

Por uma sociologia a partir de suas margens negras

Towards a sociology from its Black margins

Hacia una sociología desde sus márgenes negros

José Carlos Gomes dos Anjos¹

 0000-0003-3098-9780

Camila Penna de Castro²

 0000-0001-5579-1653

Pâmela Marconatto Marques³

 0000-0003-0630-9546

RESUMO: A entrada politizada de um segmento da população que experimenta no cotidiano a desqualificação humana impõe uma desnaturalização do lugar da pesquisadora, do pesquisador que tem um efeito de politização do espaço epistêmico de produção de trabalhos científicos. Que plataforma metodológica poderia atender às muitas demandas desse segmento de recém-chegados inesperados? Como acalantar suas formas de fazer pesquisa e incentivar práticas criadoras situadas? O que tende a diferenciar seus textos das formas consolidadas de se escrever um texto científico? No presente ensaio partimos de um paradigma oriundo da religiosidade afro-brasileira e de nossa experiência com orientações de teses e dissertações e discussões em sala de aula para cartografar um espaço de possibilidades em sociologia que podem impactar o modo como se pratica a disciplina. Primeiramente, esboçamos quatro proposições advindas da epistemologia da encruzilhada, em seguida, abordamos as implicações metodológicas desse espaço teórico delineado a partir da religiosidade afro-brasileira, considerando seus efeitos na pesquisa sociológica. Concluímos com uma breve reflexão sobre os ganhos e perdas desse tipo de exercício de definição de um espaço metodológico de e para o segmento recém-chegado de gente negra na sociologia brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Encruzilhada; contracolonialismo; religiosidade afro-brasileira; metodologia.

ABSTRACT: The politicized entry of a segment of the population that experiences human disqualification in its daily life imposes a denaturalization of the researcher's place, which has the effect of politicizing the epistemic space of scientific production. What methodological platform could meet the many demands of this segment of unexpected newcomers? How can we nurture their ways of doing research and encourage situated creative practices? What tends to differentiate their texts from the consolidated ways of writing a scientific text? In this essay, we start from a paradigm originating from Afro-Brazilian religiosity and from our experience with supervising theses and dissertations and classroom discussions to map a space of possibilities in sociology that can impact the way the discipline is practiced. First, we outline four propositions arising from the epistemology of the crossroads, then we address the methodological implications of this theoretical space outlined from Afro-Brazilian

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Sul

² Universidade Federal do Rio Grande do Sul

³ Universidade Federal do Rio Grande do Sul

religiosity, considering its effects on sociological research. We conclude with a brief reflection on the gains and losses of this type of exercise in defining a methodological space by and for the newly arrived segment of black people in Brazilian sociology.

KEYWORDS: Crosswords; contracolonialism; Afro-Brazilian religiosity; methodology.

RESUMEN: La entrada politizada de un segmento de la población que experimenta la devaluación humana en su vida cotidiana impone una desnaturalización del rol del investigador, lo cual politiza el espacio epistémico de la producción científica. ¿Qué plataforma metodológica podría satisfacer las múltiples demandas de este segmento de recién llegados inesperados? ¿Cómo podemos nutrir sus formas de investigar y fomentar prácticas creativas situadas? ¿Qué tiende a diferenciar sus textos de las formas consolidadas de escribir un texto científico? En este ensayo, partimos de un paradigma originado en la religiosidad afrobrasileña y de nuestra experiencia en la dirección de tesis y disertaciones, así como en debates en clase, para trazar un espacio de posibilidades en sociología que puede impactar la práctica de la disciplina. Primero, esbozamos cuatro proposiciones derivadas de la epistemología de la encrucijada; luego, abordamos las implicaciones metodológicas de este espacio teórico delineado desde la religiosidad afrobrasileña, considerando sus efectos en la investigación sociológica. Concluimos con una breve reflexión sobre las ventajas y desventajas de este tipo de ejercicio a la hora de definir un espacio metodológico para y por el segmento recién llegado de la población negra a la sociología brasileña.

PALABRAS CLAVE: encruzilhada; contracolonialismo; religiosidade afro-brasileira; metodologia.

Introdução

Os efeitos da colonialidade no cotidiano acadêmico abastecem o processo de empobrecimento epistêmico das universidades brasileiras: processos de seleção euro-centrados (quando o capital étnico-racial associado à aparência) se articulam à lógica de funcionamento do capital cultural para produzir um efeito de sub-representação não branca; insinuações subliminares e formas magistrais de se dirigir aos não eleitos têm efeitos de censura que quando interiorizados funcionam como estruturas de autocensura; um campo fechado e possibilidades de expressão passíveis de reconhecimento acadêmico provocam o cerceamento dos lugares de enunciação credíveis. Na medida em que as perspectivas não-brancas são capturadas por lugares brancos de enunciação, nossas disciplinas estão assentadas sobre um ruidoso silêncio que se configura como dupla captura de alteridades, dentro e fora das universidades. O resultado é uma redução do campo de mediações por corporalidades negras, já que nas redes de tradução as alteridades mais radicais só podem ser representadas de modo crível por pessoas dotadas das competências de tradução autorizadas, portanto, brancas.

Mas, contra esse cenário, o ingresso de um contingente maior de pessoas negras, quilombolas e indígenas nos programas de pós-graduação das ciências sociais e humanas, por

conta de políticas de reservas de vagas, se configura, de múltiplas formas, como uma entrada política. O lugar de sujeito que ora se escava sob carnes desqualificadas pelo racismo não se faz autorizar num espaço acadêmico sem se temporalizar nas bordas do desastre colonial. Apostamos, aqui, que vem se constituindo nas universidades brasileiras uma modalidade de pensamento que se faz nas bordas desse acontecimento que é a escravidão, o primeiro grande desastre humano da modernidade e que talvez ainda não tenha deixado de eclodir. É nesse espaço de hesitação, em que o acontecimento não anuncia claramente que chegou ao seu fim, que teses e dissertações estão a eclodir. Do lado daqueles em quem o desastre se inscreve como suspeição quanto à integral humanidade e a desqualificação carnal se faz calcificada em gestos cotidianos de racismo, a pergunta sobre o devir do humano em um mundo racializado se faz premência.

Não será, entretanto, pela irrupção de novas formas de elaboração de teses e dissertações, apenas, que o campo disciplinar muda com a chegada significativa de pesquisadores negres. É sobretudo por uma alteração na estrutura do auditório para os “trabalhos científicos”. Não se trata mais de ciências humanas de brancos escrevendo para pares brancos. Instala-se, como parte da estrutura outrem da academia, um “eu sei o que você escreveu!”, “vejo o que se fez com os meus!”. Essa estrutura paranoica faz delirar todo o espaço disciplinar de enunciação sobre o outro. Esse “nós, os negros”, diz à academia que alguém mais está aí, à espreita, e que está aí e não se reconhece nos modos estabelecidos de se elaborar que configuram as disciplinas.

