

Descolonização das escritas da histórias: é possível e é necessária

Decolonizing the writing of histories: it is possible, and it is necessary

Daniel Machado Carvalho Branco de Assis

Graduando em História

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

danielbrancodeassis@gmail.com

Recebido: 29/10/2025

Aprovado: 21/12/2025

Resumo: O objetivo do presente artigo é evocar diferentes críticas às normas moderno-ocidentais de produção de saber a fim de fomentar os debates relativos a caminhos para a descolonização das escritas de histórias. A partir de discussões pós-estruturalistas, pós-coloniais e decoloniais, este trabalho advogará a imprescindibilidade de se escapar à normatização da produção e legitimação dos saberes da episteme ocidental tradicional – cuja constituição deveu muito às violências materiais, simbólicas e epistêmicas do colonialismo e imperialismo contra múltiplas sociedades não-ocidentais – caso se deseje, efetivamente, conceber linguagens de liberação epistemologicamente engajadas. Calcando-se no debate sobre transdisciplinaridade decolonial e decadência disciplinar, a epistemologia das macumbas será evocada enquanto uma proposta epistemológica que confronta radicalmente o modelo ocidental de ser, viver, pensar e conhecer a partir de experiências e saberes afrocentrados e afrodiáspóricos, fornecendo reflexões-chave para pensar possíveis elaborações de discursos historiográficos que escapem à geopolítica eurocêntrica do saber.

Palavras-chave: Decolonialidade; Teoria da História; Epistemologia das Macumbas.

Abstract: The aim of this article is to evoke different critiques related to the modern-Western knowledge production norms to foster the debates about paths for the decolonization of the writing of histories. Based on post-structuralist, post-colonial and decolonial discussions, this work will advocate the indispensability of escaping the standardization of the production and legitimization of knowledge of the traditional Western episteme, whose constitution owed very much to the material, symbolic and epistemic violence of colonialism and imperialism against several non-western societies, if one wishes to effectively conceive epistemologically engaged languages of liberation. Based on the debate about decolonial transdisciplinarity and disciplinary decadence, the epistemology of macumbas will be evoked as an epistemological proposal that radically confronts the Western model of being, living, thinking and knowing based on afrocentered and afrodiásporic experiences and knowledge, providing key reflections to think about possible historiographical discourses that escape from the eurocentric geopolitics of knowledge.

Keywords: Decoloniality. History Theory. Epistemology of Macumbas.

Introdução

Já vem de algumas décadas a emergência de múltiplas críticas ao fazer historiográfico ocidental que fora institucionalizado no século XIX. Os fundamentos da disciplina histórica oitocentista, tais como o estabelecimento de fronteiras estanques entre História e ficção em prol de uma ideia concreta de verdade histórica, a busca pela imparcialidade e objetividade, a reificação do distanciamento binário entre sujeito-objeto e teoria-prática e a visão de passado como uma dimensão tangível e localizável em um tempo-espacó específico, estabeleceram uma maneira de se relacionar com as pluralidades do fazer-se humano que se tornou hegemônica, calcada na hierarquização sociocultural de todas as etnias, sociedades e culturas a partir dos parâmetros epistêmicos europeus. Essa hegemonia, profundamente ligada à cara noção moderna de progresso, está sendo fortemente contestada.

A crise estrutural do modelo ocidental de viver, ser e pensar, umbilicalmente ligada à crise da concepção linear, teleológica e progressiva de tempo da Modernidade (Koselleck, 2006, p. 41-60), embrenhou-se às discussões sobre a História, inclusive a partir do lócus de enunciação ocidental. Os muitos intelectuais, de diversas áreas do saber, que são reconhecidos, às vezes a contragosto, como defensores da ideia de que vivemos em uma era pós-moderna, são exemplos de teóricos que, apesar de serem balizados por preceitos epistemológicos moderno-ocidentais¹, foram importantíssimos para chacoalhar os alicerces da disciplina histórica. O esboçoamento dos limites entre história e ficção (White, 2018), o desnudamento da imbricada relação entre verdade, saber e poder (Foucault, 1979, 1987), a emergência de críticas às noções nortecêntricas² de gênero (Scott, 1995; Butler, 1993), o desmantelar da estrutura epistêmica binária da Modernidade (Derrida, 2021), entre outras discussões, colocaram em xeque a legitimidade do modo como o cientificismo histórico oitocentista se configurou, pavimentando um caminho – talvez incontornável – de profundas críticas referentes à construção do saber do Ocidente sobre o passado.

Ressalvas, no entanto, hão de ser feitas. Não obstante a proficuidade dessas contribuições teóricas, o lugar epistêmico (Pereira, 2018) do qual elas partem – um conjunto de questões-problema,

¹ Neste artigo, em diálogo com as reflexões do grupo *Modernidad/Colonialidad* (Modernidade/Colonialidade), a expressão *ocidente moderno* e suas variantes são atreladas à constituição e vigência, guardadas as especificidades históricas a depender do espaço e do tempo, do sistema-mundo moderno colonial, cujo marco inicial é a invasão europeia ao que hoje é chamado de América, em 1492, e vige até a contemporaneidade, com a hegemonia econômica, política, cultural e intelectual do Norte Global sobre o Sul Global (Grosfoguel, 2016).

² Ao longo do texto, alternarei entre *nortecêntrico*, *occidentalocêntrico* e *metrocêntrico*, além do termo mais comumente usado *eurocêntrico*, para não perder de vista o papel fundamental dos Estados Unidos enquanto polo de poder econômico, cultural e intelectual dessa hegemonia global.

indagações e referenciais teórico-conceituais e metodológicos que remetem à tradição epistêmica e gnosiológica ocidentalocêntrica – funciona como um véu que lhes torna obscuras muitas problemáticas que escapam a esse lócus de enunciação. O filósofo argentino Enrique Dussel (1999) traz um excelente exemplo da insuficiência da intelectualidade euro-norte-americana para pensar questões fundamentais do Sul global em seu diálogo com as ideias de Vattimo. Como se fiar na noção de “crepúsculo da modernidade” e na simples debilidade contínua da razão opressora moderno-ocidental, tendo em vista o progressivo aumento da desigualdade mundial em favor do Norte global com o avanço inescrupuloso do neoliberalismo (Dussel, 1999, p. 35-40)?

Os debates pós-estruturalistas e pós-modernos em torno da produção de saber das ciências humanas permanecem vinculados, ainda que sub-repticiamente, à geopolítica do poder e do conhecimento colonialista e imperialista da Modernidade (Connel, 2012). Com o intuito de se pensar linguagens de libertação epistemologicamente engajadas e radicalmente fundadas em elementos que confrontem a hegemonia *metrocêntrica* da produção de saber (Connel, 2012, p. 10), é necessário refletir a partir da exterioridade da metanarrativa de Modernidade. Ou seja, tendo como ponto de partida as fronteiras comumente esquecidas e marginalizadas pelos cânones da produção de saber, a fito de se tentar elaborar outras formas de agir e viver no mundo (Dussel, 2016; Mignolo, 2006, 2008; Walsh, 2007).

