáculo para as indagações de grupos racializados e a norma do espaço acadêmico-científico, pois, reconhece que mesmo as teorias pós-coloniais reescrevem seu poder de definir o mundo. Assim, reflete que desde a graduação foi necessário recorrer a “textos alternativos” para manter o equilíbrio mental e não se desconectar de sua vida, de sua cosmologia. Entende que a responsabilidade de pesquisadores está em compartilhar saberes, ao invés de informações superficiais, “compartilhar teorias e as análises que influem na estrutura e na representação desses saberes e conhecimentos [...] O desafio consiste sempre em desmistificar e descolonizar” (Smith, 2019, p. 29).

Venho de uma família que teve sua constituição a partir de um homem negro, nascido em 1930 e uma mulher de descendência indígena, nascida em 1935. Muito próximos da abolição da escravidão, também estavam muito próximos e oriundos de costumes e práticas de suas origens familiares. Ainda é muito fresco em minha memória o apreço e comunhão de minha mãe com as plantas, nosso quintal tinha horta, árvores frutíferas e animais (galinhas, porcos, pássaros e outros) que nos forneciam carne, ovos e outros derivados. Costumes de cultivo e cuidado, dos quais também vinham os conhecimentos de minha mãe e meu pai sobre

as propriedades curativas das plantas e outras receitas preventivas de fortalecimento imunológico, cicatrizantes, uso espiritual, repelentes entre outros.

Tenho raríssimas recordações de tomar remédios, fármacos, na infância ou na juventude, e na vida adulta ainda é raro. Praticamente tudo era resolvido com chás, xaropes, alimentação e benzimentos, receitas e costumes herdados das avós e mães de minha mãe e meu pai. Próximo de nossa casa, localizada em uma das primeiras favelas de Belo Horizonte, o bairro Primeiro de Maio, sempre havia algumas opções de pessoas que benziam. Era uma prática que vinha atravessando os séculos e ainda estava muito presente naquela época. O benzimento era um ritual feito com folhas, ervas, seivas, água, cinzas de fogões a lenha, terços ou rosários, e objetos sagrados, o que nos indicava a relação orgânica e inextrincável entre o sagrado, nossos corpos e a natureza, alinhadas pelo conhecimento que permitia o domínio dessas energias providas das confluências entre as tradições afropindorâmicas. A horta de nossa casa nunca foi para nosso exclusivo consumo. Era comum as pessoas pedirem espécies que elas não tinham em casa, da mesma forma que levavam para nós as que não tínhamos.

Assim como os quilombos de outrora, as favelas se tornaram os alvos prioritários do Estado (Bispo dos Santos, 2015, 2016), por aglutinar uma população majoritariamente negra. Foi ainda na infância que tomei conhecimento das dimensões reais e práticas do genocídio do povo negro e indígena. Nas décadas de 1980 e 1990, o bairro situado na periferia norte da cidade com uma população majoritariamente negra, se via constantemente invadido pela presença assassina da polícia. Quando assisti ao filme “Cidade de Deus”, lançado em 2002, recordo como suas cenas me despertaram sensações que removeram meu corpo fazendo (re)viver fatos vistos ou ouvidos ocorridos com meus irmãos mais velhos e seus amigos, a maioria deles assassinados ainda muito jovens.

Naquela conjuntura estava minha mãe, uma mulher de pele escura, reconhecida por uma estética fenotípica indígena, na luta contra o Estado e seus dispositivos tentando manter seus filhos vivos e longe das prisões. A mudança de endereço não alterou a experiência de nossa família, uma vez que estando em outro território também de maioria negra e mais afastado da capital a violência policial era ainda mais requintada, nos quesitos de modalidades de tortura e morte, e mais visível (pública).

Por mais que a recorrência das ações e as omissões que alimentavam aquele quadro do terror vivido nas periferias, nada conseguia naturalizar tais situações em minha mente, que questionava cotidianamente o sentido de humanidade que aqueles homens fardados de Estado haviam apreendido. Quando assistia ou lia declarações de especialistas em jornais televisivos ou revistas, era nítido o quanto seus discursos ratificavam a necessidade de tais práticas, mesmo

que muitos delas(es) se colocassem como defensores do povo, dos direitos humanos e apresentassem críticas à atuação policial.

Majoritariamente homens brancos, oriundos da classe média e alta, e legitimados por títulos acadêmicos, foram estes elementos que me despertaram a cogitar uma possibilidade de obter um título acadêmico para contrapor tais discursos com outras perspectivas. Mesmo ainda bem jovem e distante simbolicamente das possibilidades de obtenção daqueles títulos, eu já formulava um pensamento crítico em relação a tal fenômeno, que em minhas incipientes análises, não estava desconectado das condições políticas e materiais que reunia homogeneamente aquela população [negra] naqueles territórios denominados de periféricos.

O Rap foi a linguagem sociológica que me proporcionou o acesso às primeiras possibilidades de análise das *sócio-lógicas* conformadoras do ordenamento social, a partir do debate de ideias e perspectivas críticas, que em suas letras davam centralidade ao Estado e às relações étnico-raciais, nas quais presumivelmente as desigualdades tinham seu ponto de reprodução. Aquelas reflexões sociológicas em formato de músicas disputavam e contestavam o sentido da realidade social, segundo o qual democracia pressupunha igualdade de tratamento e segurança pública proteção para todos. Ainda sem saber nomear conceitualmente, aqueles discursos supostamente especializados, no meu entendimento, não eram diferentes de nenhum posicionamento racista de “pessoas comuns”, conservadoras, muitas vezes brancas, que viam esses territórios e suas populações como males a serem combatidos e abatidos.

Na faculdade, além dos primeiros incômodos causados pelas abordagens e critérios de pesquisa, a leitura de alguns teóricos considerados cânones me despertou ideias críticas. Ao me deparar com a teoria de certo teórico (Jurgen Habermans) que discorria sobre a “ação comunicativa”, segundo a qual se presume haver igualdade e liberdade entre as (os) participantes, em que prevaleceria o melhor argumento, é evidente que ele, como homem branco situado na geopolítica do poder hegemônico, não se atentou para como outras dimensões, ou intersecções da dinâmica dos espaços sociais interferiram nas relações e, consequentemente, na ação comunicativa, bem como na eleição do melhor argumento.

É muito provável, ou mesmo evidente, que refletia a partir de seu espaço e das relações nele constituídas. De modo semelhante, o materialismo dialético de Marx também não fazia sentido para mim, uma vez que aquelas condições de análise em nada se assemelhavam aos contextos que eu observava. Por mais que essa vertente seja amplamente divulgada e repetida, seja embasando-se nela ou criticando-a, inclusive por teóricas (os) negras (os), isso se deve às próprias condições erigidas pelo imperialismo cultural e epistêmico (Oyěwùmí, 2021; Akotirene, 2024; Mudimbe, 2019; Robinson, 2023). Inclusive, pelo fato de haver uma violência

epistêmica, o pressuposto de sua legitimidade e universalidade deve ser questionado, se não, recusado.

A graduação em serviço social, fez-me questionar inclusive a validade e efetividade dessa profissão no Brasil por ter suas bases de fundamentação teórica totalmente voltadas para situações analisadas do contexto europeu e norte americano, com base em pesquisadores também desses lugares.

Para resumir essa histórica/trajetória que é longa e complexa, interessa enfatizar que meu pertencimento já estava ali me indicando as modulações que os discursos assumiam conforme seus contornos culturais. Tais contornos, são iluminados pela experiência, que atua como um dispositivo ou uma disposição que informa aquilo que se vê, do que toma destaque como relevante, de quais ferramentas se lança mão e interpreta, bem como do que não se vê, do que se ignora e se descarta como irrelevante em razão da experiência não alcançar determinadas situações ou fenômenos e a imaginação mostrar aí seus limites.

O pertencimento muitas vezes é informado ou presumido a partir de referências étnicas, fenotípicas e geoculturais em razão de uma história colonial. Uma vez que os corpos se encontram dispostos e expostos no espaço social, as relações são condicionadas pelas representações que se tem deles, construídas sócio-historicamente e politicamente desde as empreitadas coloniais. Marimba Ani, percebe que seu pertencimento se tornou uma “vantagem” no espaço acadêmico. A antropóloga compreende que:

a fonte mais importante é a minha própria experiência da cultura. Experimentando o núcleo intelectual através de suas academias, sentindo o peso de sua opressão por causa da minha Africanidade, Eu tenho sido tanto semi-participante quanto “observadora”, acumulando evidências da natureza da realidade Européia através de confronto direto. A vantagem de ser Africana é que isto me permitiu penetrar a cultura Européia a partir de um ponto de referência “não-europeu” (Ani, 1994, p. 34).

Feitas essas considerações, o que me levou a pensar efetivamente no pertencimento como fundamento epistêmico, portanto, como elemento essencial na pesquisa, associado às minhas indagações desde a graduação, atravessando a especialização e o mestrado, foi o convite para participar de uma pesquisa acadêmica junto a alguns quilombos de Belo Horizonte e região metropolitana, em 2021, no meu primeiro ano do curso de doutorado em sociologia. O grupo de pesquisadoras(es) foi composto de pessoas negras, majoritariamente mulheres, de formações ou em cursos distintos, mas que tinham alguma familiaridade com as discussões das relações étnico-raciais.

No meu caso, além da familiaridade com a temática, o convite se deu por minha articulação junto ao Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, onde reconheço laços ancestrais e atuo na luta política, eu seria um mediador. No decorrer da realização das entrevistas com as(os) representantes quilombolas, havia sempre uma(um) ou mais de uma(um) pesquisadora(or) evidenciando aspectos dos modos de vida quilombola como algo que era ou ainda é vivido em seu núcleo familiar ou comunitário. Desde aspectos dos modos de falar, do significado de alguns termos e ações, casos contados de outros tempos por mais velhas(os) de gerações anteriores, ritos, gestos, linguagem, ou das relações, da culinária, de tratamentos de enfermidades, da espiritualidade e das festas, peculiaridades que os modos de vida ocidental vêm nos dizendo ser atrasadas e forçando sua substituição por formas sintéticas.

Essas ocorrências inquietaram minha mente, foi então que passei a escutar com mais atenção sobre aquelas identificações e aquele reconhecimento de uma origem de determinadas práticas que nos remetiam a outros tempos e antepassados, afinal, elas também “acordavam” minhas memórias. Várias daquelas práticas estavam inscritas em minha experiência familiar e nos territórios em que vivi. Foi então que chegando próximo do fechamento das entrevistas que o termo pertencimento me sugeriu ser o elo de familiaridade entre as experiências, o passado, o presente e a elaboração do pensamento, e era ele o dispositivo responsável pelo acordamento daquelas memórias.

Segundo a antropóloga indígena Guarani, Sandra Benites, “a memória ancestral” (Benites, 2023b) deixa marcas e demarca no próprio corpo suas formas, dado que o corpo é território: “a memória é o próprio *teko*, é o próprio corpo, é o próprio território” (Benites, 2023b, p. 3). Uma vez que o próprio corpo é território demarcado pela memória, é nele se inscrevem as marcas de uma experiência que não é superficialmente individual, como no sentido ocidental, o corpo-território é o próprio *locus* de articulação da experiência e do conhecimento que é coletivo (Benites, 2023a, 2023b; Martins, 2021a, 2021b; Oliveira, 2021).

Nas palavras de Sandra Benites (2023b, p. 1) “o bem viver nosso, do nosso corpo, é o bem viver de todos os seres que existe, entre e em torno da gente [...] por isso que quando a gente trata do território, não existe viver bem se não tiver esses elementos que fortalecem nossos espíritos e nosso conhecimento”, reforçando a ideia da individualidade coletiva na biointeração. Não há individualidade alheia a um contexto coletivo, muito menos uma coletividade que não acolha as individualidades e não se alimente delas e se fortaleça com elas.



Foto do certificado de pertencimento kilombola concedido a Jair pelo Kilombo Manzo. Fonte: Arquivo pessoal.

Ancestralidade: o sistema algorítmico mais eficiente

Tem algumas informações, fatos, sobre os caminhos dessa pesquisa que acho importante serem destacadas aqui. Despertada a ideia do pertencimento em 2021 e com meu distanciamento do grupo de pesquisa sobre os quilombos, entre outros motivos, também por estar mais voltado para as atividades do doutorado e parte do tempo tomado por meu trabalho formal, necessário e de onde tiro meu sustento, somente em 2022 retomei as ideias inicialmente esboçadas em um parágrafo e comecei a dar corpo e consistência ao texto.

Para o que pretendo destacar aqui, é importante salientar que em 2022 ainda não havia tido contato com a obra de Patrícia Hill Collins, “Mais que ideias: interseccionalidade como teoria social crítica”, publicada nos EUA em 2019, traduzida e lançada no Brasil em 2022. O livro traça o percurso de constituição da interseccionalidade como teoria social crítica, ainda em construção, e enfatiza como a experiência figura como suporte epistemológico.

Vinha então desenvolvendo o texto partindo de alguns *insights* extraídos da experiência no grupo de pesquisa e algumas ideias a partir das minhas relações com os quilombos e terreiros, e outras que cintilavam no livro “Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento”, também de autoria de Patrícia Hill Collins, publicado no Brasil

em 2019 e o livro “Interseccionalidade”, de 2021, em coautoria com Sirma Bilge. Nesse esboço inicial, já trazia as autoras e autores indígenas e quilombolas, bem como sua relação com a afrocentricidade. Em 2023, convicto da pertinência de tal proposição, convidei duas amigas pesquisadoras⁶⁵ para contribuírem com a continuidade na composição daquelas ideias e a finalização no formato de um artigo científico.

Todavia, a proposta de parceria não vingou em razão das atividades acadêmicas e do trabalho de ambas, e devido também às minhas atividades. Embora o texto não tenha ficado parado, não sendo resolvido em um artigo curto, passou a receber trechos frequentemente, conforme as ideias me interpelavam. Assim, no segundo semestre de 2023 e início de 2024, o texto já estava bastante robusto, com embasamento construído segundo a lógica do meu entendimento, em termos de sua coerência e validade científica como conhecimento. Minha intenção naquele momento era de “bancar” a construção daquelas ideias na banca de qualificação – e seja o que Exú quiser – pois, os argumentos desenvolvidos, com poucas referências com as quais dialoguei mais diretamente, me soavam muito fortes.

Foi então que em junho de 2024 participei do I CINALC – *Primer Congreso de Investigadores/as Afrolatinoamericanos/as e del Caribe* e V Colóquio Raça e Interseccionalidades, que iria contar com a participação de Patrícia Hill Collins como uma das atrações principais lançando seu último livro, “*Do black power ao hip-hop: racismo, nacionalismo e feminismo*”. Entretanto, a pesquisadora não compareceu ao evento por questões de saúde, mesmo estando no Brasil na semana anterior ao evento. Recordo-me de fazer piadas dizendo que ela havia comido tanto acarajé na Bahia que passou mal e teve que voltar. Fiz a brincadeira por tê-la visto em vídeos participando de eventos culturais afro-brasileiros, como a roda de capoeira do grupo Nzinga, liderado pela Mestre Janja, localizado na comunidade do Alto da Sereia, no Rio Vermelho em Salvador, no Estado da Bahia.

No meu primeiro dia de evento, ao entrar pelas portas do Centro de Artes da UFRJ, no Rio de Janeiro, havia uma enorme mesa expondo livros e meus olhos, como um ímã, pousaram sobre o livro “Mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica”. Logo o peguei, folhee e vendo o ano de publicação no Brasil pensei: como eu não sabia da existência desse livro?!. É possível, a própria academia tira sua autonomia de estudos à medida que impõe o que estudar, como estudar e restringe seu tempo de pesquisa, especialmente quando você não pode

⁶⁵ Verônica Pinheiro, pesquisadora, professora da rede municipal do Rio de Janeiro e multiartista, é integrante do Selvagens Ciclo de Estudos, coordenado por Ailton Krenak e Dêbora Rodrigues Azevedo Silva – mulher negra quilombola, pesquisadora e doutoranda em educação, que pesquisou no mestrado a artesanaria das mulheres quilombolas de Pinhões.

abrir mão do trabalho para se dedicar exclusivamente à pesquisa, como via de regra pesquisadoras (es) brancas (os) gozam desse privilégio.

E, nesse sentido, é compreensível o destaque de Edward Said para o fato de que sua “obra intelectual de modo geral foram, de fato, possibilitados por minha vida de acadêmico universitário” (Said, 2007, p. 12), na qual a maior parte foi “escrita durante 1975-6, no tempo que passei como bolsista no Centro de Estudos Avançados nas Ciências do Comportamento, em Stanford, Califórnia” (Said, 2007, p. 495), cujo *orientalismo* “foi (e ainda é) o único livro que escrevi como um gesto contínuo, começando pela pesquisa, passando por vários rascunhos, até chegar à versão final” (Said, 2007, p. 438).

Ainda nos dias do evento, nos intervalos entre as atividades eu consultava algumas partes do livro e me alegrava ao perceber a proximidade das ideias da autora com o que eu já havia escrito. De volta à minha cidade e lendo o livro com mais atenção, as similaridades eram enormes e percebi que tinha ali tudo que eu precisava ao mesmo tempo que me preencheu de entusiasmo por acreditar que minhas ideias não estavam tão distante de algo concebível do ponto de vista acadêmico-científico.

O mais curioso e empolgante, foi perceber que a autora, Patrícia Hill Collins, utilizava pelo menos quatro exemplos idênticos aos que já havia destacado e com argumentos parecidos sobre Linda Tuhiwai Smith, Edward Said, Oyèrónkẹ Oyěwùmí e Glória Anzaldúa. Tais similaridades me chamaram a atenção para a ideia de uma hermenêutica afrodiaspórica (que escrevi em artigo recente) e uma comunidade afrodiaspórica global, munida de percepções que vêm desde os trânsitos do Atlântico, transfluindo pela ancestralidade e o corpo-memória para a produção de conhecimento resistente, capazes de captar dimensões críticas que podem surpreender a ortodoxia hegemônica.

Tomei ciência I CINALC conversando com uma pesquisadora que conheci no final de 2023, no evento nacional da Associação brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO), com o título, “A queda do céu: implicações da psicologia social”, e ela me propôs escrevermos um resumo para um GT, aceitei. Não era para eu ir nesse evento acadêmico, pois, além de ter feito recente uma cirurgia no joelho era um evento da psicologia. Preciso dizer que fui neste evento por ter recebido um convite carinhoso da amiga e professora Maria Helena Zamora, para pensar e propor um GT.

Foi o caminho que a ancestralidade me fez percorrer para chegar ao livro, mas também chegar até aqui. A analogia da ancestralidade como um sistema algorítmico ganha sentido à medida que percebemos que ela nos apresenta aquilo que estamos precisando e muitas vezes (in)tensionando (no plano mental e espiritual), isso surge em nosso caminho. É mais eficiente

que a inteligência artificial (IA), por não nos encher de conteúdo sem sentido ou utilidade. Por acreditar que, “às vezes, é por ancestralidade, que leva o caminho da gente para outro caminho, ou, às vezes, é pela questão da própria provocação do seu próprio corpo” (Benites, 2023a, p. 3).

Essa breve propedêutica teve o objetivo de anunciar, de modo ainda bem incipiente, um lugar de pertencimento que pretende ser mobilizado como fundamento epistêmico, por entender que é dessa posição interseccional nas relações de poder e da experiência acumulada e ancestral que extraio as ideias para a formulação do pensamento crítico que conduz minhas reflexões. Pois, compreendo, como nos elucida Collins (2022, p. 169), que “pessoas que são prejudicadas pelo racismo, pelo heteropatriarcado e pelo colonialismo têm fortes motivos para compreender melhor esse sistema de poder” e perceber de modo mais nítido suas nuances ideológicas encobertas pelas lógicas naturalizadas, inclusive pelo conhecimento acadêmico-científico.