A entrada politizada de um segmento da população que experimenta no cotidiano a desqualificação humana impõe uma desnaturalização do lugar do pesquisador, da pesquisadora, que tem um efeito de politização do espaço epistêmico de produção de trabalhos científicos. A descorporalização dos locus de enunciação passava em larga medida por injunções do antiessencialismo que funcionam como máquina de silenciamento das experiências subalternas que se expressam localizadas geopolítica e corporalmente. Como se o corpo não fosse capaz de nomadismo identitário, a desessencialização das identidades ficou colada a dispositivos de descorporalização dos lugares de enunciação. Em resposta, a auto-localização – na forma do “meu lugar de fala” – é uma auto constituição que torna visível e conjura os silenciamentos. E a exploração mais aguçada das lacunas em perspectivas racializadas apresenta a sub-estrutura do nosso campo coletivo de enunciação como silenciosamente cúmplice do genocídio negro e

indígena. Isso certamente confere a esses pesquisadores possibilidades de uma intervenção na episteme estabelecida para desbloqueio de possibilidades de pensar em torno da tragédia da humanidade africana negada.

É o que se pode ver nos complôs marginais em que estudantes cotistas negras exploram leituras de cânones negros para experimentações de pensamentos que não cabem em seus bancos escolares. Se estudantes não brancos continuam ocupando posições centrais nas geografias universitárias, um complô epistêmico nasce nas margens, com a potência de fazer cerco ao centro. Tomamos as margens, aqui, como ponto de observação estratégico, borda desde onde se pode ter noção da circunscrição do centro, de seu tamanho, de seus limites, das suas zonas desprotegidas, mal guarnecidas. É das bordas dos métodos instituídos que se pode chamar a prestar contas as pretensões mirabolantes de universalismo; a defesa intransigente de um lugar de enunciação melhor situado, desde onde seria possível ver mais, melhor e narrar o visto com mais propriedade. Essas corporalidades inadequadas ao espaço acadêmico ainda branco exigem, implicam, se retraem. Aguardam o momento. Acumulam forças para frequentarem a encruzilhada do sistema de modo incontornável. Seus escritos carregam as potências do cruzamento. A interseccionalidade é, nesses textos, tematizada, não como lugar de síntese e consubstancialidade fixa, mas de prosseguimento de uma multiplicidade de forças históricas, devires femininos do negro como raça generificada e gênero africanizado.

Que plataforma metodológica poderia atender às muitas demandas desse segmento de recém-chegados inesperados? Como acalentar suas formas de fazer pesquisa e incentivar práticas criadoras situadas? O que tende a diferenciar seus textos das formas consolidadas de se escrever um texto científico? As orientações de teses e dissertações e discussões em sala de aula nos permitem cartografar um espaço de possibilidades em sociologia que podem impactar o modo como se pratica a disciplina. Na seção seguinte deste ensaio partiremos da religiosidade afro-brasileira para situarmos a arquitetura de um espaço não-científico e não-filosófico de onde emanam insights que estão a munir essa sociologia marginal de perspectivas teóricas inusitadas para as ortodoxias teóricas estabelecidas. Na terceira parte abordaremos as implicações metodológicas desse espaço teórico delineado a partir da religiosidade afro-brasileira, considerando seus efeitos na pesquisa sociológica. Concluiremos com uma breve reflexão sobre os ganhos e perdas desse tipo de exercício de definição de um espaço

metodológico de e para o segmento recém-chegado de gente negra na sociologia brasileira^{4*}

Sociologia na encruzilhada

Nesta secção pretendemos elaborar reflexões sobre possibilidades epistêmicas que já vemos sendo experimentadas nos escritos pós-graduandos negros. Conseguiremos desmontar a exigência de que ingressantes por cotas raciais deem, ao longo de suas pós-graduações, provas reiteradas de não serem incompetentes para seus campos disciplinares? Esse ensaio também deve servir – contra a necessidade de provar a própria inocência na polícia, na academia - a que essas estudantes não sejam levadas a ceder a apelos desse tipo ao desejarem produzir seus trabalhos em outras formas, pautadas por lealdades estranhas à Universidade, aptas a aportar recursos à constituição de “práticas abolicionistas negras” (Pereira, 2022).

Nesse sentido, temos visto pesquisadoras negras vencerem o mal-estar de trabalhar sob paradigmas que não dialogam ou subalternizam seus saberes de origem, mobilizando a categoria encruzilhada ao lado de outros dispositivos de traçado de biografemas que potencializam a acuidade epistêmica do escrever nas margens do sistema acadêmico. Esse lugar marginal na academia é articulado a perspectivas e interesses emancipatórios de seus lugares de pertencimento e lhes aparecem como uma encruzilhada de saberes. Assim como a umbanda negra se configura na encruzilhada do catolicismo popular, do espiritismo e de diversos africanismos e indigenismos, também as pesquisadoras negras mobilizam as modalidades consagradas de pesquisa desde formas outras de se perceber e articular conhecimentos, sensibilidades e potências políticas. É também o que temos percebido com a utilização do conceito de interseccionalidade por parte dessas mulheres, um exercício de produção de saber na encruzilhada.

Um continente de conhecimentos emerge desse lugar de enunciação enquanto uma multiplicidade incontrolável de ângulos novos, muito além dos regimes normativos, das metodologias e das matrizes epistemológicas fixadas em nossas disciplinas. Textos construídos na encruzilhada de forças ainda não recenseadas pelos inspetores da matriz colonial de produção de conhecimento escapam à possibilidade de serem domesticados. Não foi essa a modalidade de revogação dos santos católicos que o pensamento de matriz afro-brasileiro

^{4*} Chamadas e citações indiretas devem estar conforme a norma NBR 10520:2023.

impôs, nos terreiros, à liturgia católica? Nos altares (congás) da Umbanda, as estatuetas de santos católicos estão presentes. Mas intensidades sagradas são evocadas *apenas o suficiente* para que sua materialidade seja cavalgada pela potência do acontecimento negro. Na negreira escritura, do mesmo modo que com os santos católicos, as referências teóricas canônicas permanecem no texto, mas não sem que um abismo de possibilidades se instale sob cada enunciado como a esQUIVA-potência de sentidos da resistência aos colonialismos. Mais do que convocar autores canônicos ao texto para um acerto de contas, apontamos para possibilidades práticas de iconoclastia: autores cujo lugar de enunciação é, mais do que legitimado, prestigiado, são convocados ao texto apenas em tempo de reverenciarem interlocutoras de campo. Não serão mobilizados para produzir interpretações, para sobrecodificar o que disse uma Yalorixá, uma mestra quilombola, como seus melhores tradutores, a ponto de tornarem-se mais audíveis do que elas. São invocados por uma mediação negra apenas o suficiente para garantir que a potência teórica dos interlocutores de campo não se dissipe na chegada à superfície do texto.

Na medida em que os eventos racistas precisam ser habitados pelos corpos negros, o negro na universidade eclode como um sujeito estrangeiro em sua própria corporeidade (Collins 2016). Nessas circunstâncias, escrever é proceder à mediação de alteridades entre sentidos de um sujeito nômade e corporalidades tornadas insuportáveis. No ângulo insuportável do acontecimento colonial, o sujeito negro que escreve escava perspectivas como procedimento de tornar habitável um corpo na intersecção de múltiplos sistemas de opressão (Puar 2012).