O grupo de pessoas intelectuais³ indianas *Subaltern Studies* (Estudos Subalternos) evoca essa questão. De composição heterogênea, o grupo ganhou a preeminência que hoje possui no campo das reflexões pós-coloniais e decoloniais ao chegar à conclusão de que conceitos e categorias fundamentados em preceitos moderno-ocidentais, mesmo quando críticos – os princípios marxistas, por exemplo –, não são capazes de abordar plena e satisfatoriamente realidades que escapem aos processos socioculturais e históricos do Ocidente Moderno subjacentes à formulação dessas noções. Em decorrência disso, Sanjay Seth (2013) e Dipesh Chakrabarty (2008), entre outros do grupo, engajaram-se em teorizar sobre como esses discursos, que se arrogam universalmente legítimos, constituem-se por meio da construção de uma alteridade negativa, de um Outro inferior que deve tentar se igualar ao sujeito moderno, e sobre como se legitimam enquanto norma civilizatória a partir de mecanismos basilares do discurso historiográfico da assim chamada Modernidade.

³ Pensando em como a linguagem elabora a referência a sujeitos genéricos normalmente com o substantivo, adjetivo ou artigo no masculino, e em como ela é um campo permeado de relações de poder, irei me referir algumas vezes, no decorrer do texto, a sujeitos genéricos e/ou indeterminados sem flexão de gênero, por meio da precedência do termo *pessoas*.

O debate acerca da constituição excluente e, ulteriormente, epistemicida (Grosfoguel, 2016) da epistemologia ocidental ganhou força nas últimas décadas. Diversas pessoas intelectuais, oriundas de diferentes áreas do saber, engajam-se na produção de pluralidades de reflexões teóricas multidisciplinares e transdisciplinares (Maldonado-Torres, 2016) em diálogo, objetivando pensar caminhos para construir projetos políticos-éticos-sociais-epistêmicos-estéticos que se contraponham ao projeto da retórica ocidental de Modernidade. Partindo de reflexões teórico-conceituais referentes às violências material, simbólica e epistemológica constitutivas do modelo ocidental de ser, viver e pensar, busca-se criar elos éticos entre as epistemes que, em sua pluralidade irredutível, possuem em comum a *diferença colonial* – isto é, o fato de que foram forçadas a dialogar assimetricamente com o colonialismo e o imperialismo euro-norte-americano (Mignolo, 2020).

Mas o que isso tem a ver com a História? Tem a ver com sua institucionalização; suas bases disciplinares vinculam-se umbilicalmente à expansão do imperialismo europeu do século XIX e aos alicerces do pensar colonialista, em processo de sedimentação desde 1492. Os binarismos sujeito/objeto e teoria-prática; a ideia de tempo linear, progressivo e homogêneo; a catalogação de dados empíricos sobre o passado sob a égide de conceitos como neutralidade e objetividade: esses fundamentos da produção histórica embasam uma concepção de tradição disciplinar ainda bastante presente na atualidade, impedindo a produção de discursos historiográficos efetivamente comprometidos com a libertação do Sul Global do jugo colonialista e imperialista que se mantém na geopolítica hodierna e na hierarquização dos sujeitos (Dussel, 2008a; Tanaka, 2016; Grosfoguel, 2016).

O objetivo deste artigo é, partindo da compreensão de que as bases da epistemologia ocidental moderna são nevrálgicamente sustentadas em relações de poder de cunho colonialista e imperialista, conjugar análises pós-coloniais e decoloniais a fim de se pensar na possibilidade de serem produzidas escritas da história político-ético-estético-social-epistemologicamente comprometidas na busca por caminhos para a descolonização das maneiras de ser, viver e pensar no tempo presente. No esteio dessa perspectiva, a epistemologia das macumbas será evocada enquanto um exemplo extremamente fecundo de proposta epistemológica que parte das fronteiras geo- e corpo-políticas do conhecimento da Modernidade (Mignolo, 2006) para o contexto sócio-histórico brasileiro, profundamente marcado pelas vivências, experiências e saberes afrodiáspóricos. Longe de se propor conclusivo, este trabalho deseja, em última instância, funcionar como propulsor para novas reflexões que versem sobre a necessidade de se engajar coletivamente a favor de caminhos que escapem e resistam aos fundamentos *occidentalocêntricos* do ser, saber e conhecer.

Colonialismo e episteme moderno-ocidental: pensamento jesuítico ibérico do século XVI

Muitas autorias, ao se referirem ao período conhecido como Modernidade, situam-no temporal e geograficamente em uma narrativa ascendente, indo do Sul ao Norte e de Leste a Oeste da Europa. Começa-se pelo Renascimento Italiano, passa-se pelas Reformas Protestantes, chega-se à Revolução científica do século XVII e culmina-se nas Revoluções políticas burguesas inglesa, americana e francesa (Dussel, 2008a, p. 156).

Nessa narrativa, consolidada por Hegel e seus apóstolos (Dussel, 2008a, p. 157-9), elege-se Descartes como aquele que inicia a verdadeira filosofia moderna, ignorando-se o papel precípua da nova Ordem jesuítica ibérica nas formulações filosóficas do século XVI e em sua formação. As obras de Pedro de Fonseca (1528-1597), Luis Vives (1492-1540), Francisco Suárez (1548-1617) e outros jesuítas fundaram um momento de construção de uma nova filosofia, marcada por certas continuidades com as referências da Escolástica, mas teorizando a partir da multiplicidade de novas experiências e conflitos emergentes com a expansão da colonização. Questões envolvendo método de pensamento, como lidar com os povos das terras que queriam dominar e como legitimar a dominação colonial transoceânica por meio de argumentos calcados no racionalismo circunscreveram as produções dos intelectuais jesuítas ibéricos e influenciaram fortemente o método lógico-matemático abstrato de Descartes, servindo de base para o rompimento com o paradigma de pensamento árabe-latino do medievo (Dussel, 2008a, p. 160-171).

Um marco que evidencia a conexão entre as reflexões jesuíticas do século XVI e as questões colonialistas de legitimação da exploração e dominação dos povos não europeus é o debate de Valladolid de 1550. Nele, confrontaram-se Ginés de Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas em torno do estatuto ontológico dos povos ameríndios; isto é, discutia-se se os indígenas estavam no mesmo patamar de humanidade que os europeus. Sepúlveda advogava que os preceitos da organização social e religiosa europeias – propriedade privada, cristianismo e elementos socioculturais cristãos – eram um atestado de humanidade; logo, quem não vivia consoante esses princípios era ontologicamente inferior e, portanto, poder-se-ia guerreá-los com a justificativa de levar-lhes a civilização (Dussel, 2008a, p. 166-7). Ganha forma, assim, o *Ego conquiero*, ou seja, o ethos europeu de legitimação de suas violências materiais, simbólicas e epistêmicas por se entenderem como o patamar mais elevado de desenvolvimento civilizatório.

O *Ego conquiro* deixou sua marca indelével na formação da episteme ocidental moderna. Apesar do debate ter terminado com certa aceitação das ideias de Bartolomeu de Las Casas, que era a favor da humanidade dos indígenas, as bases argumentativas para a superioridade do lócus de enunciação europeu firmaram-se. Após o encerramento do debate de Valladolid, não mais se pôs em questão o estatuto ontológico das sociedades não europeias; assumia-se de partida a superioridade civilizatória da Europa e seu direito de expandir-se e dominar o que e quem lhe conviesse (Dussel, 2008a, p. 176).

