



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
MESTRADO EM FILOSOFIA**

FABRICIO RAMOS DOS SANTOS

**NEGRITUDE, DIÁSPORA NEGRA E PAN-AFRICANISMO:
O ANTAGONISMO DENEGADO DEFENSIVO DO UNIVERSALISMO FILOSÓFICO
TRADICIONAL**

**CHAPECÓ
2025**

NEGRITUDE, DIÁSPORA NEGRA E PAN-AFRICANISMO:
O ANTAGONISMO DENEGADO DEFENSIVO DO UNIVERSALISMO FILOSÓFICO
TRADICIONAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Joice Beatriz da Costa

CHAPECÓ
2025

FABRICIO RAMOS DOS SANTOS

**NEGRITUDE, DIÁSPORA NEGRA E PAN-AFRICANISMO:
O ANTAGONISMO DENEGADO DEFENSIVO DO UNIVERSALISMO FILOSÓFICO
TRADICIONAL**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul. Para obtenção do título de Mestre em
Filosofia, defendido em banca examinadora em 10/12/2025.

Aprovado em: 10/12/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 **JOICE BEATRIZ DA COSTA**
Data: 28/07/2026 00:14:01-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Joice Beatriz da Costa – UFFS
Presidente da banca/orientador

Documento assinado digitalmente
 **THIAGO SOARES LEITE**
Data: 29/07/2026 00:20:53-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Thiago Soares Leite – UFFS

Membro titular interno

Documento assinado digitalmente
 **LENO FRANCISCO DANNER**
Data: 28/07/2026 17:50:34-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Leno Francisco Danner – UNIR

Membro titular externo

Chapecó, SC, julho de 2026

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Santos, Fabricio Ramos dos
NEGRITUDE, DIÁSPORA NEGRA E PAN-AFRICANISMO:: O
ANTAGONISMO DENEGADO DEFENSIVO DO UNIVERSALISMO
FILOSÓFICO TRADICIONAL / Fabricio Ramos dos Santos. --
2025.
77 f.

Orientadora: Joice Beatriz da Costa

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2025.

1. Filosofia africana. 2. Negritude. 3. Diáspora
negra. 4. Pan-africanismo. 5. Universalismo
anticolonial. I. Costa, Joice Beatriz da, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

RESUMO

Esta dissertação investiga como os conceitos de negritude, diáspora negra e pan-africanismo atuam como formas filosóficas de resistência ao epistemicídio colonial e contribuem para a construção de alternativas ao universalismo eurocentrado. A partir dos autores Frantz Fanon, Achille Mbembe, Ivan Luiz Monteiro, Zilá Bernd, Petrônio Domingues, bell hooks e Angela Davis, o trabalho analisa as implicações ontológicas e epistêmicas da colonialidade do ser, revelando como o pensamento ocidental moderno se fundamenta na exclusão e desumanização dos povos negros e colonizados. A dissertação analisa especialmente o conceito Ubuntu, fundamentado nas obras de Alexandre do Nascimento e Mogobe Ramose, os quais propõem uma ontologia relacional que desafia a noção individualista do sujeito moderno. Esta dissertação demonstra que as tradições filosóficas africanas não apenas contestam o cânone filosófico dominante, mas oferecem horizontes de ser, saber e emancipação.

Palavras-chave: Filosofia africana; Negritude; Diáspora negra; Pan-africanismo; Universalismo anticolonial.

ABSTRACT

This dissertation investigates how the concepts of Negritude, Black Diaspora, and Pan-Africanism function as philosophical forms of resistance to colonial epistemicide and contribute to the construction of alternatives to Eurocentric universalism. Drawing on the works of Frantz Fanon, Achille Mbembe, Ivan Luiz Monteiro, Zilá Bernd, Petrônio Domingues, bell hooks, and Angela Davis, the study analyzes the ontological and epistemic implications of the colonality of being, revealing how modern Western thought is grounded in the exclusion and dehumanization of Black and colonized peoples. The dissertation pays particular attention to the concept of Ubuntu, based on the works of Alexandre do Nascimento and Mogobe Ramose, who propose a relational ontology that challenges the individualistic notion of the modern subject. It demonstrates that African philosophical traditions not only contest the dominant philosophical canon but also offer alternative horizons of being, knowledge, and emancipation.