O que também reafirma meu compromisso com a práxis e sua intrínseca relação com minha posição de pesquisador, afinal, reconheço que o que me motivou a adentrar e me motiva permanecer no mundo acadêmico é exatamente a possibilidade de teorizar minha práxis política a partir da minha experiência e de outros grupos com os quais tenho contato. E vim a compreender, com Nego Bispo, que fui buscar estratégias de defesa para a periferia. Assim, minha práxis política que expandiu com a teorização e a teorização se enriqueceu com minha práxis (experiência).

Na sequência, pretendo expor as ideias que compreendo como relevantes e imprescindíveis, sistematizadas, visando dar embasamento teórico para o pertencimento enquanto fundamento epistêmico de produção científica e formulação de conhecimento, que extrai da experiência, ou a experiência que extrai do pertencimento, o fundamento de ideias críticas como reflexo de práxis, ou seja, ações que fundamentam ideias e ideias que fundamentam ações, como nos mostra Collins (2019, 2022).

Pertencimento e experiência

Como venho demonstrando, o pertencimento é uma dimensão da configuração subjetiva da pessoa que remete à sua posição identitária no interior de uma sociedade que criou diferenciações ontológicas de caráter racial, de gênero, de localização geoespacial, de sexualidade, entre outras. Tais oposições construídas pelo Ocidente, fazem com o que os pertencimentos sejam conformados subjetivamente por experiências sociais diversas, além de moldar significativamente os olhares sobre essa mesma sociedade.

Pessoas de pertencimento a grupos étnicos afrodescendentes terão uma experiência diversa das de grupos étnicos brancos, que também diferem das de grupos étnicos indígenas, que no interior da sociedade brasileira, por exemplo, terão visões e interpretações diversas sobre os fenômenos que os interrelacionam como partes da mesma dinâmica social. Algumas dessas visões serão confluentes, mesmo sendo divergentes, outras, por acepções cosmológicas, serão divergentes e não confluentes. Em âmbito global, essa dinâmica se torna mais complexa e, ao mesmo tempo, nos evidencia a relevância epistêmica da experiência como uma reivindicação afrodiaspórica, especialmente do feminismo negro.

Nessa direção, escritos e estudos como os de Christina Sharpe se tornam imprescindíveis para se pensar como a analítica da racialidade (Silva, 2022, 2024), por meio da racionalidade conseguiu ocultar os princípios que fundam e sustentam o humanismo ocidental (Mudimbe, 2019; Ani, 1994; Bispo dos Santos, 2015, 2023a) que, consequentemente ofuscou outros modos de vida. Lembrando que o humanismo e o desenvolvimento são parte de uma semântica e concepção societária de base eurocristã monoteísta que subjuga outros modos de vida e incentiva o etnocídio (Bispo dos Santos, 2015, 2018).

Christina Sharpe (2023) formula suas ideias contextualizando e refletindo sobre as formas de genocídio, produzidas pelo “vestígio”. Para a escritora e intelectual estadunidense, a inclusão da experiência pessoal situa-se como uma ferramenta analítica e dado empírico “para conectar as forças sociais acerca do que é existir no vestígio para uma família específica ao que é existir no vestígio para todas as pessoas Negras [...] embora não de forma absoluta, pelas vidas após a morte da escravização” (Sharpe, 2023, p. 12). O vestígio (*Wake*) é o significante que remete à vigília constante e “necessária” para manutenção da vida de pessoas negras, supostos cuidados contra um evento racial que pode acometer alguém (negro).

Acrescenta-se, analogamente a Saidiya Hartman, que narrar uma história a partir dos fatos pessoais amplia sua capacidade de “produzir envolvimento”, ao mesmo tempo que se opõe “à violência da abstração”. Na particularidade do pensamento, no pertencimento, a experiência se inclui como dado histórico que permite observar padrões, dispositivos e sistematicidade de ocorrências. Sharpe é defensora da experiência na produção de conhecimento e se reconhece no que Dionne Brand chama de “sentar-se no espaço da história”, como meio de fuga das ficções do arquivo, seja pelo que permanece ou pelo que foi apagado, sendo necessário dar sentido a esses silêncios e ausências e escrever fora do que nos é imposto pela academia ocidental, uma vez que nos coloca contra tudo que sabemos e “a pensar por meio de nossa própria aniquilação por linhas que a reescrevem” (Sharpe, 2023, p. 17).

Para a pesquisadora, “o trabalho que fazemos requer novos modos e métodos de pesquisa e ensino; novas formas de adentrar e sair dos arquivos da escravização, de desfazer ‘um cálculo racial e uma aritmética política que foram entrincheirados séculos atrás’ e que vivem até o presente” (Sharpe, 2023, p. 17), em suma, modos e métodos capazes de enegrecer o campo do conhecimento, um conhecimento enegrecido⁶⁶.

E, nessa perspectiva, a pesquisa de pertencimento recorre ao que Collins (2019, 2022) chamou de “política transversal” ou “transversalismo”, que abdica da visão binária sobre o mundo, por esta ser um dos fundamentos das opressões, que por sua vez, procurou criar imagens essencializadas dos povos racializados em relação ao que tomou por norma. Em consonância ao pertencimento reivindicado como demarcador da formulação da pesquisa, o transversalismo propicia “o ‘enraizamento’ nas histórias particulares de seu próprio grupo”, percebendo, a partir do pressuposto da empatia, que “para estabelecer diálogos que atravessam múltiplos marcadores de diferença, devem ‘se deslocar’ de seus próprios centros” (Collins, 2019, p. 395) aspirando a compreensão da demanda do outro.

A compreensão do princípio da empatia na ética do cuidar e na política de investigação pautada no pertencimento, fica mais nítida nas palavras de Sandra Benites, pois, não se trata de distanciamento dos pressupostos da pesquisadora, tampouco da ativação da objetividade e neutralidade para compor a racionalidade, mas sim na quebra desse paradigma, trazendo para o plano da reflexão tudo aquilo que possa ser pensado na conformação da subjetividade dessa outra pessoa, grupo ou comunidade:

Como eu falei no começo, fronteira é exatamente aquilo que é pra você entender o que é o outro. Mas essa fronteira é exatamente a diferença do outro, uma caminhada diferente. Essa é a fronteira. Por isso é importante a gente entender o corpo-espaco do outro. O que é o outro? O que é o corpo do outro? Não é o corpo, não estou olhando só o corpo, estou falando do espírito, da trajetória, da forma que foi formado, digamos assim. Como se fosse o nosso corpo. Como é que foi com o nosso corpo?” (Benites, 2023a, p. 8).

Lembrando, como nos atenta Fu-Kiau (1980 [2019]: 15), que “apenas alguém que entende os códigos dos seus sistemas sociais e conceituais pode decodificá-los para o mundo de fora. Este provérbio/princípio Kôngo enuncia: os nós/os códigos de uma comunidade são decodificados pelos seus membros”. A empatia na política transversal, nesse sentido, requer a

⁶⁶ Sharpe (2023) menciona um “conhecimento acientífico”; porém, não concordo com tal enunciado pelas razões próprias defendidas nesta tese, de forma mais específica neste capítulo. Não se trata de deslocar o campo do conhecimento para incluir o conhecimento produzido por pessoas negras, como critiquei sobre a *gnose liminar* de Mignolo, mas adequar o campo do conhecimento, uma vez que a intervenção/manipulação do Ocidente ocorreu aí.

atenção ao que o outro diz, sem querer enquadrar, previamente, aos nossos significados para a compreensão de seus enunciados e suas fontes de sustentação.

A política transversal, como uma das ferramentas potentes e necessárias para a pesquisa de pertencimento, nos abre um amplo espectro que diz respeito não somente à produção de críticas ou indagações sobre a produção oriunda da hegemonia ocidental, mas, sobretudo, à veiculação de visões e análises nas quais predominam versões em que os estereótipos, as folclorizações e as aberrações que requerem o *status* de cientificidade tenham menos preponderância. Ao passo que também estimula e valoriza a produção do Sul Global, muitas vezes, por meio da recuperação de trabalhos apagados pelo racismo epistêmico, bem como no surgimento de novas possibilidades de se pensar a pesquisa acadêmica-científica.

Kwasi Wiredu, considerado um dos maiores filósofos africanos que deu robustas contribuições para processos de descolonização de países africanos, apesar de preservar considerações aceca da separabilidade como um premissa necessária à distinção entre racional e irracional (Wiredu, 1984; Kodjo-Grandvaux, 2021), introduz o conceito de “imparcialidade compassiva” que nos permite pensar em uma política do pertencimento com base nos universais culturais.

Transfluindo com Nego Bispo, Kwasi Wiredu entende que cultura e humanidade são criações semânticas do ocidente pertencentes à universalidade cultural que extrai o humano do reino animal (Kodjo-Grandvaux, 2021). Inserido entre os elementos que Wiredu designa como universais culturais “o princípio da indução é a capacidade de aprender através da experiência. É o princípio epistêmico que se encontra na base de todo desenvolvimento [aliado à ‘intuição’ que] é a faculdade mental que permite ao ser humano ultrapassar a experiência” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 174). Indução, empatia (imparcialidade compassiva) e intuição, “esses universais são acima de tudo da ordem da linguagem e, consequentemente, são lógicos, mas também epistemológicos e éticos” (Kodjo-Grandvaux, 2021, p. 175).

Este último ponto é da maior relevância para o pertencimento enquanto movimento acadêmico-científico de retomada epistemológica, pois, como nos mostra Collins (2022), intelectuais como Du Bois (2021), Jane Addams, Alain Locke, entre outras(os) negligenciados pelo cânone ocidental, ao serem (re)visitados promoveram alternativas ao pensamento hegemônico. Movimento similar vem ocorrendo no Brasil com a recuperação ou visibilização de intelectuais como Leda Maria Martins, Beatriz do Nascimento, Maria Carolina de Jesus, Abdias do Nascimento, Luiza Bairros, Neusa Santos, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, entre outras(os). Nesse movimento, talvez tão necessário quanto a recuperação de autoras (es) negros

e indígenas apagados pelas epistemologias ocidentais, seja recuperar as dimensões elementares (emoção/corpo/experiência) do Ser humano e sua ligação com o cosmo no âmbito da pesquisa.

Se a experiência alheia foi utilizada pelos agentes descritores da razão ocidental (europeus), responsáveis por compor um arquivo colonial e analítica da racialidade, como substrato para suas formulações teóricas e metodológicas a partir da quais se erigiram as milhares de teses que autorizaram a reivindicação o lugar da universalidade, nada mais legítimo para provar que a experiência é, ela própria, um fundamento epistemológico historicamente mobilizado e que, quando realizada pelas pessoas que a vivenciam, é tanto mais crível quanto mais empírico-cosmoperceptivamente avalizada. Se a colonialidade supõe a corporificação ou incorporação dos princípios intersubjetivos da dominação colonialista, defende-se, nessa tese, que o pertencimento por ser interseccionalmente demarcado e dotado de atitude contracolonial resiste, decodifica, cria e indica as formas possíveis de superação das construções ocidentocêntricas que serviram aos objetivos imperialistas. Assim, a retomada do pertencimento como atitude contracolonial figura como um antídoto à colonialidade.

Interseccionalidade com vilã da universalidade

A interseccionalidade ou o pensamento interseccional se tornou uma abordagem importante e imprescindível no âmbito das ciências sociais, da sociologia ou da teoria social crítica, não meramente como ferramenta analítica que nos proporciona a identificação da “matriz colonial moderna contra grupos tratados como oprimidos” (Akotirene, 2021, p. 44), mas, especialmente para enfatizar a relevância da produção do conhecimento posicionado.

A ênfase do conceito de interseccionalidade enquanto ferramenta analítica de produção de conhecimento resistente reside na proposta de conceber a “inseparabilidade de raça, gênero, classe e outros marcadores coexistindo como modeladores de experiências e subjetividades da colonização até os dias da colonialidade” (Akotirene, 2021, p. 51), uma vez que “essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada” (Collins; Bilge, 2021, p. 16). Maria Lugones (2020) nos explica que há, no contexto da modernidade/colonialidade:

um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas (Lugones, 2020, p. 61)

Apesar da consideração da experiência como um importante fator de influência na tendência de adoção de rupturas drásticas com a hegemonia ocidental, “o pensamento interseccional nos leva a reconhecer a possibilidade de sermos oprimidas e de corroborarmos com as violências” (Akotirene, 2021, p. 45), uma vez que reconhece a força de “coação” subjetiva exercida pela cosmovisão colonialista (ocidental) por meio de seu arcabouço epistemológico.

O pensamento interseccional, por conseguinte, rejeita veementemente a tese academicista que segrega o pensamento científico do ativismo, da práxis política, das ações sociais e seus diversos vínculos culturais ou cosmológicos. Ao considerar a constituição de um ser social, a tese segregacionista do pensamento é totalmente imprecisa, primeiramente pela impossibilidade de desvincular o político de qualquer escolha que se faz no cotidiano, seja ela consciente ou não. Consequentemente, a escolha de uma vida acadêmica em qualquer área de estudo pressupõe uma escolha política no interior de uma sociedade globalizada onde a posição social é demarcada por privilégios ou exclusões desde a existência do desejo ou sua ausência, bem como dos rumos epistêmicos do processo de formação da identidade acadêmica, que alude ao pertencimento, entre outras escolhas.

Malcon Ferdinand (2022, p. 229) nos mostra que até mesmo a escolha de seu prato, suas roupas e meio de transporte são escolhas políticas, uma vez que “esse agir coletivo permite politicamente *tomar corpo*, recuperar nossos corpos” das malhas das opressões, reconhecendo simultaneamente, “as maneiras pelas quais nossos modos de consumo e de produção afetam a terra” (Ferdinand, 2022, p. 231). É por isso que a afirmação de Nego Bispo sobre o fim da teoria para adotarmos a cosmologia carrega a inferência de que a epistemologia é uma construção política que está sempre alinhada aos modos de vida que estrutura o pensamento; assim, é dizer que o político sempre foi epistemológico e o que é epistemológico, na mesma direção, construído por concepções e apreensões políticas (Mills, 2023; Kilomba, 2019; Collins, 2019; Gonzalez, 2018; Nascimento, 2018; Carneiro, 2005) de uma comunidade epistêmica hegemônica que determina a significância dos fenômenos em âmbito global a fim, consequentemente, de definir as intervenções.

Medita Asad Haider (2019, p. 98), “se o ‘pessoal é político’, é no sentido de que somos deixados sem prática política fora da criação de nossa própria identidade pessoal e da vigilância da identidade dos outros”. Sendo o desejo, nessa construção, uma dimensão de constituição do Ser, portanto, socialmente construído, ele passa, antes, por influências orientadas pelo pertencimento racial, de gênero, de classe, de sexualidade, geoespacialidade entre outros, como pré-condições para seu surgimento como possibilidade, como uma primeira fileira a ser

superada. Posteriormente, uma segunda e mais robusta fileira, é a busca pela realização desse desejo, dado que “experenciar é um processo de viver no mundo social, diferentemente das experiências com artefatos de interação” (Collins, 2022, p. 245).

E, nesse sentido, torna-se necessário “questionar o quanto o patriarcado machista branco determina seu desejo. Não quer que seu desejo seja politizado” (hooks, 2019, p. 204). Assim, a experiência pode ser também analisada por meio dos mecanismos que impedem sua realização, tornando possível, o mapeamento das estratégias simbólicas e objetivas empregadas para a coação do desejo ou de sua materialização. Enfatiza Denise Ferreira da Silva, que “vontade e desejo são os termos que distinguem as figurações do Sujeito e da Subjetividade – na cena de regulação na cena de representação – nenhum dos termos tem intenção de corresponder a ela” (Silva, 2024, p. 293). Pois, sob o contexto da violência, seja a total ou a jurídica e econômica, o evento racial contido nas cenas de subjugação, a externalização da vontade ou desejo pode ser manifestação contra essa violência, não se sabe, se pelo riso ou pelo grito, considera Denise Ferreira da Silva (2024, p. 298).

Isso, para reforçar, que não há separação possível de vida acadêmica, produção científica-intelectual, ativismo político, militância ou práxis de resistência, uma vez que as escolhas feitas ao longo da vida, sob uma concepção pragmatista, tornam a experiência elemento configurador da subjetividade modelada pelo pertencimento, “entidades que o indivíduo coleta e que moldam a identidade individual” (Collins, 2022, p. 245). Dessa maneira, em qualquer instância de atuação, com uma importância imponderável no espaço acadêmico-científico, por sua condição de espaço de produção de verdades sobre o mundo e da determinação de pertencimentos e identidades, esse espaço pode tanto mais reforçar os pressupostos de controle, normalização e exclusão, simbólica e objetivamente cerceada pela matriz de opressão moderna, quanto mais invisíveis forem suas formas de reprodução. Dessa forma, o pensamento interseccional nos permite ver aquilo que reside na superfície dos fenômenos e possui um poder estruturante tão contundente quanto o que se encontra em suas profundezas, por serem partes indissociáveis de uma mesma constituição *societal* e existencial.

Teoria e prática, ou seja, as formas de construir as ideias e as formas como se vive, não são categorias antagônicas ou sequer passíveis de desconsiderar as influências ou seu inextrincável modo de co-constituição. Nesse caso, vale ponderar, que a inconsciência ou desconhecimento dos fatores que balizam as exclusões e operam tanto as epistemicídios (Carneiro, 2005) como os genocídios (Costa-Junior, 2018, 2023) nas sociedades contemporâneas têm poderes de aprofundar e reforçar as dinâmicas de exclusões e mortes. Serve, portanto, como um importante operador político tal qual o conhecimento e sua

mobilização consciente a fim de perpetrar genocídios, exclusões e aprofundar o fosso das desigualdades.

A interseccionalidade enquanto ferramenta analítica tem produzido efeitos amplos em campos tradicionais e promovido a dissolução de fronteiras disciplinares, fornecendo novas direções para repensar disciplinas canônicas (Collins; Bilge, 2021; Collins, 2022). Nesse movimento, “a interseccionalidade levou a sociologia a examinar as conexões entre raça, classe e gênero dentro do próprio campo, bem como seus vínculos com outros campos de estudos” (Collins; Bilge, 2021, p. 62), sendo mobilizada em campos interdisciplinares de maneiras diferentes.

Neste estudo a interseccionalidade é utilizada como ferramenta analítica que permite a aproximação ab uma compreensão da elaboração do discurso e sua relação com a posição interseccional de suas (seus) produtoras (es), sob o crivo dos marcadores das posições nas relações de poder, considerando o pertencimento demarcado e presumido pelos atributos (ontoepestemológicos) que aludem à representações modernas erigidas pelo ocidente (Silva, 2022, 2024; Rivera-Cusicanqui, 2015, 2018; Kopenawa, 2015; Krenak, 2023a).

Infere-se, para tanto, que a ausência de experiências de algumas (alguns) pesquisadores, de forma a colocá-las(los) alheias (os) às formas de materialização de fenômenos sobre os quais tematizam, associada ao lugar de proximidade ou pertencimento de enunciação da “norma” e o hegemônico ocidental incorporados como *habitus* na produção de conhecimento acadêmico-científico tornam-se pressupostos válidos, uma vez que a própria identidade dessas (es) sujeitos estão ancoradas no processo de formação e manutenção da modernidade ocidental e da hegemonia. E nesse sentido, a interseccionalidade enquanto uma sensibilidade analítica, combate os reducionismos da política de identidade ao mesmo tempo que “elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de coalisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais” (Akotirene, 2021, p. 35).