No esteio do *Ego conquiro* da colonização ibérica, com a influência das obras de intelectuais jesuítas do século XVI, a Revolução científica do século XVII encontra seu sustentáculo. A compreensão da influência direta e indireta de Ginés de Sepúlveda, Francisco Suárez, Pedro de Fonseca e outros – seja por meio de elogios e citações explícitas, seja por meio de referências a questões e debates na formação intelectual da Europa Central e dos Países Baixos – em Descartes, em seus contemporâneos e em seus seguidores, apesar de deliberadamente ignorada, é fulcral para compreender suas teorizações.

Ego Conquiro, Ego Extermino e Ego Cogito

O paradigma racionalista que Descartes instituiu se baseia em dois princípios: dualismo ontológico e solipsismo epistêmico. O dualismo ontológico consiste na separação ontológica entre corpo e mente, ou seja, na afirmação de que a mente é substancialmente diferente do corpo, o que lhe conferiria um caráter universalista e indeterminado, já que a mente “flutuaria” sem estar presa ao corpo, tal como a “visão do olho de Deus”. Já o solipsismo epistêmico define-se pela necessidade de se alcançar a certeza do conhecimento a partir de monólogos interiores, prescindindo de relações sociais localizáveis no tempo-espacô (Grosfoguel, 2016, p. 28-30).

A filosofia cartesiana, porém, não partiu do nada. Seu caráter inaugurador, qual seja, a pretensão de ser capaz de se construir conhecimento universalista sem a necessidade de se evocar o Deus do cristianismo, só pôde ser possível porque fora precedido por um século e meio de dominação colonial e de teorizações provocadas pelas experiências do colonialismo. É a conexão entre o *Ego conquiro*, publicamente desenvolvido por Sepúlveda, e o *Ego cogito* cartesiano. A seguir, pode-se ver uma citação longa, mas valiosa, sobre essa conexão. Nela, Grosfoguel afirma que

O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. Segundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o

mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o Ser imperial. O “eu conquistado”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idolátrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais (Grosfoguel, 2016, p. 30-1) [Grifo do autor].

Grosfoguel salienta também o elo conector entre o *cogito* e o *conquiri*: o *Ego extermino*. Consoante o autor, a transformação do discurso colonialista de conquista de terras e almas transforma-se em privilégio epistêmico incontestável a partir de quatro genocídios/epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI: o extermínio de judeus e muçulmanos na conquista espanhola de Al-Andalus; o genocídio indígena e aborígene nas Américas, Oceania e Ásia; a escravização e tráfico atlântico de africanos; e o extermínio de mulheres que transmitiam e praticavam o conhecimento indo-europeu na Europa, muitas vezes sob a acusação de bruxaria (Grosfoguel, 2016, p. 31). Esses quatro genocídios/epistemicídios, segundo Grosfoguel, foram as condições sócio-históricas para a consolidação da filosofia cartesiana enquanto projeto epistêmico universalmente legítimo e das estruturas epistemológicas do sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista criado a partir de 1492 (Grosfoguel, 2011 apud Grosfoguel, 2016, p. 32).

As violências colonialistas, portanto, imbricam-se com a consolidação da epistemologia ocidental hegemônica. Entretanto, a “colonialidade como lado obscuro da Modernidade” (Mignolo, 2017b), ou seja, os múltiplos âmbitos das violências do colonialismo como elementos constitutivos – e não meramente ocasionais ou fruto de danos colaterais – do modelo moderno-ocidental de ser, viver e pensar, é completa e deliberadamente negligenciada pela retórica da Modernidade. Tanto é que, até hoje, critérios utilizados para a validação de conhecimentos produzidos nas diversas áreas de saber das regiões ocidentalizadas, tais como a fronteira binária que separa sujeito-objeto, a ideia de conhecimento neutro, imparcial e não-localizável e a subsequente busca por universalismos, são sedimentados em preceitos cartesianos – fortemente influenciados pelas produções filosóficas da Península Ibérica do século XVI –, ainda entendidos como necessários para alcançar o “verdadeiro” conhecimento científico (Grosfoguel, 2016, p. 30).

A História não escapa disso. A pretensão de catalogar dados empíricos do passado de forma neutra, objetiva e imparcial, alimentada por uma concepção de tempo linear, homogênea e progressiva cujo ponto de referência central é a Europa, está arraigada de tal forma na identidade disciplinar da

História que, até hoje, há ferrenhos defensores desses alicerces do discurso histórico, embora com roupagens diferentes em relação às pessoas historiadoras do século XIX (Scott, 2023, p. 122-6; Cezar, 2015, p. 447-51).

Identidade (imperial) disciplinar da história

O caráter colonialista e imperialista das bases disciplinares da História e, ulteriormente, dos campos de saber ocidentais e ocidentalizados, é objeto de muitos debates. Serão aqui focalizadas duas dimensões extremamente caras à tradição disciplinar historiográfica: as políticas modernas de espacialidade e temporalidade – as quais se confundem com as noções de espaço e tempo – e as influências da racionalidade científica cartesiana.

O “tempo vazio e homogêneo” da Modernidade⁴

A epistemologia moderno-ocidental unificou dois elementos que, antes de seu advento, eram irreduzivelmente plurais: o tempo e o espaço. Os conceitos de temporalidade e espacialidade são, inclusive, confundidos com suas raízes terminológicas, engendrando uma deliberada confusão entre eles, que são, hegemonicamente, tratados como sinônimos.

A ambivalência, contudo, não surgiu do nada, bem como não é algo natural. Consoante Tanaka (2016), as noções de tempo e espaço como categorias universais e *a priori* da experiência humana foram desenvolvidas pelas teses de Isaac Newton no século XVII, consolidaram-se com os Iluminismos europeus do século XVIII – com o destaque para as formulações kantianas – e se retroalimentaram com a expansão do capitalismo e do imperialismo (Tanaka, 2016, p. 164-5). Pensando no papel da mundialização europeia à força para a hegemonia do espaço-tempo enquanto uma entidade absoluta, vale acrescentar o colonialismo como elemento importante desse processo de colonização do tempo e do espaço (Mignolo, 2017b, p. 12-4).

Segundo Tanaka, o imperialismo, peça-chave da Modernidade, universaliza uma maneira de ver o tempo enquanto uma linha progressiva e hierarquizada com fronteiras estanques entre passado, presente e futuro, transformando-o em objeto catalogável de maneira empírica (Tanaka, 2016, p. 165-8). Com a Europa sendo o centro da referência de progresso e civilização, de certo e errado, de legítimo

⁴ Expressão de Walter Benjamin (2002, p. 249).

e ilegítimo, tudo que escapava a seu modo de ser, viver e pensar era entendido como atrasado e incivilizado. Essa lógica foi a sustentação de grande parte dos discursos colonialistas e imperialistas, os quais, calcados no *tempo vazio e homogêneo da Modernidade* (Benjamin, 2002, p. 249 apud Ávila, 2016, p. 192), legitimavam toda e qualquer exploração de outros povos, sociedades e regiões em nome do dito Progresso e da ciência (Ávila, 2016, p. 192-3).