Reivindicamos aqui a possibilidade de se conferir estatuto epistemológico pleno a modalidades de pensamento e efetuação da teologia e práticas das tradições de terreiro de matriz afro-brasileira. Explicitar esquemas de pensamento dos regimes temporais da religiosidade afro-brasileira de modo a problematizar dimensões cruciais de, também, vidas afro-brasileiras, nos parece uma modalidade de postura decolonial mais consistente do que a importação de esquemas oriundos de paisagens euro-americanas para “aplicação” aos territórios negros.

Quando um povo é submetido ao mais persistente e prolongado processo de degradação é possível que invente um abrigo no lado subumano da existência. Essa é a hipótese que perpassa o esforço de mapear na encruzilhada a arquitetura insuspeitada de um mundo sob escombros.

Uma ontologia que prioriza o mesmo sobre a diferença e que torna o “outro” cativo da norma informa boa parte das ciências sociais que fazemos. Uma lufada de ar fresco à gente negra chegada à universidade via ações afirmativas viria, então, da possibilidade de que trabalhos sob ontologias emanadas do desastre da escravidão pudessem dar a pensar para além da inconsequência triunfalista que nos traz a todos às bordas do abismo (Ajari, 2021). A suspeita que desejamos instalar aqui é a de que uma lufada de ar talvez possa fazer desabar um império. Em rápidas pinceladas vamos destacar apenas quatro proposições em suas potências de deslocamentos epistêmicos.

A primeira proposição é a de que a encruzilhada faz pensar o acontecimento como a dimensão incorpórea que se destaca do choque dos corpos. Como o caráter incorpóreo do acontecimento, exu pilintra ou qualquer exu da linha dos malandros eclode do confronto de corpos negros com a polícia racial no pós-abolição. O exu como acontecimento é o que se manifesta de *novo* e *de novo* nos terreiros, sua incorporação instável, local e em gradiente variável. Essa dimensão inefável do acontecimento antecedendo a qualquer incorporação é o que faz persistir o passado como envelope do presente. O que os terreiros permitem é o desarranjo da linearidade temporal sob a manifestação de cristais de acontecimentos passados. Sob esse prisma, se fôssemos analisar os movimentos dos quilombos atuais, eles emergiriam como perspectivas que são encarnações do quilombo de palmares (e esse de outros que lhe antecederam), porque as mesmas forças de sentido que sustentaram Palmares eclodem de *novo* e *de novo* nesses novos territórios. Sob essa perspectiva, os quilombos atuais residem tanto no presente como no passado, em algumas de suas dimensões cristalizadas. Se trata, aqui, da abertura para seguir o agenciamento que pode nos propor outras composições do tempo em que o presente não é o tempo de uma etnogênese, mas de eclosões fragmentadas do passado, rasgando a estabilidade da linearidade historiográfica. Sob esse eixo, todo o debate que opôs estrutura à história, sob as décadas de estruturalismo e pós-estruturalismo, encontraria aqui um deslocamento desnorteador.

A segunda proposição é que a encruzilhada é o lugar da potência das diferenças livres da soberania do “mesmo”. A encruzilhada é o lugar em que a repetição pode ser sentida no espaço das *pequenas diferenças* e não no plano da degradação da norma. O exu veludo que se manifesta em dezenas de pessoas é sempre singular, não uma degradação do “mesmo” passível de ser identificado como a norma.

Aqui, nenhuma linha de identificação permite o estabelecimento de formas de hierarquização do acontecimento. Isso faz com que todo o encontro de diferenças tenha de ser mapeado como composição local, singular e instável. Se todo o acontecimento em sua localidade é uma composição de diferentes forças, então, eixos como classe, raça e gênero, podem ser pensados por extrapolação circunscrita como composições locais de diferenciais de força que podem se conectar lateralmente com outras composições locais. O cuidado com a composição das forças é a ética da encruzilhada.

A *terceira proposição* é a de que *a encruzilhada é o lugar da potência da abjeção*. Era comum há algum tempo que exus chegassem retorcidos, rastejando no chão, comendo velas, bebendo em buracos cavados na lama. Nesse ponto, somos tomados pelo desconcerto. Fomos treinados na academia para ver lógicas de engrandecimento em oposição à degradação, à abjeção, e o processo de constituição do sujeito soberano como demanda por reconhecimento. Mas se o ser do negro emerge na modernidade como o apanágio da abjeção, o ponto de cristalização máxima de todos os vetores da degradação humana, no para-aquém do humano, talvez a encruzilhada, como o lugar de eclosão afirmativa do ser negro, nos esteja a propor uma outra arquitetura para o processo de subjetivação. É consequente que uma ontologia aí pudesse emergir como abrigo do ser-em-estado-de-desdém. Nessa encruzilhada desnorteadora, o abjeto para essa humanidade que se forja no iluminismo, e se atualiza em 1948, pode ser digno de reverência sem precisar passar por reabilitação alguma. Aqui os princípios de engrandecimento próprios da lógica dominante são constantemente subvertidos pela força imanente à degradação e é o que desorienta as antropologias centradas no sujeito e na soberania. Sob a potência da pura reclamação da abjeção, a sociologia da luta por reconhecimento (Honneth, 2009), assim como as lutas por distinção (Bourdieu, 2007) ou as economias da grandeza (Boltanski, 2006) não fazem o menor sentido.

O *quatro postulado* que resulta dessa cartografia não exaustiva da encruzilhada, acentuaria que *o próprio lugar da investigação se constitui no processo pelo qual as forças que tomam forma no acontecimento criam pontos de vista*. Os pontos de vistas se fazem encarnações plurais do acontecimento, rachaduras éticas e estéticas contra as investidas epistêmicas que se fazem no esteio da colonização.

Resulta das quatro proposições um conjunto de injunções metodológicas alternativas ao modelo eurocêntrico de ciências sociais: a proposição que articula o caráter incorpóreo do

acontecimento a singularidades evita a relação soberana em que enunciados gerais tomados como universais estabelecem relações de subsunção com as particularidades que investigamos. A encruzilhada sugere eixos de relações colaterais entre engendramentos ontológicos em lugar da relação vertical própria de um silogismo. Algumas implicações metodológicas das quatro proposições esboçadas aqui serão discutidas na seção seguinte.

Injunções metodológicas

A cumplicidade entre as ciências sociais e o colonialismo (Connell, 2007) forjou não apenas ontologias e teorias metropolitanas, que a despeito de seu provincianismo adquiriram caráter universal (Chakrabarty, 1992) na esteira da expansão imperial e do desastre da escravidão. No processo de constituição das disciplinas das ciências humanas também foram forjados métodos que carregam em si traços da cumplicidade colonialista na medida em que naturalizam premissas que seguem perpetuando o lugar hegemônico dos brancos como sujeitos cognoscentes e passíveis de universalização, na medida em que subalternizam o lugar dos sujeitos não-brancos nos espaços acadêmicos (Smith, 2018). A seguir discutimos como os quatro postulados epistêmicos esboçados acima, advindos das tradições de terreiro de matriz afrobrasileiras, implicam em fissuras nas formas tradicionais de se conceber a pesquisa nas ciências humanas.