Keywords: African philosophy; Negritude; Black diaspora; Pan-Africanism; Anticolonial universalism.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	1
CAPÍTULO 1 - CONCEPÇÃO DE DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA/ONTOLÓGICA: ESTUDOS PÓS-COLONIAIS.....	8
1.1 - DA CONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO OCIDENTAL EUROCÊNTRICA.....	9
1.2 - UBUNTU: O PONTO DE PARTIDA DA METAFÍSICA AFRICANA.....	17
CAPÍTULO 2 - NEGRITUDE E A PRODUÇÃO RACIAL DO NEGRO DESMARGINALIZADA.....	23
2.1 - DIÁSPORA NEGRA E A UNIVERSALIDADE NEGRA.....	24
2.2 - A NARRATIVA DO IRRACIONAL: IDEIAS RACISTAS.....	32
CAPÍTULO 3 - PRODUÇÃO INTELECTUAL NEGRA: PAN-AFRICANISMO COMO RESISTÊNCIA ÀS NARRATIVAS.....	43
3.1 - DA NEGRITUDE AO UNIVERSALISMO ANTICOLONIAL.....	45
3.2 - DIÁSPORA NEGRA: PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO MODERNO.....	54
3.3 - PAN-AFRICANISMO: SOBRE A CONDIÇÃO NEGRA DA RAZÃO.....	60
3.4 - UNIVERSALISMO ANTICOLONIAL PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO EUROCÊNTRICO.....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	65
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	67

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Esta dissertação visa analisar a Filosofia Africana por meio de uma perspectiva decolonial¹ e descolonial², investigando como essa abordagem pode reinterpretar a tradição filosófica canônica. Inspirada pelas palavras de Abdias Nascimento em um discurso ao Congresso dos Estados Unidos em 1980 (1982, p. 24-25), a pesquisa ressalta a importância do pan-africanismo como uma força unificadora para a família africana global, destacando a urgência de superar as adversidades históricas e contemporâneas enfrentadas pelas comunidades negras. Este enfoque não apenas visa celebrar as conexões culturais e identitárias africanas, mas também questiona e propõe alternativas às estruturas de poder, de mundo e de conhecimento que marginalizam as vozes africanas e afrodescendentes na filosofia.

¹ Aqui há a necessidade de darmos um sentido a este conceito de *decolonialidade*: “Como ponto de partida, é interessante considerar que o pensamento decolonial emergiu como movimento de contraposição inerente à fundação da própria modernidade/colonialidade, como defende Walter D. Mignolo (2007), tendo ocorrido inicialmente nas Américas pela resistência do pensamento indígena e afro-caribenho, e, de modo diferente, em contextos asiáticos e africanos, num movimento de contraposição ao imperialismo britânico e ao colonialismo francês. Como produção científico-política, a ‘opção decolonial’ (Mignolo, 2008), como posição epistêmica insurgente, é uma construção do grupo de intelectuais latino-americanos/as *Modernidad/ Colonialidad* (M/C), fundado no fim dos anos 1990, propondo ‘a radicalização do argumento pós-colonial’ (Ballestrin, 2013, p. 89). Possuindo caminho distinto de emergência e consolidação, esta ‘radicalização’ significou a crítica à teoria pós-colonial construída na Ásia e na África. [...] Indo além, Mignolo (2007) reivindica para o pensamento decolonial um fundamento mais genuíno ‘en la densa historia del pensamiento planetario decolonial’ (p. 27). Desta forma, o autor distingue a opção decolonial da teoria pós-colonial e dos diversos estudos pós-coloniais os quais localizam genealogicamente como ancorados no pós-estruturalismo francês. A tônica é que enquanto genealogicamente o pensamento pós-colonial vincula-se às construções europeias, ‘la genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo’ (p. 41).” (DOS SANTOS, 2018, p. 2-3).

² Também há a necessidade de trazermos um sentido ao conceito de *descolonialidade* e a sua diferenciação ao anterior: “o descolonial em seu significado de desfazer o colonial encontraria maior sentido como contraposição ao colonialismo e não à colonialidade. Para Grosfoguel (2005), a noção de colonialidade decorre do fato de que os processos de descolonização não resultam em mundos descolonizados. Para o autor, não foi completa a primeira descolonização iniciada no século XIX pelas colônias espanholas e no século seguinte pelas colônias inglesas e francesas. Este primeiro movimento implicou na independência apenas jurídico-política formal de Estados-nação construídos como periferia.” (DOS SANTOS, 2018, p. 4).