Pertencimento interseccionado

À medida que a interseccionalidade localiza o potencial opressivo emanado de determinadas posições interseccionais, localiza, igualmente, o potencial epistemológico dessas e outras posições, uma vez que nos possibilita uma nova leitura, uma recontextualização dos dados invertendo a etnografia tradicional, segundo a qual, “acadêmicos se informam com pessoas nativas para que os dados se encaixem em suas teorias” (Collins; Bilge, 2021, p. 234).

Destacar as análises comparativas do pertencimento interseccional realizadas por Patrícia Hill Collins (2022), à luz das formulações de Simone de Beauvoir e Pauli Murray, sobre a liberdade existencial, contidas em obras das respectivas autoras, nos auxiliará a ter uma imagem tanto mais abrangente quanto mais particular dos pertencimentos, das experiências como fontes de conhecimento e das visões que subjazem os conhecimentos. Primeiramente interessa apresentar parte do currículo complexo de ambas, uma vez que “essas posições distintas nos sistemas interseccionais de poder ajudam a explicar suas perspectivas diferentes sobre a liberdade” (Collins, 2022, p. 268), que “combinadas com suas experiências em diferentes comunidades interpretativas, essas análises distintas da opressão moldaram suas perspectivas sobre a liberdade” (Collins, 2022, p. 269).

Muito embora ambas disponham de análises das opressões e significados da liberdade, conceituem as relações de raça, classe, gênero e sexualidade, suas ponderações seguem caminhos opostos e conceitualmente conflitantes. Antes de entrar no tema propriamente dito, Collins (2022) destaca que no contexto pós segunda guerra, enquanto intelectuais europeus se esforçaram em explicar como o fascismo cerceava a liberdade das pessoas, intelectuais de ascendência africana expressavam preocupações distintas, por perceberem um vácuo na teoria crítica em relação ao rebaixamento ontológico que impedia de serem vistos como totalmente humanos.

Vale salientar, conjuntamente, que análises que abordam como as diferenças dos pertencimentos, que ensejam experiências de mundo igualmente distintas, vêm assumindo destaque nas análises científicas. Denise Ferreira da Silva (2024), por exemplo, faz um exercício parecido ao de Patrícia Hill Collins (2022), porém, sem explicitar que está fazendo, confrontando autoras (res) hegemônicas consideradas (os) racialmente brancos e autoras (es) vistos como racialmente não brancos e suas respectivas análises, para mostrar como seguem por caminhos muitas vezes distintos, outras vezes se aproximam, mas chegando a conclusões inevitavelmente distintas.

Uma das comparações mais relevantes é entre Gramsci e Fanon, na qual Denise pontua que a versão de cada um é consistente com sua posição global, “cada um propõe uma abordagem analítica que considera como o cultural (Gramsci) e o racial (Fanon) entram em constituição” (Silva, 2024, p. 61). Apesar da importância de Fanon no contexto intelectual da descolonização, como sabemos, Gramsci teve uma audiência consideravelmente maior e mais imediata que Fanon (Silva, 2024). O que importa salientar nesse breve excerto da análise de Denise Ferreira da Silva, como faz igualmente Collins (2022), é o fato de que para os autores hegemônicos raça não implica em um fator decisivo nas relações sociais, institucionais e da conformação global

das representações sociais que dão forma ao humanismo ocidental por sua ausência, configurando, assim, um relevante sistema de opressão.

Sobre a análise interseccional do pertencimento, Beauvoir era integrante altamente letrada da elite cultural francesa e seu capital social influenciou o alavancamento de sua carreira filosófica, que estava ligada a uma comunidade interpretativa com grande poder epistêmico, o existencialismo, e sua capacidade de produzir reconhecimento entre mulheres de igual perfil de pertencimento, além de uma relação próxima a Jean-Paul Sartre. Tudo isso coalesceu para um grande reconhecimento e repercussão de suas obras.

Contemporânea de Beauvoir, Pauli Murray tem formação em direito e geralmente esteve alocada em subempregos ou desempregada, apesar de sua formação em instituições acadêmicas de grande prestígio. Seu capital social agregava pessoas negras altamente qualificadas ligadas a movimentos sociais e redes de ativismo. Ambas desenvolveram trabalho intelectual durante as turbulentas décadas de 1920, 1930 e 1940. Enquanto a filósofa branca francesa desfrutou de tempo e recursos para desenvolver seu ofício, amparada por uma comunidade masculina⁶⁷ epistêmica de prestígio nos quadros hegemônicos, a norte-americana negra não contou com segurança política ou sequer econômica, nem teve o amparo de uma comunidade interpretativa, nem mesmo das comunidades negras.

Utilizando-se do raciocínio analógico Beauvoir “usa estereótipos de negros encarcerados, ignorantes, inconscientes de sua própria falta de liberdade e felizes com sua situação” (Collins, 2022, p. 274) para refletir sobre a opressão sofrida pelas mulheres. O pensamento analógico sustentado em abstrações dificulta imaginar seus próprios argumentos no mundo concreto das mulheres, por contingência do enquadramento nas estruturas epistemológicas e metodologias da filosofia ocidental e no empirismo das ciências sociais. A concepção de liberdade, no caso, fica abstratamente comprimida entre a analogia com a escravidão, as crianças e os judeus, “que optam por permanecer infantis” e sua própria experiência que resguarda o estereótipo de “mulheres livres muito parecidas com ela” (Collins, 2022, p. 279). O pensamento analógico estruturado pela diferença oposicional reflete ideologias tradicionais da ciência e da filosofia ocidentais, que repousam no circuito lógico que considera cada um e todos os grupos da comparação como animais.

Para Beauvoir, a liberdade existencial passa antes por uma ética moldada pelo princípio da ambiguidade, que plasma a experiência e a compreensão dessa experiência. Assim, “a

⁶⁷ Não devemos nos esquecer de que os campos acadêmicos-científicos e também os literários eram dominados por homens brancos e burgueses, como ainda se encontram majoritariamente dominados por eles, embora haja um contundente movimento de contestação teórica e prática política que busca alterar esse quadro histórico.

liberdade toma forma pela ação social criativa e não pela reflexão contemplativa passiva” (Collins, 2022, p. 272), situando as mulheres brancas ocidentais no centro das análises, a exemplo da própria Beauvoir, como porta-bandeira da liberdade, conseqüentemente, colocando as mulheres diferentes dela como cúmplices da própria miséria.

Dessa maneira, ignora completamente a agência de mulheres não ocidentais (como ainda é ignorado nas ciências humanas atuais) e trabalhadoras, nas quais a metáfora conceitual cumpre um papel revelador das dificuldades de acessar o mundo concreto e dos sentidos dessas realidades, culminando no reforço de representações sociais subjugadas, inclusive das mulheres. Nutrindo-se da liberdade existencial com o aporte epistêmico hegemônico, Beauvoir pinta um cenário sombrio de uma dominação perpétua em estado de imanência, em que sua perspectiva parcial da liberdade refletiu suas experiências e as dificuldades em superá-las para o trabalho intelectual.

A liberdade existencial não tem sentido sem a práxis crítica, mas a práxis crítica precisa de ideais como a liberdade existencial [...] sugere que as concepções de liberdade existencial não apenas emergem da práxis crítica, mas também são testadas por sua capacidade de influenciá-las. Essa visão integra a experiência como importante para formação de conhecimento (Collins, 2022, p. 306).

Pauli Murray, por sua vez, não teve refúgios em comunidades epistêmicas específicas, porém, o trânsito por múltiplas e diversas concepções lhe propiciou a apreensão de perspectivas distintas sobre o que uma pessoa como ela necessitava para ser livre. Sua proximidade das ideias da diferença relacional, onde pôde sustentar a ideia de solidariedade flexível (experiência/comunidade), sugere que sua experiência no ativismo inspira sua teorização crítica. O pertencimento sugere, portanto, que a experiência acumulada pode dar relevo a partir de determinados marcadores interseccionais que levam as pessoas a se declinarem nas especificidades daquilo que torna as diferenças atributos mobilizados pelos sistemas de opressão.

Assim como Pauli Murray, Wells-Barnett (Collins, 2022), Glória Anzaldúa, Suely Aldir Messeder, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, bell hooks, Djamila Ribeiro ou Carla Akotirene, nenhuma delas parte isoladamente de sua experiência, mas desta na relação testemunhal da realidade de sua família, sua comunidade e de outras mulheres negras. Acrescenta-se, ao fato que selecionar aspectos arbitrários, imaginar, assumir o abstracionismo ou mesmo relativizar enquanto possibilidade de construção do pensamento acadêmico-científico, dependerá de alcançar “a vida real e prática” quanto mais a experiência da(o) pesquisadoras(or) se aproxime da apreensão/codificação prática e subjetiva dessas realidades.

Considera-se, portanto, que as modulações específicas na vida das mulheres expressam uma estratégia de teorização crítica [...] Ela tinha familiaridade com o racismo e o sexismo, estudava e vivia os dois (Collins, 2022).

Sobre a construção do pensamento da intelectual Wells-Barnett (1862-1931), discorre Collins (2022, p. 23) que, de sua experiência, aliando o ativismo político e pensamento crítico interseccional recontextualizou os dados da “imprensa branca tradicional” sobre linchamento evidenciando um padrão de ilegalidade que recaía sobre os homens negros em forma de violência sancionada pelo Estado e incluía raça, gênero, sexualidade e classe. Wells-Barnett constituiu, assim, uma metodologia de resistência epistêmica, conceituando e valorizando a experiência vivida como parte dessa elaboração epistêmica, “ela pode se basear nas experiências de sua família e de sua comunidade para refutar as imagens depreciativas e controladoras a respeito das pessoas negras” (Collins, 2022, p. 233), numa explícita rejeição da narrativa dominante moldando, simultaneamente, sua análise interseccional da violência.

Sem a experiência racializada e generificada, associada ao contexto imediato de suas relações, dificilmente Wells-Barnett contestaria os dados da imprensa tradicional que via corpos como os dela a partir de um espectro da inferiorização. Por motivos atinentes a este, a concepção de liberdade existencial, como sugere Collins, em sua análise comparativa entre as formulações de Pauli Murray e Simone de Beauvoir, demonstra que “não apenas emergem da práxis crítica, mas também são testadas por sua capacidade de influenciá-las. Essa visão integra a experiência como importante para a formação do conhecimento” (Collins, 2022, p. 306). Contudo, é adequado considerar conforme reflete Ochy Curiel – teórica feminista, cantora e antropóloga *afro-dominicana* –, que não é o fato de ser uma mulher racializada que “necessariamente garante uma proposta de transformação epistemológica e política” (Curiel, 2019, p. 233).

O pertencimento em si, a experiência em si, não é o que garante a adesão à perspectivas críticas ou a projetos de emancipação, de libertação e autodeterminação. Pessoas que comungam do mesmo pertencimento e experiências que podem ser reconhecidas como similares, ou de um mesmo núcleo cultural, podem aderir a projetos políticos distintos, por vezes opostos; quando de um lado há uma luta por libertação e de outro a imposição contundentemente sedutora como meios de cooptação das subjetividades às lógicas de dominação sintéticas.

As obras de Pauli Murray não receberam o mesmo destaque ou sequer tiveram a mesma repercussão que as de Simone de Beauvoir, entretanto, a primeira pode ser considerada uma das precursoras da interseccionalidade como forma de investigação e práxis crítica. Suas obras e biografia têm sido revisitadas atualmente e vêm se espalhando por comunidades interpretativas

distintas por “aplanar a complexa natureza de sua vida e obra”. Como ativista intelectual, Pauli Murray reconfigurou a abstrata análise da liberdade existencial de Beauvoir, como uma jornada pragmática e contínua de libertação das injustiças sociais. Em sua prática intelectual Murray não se ensimesmou, fazendo de sua relação com Eleanor Roosevelt um exemplo de engajamento dialógico mediado pela diferença substancial de poder entre suas experiências, o que permitia esclarecer perspectivas parciais e calibrar ideias tanto para práxis crítica quanto para formação de conhecimento.

Dessa forma, o ativismo também deve se nutrir da experiência, ou do contrário, é possível afirmar que ele reforça sistemas de opressões, como o caso da relação dos sindicatos com o marxismo (Bispo dos Santos, 2015, 2023a). E nessa direção, faz sentido destacar que, “como Beauvoir Murray foi autora de suas próprias ideias, mas diferentemente de Beauvoir, Murray era ativista” (Collins, 2022, p. 283). Murray foi destaque em Howard, na faculdade de direito, e seu convite para Harvard, como praxe para os destaques de Howard, foi recusado por ser mulher e, obviamente, mulher negra. Por ser negra, tendo se formado em 1933, ninguém a contratava e sem recursos até mesmo para o aluguel pegava carona nos trens de carga.

Em 1945, no pós-Segunda Guerra, então com trinta e poucos anos, viu os soldados negros e a comunidade negra excluída do plano da democracia por políticas segregacionistas. Em suas andanças, “as condições sociais que Murray testemunhou [...] suas experiências de trabalho com WEP e sua própria precariedade econômica lhe ofereceram uma perspectiva da pobreza e de classes que influenciou seu trabalho intelectual” (Collins, 2022, p. 288). Apesar de seu pertencimento racial, a intelectual recusou-se a reduzir tudo a raça, por entender que liberdade e justiça social são indissociáveis. A “metáfora da jornada resume como Murray experienciou sistemas de raça, classe, gênero, sexualidade ao longo de sua vida” (Collins, 2022, p. 286).

A metáfora da jornada ilustra um modelo de práxis crítica desde diferentes sistemas de poder e por meio deles, sugerindo que Murray não via relevância analítica em fixar em apenas um deles ou sendo um mais fundamental que outro. Pelo contrário, assim como em sua experiência, a intelectual entendia que as categorias desses sistemas poderiam oscilar de acordo com o contexto conjuntural, político, social, cultural, relacional e situacional, mantendo assim, “em jogo vários sistemas cada vez mais complexos à medida que vivia a vida. Murray usou suas experiências como ação social e a produção intelectual como referência fundamental para análise” (Collins, 2022, p. 300). É importante destacar, para um profícuo entendimento da experiência como um fundamento epistêmico, que assim como Murray, “suas experiências

individuais e os pontos de vista que elas engendraram não determinam sua análise” (Collins, 2022, p. 301).

Como pensadora crítica, seus padrões de engajamento requeriam o necessário alinhamento às demandas da comunidade da qual também se articulava, como a comunidade negra e comunidades que aparentemente estavam fora de suas preocupações imediatas. O que a abria para alianças múltiplas, seja com feministas brancas, com colegas africanas ou com mulheres negras pobres, expressando a “compreensão da experiência ampla do tipo de solidariedade política que seria necessária para avançar em direção à liberdade” (Collins, 2022, p. 301).

Em razão de suas experiências pessoais, reconhecendo-se a partir de identidades multirraciais e multiétnicas, apoiava suas análises da resistência e desafiava os limites fixos de raça, nacionalidade e sexualidade e sua ação política apoiava “uma visão de igualdade racial que prefigurava a inconsistência da cor [*colorblindness*] contemporânea” (Collins, 2022, p. 295). Murray rejeitava as classificações binárias de raça, gênero e sexualidade, nas quais não se via contemplada e, apesar de armada de experiências, ficava limitada pelas ferramentas teóricas ocidentais disponíveis.

Collins nos mostra, então, com sua análise comparativa da posição interseccional nos sistemas de poder que, nas análises de Beauvoir “as categorias de raça, gênero, etnia, idade e classe estão todas lá, mas são definidas e usadas de maneira não interseccional” (Collins, 2022, p. 282), além de reproduzir estereótipos estigmatizantes. Por outro lado, “a jornada de Murray promoveu um aprofundamento da análise interseccional” (Collins, 2022, p. 306), nos evidenciando como a experiência configura um poderoso fundamento epistêmico e analítico, especialmente na contestação de uma ciência estruturada mono-epistemicamente e monoculturalmente, que é míope às articulações e minúcias das opressões.

O pertencimento, portanto, não se constitui como um axioma epistêmico, muito embora suas nuances sejam elementos essenciais na produção de *insights*, análises e novos contornos que podem enriquecer e direcionar outros rumos para o fazer científico e introduzir outras visões a fim de converter-se verdadeiramente em um espaço pluridiverso. Mostra-nos, ainda, como a “religiosa” adesão aos preceitos da ciência hegemônica ocidental, não apenas limita mas condiciona as análises e a formação de conhecimento a repetirem seus ranços e suas violências.

Retomada epistemológica e modos contemporâneo de refletir sobre a produção de conhecimento

O Establishment não estava prestes a abandonar sua posição de domínio sem luta, neste caso, uma luta intelectual (Asante, 2016, p. 16)

Os parâmetros de pesquisa praticados pela academia de base hegemônica com os quais lidamos e com os quais somos obrigados a lidar são derivados de uma organização epistemológica monocultural que reporta a um limitado número de metodologias e autores que, apesar de comporem um quadro mais abrangente, em sua grande maioria encontram-se amiadados em suas proposições teóricas e metodológicas em função da adesão e incorporação de uma lógica hegemônica dominante como possibilidade quase única.

Há uma relação intrínseca entre produção de conhecimento e identidade, que podemos compreender pela chave do pertencimento, uma vez o espaço de produção de conhecimento como instância de poder dominada pelo Ocidente, se tornou um cooptador e destituído de identidades (Benites, 2023b; Smith, 2019; Bispo dos Santos, 2020; Asante, 2016; Appiah, 1997; Ani, 1994) com a finalidade de substituir os modos de vida, a memória e os conhecimentos dos povos outrora subjugados pelo Ocidente.

Conforme atesta Patrícia Hill Collins (2022, p. 25), “juntas, epistemologias e metodologias influenciam diferentes aspectos da produção de conhecimento [...]. Na academia, as resistências políticas e intelectuais ocorrem no terreno da epistemologia e metodologia, áreas durante muito tempo vistas como imparciais, portanto, apolíticas”. Nessa perspectiva, essa proposta se debruça sobre aspectos ignorados ou negados como inerentes ao trabalho de investigação científica, que envolvem a relação de pertencimento composta pelas afetações do corpo e da memória, que conformam uma visão de mundo a partir da experiência propiciada pelo pertencimento.

É preciso ter em mente que “a identidade do colonizado, como a do colonizador, se forma no ponto de interseção entre a elipse, o desprendimento e a retomada” (Mbembe, 2021, p. 85). Essa relação permeia e influi também no encontro entre os elementos da pesquisa, a saber: pesquisadoras formuladoras(es), pesquisadoras(es) interlocutoras(es) e demais elementos circunscritos na prática da pesquisa, como os que aludem às posições que respondem aos marcadores interseccionais, outras crenças e os ambientes.

Silvio de Almeida sintetizou no prefácio da tradução brasileira do livro de Asad Haider, “As armadilhas da identidade”, que “tomar a identidade como centro da política é o mesmo que tentar acabar com o capitalismo comprando todas as mercadorias existentes até que não sobre

mais nenhuma” (Almeida, 2019, p. 13). Salienta, com isso, que no contexto das lutas contra as opressões, a identidade deve ser tratada como um dado analítico e conectada com o cotidiano de sofrimento e humilhação das pessoas que espelham os fenótipos assediados pelas políticas da raça, destacando a complexidade da vida social e, portanto, das lutas que se desenrolam em seu cotidiano.