Na primeira proposição sugerimos que os terreiros permitem o desarranjo da linearidade temporal, ao nos propor outras composições do tempo em que o presente é constituído de eclosões fragmentadas do passado. A linearidade histórica é um axioma central para a teoria social. A partir dela foi possível fabricar a “diferença global” (Connell, 2007) como lente analítica para se olhar para o mundo, instituindo-se a comparação entre sociedades “modernas” e “primitivas” como ponto de partida disciplinar. Ao mesmo tempo, essa diferença global era instituída e reforçada como premissa subjacente aos modelos teóricos e metodológicos que passaram a caracterizar a pesquisa nas ciências humanas. Na medida em que esses modelos são pensados a partir do ponto de vista das metrópoles brancas, eles carregam, em seu conteúdo e forma, o olhar imperial do sujeito descorporificado, tanto mais universal quanto melhor consegue ocultar a sobreposição entre branco e “agente social”.

Em outras palavras, evocar a noção universal de indivíduo que age no mundo social,

dotado de reflexividade e de agência, em busca de distinção e de reconhecimento, como se essa fosse a experiência comum a toda a humanidade, é perpetuar a descorporificação embutida no esquecimento de que essa ideia de indivíduo corresponde a uma vivência branca no mundo. Sedimentada na tradição iluminista, essa ideia de humano, que passa a ser axiomática para as ciências humanas, foi ganhando corpo em meio ao colonialismo e à escravidão. E para que o europeu branco do século XVIII tivesse a certeza de sua humanidade, lastreada pela razão e pela auto-determinação, ele precisava delimitar os limites daquilo que não era humano. Quando Hegel propõe que “*devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia de caráter humano*” (Hegel, 1999, p. 85), para se referir ao negro, ele está dando esse passo necessário para delimitação das arestas do que compõe a experiência humana, por meio da constituição do não-humano, que é o negro. Esse passo é fundamental para nossa discussão aqui porque tem implicações epistêmicas e metodológicas. A naturalização do ser social, humano, como ponto de partida generalizável para pensar a experiência da vida social, carrega em si uma convivência com a perpetuação de um “eu transparente” que precisou da constituição do “outro” afetável, o não branco (Silva, 2022).

É necessário contextualizar no processo de escravismo e de colonização a formação de um “gênero humano”, que opera como premissa ontológica das diferentes disciplinas, e que é dotado de uma consciência de si e de um self que o permite agir no mundo. Esse gênero humano só pode se entender como pleno e generalizável na medida em que se define em oposição ao outro, que representa a falta e que reafirma a plenitude do primeiro. Discutindo como isso afeta o senso de self e a consciência de brancos e negros no mundo, Wynter (2013) assinala o seguinte:

Enquanto o homem negro deve se experimentar como um defeito do homem branco - assim como a mulher negra vis-a-vis a mulher branca - nem o homem branco nem a mulher branca podem experimentar a si próprios em relação ao homem / mulher negra em nenhuma forma que não seja a de completude e de generalidade de se ser humano, uma generalidade que deve ser verificada pela evidência clara da falta de completude e de generalidade dos últimos. O aspecto qualitativo do estado mental dos dois grupos com respeito às suas respectivas experiências de seu senso de self não são somente opostas, mas dialeticamente opostas; cada qualidade da experiência subjetiva, positiva ou negativa, depende uma da outra” (Wynter, 2013, p. 40).

Essa proposição sobre a natureza do “gênero humano”, ponto de partida das diferentes ciências, evidencia que está embutido na categoria “agente social” ou “ser humano” uma

branquidade descorporificada. Ao refletir sobre as implicações metodológicas disso, estamos pensando em formas de se (re)corporificar a prática de pesquisa nas ciências sociais.

A demarcação do gênero humano na esteira do colonialismo se deu mediante o processo de classificação e de categorização das diferenças em uma gradação de humanidade e sub-humanidade. Esse processo envolveu a transformação da diferença espacial em diferença temporal (Silva, 2022), contribuindo para a construção de uma linearidade histórica. A linearidade histórica, alinhada ao mito do eurocentrismo (Dussel, 2005), que permitiu a fabricação e a perpetuação da diferença global como lente analítica para as ciências humanas, impregnando teorias e métodos, é tributária de uma noção de exterioridade.

Para que seja possível a descorporificação inerente à transparência do sujeito, que pode estudar e conhecer o mundo, escrevendo e situando-se na história, também é necessária uma noção de exterioridade. Ou seja, a ideia de que a pessoa que faz pesquisa tem a capacidade de se situar em uma posição exterior, afastada daquilo que estuda, no tempo e no espaço. Essa posição de exterioridade é geralmente desdobrada em orientações metodológicas que apregoam um distanciamento do campo no momento de análise e de escrita do trabalho acadêmico, ecoando um sujeito pesquisador não afetável, produtor de conhecimento não-enviesado.

Considerando-se o que a premissa da linearidade temporal - e a descorporificação transparente inerente a ela - carrega embutido em termos de limitações nas formas de se pensar e de se fazer pesquisa, como podemos apreciar o convite para se rasgar a linearidade histórica a partir da constatação de que o passado sempre persiste como envelope do presente?

A delimitação de um recorte temporal é um procedimento de pesquisa canônico, que pressupõe a existência de uma linearidade do tempo a ser recortado em um fragmento no qual se insere o fenômeno ou o evento a ser estudado. Implícito nesse procedimento de pesquisa está um raciocínio cronológico que organiza as experiências vividas em interação com as pessoas e os eventos relevantes encontrados no campo em uma já estabilizada linha do tempo. Mas essa forma de organizar a vivência em curso ao longo da pesquisa pode acabar por encapsular ou reduzir a riqueza de formas pelas quais o tempo se manifesta. Como apontam Cusicanqui (2010) e Smith (2018) do ponto de vista do colonizado o acontecimento colonial está inscrito em outra temporalidade, que pode ser circular e não linear, se manifestando na forma de repetições ou de um processo de violência e guerra que não terminou com o fim da colonização. Isso nos apresenta outra métrica para situar eventos da própria pesquisa, e requer um sentido atento que

coloque o artifício da temporalidade linear como algo a ser analisado e não como ponto de partida da análise.