A disciplina histórica, bem como as ciências sociais e a filosofia, foi parte fundamental desse processo. Baseando-se em parâmetros marcadamente eurocêntricos de ciência, organização social “complexa”, cultura, religião, tecnologia, natureza, entre outros, enquanto arrogando a si uma pretensa objetividade e imparcialidade perante “os fatos” e o “mundo externo”, ela foi fundamental para institucionalizar e naturalizar as visões colonialistas e imperialistas de superioridade civilizatória europeia ante os demais, colocando a Europa e sua narrativa de Modernidade como centro sociopolítico global e, *pari passu*, como ideal a ser buscado pelos Outros (Ávila, 2016, p. 193-7; Nicolazzi, 2019; Tanaka, 2016). A ciência histórica do século XIX estabelece a Europa como o sujeito da História e suas políticas de tempo e espaço como as únicas formas possíveis de se entender o mundo, entrelaçando os conceitos de tempo e espaço com os de temporalidade e espacialidade (Rufer, 2010).

Seth (2013) e Chakrabarty (2008) chegaram a conclusões similares. Partindo da experiência de quando o grupo de Estudos Subalternos se propôs a estudar Marx e a aplicá-lo na história da Índia moderna, perceberam que as teorias políticas da Modernidade, a despeito de seu vocabulário e eloquência universais e absolutos, são fruto de processos sócio-históricos específicos e não existentes nas histórias da Índia e, por princípio, das outras espacialidades não-ocidentais (Chakrabarty, 2008, p. 12-3; Seth, 2013, p. 180-3). A régua universalista e hierarquizante do discurso histórico europeu, porém, limitou-se a desprezar o que não era possível de ser entendido por suas categorias e lógica, taxando o ininteligível de atrasado e primitivo.

A divisão rígida entre passado, presente e futuro como uma linha progressiva com a Europa sendo o destino no final do percurso; o tratamento do passado como algo estanque, localizável precisamente no tempo-espacó absoluto e, portanto, catalogável empiricamente; a hierarquização de modos de agir, existir e se relacionar sociopoliticamente diferentes da Europa como inferiores e primitivos: esse é o legado da institucionalização disciplinar da História do século XIX. Um legado imbricado com o colonialismo e o imperialismo euro-norte-americano, que estruturaram/estruturam

as relações de poder globais do contemporâneo e que ainda se encontram fortemente arraigados na prática historiográfica hodierna.

Basta ver, por exemplo, a insistência na divisão quadripartite temporal nos cursos de graduação em História no Brasil. Conforme elucida o artigo de Mendes, Arrais e Júnior (2023), a despeito da emergência de uma miríade de debates em torno das problemáticas envolvendo a concepção espaço-temporal moderna evidentemente eurocêntrica, os currículos de História das universidades brasileiras no século XXI perpetuam a divisão do conhecimento histórico nesse marco temporal consolidado no século XIX. Isso revela o peso da identidade e da tradição disciplinares construídas nas práticas colonialistas e imperialistas das sociedades moderno-ocidentais; seus fundamentos, mesmo que criticados, continuam a guiar as bases das nossas relações pessoa-mundo-história.

Racionalidade científica cartesiana

A Modernidade tal como entendida e narrada por Hegel e seus acólitos elege, como dito anteriormente neste artigo, Descartes como o filósofo iniciador da nova filosofia moderna (Dussel, 2008a, p. 157-9). O que a narrativa oficial não conta é a importância das múltiplas experiências da colonização ibérica das Américas na formação de muitas referências e alicerces de seus pensamentos, sobretudo jesuíticas (Dussel, 2008a, p. 160-71).

Seus dois princípios epistemológicos, que são o dualismo ontológico entre corpo e mente e o solipsismo epistêmico, foram formulados no bojo das reflexões europeias em torno da comparação ontológica entre um europeu e um não-europeu – indígena ou africano – e da possibilidade de se elaborar uma forma de validação de conhecimento que prescinda do contato em condições paritárias entre o colonizador e o colonizado (Dussel, 2008a; Grosfoguel, 2016). Esse paradigma epistemológico cartesiano entranhou-se na episteme moderno-ocidental, configurando as bases de ciência e produção legítima de saber em torno de duas oposições binárias fundamentais: as diferenciações sujeito-objeto e teoria-prática (Castro-Gómez, 2005).

A concepção moderno-ocidental cartesiana de ciência atingiu, talvez, seu ápice no imperialismo. No que se refere à ciência histórica, os binarismos sujeito-objeto e teoria-prática balizaram formulações historiográficas que foram peça-chave para a consolidação de ideias relativas à pretensa superioridade europeia ante o resto do mundo, legitimando ações de dominação e exploração material, simbólica e epistêmica (Rufer, 2010, p. 14-8). Apoiando-se na assunção de que a pessoa

pesquisadora trabalha com noções universais não relacionadas à sua posição no mundo e a suas concepções socioculturais específicas – dualismo ontológico corpo-mente de Descartes, o qual se reflete na separação estanque entre sujeito e objeto e entre teoria e prática, ou pensar e fazer –, aliadas ao solipsismo epistêmico, que alicerça a arrogância de se achar capaz de construir verdadeiro conhecimento ignorando-se outras concepções, a História e outras ciências humanas estabeleceram narrativas, parâmetros e análises que reificavam a identidade sócio-histórica moderno-ocidental europeia como natural e objetivamente *melhor* (Rufer, 2010, p. 18-22).

Kleinberg, Scott e Wilder (2018) protagonizaram um manifesto contra a tradição disciplinar da História e a favor da teoria enquanto elemento reflexivo que propicia reflexões críticas em torno das práticas históricas. Nesse manifesto, em consonância com outros trabalhos de Scott (1995, 2023), tecem-se provocações relativas à maneira como o ethos do ofício de historiador contemporâneo mantém-se bastante parecido com as concepções da profissão do século XIX, reificando práticas e identidades que, sustentadas por uma posição científica de neutralidade e de “puro” conhecimento sobre o passado, contribuem para perpetuar narrativas de saber masculinas, brancas, nortecêntricas e cisheteronormativas. Acreditar que o verdadeiro conhecimento advém de práticas em que o sujeito sevê peremptoriamente distante do objeto – binarismo que contribui para o distanciamento valorativo entre natureza e cultura – e em que o pensar é entendido como uma dimensão cindida do fazer resulta na continuidade do sujeito moderno-ocidental euro-norte-americano como sujeito da história, fazendo com que múltiplas formas de ser, saber e conhecer continuem a ser tratadas como alteridades negativas, incapazes de produzir verdadeiro conhecimento; é a *outrificação* da pluralidade humana na narrativa *occidentalocêntrica* da história (Walsh, 2007, p. 104-7).