O objetivo central deste estudo é evidenciar o antagonismo identitário³ existente entre os conceitos de negritude, diáspora negra e pan-africanismo na filosofia ocidental tradicional e como essas noções interagem com e resistem às narrativas eurocêntricas. A pesquisa visa enriquecer o debate filosófico ao integrar as contribuições de pensadores como Frantz Fanon e Achille Mbembe. Com isso, busca-se lançar luz sobre as diversas formas como a raça e a identidade negra são concebidas e debatidas no campo da filosofia. O objetivo final é fomentar um diálogo mais abrangente e representativo, que reconheça e valorize a diversidade e a riqueza das tradições filosóficas africanas e da diáspora negra.

O texto propõe uma investigação sobre a Filosofia Africana, que tem como guia uma questão: em que medida as filosofias africanas, especialmente os conceitos de diáspora negra, negritude e pan-africanismo, oferecem alternativas ao pensar os universalismos que desafiam o modelo filosófico tradicional eurocentrado?

Para evitar ambiguidades, é necessário delimitar alguns conceitos fundamentais empregados nesta pesquisa. O termo universalismo filosófico tradicional não se refere à Europa enquanto realidade geográfica, mas a um regime de racionalidade consolidado no interior do cânone filosófico europeu, especialmente a partir da modernidade, segundo o qual determinadas concepções de razão, humanidade e conhecimento, formuladas a partir da experiência histórica ocidental, são elevadas à condição de norma válida para toda a humanidade. Trata-se de um modelo que se apresenta como neutro e universal, mas que, conforme argumentam autores como Dussel e Wynter, opera por meio da exclusão e da hierarquização de outros modos de ser e conhecer.

Do mesmo modo, os conceitos de descolonialidade e colonialidade do ser são empregados aqui em sentido epistêmico e ontológico. Descolonialidade não

³ O termo identitário, neste trabalho, não é compreendido como um fechamento essencialista, mas como um processo histórico, cultural e político de afirmação de subjetividades negadas pela colonialidade. Essa concepção parte da compreensão de que a identidade é um movimento contínuo de transformação e de resistência. Como explica Stuart Hall: "A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo imaginário ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre 'em processo', sempre 'sendo formada'. A identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam." (HALL, 2000, p. 108). Assim, o caráter identitário aqui proposto refere-se a uma construção coletiva e dinâmica, que emerge da luta contra o apagamento e a desumanização — uma reconstrução de si que é, ao mesmo tempo, ética, ontológica e epistêmica.

designa apenas processos históricos de independência política, mas a crítica ao padrão de racionalidade eurocentrado que estrutura a modernidade. Já a colonialidade do ser refere-se à persistência de hierarquizações ontológicas que definem quem é plenamente humano e quem ocupa posições subalternizadas no interior da ordem moderna. Por fim, o termo epistemicídio designa o apagamento sistemático de saberes não europeus, frequentemente desqualificados como irracionais ou pré-modernos.

Trata-se de compreender essas correntes não apenas no contexto de suas lutas e desafios, mas também de suas conquistas, buscando democratizar a produção intelectual e promover um diálogo mais acessível entre a reflexão filosófica e a diversidade humana. Parte-se do pressuposto de que o pensamento contemporâneo, muitas vezes, negligencia as condições históricas de sua própria constituição, reproduzindo narrativas racializadas que obscurecem as contribuições das comunidades negras e indígenas.

O racismo estrutural⁴ e os mecanismos de violência associados⁵ à colonização são analisados como elementos fundamentais para a compreensão das formas de opressão enfrentadas por populações negras e indígenas. Propomos, nesta pesquisa, uma abordagem que destaca o papel da descolonização epistêmica

⁴ O termo designa a forma como o racismo se manifesta não apenas em atitudes individuais, mas nas estruturas políticas, econômicas e culturais da sociedade. Segundo Silvio Almeida, “o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que resultam em desvantagens ou privilégios raciais” (ALMEIDA, 2018, p. 25). Trata-se, portanto, de um fenômeno estrutural e histórico, reproduzido nas instituições e nas relações sociais, e não de uma anomalia moral isolada.