Em conformidade com esse pensamento, é plausível avaliar que não se rompe com a hegemonia científica ocidental lendo, esmiuçando e repetindo uma gama de autores considerados cânones ocidentais, tampouco mobilizando as categorias abstratas de suas produções; isso apenas reforçaria a posição da hegemonia ocidental ao reconhecer validade às mesmas. Nesse sentido, é propício crer que o caminho possa ser, conforme nos indica Castro-Gomez, uma radical inversão do jogo que permitiu a conformação da hegemonia e a legitimação de critérios arbitrários que a recobrem com um manto mágico:

Em outras palavras: se a primeira ruptura epistemológica foi com a doxa em nome da episteme para subir ao ponto zero, o grande desafio que as ciências humanas têm agora é fazer uma segunda ruptura epistemológica, mas agora não mais com a doxa, mas diante da episteme, para descer do ponto zero. O ideal não seria mais o da pureza e do distanciamento, mas sim o da contaminação e da proximidade. Descer do ponto zero implica, então, reconhecer que o observador é parte integrante daquilo que observa e que não é possível nenhum experimento social em que possamos atuar como simples experimentadores. Qualquer observação já nos envolve como parte do experimento (Castro-Gomez, 2007, p. 89).

A construção dos projetos de conhecimento resistente (antirracismo, feminismo e descolonização) vai mais a fundo e o caminho aqui percorrido intenta demonstrar sua pertinência política e epistemológica. Alerta-nos Marimba Ani (1994, p. 99), que um “estudo etnológico do pensamento Europeu demonstra o poder de suas concepções a serviço do *utamaro* expansionista, confrontativo e dominador, não sua verdade ou validade universal”. É fato que à medida que o espaço acadêmico se torna mais Diverso ocorre, de forma proporcional, um pluridiverso adensamento das críticas à hegemonia ocidental, contribuindo, assim, para seu progressivo enfraquecimento e, quiçá, a iminente decretação de sua obsolescência enquanto posição privilegiada no campo da pesquisa.

Observa Nilma Lino Gomes (2009, p. 434), que “a entrada dos ‘diferentes’ como produtores de ciência e a chegada dos ‘ex-objetos’ ao mundo da pesquisa acadêmica configuram um novo campo de tensão epistemológica e política”. Não se trata de uma insurgência destruidora do mundo, pelo contrário, conforme afirma Messeder (2020, p. 162), é “destruidora de nossa colonialidade, posicionando-nos em novos horizontes com a possibilidade de nos reencantarmos em nossas inventividades”.

E, nessa linha de tensionamento, este trabalho, assim como outros que vêm adentrando o campo científico – que, em sua própria busca de configuração de um pluriverso de *lócus* epistêmicos possíveis, traz em seu bojo vozes silenciadas pela hegemonia – engrossa, assim, o coro de derrocada da hegemonia científica ocidental. Esse movimento vem trançando outros rumos para emergência de um espaço acadêmico-científico de fato plural que se verifica não apenas nos corpos presentes, mas, sobretudo, nas epistemologias possíveis e consoantes às cosmologias ali presentes nos pertencimentos e suas respectivas subjetividades.

Vale enfatizar, por conseguinte, que não se trata de mera crítica despropositada a serviço da hegemonia ocidental, mas, antes, de um reconhecimento dos limites e abismos que constituem a pretensão à universalidade, neutralidade e objetividade por séculos endossada, em grande medida, como requisito elementar para a legitimidade no campo acadêmico/científico. Maliciosamente, tais elementos, vêm atuando ao longo da história como fator impositivo de um padrão cultural que age diretamente na conformação das subjetividades e na consequente subordinação massiva a uma posição geopolítica e geocultural autoconstituída como universal e hegemônica.

Nessa perspectiva, assume-se, como pré-condição do fazer científico, o substrato cultural que localiza e posiciona os contornos dos textos e subtextos de pesquisas, uma vez que, de fato, a cultura é o plano de fundo que substancia os pressupostos epistemológicos, teóricos, metodológicos (Bispo dos Santos, 2015; 2023a; Ani, 1994; Dove, 1995; Asante, 2016; Mills, 2023; Karenga, 2009; Mazama, 2009) e demais nuances que se façam presentes na elaboração teórica. Os atributos do substrato cultural, o pertencimento racial, de gênero e os marcadores de posição interseccional são imprescindíveis, pois, conforme assinala o pensador indígena Daniel Munduruku, “a literatura é reflexo da força política de quem escreve. A cultura, da qual a literatura faz parte, tem uma força em si, mas a literatura que é produto, passa pelas convicções de quem a produz” (Munduruku, 2018, p. 22).

Essas convicções se voltam inexoravelmente ao seu núcleo de constituição subjetiva, que configura sua visão de mundo segundo a linha basilar de sua cultura e seus modos de vida. Em consonância aos signos e significados construídos sócio-histórica e politicamente em torno da localização interseccional, uma vez que a modernidade/colonialismo a instituiu como mecanismo determinante da distribuição das posições no espaço social e denotativa de hierarquias entre os humanos, “onde os sujeitos políticos modernos emergem da articulação simultânea de significantes científicos e históricos [conferindo-nos, consequentemente...] a tarefa crítica urgente que é lidar com o regime de significação que compõe esse horizonte de existência” (Silva, 2022, p. 122).

Seguindo essa linha de pensamento, demonstro que o pertencimento é inserido não meramente como categoria conceitual subjacente aos pressupostos da pesquisa, mas, especialmente, demarcadora da posição interseccional das (os) pesquisadoras (es). Atenta-se, dessa maneira, para as dimensões subjetivas e intersubjetivas que informam uma localização nas relações de poder junto a outros grupos sociais e suas peculiaridades culturais, crenças, modos de vida e significações, bem como estão associadas também às ancestralidades e cosmologias específicas, sejam elas concernentes à diáspora africana ou mesmo da cosmopercepção indígena ou outras.

Em suma, sustento que o pertencimento, ao destacar a posição das (os) pesquisadoras (es) no espaço social e sua influência no direcionamento da pesquisa, indaga, conjuntamente, os contornos e alcance da pesquisa, como forma de “suspender” a contínua desvalorização dos povos racializados por meio de uma “posição desimplicada como observadores e manipuladores da natureza” (Collins, 2019, p. 408). Um dos pontos de maior relevância a que devemos nos ater, para pensarmos a importância do pertencimento no âmbito da pesquisa, é sobre a constituição das sociedades no contexto global de dominação europeia (ocidental e branca), sobretudo nos aspectos simbólicos como os pressupostos que regeram a configuração formal dos aparatos burocráticos e institucionais (Estado).

Igualmente importante é refletir como as dimensões das práticas sociais e as simbólicas influíram na construção das identidades e das subjetividades no contexto de sociedades colonizadas, nas quais a violência era a linguagem predominante e ordenadora da relação entre colonos europeus brancos e pessoas colonizadas racializadas, indígenas e negras (Fanon, 2010; Cesaire, 2009). Como afirma Molefi Kete Asante “fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados à força na cosmovisão e no contexto europeus.” (Asante, 2016, p. 10). Este ponto é de grande delicadeza e relevância, pois será a partir dele, em grande medida, que se define uma compreensão de pertencimento, por ser, a modernidade/colonialismo, a base conformadora da hegemonia científica ocidental e a própria condição de possibilidade de surgimento do pertencimento enquanto modalidade ordenadora da pesquisa científica. Pois, o que foi imposto como universal é, exatamente, o pertencimento e cosmovisão europeus.

Pois, ao impor um particular como universal, revela a dimensão simbólica de um regime opressivo que teve a finalidade de apagar o pertencimento das cosmologias e subjetividades geopolíticas além da Europa, sendo o espaço científico em que se observa a maior expressão dessa declarada intenção de apagamento, também o espaço em que se torna propício e efetivo realizar o desmonte da universalidade e a retomada dos pertencimentos.

Acordamento da memória/memória ativa

O acordamento da memória é um dispositivo central para a retomada do pertencimento dado o contexto de colonialidade em que vivemos. Por meio do acordamento da memória, a exemplo do que faz Nego Bispo, é possível restituir partes precarizadas de nossas trajetórias e recompor nossos modos de vida e viver segundo nossas cosmologias. Como um redator de memórias, Nego Bispo desperta o corpo que aciona os elementos nele inscritos pelas narrativas orais e vivências, pois, sem o pertencimento, que é também cosmológico, as memórias não acordariam, não existiriam e não acordariam também o corpo:

Eu narro uma pescaria, como era uma pescaria na minha infância, mas eu não cito o nome de ninguém, eu cito os fatos. E quando eu faço isso, eu estou ativando a memória das pessoas, aí todo mundo vai lembrar da sua infância e todo mundo vai lembrar de alguma coisa que pode contribuir para o momento atual (Bispo dos Santos, 2023b).

O acordamento da memória é um dispositivo que ocupa uma importância que não é residual na pesquisa de pertencimento, uma vez que o colonialismo buscou incidir justamente na memória dos povos outrora colonizados e subjugados em suas histórias. Mediante a constatação dos processos de tentativa de aviltamento da memória organizados em torno do conhecimento científico, percebemos como se tornou uma faca de dois gumes contra o opressor. Silvia Rivera Cusicanqui (2015), mulher de descendência indígena aymara boliviana, compartilha conosco que foi a partir de sua entrada na universidade que acessou a história aymara e percebeu como ela foi violentada pelos narradores ocidentais, sendo este o ponto que a convoca a uma retomada de seu pertencimento no interior da academia ocidental.

A experiência acumulada como fruto de um percurso de vida é, em si, produtora de memórias, nas quais o que se resgata é a dimensão do pertencimento. Memórias estas que são armazenadas e codificadas segundo as afetações mundanas, nas quais as relações intersubjetivas e institucionais são diferentemente apreendidas levando-se em conta o pertencimento e seus marcadores interseccionais nas relações de poder.

Para nós, afrodescendentes, filhas e filhos da diáspora africana, ainda no século XXI, da escola infantil ao nível mais avançado do ensino acadêmico, encontrar histórias e versões que nos remontem a uma esfera da dignidade e da grandeza do passado do povo africano e afro-brasileiro ainda é muito escasso. Verônica Pinheiro, pesquisadora, professora, brincante e multiartista, em uma “jornada de despertamento de memórias na Favela da Pedreira”, no Rio de Janeiro, com alunos de uma escola pública, afirma que “quando os seres brincam, representam o mundo em sua volta e os mundos que carregam nas memórias. Brincando, o

passado e o presente são reinventados” (Pinheiro, 2024). A memória nesse sentido, também é histórica, cultural e politicamente produzida, notadamente quando se vive sob um sistema de opressões que elegeu a memória como um espectro de intervenção privilegiada entre as estratégias de subjugação de imposição de uma desfiguração da história.

O brincar, no sentido recuperado por Verônica Pinheiro (2024), ao remontar suas próprias memórias (memórias ancestrais, corpo-memória), trata-se de uma dimensão que abarca uma infinidade de aspectos da vida nas cosmologias afropindorâmicas, desde festejos, danças, cantos, ritos, trabalhos à produção e transmissão de conhecimentos (Bispo dos Santos, 2023a; Martins, 2003). A relação entre o brincar e a apreensão de conhecimentos e a tradição é também uma relação orgânica, na qual o pertencimento é reafirmado e suas concepções cosmológicas assimiladas no próprio processo (hooks, 2022), pelo corpo no processo.

Nego Bispo reflete que foi “criado brincando de fazer o que os mais velhos faziam [...] Nós, crianças, fazíamos as mesmas coisas de brincadeira [...] mas também brincávamos nos festejos feitos a partir da arte local, arte do nosso povo” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 40). O brincar, como significante do saber-fazer, abrange quase a totalidade da vida nas cosmologias afroconfluentes, em que o individualismo e o capital são elementos irrelevantes, ao prezar pelas relações comunais e a importância das tradições, enlaçados pela ancestralidade (Munduruku, 2009; Martins, 2021a; Oliveira, 2021).

Assim, nos diz Nego Bispo, “a brincadeira em nossa comunidade é brincadeira de fazer as coisas de fato. Quando a gente brinca de fazer o Reisado, a gente faz o Reisado. Quando a gente brinca de fazer a roça, a gente brinca de fazer a roça até fazer a roça de verdade” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 22). E nesse brincar, as memórias são guardadas no corpo sendo convertidas nos variados modos de execução de performances possíveis, a partir dos quais se toma forma, transita e transmite conhecimentos e tradições ao serem brincadas nos vários ciclos da vida e transmitidas para as novas gerações.

Veronica Pinheiro (2024) tece uma sutil crítica, na qual a noção de desenvolvimento atravessou a vida e o quintal dos afrodescendentes, impactando na reprodução de seus modos de vida e crenças, consequentemente na produção de memórias e reprodução de tradições, diluindo os pertencimentos e forçando a alteração e adoção de outros modos de vida. Bell hooks (2022) reflete sobre a cultura do pertencimento, remetendo às memórias de sua infância no quintal de seus avós e como ali estava cultivando um *modos* de vida na relação com a terra, de onde ela reconhece como próprio da população negra.

Vale reforçar que Nego Bispo nos lembra que o “quintal é essencial porque é onde as crianças aprendem a fazer tudo” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 59). Nesse sentido, Pinheiro

(2024) postula, tal qual Leda Maria Martins (2003a, 2021), que a memória, extrapolando os sentidos ocidentais que a reservou à sua face de inscrição alfabética e escrita, é alimentada e reinventada no brincar e envolve a “voz e o corpo desenhados nos âmbitos da oralidade e das práticas rituais [...] nos remete a muitas outras formas procedimentos e grafias, dentre elas à que o corpo, como portal de alteridades, dionisicamente remete” (Martins, 2003, p. 2).

Indagando-se sobre as formas ocidentais de intervenção na memória Ailton Krenak, pontua como as “ilustrações” e os museus, de onde imagens são “interpostas entre eu, você e a memória, a gente vai ter sempre um engano. É um engano, a gente olha e pensa, ‘Olha ali minha memória’, não é, é uma imagem, uma imagem instituída” (Krenak, 2023a, p. 7). Pensando de uma perspectiva relacional, entendemos que sua finalidade foi (é) substituir nossas memórias e nos ensinar a desprezar o que aprendemos e vivemos, desvalorizando, conseqüentemente, o que nossas mais velhas nos contaram (Oralidade) como histórias de dignidade e orgulho de nossas matrizes culturais, tradições e conhecimentos (hooks, 2022). Nesse sentido, ilustrações e museus refazem as memórias que querem (ocidentais brancos) nos fazer acreditar ser parte de nossas histórias, povos e pertencimentos, ou seja, um recorte meticulosamente projetado em nossas mentes com a finalidade de produzir efeitos na construção subjetiva das pessoas.

Confluente às cosmologias indígenas, essa compreensão de memória é encontrada em muitas cosmologias africanas (Martins, 2021a; Bispo dos Santos, 2020; Nascimento, 2020; Oliveira, 2012). Assim como o corpo-território, como demonstrado a partir da cosmologia guarani, a memória é tanto individual quanto coletiva, assim:

[...] nessas interfaces e alianças entre a pessoa (*muntu*) e a coletividade (*buntu*) e os ancestrais, tudo pulsa como elos indissociáveis e complementares de uma mesma cadeia significativa, clivada de ancestralidade, princípio base, ordenador, motor, estrutura e rede de todo pensamento” (Martins, 2021a, p. 58).

E essa memória, vivida, festejada, contada, cantada ou narrada “é a própria narrativa, é a nossa memória ancestral. [...] é aquilo que contam para a gente, e aquilo em que a gente acreditou e acredita” (Benites, 2023a, p. 2). Assim, “o *teko*, o modo de estar no mundo, o modo de viver no mundo, o modo de ser. Isso é muito individual, e vai acordar a memória de vocês, que marcou, demarcou o seu corpo” (Benites, 2023a, p. 3).

O acordamento da memória tem o poder de uma “fúria acumulada” no despertar para a *práxis* política, sendo ingrediente histórico-crítico das realidades dos povos que tiveram suas memórias afetadas ou precarizadas pelo colonialismo. Para Rivera-Cusicanqui (2010a, p. 33),

a poesia do mundo que se realiza na própria caminhada, registrada nos “kipus⁶⁸” da memória, tanto evidencia quanto é proposta para uma universalidade indígena como oposição ao caos e a destruição colonial.

A noção de acordamento da memória, por meio do kipus, remete-me diretamente à participação na pesquisa junto aos quilombos de Belo Horizonte, onde bastava a menção de uma palavra, uma relação, situação ou mesmo expressão para despertar a memória de alguma pessoa do grupo de pesquisadoras (res). Quando falamos em memória, remetemos também à ancestralidade, que nos “fala” tanto pelas entidades como pelos anciões (hooks, 2022). A memória é um recurso da ancestralidade que pode recuperar ou despertar no corpo potencialidades desconhecidas e não trabalhadas especificamente.

A memória contada ou narrada é a própria narrativa, é a nossa memória ancestral [...] A memória ancestral é aquilo que contam para a gente, e aquilo em que a gente acreditou e acredita. Tem gente que não acredita mais, e isso tem um porquê – a gente não acreditar –, mas fica na memória. Coisa boa, ela fica na memória. Essa memória é a memória ancestral, e essa memória ancestral vai aparecer de várias maneiras: pode aparecer na infância, pode aparecer na família, pode aparecer na gente mesmo, ou pode aparecer como mulher, ou por ser mulher (Benites, 2023a, p. 2).

Para fins de entendimento, ancestralidade está para além de um conceito ou categoria do pensamento, e se “traduz numa experiência de forma cultural que, por ser experiência, é já uma ética, uma vez que confere sentido às atitudes que se desdobram de seu útero cósmico até tornarem-se criaturas nascidas no ventre-terra” (Oliveira, 2012, p. 39). Segundo Ani, a memória ancestral é o fundamento explicativo para grandes genialidades que confrontam e indagam o *ethos* racionalista europeu, por não terem passado por suas etapas de aprendizado técnico, como, por exemplo, um artista que demonstra habilidades raras ou “o conhecimento astronômico do povo Dogon. Existe, mas não deveria” (Ani, 1994, p. 201).

Vale destacar o fundamento sociológico da categoria ancestralidade, por ser sociologicamente relacional, e significante de onde se efetivam as trocas de experiências: sígnicas, materiais, linguísticas (Oliveira, 2012). Remete a um significante difuso e de difusão, de fundamento ético respaldado em um regime singular que instituiu o Atlântico Negro como um espaço político e um regime abrangente de reconhecimento de africanos e afrodescendentes, que reconstituíram experiências em contextos específicos desde o interior de uma mesma matriz cosmológica. Martins (2021a) nos explicita que ancestralidade é um princípio estruturador e fundacional de uma cosmologia erigida a partir dos preceitos basilares de culturas africanas

⁶⁸Kipu ou Quipu designa uma palavra do vocabulário *Quéchuá* que descreve um instrumento que auxilia a memorização por uma técnica de guardar configurações complexas em palavras simples.

originárias e é definidora estruturante da cosmo percepção negro-africana que se dispersou e possibilitou o soerguimento de novas culturas.

Como um “princípio magno”, a ancestralidade é ordenadora de todos os âmbitos e recônditos das relações que compõem e organizam os frisos civilizatórios de base africana por meio da “distribuição da força vital” (Martins, 2021a). Distribuição essa, consequentemente, responsável pela manutenção das “redes de pertencimento” por meio da restituição da força vital a seus descendentes, derivadas de linhagens familiares mais amplas:

[...] Afetiva, simbolicamente, que passa a congregar o africano e seus descendentes em comunidade de pertencimento e de ajuda mútua, performada no âmbito das casas de terreiro de Candomblé e nos festejos dos Reinados, por exemplo, e nos inúmeros modos de recomposição da herança e da memória africanas transcritas nos territórios das américas (Martins, 2021a, p. 60).