Parece algo distante da realidade da historiografia contemporânea, mas não é. Basta ver os relatos de Cezar (2015), Scott (2023) e Kleinberger et al (2018) acerca das defesas de muitos historiadores relevantes dos Estados Unidos e do Brasil acerca da “verdadeira identidade do historiador” – inclusive por meio de dizeres histriônicos – para perceber que a legitimação do conhecimento a partir de preceitos lógicos cartesianos é ainda bastante aceita como a melhor – e única – maneira segura, correta e verdadeira de se fazer ciência. No esteio dessa concepção de historiografia, epistemes diferentes da moderno-ocidental – formas diferentes de entender tempo, espaço, natureza que não a partir de binarismos e separações estanques – são pensadas como inaptas para embasar produção legítima de conhecimento (Seth, 2013; Sodré, 2017; Walsh, 2007), e recortes temáticos, espaciais e temporais distintos dos tradicionalmente aceitos, ou seja, que fujam do escopo do Estado-

nação como sujeito da história ou do “sujeito universal” da história – homem, branco, euro-norte-americano, cisgênero, heterossexual e sem deficiências –, são taxados de inúteis ou, ulteriormente, de não-recortes (Rufer, 2010; Scott, 1995; Butler, 1993).

Por novas concepções de saber face à *decadência disciplinar: transdisciplinaridade decolonial*

A filósofa panamenha Linda Alcoff (2016) defende um ponto de vista central para este artigo: a necessidade de se ir além da constatação de que vivemos em uma estrutura político-ética-social-epistêmica *ocidentalocêntrica*, no intuito de se formar um engajamento coletivo em torno da tentativa de se elaborar outras formas de se relacionar sociopolítica e epistemologicamente no mundo (Alcoff, 2016, p. 141-2). Alcoff faz coro à urgência de contrapor-se efetivamente à hegemonia do status quo moderno-ocidental a partir de uma “linguagem de libertação revisada e reformulada” (Alcoff, 2016, p. 129) que teça reflexões críticas acerca dos mecanismos de poder envolvidos no que normalmente se entende como produções e produtores legítimos de saber.

No esteio desse debate, pessoas intelectuais comprometidas político-ético-estético-social-epistemologicamente evocam a imprescindibilidade de se buscar seres, saberes e linguagens que escapem do lócus epistêmico nortecêntrico para transformar radicalmente a maneira como se entende, produz e legitima os discursos das ciências sociais e humanas (Connel, 2012; Mignolo, 2006; Walsh, 2007; Oliveira, 2022; Pereira, 2018). Considerando-se os argumentos de que a estrutura epistêmica moderno-ocidental, a qual baseia as tradições disciplinares dos saberes ocidentalizados, embrenha-se às experiências genocidas e epistemicidas do colonialismo e imperialismo, e que a identidade disciplinar histórica é umbilicalmente ligada à consolidação e legitimação dessas violências, o discurso histórico enquanto produção de saber só será de fato libertador caso rompa com esse infame legado.

Nesse sentido, o projeto de *transmodernity* de Enrique Dussel (2016) pressupõe o diálogo intercultural simétrico entre as diversas pluralidades culturais e epistêmicas que se localizam na exterioridade da retórica ocidental de Modernidade. A miríade epistêmica, em sua irredutível diferença, teceria relações entre si a partir de uma condição em comum: a *diferença colonial* (Mignolo, 2020), isto é, as vivências, experiências e saberes produzidos e vividos em meio a diálogos assimétricos permeados por violências com o modelo ocidental de ser, viver e pensar. O objetivo não seria, de modo algum, um conjunto de medidas universalmente aceito a ser seguido indiscriminadamente; pelo contrário, a

transmodernidade se apresenta como *pluriversal*, ou seja, entende-se que as contingências sociais, históricas, espaciais, culturais e epistêmicas são fundamentais. O cerne do projeto é a virada do lócus epistêmico produtivo; partir-se-ia dos corpos comumente negligenciados, rejeitados e vituperados pelo Ocidente moderno a fim de se pensar na superação da Modernidade em prol de transformações radicais na compreensão de seres, saberes e linguagens (Dussel, 2016, p. 69-70).

Na esteira do projeto transmoderno de Dussel, Walter Mignolo elabora o pensamento de fronteira (Mignolo, 2006). Em diálogo com a estratégia dusseliana de superação da modernidade pelos oprimidos historicamente por ela, Mignolo entende que as inter-relações entre práticas, vivências, experiências e teorizações de corpos geopoliticamente localizados nos limites da Modernidade são as condições de possibilidade para serem elaboradas formas de saber e conhecimento que propiciem o que Maldonado-Torres (2016) chama de *transdisciplinaridade decolonial*. Em suas palavras, esta é definida

como orientação e suspensão de métodos e disciplinas a partir da decolonização como projeto e como atitude. Esta atitude e este projeto são parte do que podemos chamar de consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*) (Maldonado-Torres, 2016, p. 93).

Lewis Gordon (2017), ao refletir sobre como as normas disciplinares estão reagindo às demandas sociopolíticas e epistemológicas contemporâneas, defende que a transdisciplinaridade é a única maneira de se escapar do que ele chama de decadência disciplinar. Consoante Gordon, ela se define como

o fenômeno de afastar-se do pensamento vivo, que engaja a realidade e reconhece suas próprias limitações, a uma concepção deontologizada ou absoluta da vida disciplinar. A disciplina torna-se, de forma solipsística, o mundo. E nesse mundo, a principal preocupação é a adequada administração de suas regras, regulamentos ou, como Fanon argumentou, (autodevorando) métodos (Gordon, 2017, p. 117).

A insistência em se ignorar o pensamento vivo que, a partir de múltiplos corpos e locais geopolíticos e epistêmicos, está deslindando a íntima conexão do discurso historiográfico tradicionalmente concebido com as noções eurocêntricas genocidas e epistemocidas advindas das experiências do colonialismo e do imperialismo, é esforçar-se para enterrar a possibilidade de se produzir História de maneira efetivamente engajada política, social e eticamente com os diversos povos, sociedades e epistemologias violentadas material, simbólica e gnosiológicamente pelo Ocidente moderno. Se a disciplina histórica não quiser continuar por esse assombroso caminho, a centralidade epistemológica moderno-occidental há de ser implodida em prol da emergência da pluriversalidade epistêmica das exterioridades da Modernidade (Dussel, 2016; Mignolo, 2006, 2020).

Outras escritas de histórias: a *epistemologia das macumbas*

A seguir, será evocada uma de muitas epistemologias que confrontam os alicerces da gnose moderno-ocidental e que penso ser extremamente fecunda para se pensar, ainda mais no contexto brasileiro, país cuja formação fora imbricada à diáspora africana forçada empreendida pela Modernidade, em produção de discurso histórico de modo crítico e engajado: a epistemologia das macumbas (Rufino; Simas, 2019; Rufino, 2019; Sodré, 2017).

O Atlântico se configura como uma grande encruzilhada. Nele, corpos imantados com suas sabedorias, redes e cosmopercepções foram confrontados pelo desmantelamento cognitivo e identitário acarretado pelo desterro e, na travessia, no transe, reinventaram-se, forjando-se no duplo caráter da perda e da transcrição. Entre cruzaram-se entretecimentos coletivos de sociabilidades, afetos e epistemes, efetuando-se uma *dobra na morte* – aqui lida como escape do *assombro colonial* – alicerçada na *ancestralidade* e no *encantamento*, praticando-se o Brasil como terreiro (Rufino; Simas, 2018, p. 11-4).