O tempo no terreiro não é solar, mas litúrgico (Sodré, 2017). Isso significa que pouco importa o encadeamento dos fatos ou a data, importa a narrativa da experiência existencial veiculada por vizinhos, conhecidos e pessoas da comunidade. Nesse cenário, determinado evento pode ser apreendido não pela narrativa detalhada com datas inseridas em uma marcação linear do tempo, mas sim pela encarnação de uma memória afetiva expressa em fragmentos e imagens do que se viveu. Em termos metodológicos isso desmantela a forma de se olhar para o tempo como uma sucessão de passagens coerentes e concatenadas, tornando-se “imperativo acolher os paradoxos ou o que se configura como contraditório na pluralidade das versões ou das narrativas historiográficas, porque no universo dos terreiros de culto, onde vigora a atmosfera afetiva da ancestralidade, história e mito andam de mãos dadas, sem que isso atente contra a verdade do grupo” (Sodré, p. 133, 2017). Fazer pesquisa partindo dessa proposição nos dá mais liberdade para seguir os diferentes agenciamentos de tempo, deixando espaço para composições significativas que possam vir a aparecer nas interações em campo sem a necessidade de impor uma hierarquia na qual a cronologia factual tenha primazia.

Da mesma forma Sharpe (2023) reflete sobre possíveis procedimentos metodológicos que permitam transpor a fronteira entre passado e presente no que diz respeito à pesquisa sobre escravidão ou existência negra. Ao apontar que trata-se de um passado que ainda não passou, a autora assinala para a relevância de se levar em conta as diferentes fontes e formas de se conhecer aquilo que está sendo pesquisado na medida em que o conhecimento da escravização e da existência negra na escravização advém não apenas dos estudos e da pesquisa nos arquivos, mas do cotidiano. Daí a relevância da pesquisa como um trabalho de vigília, no vestígio: “estou interessada em tramar, mapear e coletar os arquivos do cotidiano da morte Negra imanente e iminente, bem como em rastrear as maneiras como resistimos, rompemos e perturbamos essa imanência e iminência estética e materialmente” (Sharpe, p.17, 2023).

O caráter em aberto do tempo do acontecimento implica a pesquisadora numa abertura para um desarranjo temporal em relação às linhas de tempo que conformam a linearidade moderna. Em princípio, a pesquisadora-ativista não sabe em que gaveta do tempo se encontra o acontecimento que a toma e lhe faculta um ponto de vista. Passado, presente e futuro têm arranjos inusitados sob a instabilidade ontológica que faz do desastre as bordas de um outro

mundo.

A segunda proposição nos instiga a pensar a potência das diferenças livres da soberania do “mesmo”. Sendo uma das regras de ouro da pesquisa social a identificação de um padrão, de uma constante, que torna o empreendimento de pesquisa relevante e digno de ser publicado, o que acontece com os ruidosos desvios que insistem em divergir, de forma desordenada e caótica, da norma? O que fazer com as diferenças, as manifestações instáveis e efêmeras com as quais nos deparamos em campo, que não se prestam à estabilização e, por isso, são silenciadas ou domesticadas na tarefa de produção de um trabalho científico coerente? Sugerimos aqui que assim como a encruzilhada é o lugar em que a repetição pode ser sentida no espaço das *pequenas diferenças* e não no plano da degradação da norma, a pesquisa social deve ser a prática que torna possível a composição cuidadosa das diferenças, dando espaço para a heterogeneidade e para a instabilidade observadas em campo no relatório final, sem que este seja desqualificado por falta de precisão conceitual ou por ambiguidade.

Em diálogo com a tradição das sociologia indígenas no campo da sociologia, Adesina (2002) propõe olhar para a filosofia yorubá como uma intervenção epistêmica que nos permite sair do paradigma ocidental caracterizado por uma forma de pensar e de conceber o mundo em termos binários. Nesse paradigma hegemônico determinada coisa é ou não é. Ser de uma forma elimina a possibilidade de ser de outra forma. Na epistemologia científica advinda desse paradigma a explicação sociológica é tanto mais válida e acurada quanto mais consegue aparar as arestas e os ruídos, deixando claro o que determinado fenômeno é e, por exclusão, o que ele não é. No texto final produzido a partir da pesquisa, essa concepção de explicação sociológica toma a forma de uma estabilização, avaliada como mais robusta na medida em que indica com maior sucesso a permanência e o padrão. A identificação de “constantes” se torna simultaneamente o ponto de partida ontológico e o parâmetro normativo a partir do qual se avalia determinados eventos em sua maior ou menor relevância, se são dignos ou não de serem registrados e relatados como parte da explicação.

Nesse paradigma, a precisão conceitual é fundamental, uma vez que são os conceitos fechados, sem arestas (tipos ideais), que capturam e nomeiam essas “constantes” encontradas no campo e permitem a comparação com outros eventos e realidades, a verificação e documentação de diferenças e variações. Essa forma de se conceber o mundo tem como premissa subjacente a estabilidade e a binariedade, sendo as coisas passíveis de serem

capturadas por conceitos precisos que sobrecodificam e estabilizam os fluxos dinâmicos. Contudo, a composição de forças é sempre instável e local e, por isso, encontrar e documentar o padrão estável não pode ser a regra de ouro da pesquisa, mas sim permitir a composição de forças, o espaço para a heterogeneidade, a existência daquilo que se repete de forma um pouco diferente, sempre. Sem classificar essas pequenas diferenças manifestadas nas repetições como degradação da norma, abrindo mão da soberania do “mesmo”. Nesse aspecto, a ética da pesquisa deve se guiar pela mesma ética da encruzilhada, o cuidado com a composição de forças.

Nas narrativas de Orunmila e de grande parte da ontologia yorubá está presente a ideia de que “duas coisas contraditórias podem coalescer e coexistir: ou, mais apropriadamente, a auto-inserção mútua de coisas contraditórias”. Isso pode ser observado no diálogo que Orunmila teve com Ogun, que expressa a composição entre a velhice e a juventude, a beleza e a feiura, que se coadunam mutuamente dentro do casamento: “aquele que casa com a jovem bela no presente tem uma frágil e velha donzela do futuro embutida (imane) na bela e jovem noiva do momento”. A lógica que orienta essa estrutura de pensamento não é a da separação binária entre dois momentos ou duas existências que se excluem mutuamente, uma no presente e outra no futuro, mas da coexistência de coisas contraditórias que coalescem.

Considerar o potencial epistêmico (Adesina, 2002) e ontológico (Rosa, 2019) desta intervenção no campo da pesquisa sociológica tem implicações metodológicas potentes. Há espaço para a multivalência na explicação, e em vez de uma lógica bivalente, na qual uma coisa é de uma forma e não pode ser de outra, cria-se espaço para se olhar para o grau ou para a intensidade em que as coisas são ora de uma forma, ora de outra. A regra do método, partindo-se dessa estrutura de pensamento, não priorizaria mais a identificação de um padrão por meio da exclusão de tudo aquilo que desvia, ou por meio da precisão de um conceito sem arestas, que limpa, simplifica e reduz a complexidade das forças em operação no campo de pesquisa. A regra do método seria não substituir a complexidade do cinza da vida real pela simplicidade do raciocínio bivalente. Abrindo espaço para a imprecisão e para a contradição que está embutida na composição de todas as coisas, a pesquisa social ganharia em precisão não na redução da complexidade a partir de uma lógica bivalente de explicação, mas na medida em que desse conta da multivalência de forças operando no campo, compondo cuidadosamente essa dinâmica no relatório final da pesquisa.