A ancestralidade, no sentido emanado das cosmologias dos povos africanos, especialmente os de origem bantu, tronco étnico-linguístico que majoritariamente foi emigrado para o território afropindorâmico, ressaltando seu fundamento ético e sociológico, é entendida como uma ferramenta utilizada para a compreensão do mundo, sua interpretação e atualização, uma vez que se reformula na relação interpessoal pela qual o ancestral é a própria ferramenta que se presentifica através dos conhecimentos acumulados de outras vidas na condução do presente. Fazendo sobressair, nesse caso, um conhecimento orgânico, vivo e atualizado. A ancestralidade, ao contrário do que se imagina no senso comum e no senso comum douto ocidental em seu olhar racionalista técnico, não é meramente uma entidade espiritual, mas também é, pois: “os ancestrais africanos não são deuses, mas extensões espirituais dos seres humanos na terra, representando uma outra etapa do desenvolvimento humano” (Ani, 1994, p. 108).

A ancestralidade pode ser, ainda, a interconectora de cosmologias, visando o estabelecimento de confluências potentes para luta contracolonial. Para Rivera-Cusicanqui (2010a), a metáfora *Ch'ixi* permite, por meio da liberação da metade indígena ancestral e formas dialógicas de construção de conhecimento, estabelecer laços Sul-Sul, visando construir caminhos para uma ruptura definitiva com a ciência euro-norte-americana. Construindo nossa própria ciência em diálogo com “nós mesmos” (povos racializados), produzindo enfrentamento aos projetos hegemônicos com a força atualizada de nossas convicções ancestrais (Rivera-Cusicanqui, 2010a, p. 73).

O pertencimento, no sentido mobilizado nesta pesquisa, está enredado em princípios cosmológicos e civilizatórios que respaldam condições existenciais criadas no interior de um

sistema opressor e sob estratégias que requereram seu apagamento. E por mais que muitas das marcas dos modos de vida e das relações oriundas desse centro ancestral pareçam ter sido perdidas, elas residem no corpo, que é território e memória, bem como na resistência contracolonial daquelas (es) que não foram colonizados e daquelas (es) que contestam os sentidos da colonização em seus modos de vida. Essa memória, como nos ensina Krenak (2023a), é uma herança ancestral, um corpo-memória corpo-espiritado que traduz uma experiência não alienante, ativa e criativa. É essa memória que nos restitui à noção de um pertencimento cosmológico e, ao mesmo tempo provoca o acordamento das concepções necessárias para uma retomada epistemológica dentro de um sistema que tende a buscar seu apagamento e sua substituição por outra, sintética.

Essa memória, ao mesmo tempo histórica e ancestral que vai demarcar o nosso corpo, que é o veículo que traduz e expõe o pertencimento, é, por excelência a portadora de uma memória específica que tem a ver com pertencimentos específicos, “por isso que eu costumo dizer essa questão do *teko*. O *teko* é o modo de ser, o modo de viver, o modo de estar no mundo. Então o *teko* também tem a ver com a memória”, enfatiza Benites (2023a, p. 2).

O acordamento da memória, nessa perspectiva, ocorre por alianças cosmoperceptivas entre a ancestralidade que é, ela própria, instituidora arquetípica dos modos como as culturas afrodiaspóricas se constituem e a cosmologia da qual é co-criadora. E dessa consideração, em que o racismo epistêmico age também por intermédio de categorias do pensamento ocidental que Lélia Gonzalez nos mostra que consciência e memória são noções chaves por serem atravessadas pelo discurso ideológico hegemônico.

Enquanto a consciência pode ser concebida como o lugar do desconhecimento, da alienação e até do saber, a memória é o lugar do não saber que conhece, de restituição de histórias não escritas, de emergência da verdade como ficção (Gonzalez, 2018). Sendo o lugar da rejeição, a consciência se afirma como verdade no ocultamento da memória, “mas a memória tem sua astúcia, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas dos discursos da consciência” (Gonzalez, 2018, p. 194).

E, nesse sentido, para a intelectual amefricana e contracolonial, a grande sacada está na compreensão do jogo dialético entre consciência e memória. A apreensão desse jogo dialético, que é, em suma, um jogo de poder orquestrado pela linguagem, faz com que a pesquisa de pertencimento opera tais noções pela lógica das conjugações de sentido entre consciência e memória, em confluência com razão e emoção.

Como afirma Mariana do Berimbau (Rocha, 2023, p.304), “existo e penso com o corpo todo, inclusive com as emoções, que em nada reduzem minha capacidade analítica; ao contrário,

a potencializa”. Medita, nesse sentido, Ailton Krenak (2023a, p.4), que quando a gente “experimenta ser um pensamento ativo, cheio de memória, não abre entrada para essa interrupção, digamos assim, da experiência de ligação com tudo; essa disposição para um corpo-memória que talvez seja a novidade que a gente pode experimentar, compartilhar, transmitir”. Para tanto, a lógica dicotômica é desprezada em favor do privilégio conferido pelas conciliações possíveis nas quais tanto à razão quanto à consciência em suas “mancadas” têm suas “rotas” reconfiguradas pela emoção e pela memória como elementos conformadores da experiência, portanto, imprescindíveis e parte da elaboração científica, especialmente do pensamento crítico na formulação de conhecimento resistente.

Considerando a proposição de Krenak, que a ativação do corpo-memória retraduz uma experiência de transcendência em corpo que é em suma, “consciente, digamos assim, se é que podemos acreditar em consciência” (Krenak, 2023a, p. 4). Krenak questiona a prevalência ou a existência da dimensão da consciência como um atributo que traz à tona ou traduz em objetividade questões subjetivas ou muitas vezes recobertas ou ocultadas por ideologias, sugerindo com isso, que a noção de consciência conforme construída pela razão ocidental seja, então, mais uma armadilha ideológica da plataforma semântica ocidental.

O acordamento da memória tem uma significância e um espaço central no pertencimento diante do fato histórico da tentativa de manipular as realidades históricas, ao associar o rebaixamento ontoepistemológico e a redefinição das identidades à ausência de uma historicidade das culturas dos povos subjugados.

Muito foi perdido e muito foi aprendido nesse caminho, e muitas (os) foram afastados de seus centros psíquicos, de suas crenças, suas referências materiais, imateriais e das relações comunitárias, consideradas referências inapropriadas para a cultura ocidental, que atacou todos os modos de vida e visões de mundo que diferem da ocidental. Como melhor explana Nego Bispo, “muitas práticas foram destruídas pelo Estado. Talvez a palavra não seja destruída, mas precarizadas” (Bispo dos Santos, 2023a, p. 43), no sentido de torná-las questionáveis, embora não para todas as pessoas e grupos, do ponto de vista de sua legitimidade social e até mesmo sobre as condições para se tornar moderna.

Partindo das imagens que o Ocidente “ilustrou”, suas culturas foram vistas como parte de um passado e, portanto, frutos de uma sociedade atrasada e incivilizada, em suma, diametralmente oposta ao moderno, que por sua vez, era propalado como um produto cultural europeu e por ser europeu, seria sinônimo de civilização e de evolução humana. Essas oposições semânticas promoveram assim o afastamento de muitas (os) de suas gerações subsequentes que

buscaram aderir às dinâmicas comportamentais da modernidade ocidental, por força do racismo, do sexismo e do classicismo.

Como uma das partes fundamentais desta tese, acredita-se que a pesquisa de pertencimento performa no espaço acadêmico científico um projeto de “descida do ponto zero” que no bojo de uma epistemologia contracolonial e cultural, que reivindica validade epistêmica da experiência, ocorre também uma revolução estética, indicativa de um universo epistêmico subjetivamente oriundo de outras matrizes que não a ocidental, e promulga o reconhecimento de sua existência. É importante salientar que, nas cosmologias africanas, incluindo as afrodiaspóricas, os valores estéticos são vias de transmissão da energia vital, uma vez que são perpassados pela dimensão da ética e substanciam visões de mundo (Martins, 2021a). “Kalunga mostra-nos a estética de ser [...] Para muitas civilizações negras, a estética não é acessória ou um sentido posterior. Parte-se de um território estético que agrega. Por outro lado, a estética é uma dimensão tradutória das estéticas ancestrais de ser” (Santos, 2019a, p. 73).

Para Guerreiro Ramos, a “autoconsciência coletiva e a consciência crítica são produtos históricos. Surgem quando um grupo social põe entre si e as coisas que o circundam um projeto de existência” (Ramos, 1996). E nesta direção, a pesquisa de pertencimento tende a desmoralizar o pensamento moralizante ou moralista eurocristão monoteísta que se veste da capa da cientificidade, alocando-o ao seu devido lugar podendo proceder com as reparações cabíveis, conforme o caso, “a fim de evitar tendenciosos erros grosseiros de ontem” (Fu-Kiau, 2019, p. 16), que permitiram, em nome da ciência ou com o nome de ciência, povos minoritários subjugar povos majoritários com histórias milenares, dos quais a era moderna herdou conhecimentos (Diop, 1974; James, 1954; Robinson, 2023; Rodney, 2022).

Suely Aldir Messeder (2020) percebe que o conhecimento produzido sobre os saberes e os saberes propriamente ditos precisam criar novos horizontes de abertura, de encontros para além das moralidades que os cercam. “É necessário começar, portanto, com um doloroso desmame dos próprios pressupostos epistemológicos que nos estrangulam. O desmame requer paciência e compromisso, mas a libertação de nossas mentes vale bem a pena e o esforço” (Ani, 1994, p. 324). Enquanto Messeder enxerga a pesquisa encarnada como a construção do conhecimento científico blasfêmico, como um método que lança luzes sobre os atos cognitivos da (o) pesquisadora (or) perfazendo um giro epistemológico necessário para torná-los “em nossas corporeidades no intuito de devolver nossa humanidade no ato de construir conhecimento” (Messeder, 2020, p. 159), dado à contestação do canônico cristão.

A pesquisa de pertencimento, por sua construção como ferramenta de retomada cosmológica, portanto, dispositivo contracolonial – caracterizara-se como modalidade de

acordamento da memória, de retomada da história, de fenômenos históricos que marcam a história do mundo e sociedades específicas e, especialmente de restituição de significados dos modos de vida de povos específicos, em suma, da restituição da organicidade das pessoas, como propõe Nego Bispo (Bispo dos Santos, 2019a; 2019b; 2023a). Pois, falamos de corpo-memória, corpo-território e “de território, porque uma retomada é uma retomada de um território” (Krenak, 2023a, p. 2), portanto, do pertencimento enquanto esse território de nutrição de um sentido existencial.

Segundo Costa-Junior e Kidoiale, isso implica em uma retomada de concepções macro subjugadas pelo ocidente em sua época áurea “na implementação de uma mudança de perspectiva cosmológica que visa uma radical alteração na organização das relações sociais, ambientais, institucionais, políticas e etc” (Costa-Junior e Kidoiale, 2021, p. 25). Restituindo, assim, a soberania e autodeterminação sobre seus corpos e modos de vida, à medida que o pertencimento não é contrário às trocas globais, mas reconhece seu lugar como o ponto a partir do qual se opera no mundo como igualmente legítimo a outros. Contextualiza politicamente Ana Mumbuca a importância do pertencimento na era da globalização, afirmando que “na situação em que uma comunidade tradicional se insere numa sociedade capitalista globalizada, o ponto positivo desse desafio é considerar a identidade desse grupo, sua noção de pertencimento” (Silva, 2019, p. 52). O desafio ao qual alude Ana Mumbuca (Silva, 2019), é a preservação dos saberes tradicionais e ancestrais junto aos mais jovens mediante o assédio e sedução dos saberes sintéticos.

Por mais que o Ocidente tenha se esforçado e ainda se esforça em afastar as pessoas e grupos de suas referências cosmológicas, forçando assim a adesão aos comportamentos ocidentais na sanha pela sintetização de tudo, é em sua cultura ancestral, acessada pela via da retomada ou da restituição, que lhes é assegurado o acesso às bases existenciais da força vital e a garantia de um pertencimento genuíno de conhecer a origem dos códigos e sentidos que se encontram latentes em seu corpo-memória. Por ser o lugar onde se encontra a herança ancestral, é também o lugar da segurança existencial, no qual se pode ser quem se é, de forma integral e íntegra.

Por outro lado, uma cultura imposta ou impostora, pode até proporcionar um sentimento de integração ao permitir superficialmente os trânsitos por seus códigos e sentidos, afinal, ela precisa produzir algum sentimento que remeta, mesmo que com toda fragilidade, a algo figurativo de um “pertencimento”, incluindo pela exclusão, como um figurante útil que avaliza concepções humanas hierarquizadas e enxerga o mundo por lentes sintéticas.

A pesquisa de pertencimento, assim, protagoniza na arena do conhecimento, tanto as reparações necessárias ao contestar do lugar do pertencimento e as visões reprodutoras dos ranços científicos coloniais, conhecidos também como hegemônicos, abrindo espaço para os saberes e conhecimentos que estiveram fora desse espaço historicamente. Nessa mesma estrada, caminha-se para a reedição de conhecimentos negligenciados, lançando por terra toda palavra exógena que queira determinar outros povos ou lhes dizer como viver ou se libertar da opressão produzida por ela.

A pesquisa de pertencimento difere-se das pesquisas convencionais tanto em conteúdo quanto em substância, pois tende a produzir resultados em esferas diversas, seja no âmbito político, da afirmação identitária, na autodeterminação subjetiva e sociológica, na estética, na dimensão afetiva, visto que, ao subverter a história única e reescrevê-la, inscreve-se, na pessoa, na ativação do corpo-memória, do corpo-território, a retomada de sua história e de aspectos abandonados ou mesmo desconhecidos, embora inscritos na memória pelo pertencimento.

A pesquisa de pertencimento abre o caminho para uma política do semelhante, na qual uma prática de reconhecimento recíproco, como idealizou Fanon (2008), se torna um princípio ético condutor das relações em âmbito global à medida que as trocas partem de centros epistêmicos diversos e não mais de um monopólio epistêmico. Não é possível estar no presente sem a história do passado, sem a memória ancestral que habita logicamente seu corpo e sem permitir que essa memória acesse seus princípios cosmológicos, portanto, de seu pertencimento cultural e ancestral. Nos esclarece Collins (2022, p. 306), que “ter o poder de uma língua, de uma cultura, de um estilo de comunicação pode ser uma marca de poder para indivíduos de uma comunidade interpretativa”. E nessa perspectiva, se esse poder foi, em algum momento, retirado de povos diversos, a retomada desse poder por meio do pertencimento nos abre horizontes de novos tempos.

Nenhum projeto de conhecimento resistente que preze por ocupar este lugar e prime pela pluridiversidade epistêmica, tendo como pressuposto a desarticulação dos dispositivos de controle e exclusão não deveria ser insensível às tomadas de decisões, às ações ou ideias de grupos distintos frente a um contexto que busca a extinção e desvalorização de seus conhecimentos. Talvez isso se explique pela expansão de um pensamento monoteísta, monocultural e monoepistêmico a partir do qual o medo do cosmo e o medo da diversidade ordena o pensamento sintético (Bispo dos Santos, 2018; 2023a) e têm se tornado um obstáculo para um projeto de conhecimento pluriversal, o que dificulta o compartilhamento e as confluências, motivado pela ânsia pela competição, pelo lugar ao pódio.

Desse modo, descarta a premissa que tende a classificar o pertencimento como algo que remeta a uma essência, uma vez que parte também da necessidade de uma “mente aberta”, disposta a acolher outras perspectivas e desapegar do próprio ponto de vista, como explica bell hooks (2020, p. 35). Buscando, evidentemente, como exercício do pensamento crítico, analisar as nuances possíveis de enxergar, mantendo a abertura a novas evidências, empatizando com as ideias da experiência alheia para melhor compreender os horizontes de seus enunciados. Recusando, conseqüentemente, o pensamento prematuro que recupera juízos coloniais, e levando as indagações da superfície às profundezas buscando ver seus percursos e germinando o que pode ser de fato relevante.

Considerando, coerentemente, que o que pode ser relevante ou não, para uma(um) pesquisadora(or), intelectual ou ativista, militante político ou mesmo para uma comunidade epistêmica, também está vinculado à sua capacidade de articular a experiência com os dispositivos operadores das opressões. Ademais, “as ideias e as ações não são nem hierarquizadas em relação umas às outras nem combinadas. Ao contrário, a produção intelectual e a ação política são consideradas entidades distintas, mas interdependentes” (Collins, 2022, p. 226).

Sustentando-se na experiência, as ideias (o conhecimento) alcançam maior confiabilidade na apreensão de seus significados e desvelamento das formas invisíveis de imposição das opressões. Propicia, por sua vez, a reflexão e articulação de significados em torno de questões e *modus operandi* daquilo que, embora possa ter sido naturalizado no transcurso da modernidade ocidental como condutas ou formas ditas “normais” ou consensuais de operacionalização de um campo e suas respectivas relações, esconde as formas tradicionais de uma sociedade emergida do colonialismo na produção de exclusões, apagamentos e genocídios, sendo ratificado pela “analítica da racialidade”, isto é, o desprezo pela vida de grupos sociais específicos ao considerá-los, sob uma suposta base científica, inferiores em uma hierarquia humana criada pelo Ocidente.



Festival de arte indígena contemporânea. Fonte: Nunes, 2021.

Pensadoras do pertencimento na produção de conhecimento

Nas últimas três ou quatro décadas o coro de vozes outrora silenciadas pelo paradigma hegemônico agrega cada vez mais atrizes e atores que, contra todo aviltamento ontoepistemológico e cultural recuperam suas histórias, restauram suas memórias e retomam epistemologias. As pessoas inseridas na *práxis* política, os corpos de luta quando buscam a academia o fazem, de modo geral, por idealizarem que lá se encontram outros meios e ferramentas de se compreender as opressões sofridas, ou seja, como estratégias de defesa.

Mas isso é também um condicionamento e incorporação dos imperativos ideológicos da razão ocidental que nos impõe um imaginário social do espaço acadêmico-científico como o lugar do pensamento, da racionalidade (legítima) e das formas de se chegar à verdade. O que é um ledor engano, um engodo ao qual fomos historicamente expostas(os). Por outro lado, não há como negar que nos proporciona acesso a conhecimentos que aguçam nosso senso crítico exatamente pelo fato de, muitas vezes, o teor de formulações hegemônicas ou canônicas agredir ou reforçar o sentido das opressões contra as quais fomos buscar compreensão. E é aí que começamos a compreender, inclusive no uso de suas ferramentas, como esse espaço contribui para a manutenção das opressões que vivenciamos no dia a dia, seja no âmbito das relações interpessoais ou institucionais.

Um exemplo notório de uma prática científico-política de pesquisa de pertencimento – entre outras, obviamente – podemos encontrar na trajetória intelectual de Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Abdias do Nascimento, Carla Akotirene, Katiuscia Ribeiro, Débora

Rodrigues Azevedo Silva, Mariana do Berimbau, Adriana Tolentino de Souza, Ana Mumbuca, Jair da Costa Junior, Ailton Krenak, Nego Bispo, Asad Haider, Achille Mbembe, Silvia Rivera Cusicanqui, Linda Tuhiwai Smith, Sandra Benites, Davi Kopenawa entre outras que poderia gastar muitas laudas listando.