Encruzilhada pode ser lida como Exu. Como princípio explicativo do mundo para os iorubás, portador da energia vital (*axé*), dono dos caminhos, ele está presente em todas as relações que dinamizam – ou enfraquecem – a cadeia de integração do Universo – ou seja, ele está presente em tudo. Na confluência de transcrições do Brasil-terreiro, Exu, com suas múltiplas potências, configura-se como o suporte das reexistências afrodiáspóricas em suas múltiplas inter-relações, diálogos, inacabamentos e movimento.

De seus 16 atributos presentes nos odus de Ifá, quatro serão destacados: Exu como *Enugbarijó*, *Obá Oritá Metá/Igba Ketá, Bara* e *Elegbara* – respectivamente, a boca que regurgita tudo que come de maneira transformada, Rei da encruzilhada de três caminhos/Senhor da terceira cabaça, Dono do corpo e Senhor do poder mágico.

Como portador da energia vital, Exu está presente em todas as coisas do Universo. Segundo seus devotos, as conexões que compõem o mundo e os diversos planos existenciais são constantemente dinamizadas, para o bem ou para o mal, a partir das diversas relações entre seus elementos no cotidiano. Nesse sentido, a potência de Exu como *Enugbarijó* destaca o princípio do compartilhamento que deve basear essas ligações: o encontro transforma, afeta as partes, de modo a torná-las sempre algo diferente do que eram antes do encontro. *Enugbarijó* nos lembra que devemos nos livrar das nossas certezas e de nossos pensamentos fechados; que os saberes, sejam eles quais forem, são influenciados por nossa subjetividade, e ela é múltipla, complexa, permeada por uma

miríade de inter-relações e compartilhamentos que, cotidianamente, são feitos, refeitos, desfeitos. Além disso, ele evidencia a necessidade de buscar as conexões que podem nos engrandecer, sabendo que as más podem nos prejudicar e despotencializar nosso *axé* – nossa energia vital.

O Rei da encruzilhada de três caminhos, ou Senhor da terceira cabaça, é fruto da narrativa de Ifá em que Exu é instado a escolher uma dentre duas cabaças. A primeira era preenchida por todos os elementos que positivavam a vida no universo, enquanto a segunda continha tudo que a negativava. Exu, em sua astúcia, escolhe uma terceira cabaça, preenche-a com o conteúdo das outras duas, misturando formando um terceiro elemento e o assopra mundo afora.

Nessa narrativa, Exu nos lembra que nem sempre as opções que nos são postas são as únicas existentes, inclusive porque a boa pode se transformar em ruim e vice-versa, seguindo os princípios do terceiro elemento, que mistura tudo que positiva e tudo que negativa do Universo. Isso nos lembra que, mais do que por quaisquer noções de certeza e imobilismo, nossas vidas e saberes são regidos pela imprevisibilidade, pela fluidez, pelas imbricações moventes. Mais importante do que procurar formas e métodos que intentem dotar de previsibilidade a vida e as produções de conhecimento, deve-se abraçar a incerteza e a dúvida, buscando-se sempre contatos com o máximo de influências, aprendizagens e experiências de mundo possíveis para se guiar na vida e na ciência. Há de se ter em mente também que o conhecimento não pode ser algo estanque e encerrado em si mesmo, mas, sim, aberto, fluido, dinâmico, ancorado nas mais diversas concepções de vida.

Por fim, Dono do corpo e Senhor do poder mágico enfatizam a importância da corporeidade na confluência iorubana e do Brasil-terreiro de saberes. Ela é o *lócus* de produção e enunciação da tessitura de saberes entrelaçados pela Diáspora atlântica moderna, o suporte das nossas individualidades, fisicalidades e potências invocadas nos movimentos, nos rituais, nas práticas corporais (Rufino, 2018, p. 86). São o jongo, a capoeira e as danças de ritualizações de orixás como alicerces de saberes cruzados, dialógicos e inacabados que significam o corpo como materialização de ontologias e epistemes, de táticas e invenções, de traquinagens e transgressões (Rufino, 2016, p. 55-61).

Esses quatro atributos de Exu – respectivamente, *Enugbarijó*, *Obá Oritá Metá/Igbá Ketá*, *Bara* e *Elegbara* – compõem os princípios de uma outra forma de entender entrelacamento de relações, dinamismo, corporeidade e o vínculo disso tudo com as produções de saberes. É uma maneira de entender *ciência* para muito além do cientificismo ocidental desencantado consolidado pelo

colonialismo e imperialismo, que se constitui sedimentado em privilégios epistêmicos e ontológicos de enunciação consolidados no bojo das violências ontológicas e epistêmicas do ocidente moderno. É a *ciência encantada das macumbas* (Rufino; Simas, 2018, p. 9-16), uma forma de conceber as construções de conhecimentos a partir da incerteza galvanizadora, do entrelaçamento de epistemes, ontologias e ensinamentos distintos, do corpo como suporte primeiro da enunciação e construção do saber (Rufino; Simas, 2018, p. 33-4).

Encantar é, justamente, ir de encontro à ideia de que é possível pensar em categorias, preceitos e formulações de caráter universal, encerradas em si mesmas na arrogância de suas certezas; é, seguindo os princípios de Exu, esforçar-se por transmutar ignorância em saber – e vice-versa – por meio da experiência com os outros múltiplos, imbricando-se em dinamizações pelo trânsito do saber inacabado e da constante dúvida (Rufino; Simas, 2018, p. 37-9). E buscar aprendizagens em lugares para muito além do humano.

Uma das bases das epistemes iorubá, bantu e de diversas outras oriundas do continente africano, recriadas e transcriadas em meio à diáspora atlântica moderna em diversos tempos, espaços e seres, é a interligação dos elementos do Universo pela energia vital ancestralizada (Lopes; Simas, 2020, p. 15-24). Diferentemente das hierarquizações binárias do ocidente moderno entre cultura e natureza e entre humano e animal, elas compreendem que não faz sentido pensar nesses muros ontológicos e epistêmicos, considerando que tudo que nos envolve é fundamental para nossa existência. Os rios, as árvores, os ecossistemas: ainda mais em épocas contemporâneas de variegados desequilíbrios climáticos e suas nefastas consequências, fica evidente que o esforço ocidental por dominar a natureza e expropriá-la a seu bel prazer vai contra qualquer lógica de convivência saudável nos mundos, tempos e matérias.

Muitos saberes africanos e afrodiáspóricos sabem disso desde sempre, entendendo que a vida em comunidade envolve aspectos para muito além do dito humano. Bunseki Fu-Kiau, mestre e intelectual bantu, explica aspectos dessa relação.

Aos olhos do povo Africano, especialmente aqueles em contato com os ensinamentos das antigas escolas Africanas, a Terra, nosso planeta, é *futu dia n'kisi diakângá Kalunga mu diâmbu dia móyo* – um sachet (pacote) – de essências/remédios amarrados por Kalunga com intenção de vida na Terra. Esse futu ou funda contém cada coisa que a vida precisa para sua sobrevivência: essências/remédios (*n'kisi/bilongo*), comida (madia), bebida (*ndwînu*). O mundo natural para o povo Bântu é a totalidade de totalidades amarradas acima como um pacote (futu) por Kalunga, a energia superior e mais completa, dentro e em volta de cada coisa no interior do universo (*luyalungunu*). [...] Assim, quando um Mûntu (ser humano) vê um minúsculo

cristal (*ngêngelé*) ele/ela vê nele, não só sua sacralidade, mas também a presença divina de Kalunga. Além da atenção e admiração dadas a montanhas, vales, ao vento, ao céu e às mudanças do ciclo natural, o Mûntu dá especial atenção ao mundo da floresta porque, como se diz, “*Mfînda Kasuka tufukidî*” – nós percebemos se as florestas são extintas. Por causa dessa visão popular entre os Bântu, o próprio ato de entrar na floresta torna-se um ritual sagrado (Fu-Kiau, 2015, p. 1-4 *apud* Martins, 2021, p. 55) [Grifos do autor].