Nossa *terceira proposição* é a de que *a encruzilhada é o lugar da potência da abjeção*. Ela tem implicações metodológicas significativas porque nos sugere um ponto de partida que é avesso a uma das principais premissas subjacentes à teoria sociológica: a existência de um ator social dotado de reflexividade e de competência crítica, que age no mundo em busca de distinção e de reconhecimento. Se o ser do negro emerge na modernidade como apanágio da abjeção, sendo sua construção como o “outro” a condição que permite a habilitação do humano moderno consciente e dotado de razão (Wynter, 2013), como pensar a ontologia que emerge desse lugar na encruzilhada? Como orientar a pesquisa para possibilitar a composição de existências que emerjam como abrigo do ser-em-estado-de-desdém, que não precisam de reabilitação alguma, e sem inscrevê-las no jogo da distinção e do reconhecimento?

O processo de degradação pelo qual os brancos submeterem os escravizados resultou em uma distinção entre aqueles dotados de corpo (humanos) e aqueles considerados apenas carne (os não humanos) (Spillers, 1987). A “carne” como forma de existência negra, em oposição ao “corpo” - dotado de gênero, consciência, razão - pode ser entendida como um fundamento ontológico fértil na medida em que desagrega arranjos estabilizados na teoria social, como o de gênero. Reivindicar a monstruosidade da escravidão que desagregou corpos e existências, transformando-os em carne, é um ponto de partida insurgente para pensar em sujeito social desgenerificado, que pode ser reagregado de outras formas que não os agenciamentos de gênero tradicionais (Weheliye, 2020). É nesse espaço de potência da abjeção que surgem as possibilidades para outros processos de subjetivação que podem aparecer na pesquisa social quando há uma prática de cuidado com a composição de diferentes forças que vão se estabilizando no próprio lugar da investigação.

A terceira proposição também nos provoca a pensar sobre a forma como se define o que tem relevância no campo de pesquisa e o que pode ser descartado. A premissa sobre o sujeito social como indivíduo mais ou menos reflexivo, que tem agência no mundo, e que o constitui na medida em que busca distinção e reconhecimento, nos leva a tomar como foco central as práticas informadas por reflexividade e competência crítica e a composição do espaço social constituído por essa agência. Subjacente a essa normatividade presente na teoria sociológica – decorrente da ontologia do sujeito soberano em busca de emancipação e de uma vida digna – está embutido um programa de pesquisa que desenvolve ferramentas metodológicas aptas a capturar o movimento de engrandecimento e de reabilitação dos sujeitos no mundo, colocando

foco nas estratégias utilizadas para tanto.

Porém, quando pensamos em uma ontologia advinda da potência da abjeção, na qual sujeitos inscritos como carne talvez não precisem jogar o jogo branco do engrandecimento e da distinção - cujas regras foram definidas com sua obliteração - talvez essas ferramentas metodológicas não tenham tanta eficácia. Ou ainda, se as tomamos como parâmetro de definição para o que é mais ou menos relevante em campo, corremos o risco de negligenciar ou de silenciar as existências dos sujeitos negros que estão no mundo mas que não pertencem à sociedade civil (Wilderson, 2003). Esse é o tipo de negligência que afeta desenhos de pesquisa e métodos associados, e acaba por perpetuar o colonialismo no campo da pesquisa sociológica.

Assim como o humanismo é definido pelo engolfamento do outro afetável no processo de constituição do “eu transparente” (Silva, 2022), protótipo do sujeito soberano, consciente e racional, também a grande narrativa sobre o movimento da sociedade, encarnado nas lutas por direitos e por reconhecimento, parte de um ponto de vista branco e ocidental. Isso significa que tanto os marcos entendidos como definitivos nestes processos, quanto o formato das agências daqueles que encarnam as lutas, são definidos mediante o apagamento das existências negras e do desastre da escravidão. Não obstante, sem recair nelas qualquer suspeição de epistemicídio, essas definições ganham vida nas teorias e modelos analíticos no campo da sociologia na medida em que se tornam parâmetros para analisar a configuração de outras agências e formas de organização dos sujeitos em busca de sua emancipação.

Isso é visível na distinção comumente feita no campo da sociologia política entre formas de ação política que se dão no marco da democracia e aquelas formas que a ameaçam, geralmente aquelas que envolvem violência - forma abjeta de ação política, entendida como moralmente reprovável dentro da democracia. Mas essa distinção entre uma forma de ação consequente e politicamente consciente em oposição a formas não-democráticas - sendo a primeira geralmente priorizada como tema de pesquisa - só é possível porque se negligencia as existências negras e o fato de que a violência contra os negros é gratuita e pré-consciente. Não é utilizada apenas como forma de coerção, em reação a alguma ação, mas se dá de forma permanente, haja vista que os negros não estão na sociedade civil e, portanto não estão sujeitos à lógica do consentimento, apenas à lógica da coerção (Wilderson, 2003). Não há, portanto, uma opção pelo caminho da violência em oposição a outras formas de ação política, ela já está dada e é constitutiva da existência negra transformada em carne. É por meio de violência que

se deu historicamente o processo de transformação de pessoas em propriedade (James, 2001). Como sugerem Patrice Douglass e Frank Wilderson III, derivada da violência, o pensamento crítico negro tem necessariamente foco na violência:

A violência é uma necessidade estrutural para a constituição do negro. Idealmente, filósofos (estudando metafísica) e teóricos críticos (estudando o status relacional do sujeito) não deveriam ser capazes de trabalhar sem contemplar a violência que possibilita o (não)ser negro; mas, de fato, a evasão da negritude-qua-violência é o que dá a essas disciplinas sua suposta coerência. (Douglass, Wilderson III)

Uma das implicações da priorização de formas “democráticas” de ação política é a exclusão de estratégias como saques, rebeliões e motins, utilizadas de forma recorrente pela população negra ao longo do tempo, como forma válida de agência política a ser estudada. Nos desenhos de pesquisa que priorizam um enfoque em formas de ação e de organização que buscam “ampliar” o escopo da democracia, jogando dentro de suas regras e não a ameaçando, há uma leitura do mundo branca que carrega embutida uma teoria assimilacionista (Bracey, 2016), ou seja, parte-se da premissa de que os negros serão incluídos na democracia e terão seus direitos garantidos pelo Estado na medida em que adotem estratégias políticas eficazes e consequentes. Todavia, essa forma de emancipação inerente a uma lógica de engrandecimento que tem como telos o reconhecimento como sujeito pleno de direitos na modernidade democrática nunca foi a orientação teórica inerente a boa parte das existências negras. As práticas insurgentes vêm navegando na potência da abjeção e do movimento que advém da constatação de que a conquista da democracia não é um marco e pode ter se dado às custas da predação da carne negra (James, 2016).