Quero destacar, para as finalidades deste trabalho, Silvia Rivera Cusicanqui, que dando continuidade à luta de seu povo, faz do espaço acadêmico um terreno possível de retomada dos imperativos culturais do povo *ch'ixi*. Muito embora a sociologia da imagem suponha uma desfamiliarização, um distanciamento do conhecido, da imediatez da rotina e do hábito como muitos métodos hegemônicos se pautam como requisito da neutralidade, nela, a desfamiliarização e o distanciamento assumem outra conotação, pois, conforme toma nota, “observa o que ele já participa de fato; a participação não é um instrumento ao serviço da observação mas sim o seu pressuposto, embora seja necessário problematizá-la no seu colonialismo/elitismo inconsciente.” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 21).

Destaca Rivera Cusicanqui que, das diferenças entre a sociologia da imagem, tal qual pensada por ela e a antropologia visual de base hegemônica, é que esta parte de uma(um) pesquisadora(or) externo que se familiariza e, àquela, de uma(um) pesquisadora(or) interno(o) (pertencente), em que “o observador olha para si mesmo no ambiente social onde habitualmente atua” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 21), e se desfamiliariza para driblar os pressupostos da colonialidade. Acrescenta que “a sociologia da imagem considera todas as práticas de representação como seu foco de atenção; aborda todo o mundo visual” (Rivera-Cusicanqui, 2015, p. 21), enquanto a antropologia visual se baseia nos registros fotográficos, videográficos, gráficos e fílmico para amostras ao público urbano e acadêmico.

A necessidade de distanciamento, vale destacar, é da colonialidade e, assim sendo, dos condicionamentos intersubjetivos impostos pela hegemonia, implicando assim, numa prática de retomada do olhar que remonte a cosmologia originária dos povos *ch'ixi* contrastando ou eliminando as categorias ocidentais de leitura do mundo. Para Rivera-Cusicanqui, o cerco à diversidade explode como “fúria acumulada”, sendo a “epistemologia *Ch'ixi*, que desenvolvemos colectivamente, é antes o esforço para superar o historicismo e os binarismos da ciência social hegemônica, usando conceitos-metáfora em vez de conceitos metafóricos” (Rivera-Cusicanqui, 2018, p. 41), funcionando como uma hermenêutica *Ch'ixi*, voltada para interpretação de mediações complexas de uma constituição societária heterogênea.

Consoante a toda solidez e relevância política do trabalho de Rivera Cusicanqui, para este momento gostaria de destacar, que é exatamente sua posição de pertencimento ao povo *ch'ixi* aliado à sua prática política e militante, que se articula também a outros movimentos

comunitários, outros povos e concepções culturais e políticas, a partir dos quais começou a vislumbrar “o *ch'amancht'aña* ou impulso coletivo de fazer um desejo, o ato de conhecer/atualizar o passado e imaginar outro futuro possível ao longo do caminho” (Rivera-Cusicanqui (2018, p. 41).

É exatamente a dimensão de seu pertencimento cultural cúmplice de um compromisso político em repensar as bases de assentamento científico sob as quais também se dirigia, conformando uma aguçada leitura dos efeitos históricos e conjunturais da prevalência universal da política hegemônica em seu território e seu povo, que sua experiência emerge dando forma a uma inventiva e crítica prática metodológica e teórica, respaldada na epistemologia *ch'ixi*. É possível afirmar que Rivera-Cusicanqui, tal qual Nego Bispo, assume a posição de uma tradutora dos conhecimentos ancestrais de povos indígenas bolivianos, portanto, faz uma reedição das políticas contracoloniais de tempos e personagens da “história larga” que lutaram contra o colonialismo.

A partir de um olhar endógeno das culturas desonradas pela hegemonia ocidental, no qual podemos observar pontos de convergência com a “ética do cuidar”, Rivera Cusicanqui de posse de uma atitude contracolonial no seio da mesma academia hegemônica faz emergir “uma epistemologia *ch'ixi*, um conhecimento que articula contradições, subverte o tempo do que existe com as sutis ‘armas’ do paradoxal, do oculto e esquecido, do antigo e do pequeno.” (Rivera-Cusicanqui (2018, p. 41).

De outra localização geopolítica e cultural, a intelectual nigeriana, feminista negra, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, mobilizando todos os aspectos que a inscrevem em seu pertencimento no espaço da produção acadêmico-científica faz uma vigorosa, visceral e desestabilizadora crítica à hegemonia ocidental. Afirmar, para localizar seu ponto de partida, que seus conhecimentos da sociedade iorubá não foram adquiridos da experiência de pesquisa, mas da experiência vinda do pertencimento e socialização nessa cultura. Segundo a intelectual nigeriana, determinadas categorias de interpretação dos fenômenos sociais, a exemplo de raça e gênero – lembrando que seu foco é gênero – são socialmente construídas e por isso, passaram a existir a partir de um tempo da intervenção do ocidente naquela sociedade, antes deste não existia enquanto tal. Para ela, “a importância dessa observação consiste em que não se pode supor que a organização social de uma cultura (inclusive do Ocidente dominante) seja universal ou que as interpretações das experiências de uma cultura expliquem outra” (Oyěwùmí, 2021, p.38).

Avalia ainda que o feminismo é a moda ocidental mais recente aplicada às sociedades africanas, a exemplo da antropologia em outros tempos. Observa Oyěwùmí (2021), que o feminismo, acriticamente segue a tendência de uma abordagem única – ou melhor, a abordagem

única ocidental de teorização –, que requereu seu lugar na série de paradigmas ocidentais, por meio dos quais se lê e interpreta o mundo pelas lentes do marxismo, do funcionalismo, do estruturalismo e do pós-estruturalismo, impondo-as a sujeitos e povos africanos.

Um dos mais graves problemas das epistemologias ocidentais, conforme as análises de Oyěwùmí (2021), está na adesão da visão como ponto privilegiado de apreensão dos sentidos das culturas estudadas. Pela crença na visão, o corpo e outros atributos a ele relacionado, como expressões distintas da fisicalidade, passam a ter tanta presença e relevância no Ocidente. A partir desse ponto de vista, o termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental da visão” (Oyěwùmí, 2021, p. 29). As raízes do pensamento ocidental que assumem o privilégio da visão estão imbricadas com uma forma masculina e racializada de leitura do mundo, de onde emerge a diferença entre os corpos femininos e masculinos como denotativos de hierarquias sociais. A visão portanto, é também o que faz operar o “ponto zero”, como nos mostrou Castro-Gómez (2005, 2007), uma vez que a visão adequada requer uma distância apropriada e o imperativo das distâncias estão ligados diretamente ao conceito de objetividade e neutralidade, que implica, no limite, em uma falta de compromisso entre o “eu” e o investigado – o Si e o Outro (Oyěwùmí, 2021).

A visão tomada como ponto de privilégio da investigação científica opera por dois ângulos de um mesmo observador: o primeiro seria a visão pela qual se observa e, portanto, o mecanismo captador do fenômeno opera estritamente no campo visual; e a visão, entendida como dispositivo de decodificação e interpretação, cumpre o papel, no limite, de realizar a grosseira tradução para a linguagem de significação de sua cultura, contendo, em seu cerne, todas as categorias sociais de significados, sentidos e julgamentos do *lócus* de pertencimento da(o) pesquisadora(or), uma vez que “o olhar é um convite para diferenciar” (Oyěwùmí, 2021).

Essa tradução proveniente de uma diferenciação captada pelo olhar não conduz ou mesmo condiz, com as próprias condições colocadas para apreensão dos sentidos da cultura pesquisada, a um entendimento coerente dos reais significados e sentidos que determinadas práticas, relações ou mesmo rituais têm para suas (seus) nativos. O que se torna evidente na tradução, como já pontuado são, em grande medida, os pressupostos externalizados em categorias de classificação ou nomeação refletidas do universo cultural da(o) observadora(or) que, no limite, podem ser decodificadas desde o sentido dessas categorias.

Realizar pesquisas mobilizando as ferramentas pré-estabelecidas pelo Ocidente, reproduzindo suas categorias do pensamento, além de ser um reforço da hegemonia ocidental e, conseqüentemente, do estatuto da subontologia dos povos racializados e a supremacia do pensamento euro-norte-americano, é também anular as alternativas de diversidade oferecidas

pelas culturas não ocidentais e já ter previamente determinado o que será encontrado, como asseverou Oyěwùmí (2021). Conforme destaca Cristiane Ribeiro, “a forma de produção de conhecimento pode ser demonstrada como importante dispositivo de manutenção dos lugares de poder e segregação” (Ribeiro, 2022, p. 43).

O privilégio epistêmico “ocidentalocêntrico”, conforme alerta Oyěwùmí (2021), tem limitado o potencial de alcance das pesquisas realizadas por pessoas africanas que têm adentrado a academia. Apesar das possibilidades de mudanças que se encontram em curso em razão desse mesmo fato, não se observam grandes transformações – apesar da tese da sociologia do conhecimento e da política de identidade. Torna-se, assim, evidente, que as estratégias tanto objetivas quanto simbólicas que se impõem sobre as demais culturas não ocidentais, operam por meio da ciência com a finalidade de validar e reforçar constantemente a presumível superioridade ontológica ocidental, deslegitimando e produzindo o apagamento de toda e qualquer narrativa que não passe pelo crivo do ocidentalocentrismo ou que lance luzes sobre suas formas de violências.

A trajetória de Nego Bispo é outro primoroso exemplo em que o pertencimento se destaca como fonte primordial para a formulação de conhecimento contracolonial. O intelectual, poeta, quilombola e lavrador se tornou pesquisador ao ser designado por suas(seus) Mestras(es) mais velhas (os), ainda em tenra idade, a tornar-se um tradutor da linguagem escrita das(os) colonialistas. Naquele momento histórico, situado na década de 1960, a oralidade estava sendo usurpada pela escrita, que se impunha como dispositivo de expropriação das terras de suas comunidades. Nego Bispo vai aprofundar suas pesquisas ao longo de sua trajetória de militância política e intelectual junto aos povos afropindorâmicos na luta pela terra, buscando evidenciar o teor colonialista, sintético e anti-humanitário das políticas erigidas pela cosmovisão eurocristã monoteísta e seu respectivo contrastes com os modos de vida dos povos politeístas.

De modo similar Geni Nuñez vai se empenhar em travar um combate ideológico e semiológico em torno da disputa pelo significado de algumas práticas que foram impostas aos povos indígenas da etnia Guaraní, assim como a todos os demais povos racializados em território afropindorâmico, que deu origem a um “projeto de imposição de uma monocultura dos afetos, que persiste desde 1500 até os dias de hoje” (Nuñez, 2023, p. 25). Nessa confrontação, Nuñez vai se valer da cosmogonia dos Guaranis para lançar luzes e interpretar o legado ocidental responsável por instituir uma gama de formas de violências contra grupos específicos, as quais foram naturalizadas pelas práticas e costumes no transcurso dessa sociedade. É o lugar de pertencimento do interior da cosmologia guarani que permite a Geni

Nuñez ter lucidez crítica da usurpação dos significados dos modos de vida de seu povo que, aliado à sua aptidão para a produção de conhecimento científico, empreende-se na retomada cosmológica Guaraní e afropindorâmica. Recorrendo aos ensinamentos do Cacique Kerexu Yxapyry do povo Guaraní, a intelectual indígena reflete que “nossas cicatrizes são marcas da tortura racista e genocida, muitos morreram, mas nós continuamos aqui. Se você carrega essas cicatrizes no seu corpo, você tem a receita da ferida, conhece o remédio” (Nuñez, 2023, p. 2).

Em outras palavras, seria dizer que a experiência sistemática da opressão torna lúcidos os pressupostos de sua expressão, logo, auxilia na formulação de ideias que ajudam a pensar nas formas práticas de superação. Nesse ato de recorrer às palavras de uma autoridade guaraní, Nuñez remonta uma noção de pertencimento, portanto, de experiência dos que sofreram na pele e na alma as violências coloniais e ainda, nos dias atuais, sentem as chibatadas do Estado em suas formas de não reconhecimento da humanidade dos descendentes destes povos. O confronto provocado por Geni Nuñez, não só notabiliza a relevância epistêmica do pertencimento, mas, ao fazê-lo, revela as imensas limitações das categorias ocidentais para a leitura do mundo, como suas finalidades de dominação.

Linda Smith, socióloga maori e seus contemporâneos, também de outras etnias, adentram o mundo da ciência por compreenderem que “a pesquisa não é um exercício acadêmico inocente ou distante, mas uma atividade que tem algo em jogo, subsidiada por um conjunto de condições políticas e sociais” (Smith, 2019, p. 15). Em outras palavras, a ciência ocidental é vista como uma poderosa forma de dominação, assim, compreender e aprender a manejar as ferramentas desse campo pode servir para realizar formas de resistência em torno da questão vital para os indígenas, a terra. Na mesma empreitada, tornar-se uma(um) boa(bom) operacionalizadora(or) das técnicas científicas e burocráticas ocidentais, pode facilitar o trânsito e a utilização de suas ferramentas na luta contra as opressões por elas criadas e reproduzidas.

Sobre seu pertencimento na formulação de conhecimento resistente, Edward Said faz questão de enfatizar: “muito de meu investimento neste estudo deriva da minha consciência em ser um oriental, por ter sido uma criança que cresceu em duas colônias britânicas. Toda minha educação, naquelas colônias [...] e ainda assim, toda aquela consciência profunda persistiu” (Said, 2007, p. 57). Destaca Said, que em sua obra, *Orientalismo*: “minhas próprias experiências dessas questões constituem, em parte, o que me fez escrever este livro. A vida de um palestino árabe no Ocidente, particularmente na América, é desanimadora” (Said, 2007, p. 58). Para afastar qualquer dúvida, Edward Said nos deixa nítido que é a consciência do seu pertencimento que o faz escrever o *Orientalismo* em seu conteúdo, da mesma maneira que é sua experiência

que atua como fundamento epistemológico e substrato teórico, que o move para questionar as implicações e impactos intersubjetivos causados à cultura e aos povos orientais e realizar as restituições narrativas necessárias.

Para Said, foi imprescindível enfatizar seu *lócus* de enunciação epistêmica originário, nesse caso o Oriente islâmico, por identificar que entre os trunfos da cultura colonial extensivo à acadêmica, encontra-se a redenção de pesquisadoras(es) e intelectuais orientais que participaram da sanha orientalista, reforçando a ideia de que o pertencimento está suscetível à cooptação ideológica. Ao focalizar seu pertencimento, Edward Said compartilha a esperança em contribuir para eliminação das narrativas de incidência ontoepistemológicas que criaram tanto o Oriente quanto o Ocidente como parte do processo de desaprendizagem do “modo dominador inerente”, que, em outras palavras significa a destituição do pertencimento. Perceba que, na leitura e esperança de Said, a superação das narrativas coloniais é apenas uma parte do processo para a superação do legado colonial mais severamente arraigado no Ser.

Segundo Suely Aldir Messeder, há uma espécie de efeito dominó, que impõe a distância de outros saberes à medida que se adere à lógica hegemônica de produção do conhecimento, criando ou participando de instâncias de poder, cerrando fileiras às linhagens dos povos diferenciados pelo Ocidente. Descredibilizando, dessa maneira, outros territórios como produtores de conhecimento, muito embora se nutram do material de pesquisa empírico de outrem. Nesse sentido, Lugones nos elucida que “a subjetividade corporificada e o institucional são igualmente concretos” (Lugones, 2014, p. 948), e por isso torna-se imperativo resistirmos ao próprio hábito epistemológico que apoia e reforça a hegemonia que visamos desestabilizar.

Outra contundente crítica que se levanta do pertencimento é a de Glória Anzaldúa. As críticas de Glória Anzaldúa são pontuadas com a força de sua “fúria acumulada”, por perceber como o espaço acadêmico requisita, sem negociações possíveis, a perda das identidades, ou até mesmo, que “nos tornarmos mulheres-homens ou tão classe média quanto pudermos” (Anzaldúa, 2000, p. 230). Exigem, ainda, a necessária reverência ao “Touro sagrado”, ou seja, a forma assumida pela racionalidade ocidentocêntrica, em detrimento de um saber, de falar que seja tão distante dessa estrutura de opressão que seja possível sentir seu pertencimento, ou uma escrita auscultável que assim ressoe, recusando “as molduras e metamolduras ao redor dos escritos” (Anzaldúa, 2000, p. 230).

A forma de reivindicação de sua *identidade mestiza*, seu pertencimento *mestizo* para Glória Anzaldúa, nitidamente pende para o lado indígena, de onde seu corpo, informado pelos marcadores interseccionais de sua zona de habitação nas relações de poder responde por esse lugar na estrutura das posições e representações sociais ocidentais. Afirma Anzaldúa (2000, p.

62), que “minha identidade chicana se fundamenta na história de resistência da mulher índia”, pois, ao contrário de outras mulheres chicanas criadas como brancas e que somente tardiamente se voltam a suas raízes culturais originárias, Anzaldúa sempre esteve imersa em sua cultura.

Para a escritora e intelectual mestiça, essa prerrogativa que lhe garantiu a segurança, ou seja, sua cultura subjetivamente internalizada como legítima, permitia-lhe habitar o exterior sem perder suas raízes. Sobre a postura de Anzaldúa, entende Collins (2022, p. 338), que “ela usa suas próprias experiências como forma de conhecimento para teorizar a natureza dinâmica, mutável e instável das identificações de fronteira”.

São pesquisas que, diferente de se jogar o jogo da abstração, precariamente sustentados na ficção da objetividade, da neutralidade e que requerem a universalidade de suas proposições como parte do modo dominador inerente, cuja críticas são meras trocas de afagos entre os pares e seus conteúdos revelam as condescendências e valorizações recíprocas, elas sustentam um caráter eminentemente político, cultural e subjetivamente posicionado no pertencimento. Essas pesquisas requerem, em um só golpe, as restituições simbólicas (ressemantização da representação dos povos sob os juízos coloniais) e objetivas (retomada epistemológica e reconhecimento científico) desfiguradas pela razão ocidental.

Em outras palavras, essas pesquisas carregam em seu ventre um feto tri-embrionário, sendo: a denúncia política e histórica do caráter opressivo, violento e falacioso da razão científica ocidental corresponsável pela conspurcação ontológica dos povos racializados; a restituição da dimensão humana, cultural e ontoepistemológica desses povos; e, a retomada que, análoga à retomada indígena e quilombola, reivindica a posse da posição epistêmica legítima e o reconhecimento de seu respectivo abrigo cosmológico.

O que torna a experiência e sua transmissibilidade em teoria crítica mais crível pelas (os) portadoras (es) da mesma, está diretamente conectado com as fragilidades do intelectual neutro e objetivo que, no exercício da tradução, faz com que os signos, sentidos, significados e sentimentos sobre o fenômeno se percam nos limites espontâneos do exercício da abstração, dado que esta se volta ao seu próprio universo, à sua própria experiência para construção de noções, conceitos e interpretações, despolitizando e desterritorializando a localização objetiva e subjetiva do fenômeno, sujeitos ou cultura estudada.

É imprescindível pontuar que há aqui uma generalização, contudo, há a necessidade urgente de combater os muitos mitos da cientificidade ocidental que sustentam opressões seculares. Portanto, a despeito de haver exceções – conheço algumas –, a distância da experiência articulada às teorias ocidentolocêntricas quase que invariavelmente conduz a(o) pesquisadora(or) a “lugares” de fato abstratos dos quais nada se sustenta, além de atuar

favorecendo o fortalecimento de uma estrutura de poder ao reproduzir concepções que se converteram em dispositivos de opressões.