A ideia de que se perece caso as florestas sejam extintas tem uma dupla dimensão. A primeira, mais explícita, é a de que sem os recursos e nutrientes provenientes dos rios, árvores, frutos e terra, a comunidade é incapaz de se sustentar; a segunda, de que o ecossistema que nos envolve é um emaranhado de saberes, ensinamentos e aprendizagens possíveis, sem os quais perdemos nosso envolvimento com o mundo. O mestre e líder quilombola Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo, nomeou os conceitos de *confluência* e *biointeração* (Bispo dos Santos, 2023, p. 14-5) para enfatizar que a partir do canto de aves, dos hábitos das cabras e dos sons do vento, os quilombolas entretêm inter-relações com o seu derredor, envolvendo-se com o mundo, vivendo com ele, confluenciando, indo de encontro à arrogância especista e humanista da tradição epistêmica ocidental. *Encantando*.

Os múltiplos nós entre mundo natural, humanos, animais e ancestrais consubstanciam noções encantadas de tempo. O desencanto resultado da homogeneização dos modos de ser, viver e pensar a partir da política moderna de tempo hierarquizante colonialista e imperialista (Tanaka, 2016) alicerça temporalidades lineares, progressivas e teleológicas, cujos parâmetros de referência são as noções de *sujeito*, *razão* e *Estado-nação* (Oliveira, 2022, p. 59-61; Rufer, 2020, p. 278-9). É o tempo *vazio e homogêneo* da Modernidade (Benjamin, 2002, p. 249 *apud* Ávila, 2016, p. 192).

Saberes africanos e afrodiáspóricos, em confluência com conhecimentos indígenas, constituem concepções temporais não lineares marcadas pela circularidade e pelo esborramento dos limites da divisão tripartite moderna entre passado, presente e futuro, ancoradas na ancestralidade como elo dinamizador desses circuitos ontológicos de significação. John Mbiti, mestre e filósofo queniano, utiliza duas palavras da língua suaíli, *Sasa* e *Zamani*, para postular sua concepção de tempo afastada dos preceitos moderno-ocidentais.

Sasa tem o sentido de imediatismo, proximidade e de agora; e é o período de imediata atenção para as pessoas, na medida em que é quando e onde existem. [...] é a dimensão temporal na qual as pessoas estão conscientes de sua existência e na qual se projetam tanto para o futuro próximo quanto principalmente para o passado (*Zamani*). *Sasa* é em si mesmo uma completa dimensão temporal, com seu próprio futuro curto, um presente dinâmico e um passado experimentado. Podemos chamá-lo de Tempo Micro (Tempo Pequeno). [...] *Zamani* não é limitado pelo que em Inglês é denominado o passado. Ele também possui seu próprio ‘passado’, ‘presente’ e

‘futuro’, mas em uma escala mais ampla. Podemos chamá-lo de Macro Tempo (Tempo Grande). *Sasa* alimenta ou desaparece em *Zamani*. Mas antes que os eventos sejam incorporados em *Zamani*, eles devem ser realizados ou atualizados na dimensão *Sasa*. Depois que isto acontece *Zamani* e *Sasa* se justapõem e ambos tornam-se inseparáveis. Só depois que isto aconteceu é que então os eventos ‘movem’-se para trás, de *Sasa* a *Zamani* [...], o celeiro definitivo para todos os fenômenos e eventos, o oceano do tempo no qual tudo se torna absorvido em uma realidade que não é nem antes nem depois. *Sasa* em geral une os indivíduos ao seu imediato ambiente. É o período da consciência vivente. Por outro lado, *Zamani* é o período do mito, provendo ao período *Sasa* um senso de fundação e de segurança; e unindo todas as criaturas, de modo que tudo seja abraçado dentro do Macro Tempo (Mbiti, 1999, p. 21-2 *apud* Martins, 2021, p. 64) [Grifos do autor].

Percebe-se o entrecruzamento de tempos que formam as temporalidades, baseadas na materialidade ancestral das conexões entre os planos existenciais do Universo. Lembra o *tempo espiralar exusíaco* (Sodré, 2017, p. 171-92), sintetizado pelo famoso provérbio que diz que Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. O tempo é entendido a partir de sua dimensão criativa, engendrada pelas inter-relações de uma miríade de performances, rituais e narrativas orais sacralizadas que constituem a dimensão ontológico-epistêmica da memória enquanto criação, inscrição e registro de si nos mundos e nos tempos. Prevalece o dinamismo, o inacabamento, o diálogo entre saberes humanos e não humanos na concepção de tempos que vão, voltam, (re)começam e jamais terminam. *Encanto*. Contraponto evidente à fixidez e imobilidade da Modernidade e sua História com H maiúsculo, que compartmentaliza de maneira estanque noções de passado, presente e futuro e o acesso a eles, esvaziando a experiência temporal de vida e movimento. *Desencanto*.

Os valores, as tradições, os preceitos de Bem-Viver, o entendimento acerca de tempo e espaço, a relação com os saberes ancestrais – reduzidos ao termo “passado” na episteme moderno-ocidental – e com a experiência do mundo – jamais reduzido a objeto externo a um sujeito – da *epistemologia das macumbas* se referem a uma concepção de conhecimento e saber que vai muito além do objetivismo científico cartesiano. Conceber as espaço-temporalidades de modo entrelaçado e, portanto, não linear, por exemplo, permite-nos escapar das correntes do tempo vazio e homogêneo da Modernidade (Benjamin, 2002, p. 249 *apud* Ávila, 2016, p. 192) e, assim, perceber como as relações entre passado, presente e futuro estão imbricadas num contínuo processo circular de criação, referênciação e subjetivação espaço-temporal, fugindo da divisão estanque da Modernidade entre os três tempos. Se pensarmos o tempo como uma linha com três rígidas divisões e não como uma grande forma espiralada

de tempos vinculados, como explicar uma sociedade tão socioracialmente desigual como a brasileira, com permanências explícitas da escravidão que, em tese, acabou há mais de 130 anos⁵?

Enquanto teorias críticas cujos loci de enunciação partem da episteme ocidental criticam as rígidas fronteiras entre verdade histórica e ficção na escrita da história desde meados do século XX, a epistemologia das macumbas rejeita a dicotomia sujeito-objeto há séculos, quiçá milênios, entendendo-os como uma unidade relacional sem demarcação de fronteiras (Sodré, 2017, p. 88-171). Isso sem contar a desconstrução do misticismo em torno do documento escrito como vestígio verdadeiro do passado e a criação da metodologia de História oral; a tradição oral de povos da Savana ao sul do Saara formulou isso há, pelo menos, mil anos (Hampaté Bâ, 2010).