A terceira proposição exige também atenção com as premissas embutidas nas abordagens teóricas que convidamos para nossas pesquisas. A dignidade como potencial e valor inerente a toda vida humana é fundamento central para os filósofos ocidentais, sendo a vida digna e sua relevância para o processo de emancipação central na teoria do reconhecimento. Contudo, quando se olha para a tradição do pensamento humanista ocidental, sempre houve exceções a esse fundamento quando sujeitos racializados são contemplados (Ajari, 2021). Isso fica evidente na citação de Hegel sobre os negros reproduzida no início desta seção. Ou seja, se a dignidade humana como potencial é um axioma fundamental na filosofia ocidental, com todos os seus desdobramentos em tradições teóricas, como pensar as existências negras que não estão incluídas nessa premissa desde o princípio (sendo na verdade a condição de possibilidade para

a existência dessa espécie de humano)? O que acontece quando formulamos desenhos de pesquisa dentro dessas tradições teóricas que carregam embutidas essas premissas? O que elas fazem com nossa forma de pensar o campo e em que medida nos levam a reproduzir uma cegueira quanto a formas de existência e de subjetivação que se constroem na potência da abjeção e na recusa ao convite ao engrandecimento, ao reconhecimento e à assimilação? Talvez a dinâmica das forças e intensidades que se compõem no campo de pesquisa indiquem que o foco analítico não deva estar na luta por reconhecimento ou na assimilação em uma vida digna nos termos dos colonizadores, mas sim na luta por soberania, no movimento, na fugitividade (Pinho, 2021) que não se presta a uma fixação ou a um reconhecimento assimétrico (Ajari, 2021).

Nossa quarta proposição é a de que *o próprio lugar da investigação se constitui no processo pelo qual as forças que tomam forma no acontecimento criam pontos de vista*. Os pontos de vistas se fazem encarnações plurais do acontecimento, rachaduras éticas e estéticas contra as investidas epistêmicas que se fazem no esteio da colonização. A desobediência epistêmica passa aqui pela recusa ao lugar de quem sabe onde e como estabelecer um plano em que as ontologias dos outros podem ser traduzidas, de quem sabe previamente onde e como estabelecer as fronteiras *entre* o Eu que pesquisa e o Outro com quem se produz saber. Sob uma relação de metonímia com a religiosidade afro-brasileira, o lugar de pesquisa e enunciação se constituem no processo pelo qual forças do espaço de produção de saberes “se ocupam” da corporalidade do pesquisador e o pesquisador “vira” um outro em relação ao que poderia ter sido projetado previamente. Ao vir a ser um ponto de vista deslocado em relação a qualquer projeto prévio seus interlocutores estão também em processo de “se ocupar” pelas forças que vão eclodir na relação de produção de saber.

Nossa quarta proposição se desdobra numa prática de pesquisa que parte dos assombros causados pelos pensamentos contra-coloniais no modo como desamarram os ligamentos da ontologia. Nos propomos em seguir pensamentos que desalojam as grandes divisões (humanos e não-humanos, corpo e espírito, natural e sobrenatural...) ao apresentarem modos de vida não apenas inusitados, mas invisíveis sob as gramáticas ontológicas. É a partir desses desligamentos que os temas, recortes, modos de se deixar conduzir vão modelando a pesquisa, impondo a morte do pesquisador como sujeito e um desarranjo das linhas temporais usuais nos projetos. Dessa morte emergiria uma vida paraontológica da pesquisa assombrada pelas formas

inusitadas de outros mundos que poderiam ter sido. O pesquisador, inserido nesses experimentos mentais coletivos de contra-colonização, se faz parte do pensamento em emergência e deve, portanto, usar "ferramentas conceituais" emergentes do encontro e fazê-las ressoar ao lado ou contra as teorias acadêmicas. As técnicas de observação quantitativa baseadas em ferramentas de medição, rastreabilidade e monitoramento, são, portanto, inadequadas. Métodos qualitativos e reflexivos devem ser reconstituídos em mesas de consulta sobre suas dimensões éticas e estéticas. A analogia e mimetização dos procedimentos usuais de produção de saberes do lugar tornam o pesquisador um aprendiz de metodologia em campo em vez de alguém que chega com procedimentos previamente definidos.

Conclusão

A encruzilhada, tal como aqui a retratamos, é a ontologia que nasce do desastre. É a forma incorpórea do acontecimento escravidão/colonialismo e resposta negra no mundo sub-humano. Respostas similares em vários outros lugares podem engendrar ontologias similares, pelo que pontos de contacto podem viabilizar trilhas de investigação. Não se trataria de encontrar as mesmas estruturas em diferentes situações históricas, mas sim intensidades variáveis de um acontecimento que sempre se singulariza de forma diferente. Para nós, a encruzilhada pode ter sido o caminho para seguir da tradição dos povos de terreiros aos povos dos quilombos numa relação colateral de contágio investigativo. Não há conceitos oriundos da religiosidade afro-brasileira a serem encontrados subsumidos nas novas particularidades locais. O que a metodologia das encruzilhadas desencadeia nas nossas pesquisas é uma série de interrogações novas e a busca de ontologias outras, que rejeitam as suposições de uma mesma modernidade em processo de diferenciação na periferia. Outros pontos de partida podem levar a outras articulações colaterais.

A pesquisa é necessariamente uma insurgência violenta contra as epistemes dominantes. Mas não apenas como insurgência epistêmica, sobretudo como modo de eclosão do fenômeno em investigação. O exu que eclode nas encruzilhadas da quimbanda é uma insurreição em princípio, mesmo que possa ser depois capturada pelas economias dominantes de grandeza. Levar a sério a possibilidade de uma *incorporação* tal como nos ensinam as religiões afrobrasileiras, nos permite conspirar modos de incendiar a casa colonial? Talvez esse lugar de

enunciação, que se tece com a academia, possa sustentar o perigo que deve sustentar – quando diz respeito a gente negra - se for *incorporado* no espaço da escrita. *Incorporar*, cumpre dizer, não é o mesmo que ocupar. Ao incorporar cede-se o corpo e *parte* da consciência aos exus. É nessa configuração temporária e acachapante de um novo corpo para a escrita, governado pela força desterritorializadora dos exus, que a comunicação pode escapar da fixação. Não deixar que ela opere a partir de traduções oportunas, produtoras de novas conclusões sobre um Outro – quilombola, de periferia, de terreiro - que não fazem mais do que reduzi-lo a algo inteligível a uma matriz ainda e sempre externa, capaz de, ali na ponta, se impor contra seu sagrado direito de livre determinar-se.

Trata-se, aqui, contra as cartografias coloniais, que operam decodificando o mundo em territórios - corpos e terras - a serem repartidos e apropriados pelo colonizador, de escrever como quem produz mapas para desnortheastá-lo, enquanto realiza retomadas. Ao invés de aceitar o bem-vindo e requisitado posto de mediador, capaz de decodificar para a academia, a partir de seus marcos e de seus debates caros, práticas cotidianas e ancestrais de gente negra engajada, em cheio, na guerra contracolonial, propõe-se, aqui, complicar a comunicação acadêmica, escrevendo - como Amina Mama em “Será ético estudar África”- para marcar o *não*.