Assim, tanto o ponto de origem quanto o de destino são sempre o Ocidente como projeção de uma sociedade universal de sujeitos universais, portanto, atuando como norma e dispositivo de normalização (homogeneização), nas quais as categorias construídas deveriam revelar, ao invés de imagens e representações sobre os fenômenos, sujeitos ou culturas pesquisadas, os limites cognitivos que todo ser humano possui como correspondente à impossibilidade de apreender sentidos e significados de povos e realidades desconhecidos em sua integralidade, em períodos relativamente curtos no uso das ferramentas de pesquisa, a ponto de determinar representações sobre seus modos de vida.

Não se trata de uma revelação ou essencialismo, esta tese sustenta que o pertencimento é o pressuposto elementar dos enunciados de todo, ou pelo menos da maioria, dos estudos científicos ou produtos culturais de uma sociedade. Da mesma maneira, não se trata de afirmar que somente pessoas localizadas em determinado pertencimento cultural estejam autorizadas ou legitimadas a produzirem conhecimento sobre suas experiências e que estes têm maior legitimidade. De modo algum seria coerente uma atitude de tamanha prepotência, a exemplo do que historicamente faz a ciência hegemônica ocidental. Entretanto, o pertencimento chama atenção para limites consideráveis de apreensão de determinadas realidades e para como o espaço acadêmico-científico tem servido às lógicas de manutenção do poder, usurpando povos e tornando o universo acadêmico-científico cativo de suas produções e significados.

Um caso profícuo desse tipo de intervenção epistemológica, acho que podemos assim concebê-la, remete-nos à discussão de Paulin Hountondji sobre a filosofia africana, ao ter conceituado alguns estudos como “etnofilosofia”, segundo a qual “uma das implicações imediatas foi a seguinte: o novo conceito de filosofia africana permitiu estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia” (Hountondji, 2008b, p. 154). Como nos explica o próprio Hountondji:

[...] isto não significa que as obras escritas por africanos fossem melhores, seja em que acepção do termo for [...] este tipo de demarcação tornou possível chamar a atenção para a recepção africana das tradições de investigação ocidentais e levar os acadêmicos africanos a assumir as suas responsabilidades intelectuais próprias (Hountondji, 2008b, p. 154).

Com essa intervenção conceitual:

[...] pensadores ocidentais que escreviam profusamente sobre os sistemas de pensamento africanos deixaram de poder ser vistos como pertencentes à filosofia africana entendida neste novo sentido, ao passo que as obras dos seus pares africanos faziam parte da escrita africana sobre a etnofilosofia e, por conseguinte, parte da literatura filosófica africana (Hountondji, 2008b, p. 154).

Talvez por tais motivos, a experiência seja o ponto mais relevante a ser considerado, muito embora o mais desprezado enquanto elemento a ser validado no campo científico, pois é a partir dela que se identificam os critérios políticos e epistemológicos da base de construção do discurso crítico. Também por este motivo a subjetividade, que tem seu respaldo na experiência, sempre foi desprezada e negada como uma estratégia de justificação e valorização daquilo que se considera neutralidade e objetividade científica. A experiência foi então conspurcada e significada como uma espécie de pedra bruta que tem morada no corpo, sendo que o ofício para sua lapidação encontrava-se em outras mentes e somente seria alcançado por poucos privilegiados que haviam adquirido a capacidade de se isentarem das condições humanas mais elementares, tal qual o Deus cristão.

Apesar do fato de ser ela a responsável pelos contornos de todo pensamento e estar presente em qualquer formulação científica, a experiência segue sendo negada em sua relevância epistemológica quando se trata de pesquisadoras (es) pertencentes a grupos racializados. Nesses casos, aliás, a experiência é evocada como estratégia de descientificar a produção de pessoas pertencentes a esses grupos, ou seja, como destaca Messeder, “nesse sentido, no processo decolonial, assegura que somos sempre uma subjetividade corpórea produzindo conhecimento” (Messeder, 2000, p. 164).

Os marcadores interseccionais, como os atributos que permitem a internalização subjetiva/objetiva de uma dada experiência, falam mais alto nas formulações do que a capacidade de abstração ou mesmo de relativização, sejam elas epistemológicas, teóricas, metodológicas ou literárias. Isso, considerando que a posição interseccional observada é, em grande medida, a responsável pelos aspectos idiossincráticos que consubstanciam a experiência, e determina, igualmente, os ângulos possíveis de abstrair realidades específicas ou mesmo a capacidade para relativizá-las, bem como de torná-las teorias consistentes do ponto de vista político. O que concede validade aos discursos ocidentalcêntricos seria menos sua capacidade de alcançar ou minimamente se aproximar da concretude de um fenômeno, e mais seu *lócus* de enunciação e as ferramentas que inscrevem os ares da racionalidade, fazendo acionar, conscientemente ou não, as hierarquias ontoepistemológicas para mensuração de sua pertinência científica.

Guerreiro Ramos (1995), sociólogo negro brasileiro, um crítico ferrenho das ciências colonizadas, focando na sociologia, afirma que a posição social de autores é um ponto de suma importância para a crítica, uma vez que a ascensão de muitos desses no meio acadêmico e social, ou vice-versa, não decorre da capacidade de produzir conhecimento relevante. Nessa mesma linha de raciocínio crítico, Rivera-Cusicanqui (2010a, p. 57) denominou essa lógica de “estruturas piramidais de poder e capital simbólico”, segundo a qual o reforço mútuo de uns e outros não se remete exatamente ao conteúdo de suas proposições científicas, mas às trocas.

Para Guerreiro Ramos, o conhecimento científico prolífico não se faz sem uma contundente crítica ao conhecimento e à ideologia que o subjaz e, com efeito, uma crítica capaz de encontrar as verdadeiras forças motrizes do produtor seria, “em suma, ser apto a ver a estreita vinculação do pensamento com a situação existencial do pensador” (Ramos, 1995, p. 52).

O pertencimento enquanto modalidade norteadora da pesquisa trata, assim, de um verdadeiro movimento científico-político de retomada epistemológica que vem se constituindo paulatinamente, e é consentâneo a um movimento global de reivindicação não da condição humana, como muitas (os) teóricos defendem (o que não discordo, mas acredito ser o tempo de construção de outras narrativas), mas da reivindicação da validade do discurso científico dos povos racializados, bem como da ocupação das posições oficiais para sua emanção.

A retomada se ergue diante de uma dinâmica cada vez mais opressiva respaldada tanto no colonialismo quanto no neocolonialismo, interseccionando as opressões de raça, gênero, classe, sexualidade, geolocalização e outras. Assim, no contexto contemporâneo, a adesão à cultura tida como hegemônica e ocidental não se traduz em uma medida possível, muitas vezes sequer imaginada, uma vez que o pertencimento identitário e cultural originário é reivindicado e opera como um dispositivo de duplo impacto: primeiro no tensionamento das fontes da cosmovisão da cultura hegemônica ocidental e afirmação de seu pertencimento, que questiona as desigualdades raciais/sociais produzidas por seus modos de vida; e, recusando seus imperativos de modo a forçar, simultaneamente, seu deslocamento da frente do espelho que o coloca no lugar de uma norma universal, para sua abertura ao mundo pluriversal, onde a liberdade, autonomia e autodeterminação sejam a única instância universal.

Diante de tal contexto, o pertencimento como conceito de pesquisa na contemporaneidade na qual a experiência anima as análises e se converte em um elemento de grande impacto no mundo acadêmico/científico, em que as teses da objetividade e neutralidade como impossíveis e nunca alcançadas ainda ocupam o lugar de um *fetichismo* patológico vivido como ilusão na propagação de visões embebidas de um parcialismo cultural específico e predador. Segundo Yuderkys Espinosa Miñoso (2020), o olhar produzido de posições

interseccionais que coadunam com a hegemonia geocultural europeia produz análises parciais, incompletas, “esse olhar incompleto não apenas nos impede de dar conta da opressão de uma série de sujeitos em posição desprivilegiada, ele também nos cega para complexidade da matriz de opressão em seu conjunto, não nos deixa ver as relações intrínsecas em seu projeto de dominação” (Miñoso, 2020, p. 106).

Essa visão desconsidera que o campo de incidência ou definição de significados é também um campo minado onde as ênfases interseccionadas se sobrepõem à intersecção de interesses políticos de dominação de um grupo sócio-historicamente orientado em oposição aos interesses por liberdade e autodeterminação de outros grupos. Demonstrando, assim, o “significado epistemológico e político de teorizar a partir da experiência individual no contexto de uma comunidade com experiências, identidades e pontos de vista compartilhados” (Collins, 2022, p. 262).

Assim como o sentido da retomada indígena e quilombola, a pesquisa de pertencimento dá ênfase à retomada epistemológica e vai muito além de assumir uma posição em um campo, pois, sobretudo, diz da adesão a um universo cosmológico e ancestral que convoca e induz a retomada de modos de sentir o mundo abandonados em razão dos efeitos produzidos pela imposição da colonialidade, e de como a política da exterioridade ocidental agiu sobre a determinação ontoepistemológica dos povos subjugados.

Todavia, se cá estamos, é porque há uma política de resistência contracolonial impulsionada por uma força ancestral que nos trouxe até aqui e nos indicou caminhos e modos de preservação de nossos modos de vida e significações. Conscientes dessa historicidade e de nossas trajetórias, cabe a nós, gerações mães e pais, netas e netos, dar continuidade e alargar os espaços de fronteira fazendo com que nossas significações, nossas estéticas e modos de ser e de ver tenham espaço e legitimidade no interior das instituições sociais. Isso, considerando que “teko também é um caminho [...] caminho é aquilo que a gente vem enfrentando, passando, e esses caminhos a gente chama de *tape*. *Tape* é o movimento. O que a gente pode construir a partir do teko, da memória” (Benites, 2023a, p. 3)

Esse movimento, como continuidade de nossas gerações passadas, visa retomar pertencimentos, restituir a organicidade das pessoas e instituir ou restituir cosmologias orgânicas como idiomas de compartilhamento cotidiano. Estabelecendo assim, espaços de confluência, um equilíbrio biointerativo nas relações, com poder de transformar visões mono em visões poli. Orientados por um pensamento circular, adeptos a uma cosmologia contracolonial e sustentados por pertencimentos autodeterminados, os compartilhamentos serão guiados pela beleza que o Diverso, visto nos outros, nos possibilitará.



Foto do dia da defesa da tese no Kilombu Manzo. A esquerda a matriarca do Kilombu Manzo, Mametu Muiande (Mãe Efigênia), no centro o autor da tese e à direita, Omissyeja (Mãe Vanilda), do Templo de Iemanjá, em Lagoa Santa/MG. Fonte: Acervo pessoal.

*Caminhando pelos penhascos,
atingimos o equilíbrio das planícies.*

*Nadando contra as marés,
atingimos a força dos mares.*

*Edificando nos lamaçais,
atingimos a firmeza dos lajeiros.*

*Habitando nos rincões,
atingimos a proximidade da redondeza.*

*Nós somos o começo, o meio e o começo.
Existiremos sempre, sorrindo nas tristezas.*

Para festejar a vinda das alegrias.

Nós somos a gira, da gira na gira.

As nossas trajetórias nos movem,

A nossa ancestralidade nos guia.

(Nego [...], 2024)

REFERÊNCIAS

- AFRICAJNVIU. A ida de @emicida e o @fiotioficial para África, conheceram a importância da oralidade. [S. l.], 13 de fevereiro de 2025. Instagram: @africajnviu. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/DGBhYftu89P/>. Acesso em: 15 mar. 2025.
- ALMEIDA, Silvio de. Prefácio da edição brasileira. In: HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Venete, 2019.
- AKOTIRENE, Carla. **É fragante fojado dôtor vossa excelência**: audiências de custódia, africanidades e encarceramento em massa no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro : Editora Jandaira, 2021.
- ANI, Marimba. **Uma crítica africana centrada do pensamento e comportamento cultural do europeu**. Trenton: Africa World Press, 1994.
- ANTÔNIO Bispo dos Santos em directo. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (01:51:05). Publicado pelo canal Culturgest. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XZhhs98SVxc>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelista. **Bordelands/la frontera**: la nueva mestiza. Madrid: Capitán Swuing Libros, 2016.
- ANZALDUA, Gloria Evangelista. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v08n01/v08n01a17.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- ANZALDÚA, Gloria Evangelista. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 39, p. 297-309, 2009.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- AQUILOMBAR o antropoceno, contra-colonizar a ecologia. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (1:46:20). Publicado pelo canal USPFLCH. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7RCuzE6b83k&list=PLffU1Aa7KHe33y37JOsZOHW5wZ3bT_I44&index=4. Acesso em: 20 jun. 2023.
- ARAÚJO, Ridalvo Felix de. **Candombe mineiro: É d'ingoma/ Saravano tambu/ Peço licença/ Pro meu canto firmá**. 2017. 288 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Programa de Pós-Graduação em Letras – Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/LETR-ARVMA3?locale=pt_BR. Acesso em: 10 maio 2025.
- ASANTE, Molefi Kete. **The Egyptian philosophers**: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten. Chicago: African American Igames, 2000.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASANTE, Molefi Kete. Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? **Revista de Humanidades e Letras**, v. 1, n. 1, p. 117-121, 2014. Disponível em: <https://afrocentricidade.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/uma-origem-africana-da-filosofia-mito-ou-realidade-molefi-asante.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2025.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaaios Filosóficos**, v. 9, n. 1, p. 7-17, 2016. Disponível em: https://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

ASANTE, Molefi Kete. **A história da África**: busca pela harmonia eterna. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

AZEVEDO, Débora Rodrigues. **A artesanania das práticas sociais e a existência inventiva das mulheres do quilombo de Pinhões**. 2020. 167 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/37982>. Acesso em: 17 jun. 2025.

BARBOSA, Antônio G. Prefácio. In: SANTOS, Antônio Bispo. **Quilombos, modos e significações**. Teresina: Editora COMEPI, 2007.

BATISTA, Maria Nilda Faustina *et al.* **Espiritualidade Potiguara**. Paulo Afonso, BA: Sociedade Brasileira de Ecologia Humana - SABEH, 2021.

BENITES, Sandra. **A memória demarca o nosso corpo**: corpo-território 3. São Paulo: Dantes Editora Biosfera. Série Cadernos Selvagens, 2023a.

BENITES, Sandra. **O nosso corpo é chão**: corpo-território 1. São Paulo: Dantes Editora Biosfera. Série Cadernos Selvagens, 2023b.

BENITES, Sandra. **Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional)**: o olhar distorcido da escola. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso da (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Disponível em: https://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf. Acesso em: 14 mar. 2025.

BENITES, Sandra. Educação Guarani e interculturalidade: a (s) História (s) Nhandeva e o teko. **Caracol**, n. 20, p. 25-35, 2020. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.i20p188-201>. Disponível em: <https://revistas.usp.br/caracol/article/view/173554>. Acesso em: 20 jan. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. Episódio 135: 451 MHz . Reportagem: Bianca Tavorali. [S. l.]: Rádio Novelo, 11 abr. 2025. Disponível em:

<https://open.spotify.com/episode/3I7ngQo0WRDDDB3KBfMA03?si=NWIUVCykTLury6hUQioe6w>. Acesso em: 04 maio de 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A Terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu editora, 2023a.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, quilombos**: modos e significações. Brasília: UnB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Das confluências, cosmologias e contracolonizações. Uma conversa com Nego Bispo. **Entre Rios**: Revista do PPGANT -UFPI, v. 2, n. 1, 2019b.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. “Estamos no começo do replantio das palavras”: uma conversa com Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo). **PerCursos**, v. 24, 2023b. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/77789>. Acesso em: 11 fev. 2025.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Modos quilombolas. **Piseagrama**, n. 9, p. 58-65, set. 2016.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Quilombos, modos e significações**. Teresina: Editora COMEPI, 2018a.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da terra. **Piseagrama**, n. 12, p. 44-51, ago. 2018b. Disponível em: <https://piseagrama.org/artigos/somos-da-terra/>. Acesso em: 16 mar. 2025.

BRASIL DE FATO. Redação. Morre Nêgo Bispo, um dos maiores intelectuais quilombolas do país. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/12/04/morre-nego-bispo-um-dos-maiores-intelectuais-quilombolas-do-pais/>. Acesso em: 23 maio 2025.

CABRAL, Amílcar. **A arma da teoria**. Rio de Janeiro: Codrecri, 1980.

CARLOS, Maria Isabel. **Eu, bonsai**: minha vida em versos. Belo Horizonte: Grupo cultural meninas de Sinhá, 2017.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser no fundamento do ser**. 2005, 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 14 jan. 2025.

CARRASCOSA, Denise. **Corpo de vento**: Exu da teoria: travessias crítico-performativas pelas artes negras. Salvador: Edufba, 2024.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson e GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: autêntica, 2019.

CARVALHO, José Jorge de; VIANNA, Letícia Costa Rodrigues. O Encontro de Saberes nas universidades. Uma síntese dos dez primeiros anos. **Revista Mundaú**, n. 9, p. 23-49, 2020.

Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/660855860/carvalho-vianna-2020>. Acesso em: 29 mar. 2025.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Descolonizar la universidad: la hybris del punto cero e el dialogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CÉSAIRE, Aime. **Discurso sobre o colonialismo**. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2010.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. **A filosofia moderna e o colonialismo africano**. Tradução de Marcos Carvalho Lopes, para uso didático. Redenção: Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira, 2014

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill. **Bem mais que ideias**: a interseccionalidade como teoria social crítica. São Paulo: Boitempo, 2022.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONFLUÊNCIAS: o modo quilombola de vida, e a sociedade do século XXI. [S. l.: s. n.], 2019. 1 vídeo (00:27:07). Publicado pelo canal ColaborAmerica Tv. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CQoJOiHyaTY>. Acesso em: 17 jun. 2025.

COOK, William. Uma Análise Comparativa Entre a Tradição das Artes liberais do Vale do Nilo e o Desenvolvimento da Educação Ocidental. **Esta Hora Real**, 2016. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2016/12/28/uma-analise-comparativa-entre-a-tradicao-das-artes-liberais-do-vale-do-nilo-e-o-desenvolvimento-da-educacao-ocidental-william-s-cook/>. Acesso em: 20 Jun 2019.

COSTA JUNIOR, Jair da. **Genocídio**: o apagamento de uma identidade. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

COSTA JUNIOR, Jair da. Capital racial: poder simbólico e estrutura de dominação. **Revista relações sociais**, v. 4, 2021. DOI: <https://doi.org/10.18540/revesv14iss4pp13247-01-13e>. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/reves/article/view/13247>. Acesso em: 27 jan. 2025.

COSTA JUNIOR, Jair da. Genocídio da Juventude negra: notas sob a concepção da sociologia disposicional. **Revista Sociedade e Estado**, v. 38, n. 2, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/s0102-6992-20233802e48175>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/JsRDbBZJYPHqJk3JtQn4hgc/?lang=pt>. Acesso em: 19 dez. 2024.

COSTA JUNIOR, Jair; KIDOIALE, Makota. Cosmologia e quilombos: território ancestral e a retomada originária. **Sapiens**, v. 4, n. 2, 2022. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/sps/article/view/6980>. Acesso em: 13 mar. 2025.

COSTA JUNIOR, Jair; PORTUGUEZ, Benilde Silva. Negritude e capital racial: estética como postura contracolonial no mercado das trocas simbólicas. **Revista África e Africanidades**, n. 53, 2025. Disponível em: https://africaeaficanidades.com.br/documentos/Dossie_RAA_ed.53_maio_2025.pdf. Acesso em: 30 maio 2025.