Considerações Finais

Este texto evoca diversos elementos que compõem a sustentação ontológico-epistêmica da epistemologia moderno-ocidental, a fito de advogar a imprescindibilidade de se pensar outras formas de conceber os entrelaçamentos seres-tempos-mundos-matérias – e, portanto, de conceber produção de saberes – caso se queira, efetivamente, imaginar futuros não coloniais. A partir de discussões relativas a noções de tempo, espaço, natureza e relações intersubjetivas, questionam-se os parâmetros disciplinares, filosóficos e científicos universalistas do Ocidente moderno, argumentando que eles, na verdade, alicerçam padrões de privilégios epistêmicos calcados em profundas violências perpetradas nos múltiplos projetos colonialistas e imperialistas de morte. Haja vista que a tradição disciplinar histórica se encontra no bojo desse infame legado, este trabalho faz coro aos debates que afirmam a necessidade de nos comprometermos a buscar linguagens de libertação ética-estética-política-ontológica-epistemologicamente engajadas em prol da elaboração de outras maneiras de ser, viver, pensar e habitar a Terra.

Nessa perspectiva, este artigo defende que a epistemologia das macumbas tem o potencial de balizar discursos historiográficos críticos e vivos, que escapem da objetificação cartesiana em relação ao mundo e aos modos de ser, viver e pensar que não sejam moderno-ocidentais. A partir de concepções africanas e afrodiáspóricas que embasam formas de vida calcadas no profundo respeito à

⁵ Esse exemplo não foi à toa. Os debates envolvendo permanências do sistema escravista no Brasil foi evocado no debate sobre as cotas socioraciais universitárias, e um número relevante de historiadores usou argumentos relacionados ao fim oficial da escravidão em 1888 para ir contra a implementação das ações afirmativas raciais. Ver, por exemplo, GÓES, José Roberto Pinto de. O racismo vira lei. **O Globo**. Rio de Janeiro, p. 7, 16 ago. 2004.

vida, no tempo espiralar, em cosmopercepções que entendem o Cosmos como emaranhados inter-relacionais de conexões entre os planos, seres e matérias, bem como na corporeidade como suporte primeiro da vida e do entretecimento coletivo de saber, a elaboração de escritas de histórias pode ser um canal fundamental para a luta contra as diversas opressões que assolam os múltiplos espaços-tempos contemporâneos.

Para isso ser possível, contudo, as regras do jogo hão de ser modificadas (ou burladas). Não basta meramente reconhecer e criticar os fundamentos colonialistas e imperialistas da prática historiográfica hegemônica; há de se romper efetivamente com eles, refundando a maneira de se pensar o discurso histórico e, ulteriormente, a produção de saber no Ocidente. O diálogo pluriversal heterárquico de epistemologias formuladas a partir da exterioridade da retórica ocidental de Modernidade em prol de práticas plurais e transdisciplinares, nas quais o pensamento vivo valha mais que a fetichização do método, parece-me uma boa estratégia para se pensar potenciais caminhos.

Referências bibliográficas:

- ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 129-143, jan./abr. 2016.
- ÁVILA, Arthur Lima de. “Povoando o presente de fantasmas”: feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo da uma disciplina. **Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia**, v. 7, n. 2, p. 189-2019, 2016.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.
- BUTLER, Judith. Corpos que pesam: os limites discursivos do sexo. In: LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CEZAR, Temístocles. Hamlet Brasileiro: ensaio sobre giro linguístico e indeterminação historiográfica (1970-1980). **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 8, n. 17, p. 440-461, 2015.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**: postcolonial thought and historical difference. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **RBCS**, v. 27, n. 80, p. 9-20, out. 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatología**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.
- DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. **Tabula Rasa**, v. 9, p. 153-197, 2008a.

DUSSEL, Enrique. **Posmodernidad y transmodernidade**: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Puebla, México: Universidad Iberoamericana Plantel Laguna, 1999.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidade e interculturalidade**: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v.31, n.1, jan./abr. 2016, p. 51-73.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.

GÓES, José Roberto Pinto de. O racismo vira lei. **O Globo**. Rio de Janeiro, p. 7, 16 ago. 2004. Disponível em: <https://www.saci.ufscar.br/servico_clipping?id=14691> Acesso em: 23/10/2025.

GORDON, Lewis. Decadência disciplinar e a de(s)colonização do conhecimento. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, p. 110-126, 2017.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan./abr. 2016.

HAMPATÉ BÂ, T. A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.). **História Geral da África 1**. Brasília: UNESCO, 2010.

KLEIBERGER, Ethan; SCOTT, Joan Wallach; WILDER, Gary. **Teses sobre Teoria e História**, 2018 (s.p.). Disponível em: <https://www.academia.edu/36775977/Teses_sobre_Teoria_e_Hist%C3%B3ria_TRADU%C3%87%C3%83O> Acesso em: 23/10/2025.

KOSELLECK, Reinhart. Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento. In: **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006, p. 41-60.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas**: uma introdução. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75-97, jan./abr. 2016.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MENDES, Breno; ARRAIS, Cristiano Alencar; BERBERT JÚNIOR, Carlos Oiti. O lugar da teoria da história na formação de historiadores e historiadoras no ensino superior. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 39, n. 79, p. 1-30, jan./abr. 2023.

MIGNOLO, Walter D. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. **Revista Lusófona de Educação**, v. 48, n. 48, p. 187-224, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **RBCS**, v. 32, n. 94, p. 1-18, junho/2017b.

— MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

- MIGNOLO, Walter D.; TLOSTANOVA, Madina V. Theorizing from the Borders: shifting to Geo-and Body-Politics of Knowledge. **European Journal of Social Theory**, v. 9, n. 2, p. 205-221, 2006.
- NICOLAZZI, Fernando. Culturas de passado e eurocentrismo: o péríodo de tláloc. In: ÁVILA, Arthur Lima de.; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo (Orgs.). **A História (in)Disciplinada**: teoria, ensino e difusão do conhecimento histórico. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- OLIVEIRA, Maria da Glória de. Quando será o decolonial? Colonialidade, reparação histórica e politização do tempo. **Caminhos da História**, v. 27, n. 2, p. 58-78, jul./dez. 2022.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. Precisamos falar sobre lugar epistêmico na teoria da história. **Tempo e Argumento**, v. 10, n. 24, p. 88-114, abr./jun. 2018.
- RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria Y Sociedad**, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.
- RUFER, Mario. El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia. **Historia y Memoria**, 2020, p. 271-306.
- RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das Encruzilhadas. **Revista Periferia**, v. 10, n. 1, p. 71-88, jan./jun. 2018.
- RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n. 40, 1.sem. 2016, p. 54-80.
- RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SCOTT, Joan. A escrita da história como crítica. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 121-140, 2023.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SETH, Sanjay. Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva? **História da Historiografia**, v. 6, n. 11, 2013, p. 173-189.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- TANAKA, Stefan. History without chronology. **Public Culture**, v. 28, n. 1, p. 161-186, 2016.
- WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias Sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, v. 26, p. 102-113, abr. 2007.
- WHITE, Hayden. O passado prático. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 20, n. 37, p. 9-19, 2018.