Não se pode escrever sem demarcar um lugar de enunciação na guerra antinegra. Pereira, em “Impróprios para a História” (2022, p. 16) fala do assassinato do jovem Michael Brown, por um policial, na cidade de Ferguson, Missouri, em 9 de agosto de 2014:

Não serei neutro quanto ao caso: nas páginas que seguem, partindo de diversos prismas, argumentarei o quanto o racismo antinegro marcou essa interação. É do lado da vítima que estou. É compartilhando da raiva expressa por várias pessoas negras que se rebelaram após o ocorrido que escrevo.

Não se pode começar a entender esse acontecimento/fenômeno sem levar em conta quem teve de lidar com seus efeitos; Não se pode reduzir o que esses povos vivem a essa proposta de enquadramento teórico; Não se pode traduzir desse modo; Não se pode traduzir. Escrever com comunidades, povos, gente negra, para torná-las opacas (Glissant, 2021) e incontornáveis.

O que está aqui em jogo é a possibilidade de uma disciplina constitutiva de modos negros de tornar legíveis para negros, as vidas negras, no submundo. Para liberá-las da pretensão de transparência e comensurabilidade do mesmo.

Mostramos que nas bordas de uma fissura que é o anseio de uma comum humanidade e

o deslocamento imposto pela suspeição de uma sub-humanidade se configura um lugar negro de enunciação que não se faz sem outro fundamento que não o desastre como uma especial provocação ao pensamento. Em torno da tragédia da humanidade africana negada, o pensamento se faz sondando o desastre e reclamando um sentido de urgência como se se tratasse da iminência de uma grande catástrofe que de algum modo esteja a liquidar qualquer sentido pertinente do humano. O que, portanto, a presença de coletivos de pesquisadores negros impõe ao campo das humanidades é uma temporalidade: o fato de que também se elabora nas bordas do desastre passa a coexistir com outras temporalidades da disciplina como uma acusação de negligência e silenciamento.

O desastre colonial como estrutura do tempo presente se configura como uma perspectiva no campo e impõe que seja levada em conta. É em torno do desastre que se irradia por disciplinas diversas algo que se poderia chamar de um pensamento social negro. Emerge nas inquietações a respeito das possibilidades de uma filosofia africana e que não seria mera etnofilosofia, na reconstituição da estrutura da alteridade quando o antropólogo é corporalmente atravessado pelo devir colonizado, nas exigências de reconstituição do que a sociologia silenciou sob o tabu de raça e na ansiedade em torno da canonização de pais fundadores negros de um pensamento negro. Em todas essas agendas para-acadêmicas emergentes se configura um pensamento social que se faz como resistência cultural com muitas dimensões de contracultura juvenil. Ao tempo em que se faz como uma estrutura-auditório capaz de impor à consciência branca da alteridade um desvio paranoico fundamental que tende a obrigar a todos a fazer filosofias e ciências humanas de modo diferente.

Propomos, portanto, um paradigma oriundo da religiosidade afro-brasileira e que vem encontrando desdobramentos acadêmicos nas mãos de importantes intelectuais negras. Sugerimos que das práticas e discursos que emanam das encruzilhadas é possível se descortinar uma ontologia que pode informar o processo de documentação dos espaços de vidas predominantemente negras melhor do que as teorias importadas do mundo euro-americano.

Referências

ADÉSÍNÀ, Jimí O. “Sociology and Yorùbá Studies: Epistemic Intervention or Doing Sociology in the „Vernacular“?” *African Sociological Review / Revue Africaine de Sociologie*, vol. 6, no. 1, 2002, pp. 91–114

AJARI, Norman. Reconocimiento y dignidad en la era del apartheid mundial. In: Dignidad o muerte: Ética y política de la raza. Editorial Txalapart, San Isidro, 2021

BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. On justification: economies of worth. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006.

BOURDIEU, Pierre. A distinção: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp, 2007.

BRACEY, G. E. (2016). Black movements need Black theorizing: Exposing implicit Whiteness in political process theory. *Sociological Focus*, 49(1), 11-27.

CHAKRABARTY, Dipesh. Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history. *Cultural Studies*, 6, no. 3 (1992): 337-357.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016

CONNELL, Raewyn. Southern theory: The global dynamics of knowledge in social science. Routledge, 2007.

CUSICANQUI, Silvia. Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Trad. Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GORDON, L. R. Decadência disciplinar e a de (s) colonização do conhecimento. *Revista Epistemologias do Sul*, 1(1), 110-126, 2017

HEGEL, G. W. Friedrich. Filosofia da História. Brasília, Editora da UnB, 1999.

HONNETH, Axel. Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009

JAMES, Joy. The womb of Western theory: Trauma, time theft, and the captive maternal. *Carceral Notebooks*, v. 12, n. 1, p. 253-296, 2016.

JAMES, C. L. R. Os Jacobinos negros: Toussaint L'ouverture e a Revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo, 2001 [1938].

MAMA, Amina. Será ético estudar África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade in: SOUSA SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula. (orgs). Epistemologias do Sul. Coimbra-Portugal: Edições Almedina, 2010. P.529-560 .

PEREIRA, A.K.S. Impróprios para a História Rebelião, Tempo e Antinegitude em Ferguson (2014-). Tese. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2022. Disponível em lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/255270/001163163 com acesso em 12.03.25.

PINHO, Osmundo. Cativo: Antinegitude e Ancestralidade. Salvador: Segundo Selo, 2021

Puar, Jasbir K. 2012. I would rather be a cyborg than a goddess: becoming-intersectional in assemblage theory. *PhiloSOPHIA* 2(1): 49-66.

ROSA, Marcelo C. Sociologias indígenas ioruba: a África, o desconcerto e ontologias na sociologia contemporânea. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro) 32 (2019): 389-408.

SANTOS, Antônio Bispo. A terra dá, a terra quer. Ubu Editora, 2023.

SHARPE, Christina. No vestígio: negritude e existência. Ubu editora, 2023.

SILVA, Denise Ferreira. Homo modernus: Para uma ideia global de raça. Editora Cobogó, 2022.

SMITH, Linda Tuhiwai. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SODRÉ, Muniz. Pensar nagô. Editora Vozes Limitada, 2017.

SPILLERS, Hortense J. Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense. In: SPILLERS, Hortense J. et al. Pensamento negro radical. Crocodilo, 2021

WEHELIYE, Alexander G. Habeas viscus: Racializing assemblages, biopolitics, and black feminist theories of the human. Duke University Press, 2020.

WILDERSON, III, Frank. Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society? *Social Identities*, Volume 9, Number 2, 2003

WYNTER, Sylvia. Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience, and what it is like to be "Black". In *National identities and socio-political changes in Latin America*, Routledge, 2013.

*Recebido em: 26 set. 2025.
Aprovado em: 01 nov. 2025.*

*Revisor(a) de língua portuguesa: os autores
Revisor(a) de língua inglesa: os autores
Revisor(a) de língua espanhola: os autores*