CUNHA JUNIOR, Henrique A. Se eu fosse ensinar filosofias africanas, eu as ensinaria como a hermenêutica do bem viver. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 20, n. 225, p. 120-132, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53061>. Acesso em: 21 abr. 2025.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine (Orgs.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120–138.

CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, n. 26, p. 92-101, 2007. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>. Acesso em: 17 jun. 2025.

CYKMAN, Noa. Chocolate e soberania: um retrato do assentamento Terra Vista, do MST. **Brasil de Fato**, 2024. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2024/01/14/chocolate-e-soberania-um-retrato-do-assentamento-terra-vista-do-mst/>. Acesso em: 15 maio 2025.

DAVIS, Angela. Prefácio. In: **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

DIOP, Cheikh Anta. **África preta pré-colonial: um estudo comparativo dos sistemas políticos e culturais da Europa e da África preta, da Antiguidade até a formação dos Estados modernos**. São Paulo: Mazed, 2021.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização**. [S. l.]: [s. n.], 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade**. Angola: Edições Mulemba, 2014.

DORRICO, Trudruã. Um tronco para chamar de nosso. **Revista na Ponta do Lápis/Cenpec**, v. 19, n. 40, 2023.

DOVE, Nah. Mulherismo africana. Uma teoria afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5, 1998.

DOVE, Nah. Uma crítica Africano-Centrada à lógica de Marx. **Jornal Ocidental dos Estudos Negros**, v. 19, n. 4, 1995. Disponível em: <https://bibliotecaanarquista.org/mirror/n/nd/nah-dove-uma-critica-africano-centrada-a-logica-de-marx.a4.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2025.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas do povo negro**. São Paulo: veneta, 2021.

ESUTAR com o corpo - Sandra Benites - Memórias ancestrais. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (14:43). Publicado pelo canal Selvagem ciclo de estudos sobre a vida Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7egSmOGkEH0>. Acesso em: 17 jun. 2025.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: imortalidade além de um título. Entrevista concedida a Ivana Doralí. **Revista periferias** 2, 4 dez. 2018. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/conceicao-evaristo-imortalidade-alem-de-um-titulo/>. Acesso em: 08 mar. 2024.

EZE, Emmanuel Chukwudi. A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano. **Transformação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 23, n. 2, p. 135–152, 2017. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/wp-content/uploads/2014/11/A-filosofia-moderna-e-o-colonialismo-africano -Emmanuel-Eze.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2025.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana**: textos políticos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Ed. UFJF, 2005.

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. **Colonialismo digital**: por uma crítica hacker-fanoniana. Boitempo, 2023.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial**: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FERDINAND, Malcon. Pessoas pobres e comuns também podem pensar. Entrevista cedida a Alessandro Giannini. **Revista Veja**, 2024. Disponível em: https://veja.abril.com.br/ideias/pessoas-pobres-e-comuns-tambem-podem-pensar-diz-autor-da-martinica/?fbclid=PAZXh0bgNhZW0CMTEAAablWE9OLAJNhETqmImPV7bKuzzk7ojKvls8kPI39RxHGkvyTXYTFgQ4zc_aem_vgyjcyVn4pvcGY_Nue4c6w. Acesso em: 24 ago. 2024.

FINCH III, Carles S. Cheikh Anta Diop confirmando. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GARCIA, Jesús Chucho. Afroepistemologia e afroepistemotética. In: WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e a dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLISSANT, Edouard. **Le discours antillais**. Paris: Seuil, 1981.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GOMES, Nilma Lino. O movimento negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petropolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nubia Pereira de Magalhães. G.; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Mundo encaixado**: significação da cultura popular. Belo Horizonte: Mazza; Juiz de Fora: UFJF, 1992.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. [S. l.]: Diáspora africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.

GORDEN, Lewis. R. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: civilização brasileira, 1982.

GROSGOUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas. **Revista Sociedade e Estado**. v, 31, n, 1, p. 25-49, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGgt>.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. São Paulo: Venete, 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: **História geral da África, 1**: Metodologia e história da África. Brasília: Unesco, 2010.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África negra. Tradução para uso didático de autoria de por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192.

HAKIY, Tiago. Hariporia, a origem do açaí. In: NEGRO, Maurício. **Nós**: uma ontologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019.

hooks, bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Ensinando o pensamento crítico**: sabedoria prática. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, bell. **Pertencimento**: uma cultura do lugar. São Paulo: Elefante, 2022.

HOUNTONDJI, Paulin Jidenu. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, 2008b. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.699>. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/699>. Acesso em: 31 jan. 2025.

HOUNTONDJI, Paulin Jidenu. Ethnophilosophie: le mot et la chose. **Exchorexis**: Revue Africaine de Philosophie, n. 7, p. 1-9, 2008a.

HULL, Sonia Saldivar. Introducción a la segunda edición. In: ANZALDUA, Glória. **Bordelands/la frontera**: la nueva mestiza. Capitan Swuing Libros, 2016.

IBIAPINA, Dácia. **Confluências** [filme]. Brasília: Escola de Comunicação, Universidade de Brasília; Ajuricaba Produções, 2024. Disponível em: <https://confluenciasdoc.com/filme/>. Acesso em: 17 jun. 2025.

ITAÚ CULTURAL. **Morre o pensador quilombola Nego Bispo, aos 63 anos**. Publicado em: 04 dez. 2023. Atualizado em: 11 maio 2025. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/secoes/series/morre-o-pensador-quilombola-nego-bispo-aos-63-anos>. Acesso em: 30 jul. 2025.

JAMES, George G. M. **O legado roubado**: filosofia grega é filosofia egípcia roubada. São Paulo: Editora Ananse, 2022. Originalmente publicado em 1954.

JARDIM, Amanda. Do inusitado à subversão: A escrita acadêmica xacriabá como resistência intelectual. **Opará**: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação, v. 7, n. 10, p. 27-39, 2019. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/opara/article/view/OPARA10ART2>. Acesso em: 30 jan. 2025.

KABEMBA, Márcia Wayna. **O lugar do saber ancestral**. São Paulo: Uk'a, 2021.

KARENGA, M. A função e o futuro dos estudos africanos: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

KEZO, Ariabo [Povo balatiponé umutina]. Jibiki Porikopô, o furto da Panela de Barro. In: NEGRO, Maurício. **Nós**: uma ontologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KIOIALE, Makota; MUIANDE, Mameto N'kise. **Manzo**: ventos fortes de um kilombo. Belo Horizonte: Faculdade de letras da UFMG, 2017.

KODJO-GRANDVAUX, Sèverine. **Filosofias africanas**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2021.

KOPENAWA, Davi. **A queda do céu: palavras de uma xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Memória não queima**. Cadernos SELVAGEM. Dantes Editora: Biosfera, 2023a.

KRENAK, Ailton. **Um Rio um pássaro**. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2023b.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: companhia das letras, 2019.

LANGA, Patrício. Prefácio: poço em fundo. In: MACAMO, Elísio. **Sociologia Prática Como Alguns Sociólogos Pensam**. Maputo: Imprensa Universitária – UEM, 2016.

LOPES, Ney; SIMAS, Luiz Antônio. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2020.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine (Orgs.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53–83.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista estudos feministas**, v. 22, p. 935-952, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ZeXt97w7vI>. Acesso em: 17 mar. 2025.

MACAMO, Elísio. A constituição duma sociologia das sociedades africanas. **Estudos moçambicanos**, n. 19, p. 5-26, 2002.

MACAMO, Elísio. **Sociologia prática como alguns sociólogos pensam**. Maputo: Imprensa Universitária – UEM, 2016.

MACAMO, Elísio. Estudos africanos como metodologia das ciências sociais. **Simbiótica**, v. 9, n. 2, 2022. DOI: <https://doi.org/10.47456/simbitica.v9i2.39243>. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/39243>. Acesso em: 20 abr. 2025.

MACHADO, Juanpedro. Afro-uruguaio: tecendo suas histórias com linhas invisíveis uma aproximação à comunidade. In: WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

MANGANA, Gregório Adélio. A filosofia africana e os sistemas de conhecimento endógenos. **Revista da ABPN**, v. 17, n. 1, p. 1-19, 2023. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1666>. Acesso em: 14 fev. 2025.

MARCELINO, Maria Luiza. **Quilombola: lamento de um povo negro**. Arataca, BA: Teia dos Povos: Santa Luzia, MG; P. Nazareth edições LTDA, 2024.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: perspectiva; Belo Horizonte: Mazza, 2021a.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-teia. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021b.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras (Santa Maria)**, v, 25, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 14 jul. 2024.

MARTINS, Leda Maria. Posfácio: brincando e cantando com Lélia. In: GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2024.

MACONDE, Juan Angola. As raízes africanas na história da Bolívia. In: WALKER, Sheila. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensino sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica à razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2021.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. P. 154-171

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do sul**, v. 1, n.1, p. 12-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

MILLS, Charles W. O contrato racial. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-120.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**: conversa sobre a origem e a cultura brasileira. São Paulo: Global, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Gabriel. Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala: marcar o não marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, v. 60, n. 1, p. 58–68, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8661808>. Acesso em: 11 jan. 2025.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **O negro visto por ele mesmo**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e intelectual**: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. **Entre apostas e heranças**: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil/Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

NEGO Bispo: contracolonialidade e justiça climática. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (01:01:03). Publicado pelo canal Observatório da branquitude. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wTdZl-B2v_Y. Acesso em: 29 mar. 2024.

NEGO Bispo – Trajetórias. [S. l.: s. n.], 2024. 1 vídeo (00:23:40). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Tqt9BnrolFg>. Acesso em: 30 maio 2025.

NEGRO, Maurício. **Nós**: uma ontologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019.

NÉSTOR, Martha Sánchez. Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento Construyendo otras mujeres en nosotras mismas. In: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine. Feminismos disidentes en Nouvelles Questions Féministes. **Ediciones fem-e-libros**, v. 24, n. 2, 2005.

NUNES, Mônica. “Quando você compartilha o saber, o saber só cresce”, dizia Nêgo Bispo, pensador, poeta e ativista político quilombola. **Conexão Planeta**, 2023. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/quando-voce-compartilha-o-saber-o-saber-so-cresce-dizia-nego-bispo-pensador-poeta-e-ativista-politico-quilombola/>. Acesso em: 29 maio 2025.

NUNES, Mônica. rec•tyty, festival de arte indígena contemporânea, é ‘uma celebração para suspender o céu’: de 17 a 25/4. **Conexão Planeta**, 2021. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/rectyty-festival-de-arte-indigena-contemporanea-apresenta-multiplas-linguagens-de-17-a-25-4/>. Acesso em: 29 maio 2025.

NUÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos**: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004. P. 31-49.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

OLIVEIRA, Eduardo. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18, p. 28-47, maio-out 2012. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/231208852.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2025.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. 2005. 353 f. 2005. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/36895/1/2005_tese_edoliveira.pdf. Acesso em: 13 fev. 2025.

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. **Entrelugares**: revista de sociopoética e abordagens afins, v. 1, n. 2, p. 10, 2009. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 21 fev. 2025.

O CONTRA-COLONIAL de Nêgo Bispo no podcast do Instituto Claro. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (00:01:36). Publicado pelo canal Peças raras Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xFoLwzy6AYc>. Acesso em: 29 mar. 2024.

ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002. p. 120-124.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Journey through academe**. Tradução de Aline Matos da Rocha. Revisão de Wanderson Flor do Nascimento. [S. l.]: [s. n.], 2017. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 17 jun. 2025.

PORFÍRIO, Iago; OLIVEIRA, Lucas Tenório de. Antonio Bispo dos Santos. **Enciclopédia de Antropologia**, v. 24, 2021. Disponível em:

<https://ea.fflch.usp.br/sites/ea.fflch.usp.br/files/inlinefiles/Antonio%20Bispo%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 31 mar. 2025.

POSSE do acadêmico Ailton Krenak. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (02:18:38). Publicado pelo canal Academia Brasileira de Letras. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=8ZeXt97w7vI>. Acesso em: 10 out. 2023.

QUINTILIANO, Marta. **As redes de afroafeto**: políticas de inclusão cura no ensino superior da Universidade Federal de Goiás (UFG). Tese (Doutorado - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG), 2025. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/e032bf2a-b23f-444b-917f-21c1a3b600e6>. Acesso em: 10 abr. 2025.

RABELO, Fernando. **A Amazônia na visão de Renato Soares**. Images & visions, 2025. Disponível em: <https://imagesvisions.blogspot.com/2025/01/a-amazonia-na-visao-de-renato-soares.html>. Acesso em: 30 maio 2025.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Andes: Rio de Janeiro, 1989.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2017.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa**. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Luchas del capesinado aymara y Qhechwa, 1900-1980**. La Paz: La Mirada Selvage, 2010b.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Revista Temas Sociales**, IDIS/UMSA, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987. Disponível em: <https://historiaoralfuac.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/10/rivera-cusicanqui-silvia-el-potencial-epistemologico-y-teorico-de-la-historia-oral.pdf>. Acesso em: 13 jan. 2025.

RIVERA-CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen**: ensayos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

ROBINSON, Cedric J. **Marxismo negro**: a criação da tradição negra radical. São Paulo: Perspectiva, 2023.

ROCHA, Mariana Machado. **Uma luta científico-social desproporcional**: colonialidade e branquitude na fundação da USP e ensino superior na imprensa negra paulista (1924 -1937). Tese de doutorado (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação cultura, filosofia e história da educação. Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2023. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48135/tde-09102023-100310/publico/MARIANA_MACHADO_ROCHA_rev.pdf. Acesso em: 22 fev. 2025.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. São Paulo: Boitempo, 2022.

SAID. **Orientalismo**: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTANA, Patrícia. O bem-viver e o ubuntu das crianças quilombolas. In: GOMES, Nilma Lino; DE ARAÚJO, Marlene. **Infâncias negras**: vivências e lutas por uma vida justa. Editora Vozes, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar**: abrindo a história do presente. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Boitempo, 2022.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira dos. A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. **Ensaaios Filosóficos**, v. 8, p. 1-12, 2013. Disponível em: https://www.ensaaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo8/nogueira_renato.pdf. Acesso em: 23 jan. 2025.

SANTOS JUNIOR, Renato Nogueira dos. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e africanidades**, v. 3, n. 11, p. 1-16, 2010. Disponível em: https://www.africaeafrianidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em: 21 mar. 2025.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019b. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde-30042019-193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf. Acesso em: 13 abr. 2025.

SANTOS, Tigana Santana Neves. Tradução, interações e cosmologias africanas. Florianópolis: **Cadernos de tradução**, v. 39, n. esp., p. 65-77, set-dez, 2019a. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7968.2019v39nespp65>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ct/a/YyRsqcM99x8h8GCwcWztKRG/?lang=pt>. Acesso em: 25 abr. 2025.

SANTOS, Pedrina de Lourdes. **Eu tenho a África dentro de mim**. Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFGM, 2022.

SHARPE, Christina. **No vestígio**: negridade e existência. Ubu Editora, 2023.

SILVA, Ana Claudia Matos. **Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão -TO**. 2019. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, área de concentração em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, 2019. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/37374/1/2019_AnaClaudiaMatosdaSilva.pdf. Acesso em: 14 mar. 2025.

SILVA, Denise Ferreira. **Homo modernus**: para uma ideia global de raça. Rio de Janeiro: Cobogô, 2022.

SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável**: uma crítica feminista racial e anticolonial do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

SILVA, Denise Ferreira. Ninguém: direito, racialidade e violência. **Meritum**, v. 9, n. 1. p. 67-117 jan./jun. 2014. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/es/revista/meritum-belo-horizonte/articulo/ninguem-direito-racialidade-e-violencia>. Acesso em: 15 fev. 2025.

SILVA, Denise Ferreira. Blacklight. In: Otobong Nkanga; Luster and Lucre. (Eds). **Clare Molloy, Philippe Pirotte and Fabian Schöneich**. Berlin: Sternberg Press, 2016.

SILVA, Tarcízio. **Racismo algorítmico**: inteligência artificial e discriminação nas redes digitais. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2022.

SILVÉRIO, Valter R. **Agência criativa negra**: rejeições articuladas e reconfigurações do racismo. São Paulo: intermeios, 2022.

SILVÉRIO, Valter R. Quem negro foi e quem negro é? Anotações para uma sociologia política transnacional negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson e GROSGOUEL, Ramón (Orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Coysseus 1997.

SOUZA, Adriana Tolentino. **Mulheres negras em profissões elitizadas**: práticas de fissuras. 2022. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação educação e ciências sociais, desigualdades e diferenças, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

SOUZA, Ellen; NOGUEIRA, Sidnei. Prefácio. In: SOUZA, Ellen; NOGUEIRA, Sidnei; TEBET, Gabriela. **Giro epistemológico para uma educação antirracista**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022.

SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.
SOUZA, Jessé. **Como o racismo criou o Brasil**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2021.

SOUZA, Simone Ferreira. **Eu nasci em Santo Amaro**: relatos biográficos e memórias. Santo Amaro, BA: Ed. da autora, 2024.

TUKANO, Daiara. Ideias para reflorestar o mundo. **Revista na Ponta do Lápis/Cenpec**, v. 19, n. 40, 2023.

TUPINAMBÁ, Glicéria. Glicéria Tupinambá: cuidar da cultura envolve cuidar do território. Entrevista concedida a Leonardo Nascimento. **Acervo Pernambuco**, 12 abr. 2023. Disponível em: <https://www.pernambucorevista.com.br/acervo/entrevistas/3071-glic%C3%A9ria-tupinamb%C3%A1-cuidar-da-cultura-envolve-cuidar-do-territ%C3%B3rio.html>. Acesso em: 17 jun. 2025.

TUPINAMBÁ, Glicéria. **Kwá yepi turusú yuriri assobaja tupinambá**: essa é a grande volta do manto tupinambá. São Paulo: Conversa em Gondwana, 2021.

TUPINAMBÁ, Glicéria. **Uma mulher indígena questionando o legado colonialista dos museus**: conversa com Glicéria Tupinambá. Entrevista realizada por Bruno Brulon Soares. Transcrição: Pedro Marco Gonçalves. 1 abr. 2022. Disponível em: https://icom.museum/wp-content/uploads/2023/09/Interview_portuguese.pdf. Acesso em: 17 jun. 2025.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

VIDA, memória e aprendizado quilombola. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (15:54). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gLo9ZNdgJxw>. Acesso em: 17 jun. 2025.

WALKER, Sheila S. **Conhecimento desde dentro**: os afro-sulamericanos falam de seus povos e suas histórias. Rio de Janeiro: Kitabu, 2018.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and African culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WIREDU, Kwasi. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View. In: **TALIAFERRO**, Charles, p. 34-43, 2010.

XAKRIABÁ, Célia Nunes de Carvalho. **O barro, o jenipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá**: reativação de memória por uma educação territorializada. 2018. 141 f. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/o-barro-o-genipapo-e-o-giz-no-fazer-epistemologico-de-autoria-xakriaba>. Acesso em: 15 mar. 2025.

XUKURU, Juliana. **A experiência de uma artista Xukuru**. SP Arte Eventos Culturais, 2022. Disponível em: <https://www.sp-arte.com/editorial/a-experiencia-de-uma-artista-xukuru>. Acesso em: 17 jun. 2025.



PENSAMENTO © CIRCULAR
CONTRACOLONIALIDADE E PERTENCIMENTO