⁵ A expressão mecanismos de violência associados à colonização refere-se ao conjunto de práticas físicas, simbólicas e epistêmicas que sustentaram o domínio colonial. Frantz Fanon define a colonização de forma direta: “O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (FANON, 1968, p. 46). Essa formulação evidencia que a violência colonial não é acidental, mas constitutiva, ela molda tanto a estrutura social quanto o imaginário das relações entre colonizador e colonizado.

e ontológica⁶ na transformação dos legados coloniais e na valorização das identidades negras e indígenas na esfera intelectual.

A discussão se aprofunda em várias correntes filosóficas essenciais para compreender a identidade e resistência das comunidades africanas e afrodescendentes. A etnofilosofia é explorada por Ivan Luiz Monteiro e Séverine Kodjo-Grandvaux, fornecendo uma visão sobre os sistemas de pensamento intrínsecos às culturas africanas e sua relevância filosófica. O conceito de Ubuntu⁷ é detalhadamente abordado por Alexandre do Nascimento e Mogobe B. Ramose, destacando a interconexão e a humanidade compartilhada como fundamentos da sociedade africana. A negritude, analisada por Zilá Bernd e Petrônio Domingues, enfatiza a importância da afirmação cultural e identitária africana como uma forma de resistência ao colonialismo e à marginalização. Por fim, o pan-africanismo⁸, sob a ótica de W.E.B. Du Bois, ressalta a unidade e solidariedade entre os povos africanos e da diáspora na luta contra a opressão e pela emancipação. Essas correntes criam uma rica tapeçaria de pensamento, destacando a complexidade e a riqueza das contribuições africanas e afrodescendentes para a filosofia global.

Ao explorar esses debates filosóficos, a pesquisa pretende contribuir para uma compreensão mais profunda das dinâmicas de poder, da construção da identidade e da produção do conhecimento filosófico no contexto africano e diaspórico.

Por meio de uma investigação, esta pesquisa busca ampliar o cânone filosófico, promovendo um espaço inclusivo e representativo para pensadores negros e indígenas. Ao fazer isso, aspira-se não apenas a uma certa revisão do

⁶ A descolonização epistêmica encontra base no diagnóstico de que “a crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável” e de que é necessário “desprender-se das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 288). Esse desprendimento epistêmico visa superar “paradigmas distorcidos de conhecimento” produzidos pela modernidade colonial (MIGNOLO, 2008, p. 288). Já a dimensão ontológica da descolonização se apoia na análise de Maldonado-Torres, segundo a qual a colonialidade do ser opera como “*long-standing patterns of power*” que estruturam a existência, de modo que “*as modern subjects we breathe coloniality all the time and everyday*” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 243-244). Essa estrutura ontológica racializada, fundada na “*codification of the differences [...] in the idea of ‘race’*” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 243), exige, como afirma o autor, um repensar da própria ontologia “*in light of coloniality and the search for decolonization*” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 242).

⁷ Ubuntu, embora aqui apresentado em termos gerais, será analisado de forma aprofundada na seção 1.2: “Ubuntu: o ponto de partida da metafísica africana”, onde sua fundamentação ontológica, ética e epistêmica é discutida no interior do debate sobre descolonização do ser e do conhecimento.

⁸ O pan-africanismo, introduzido aqui como eixo de unidade e resistência da diáspora, receberá exame detalhado na seção 3.3: “Pan-Africanismo: sobre a condição negra da razão”, onde é articulado ao universalismo anticolonial e ao projeto político-intelectual da filosofia negra.

passado, mas também um olhar negro específico para construções futuras, onde as vozes marginalizadas são reconhecidas e valorizadas no panorama filosófico global.

Quando tratamos de *antagonismo denegado defensivo*, estamos nos referindo à relação estrutural entre negritude, diáspora negra e pan-africanismo em confronto com o universalismo filosófico tradicional. Esse antagonismo é denegado porque, ao serem interpelados pelo pensamento negro, os cânones da filosofia ocidental insistem em recusar a existência do conflito, proclamando-se universais e neutros, como se a exclusão de epistemologias não europeias fosse apenas um detalhe ou um mal-entendido histórico. Ao mesmo tempo, é defensivo porque o universalismo não apenas nega o antagonismo, mas o faz recorrendo a um movimento de autoproteção que lembra um verdadeiro *contrato racial*⁹: uma lógica de pactos explícitos e implícitos que sempre encontram justificativas, racionalizações ou contextos históricos para manter intacta a primazia epistêmica do Ocidente. Quando o pensamento negro denuncia essa assimetria, afirmando que o universalismo filosófico tradicional não é neutro, a reação do cânone raramente se dá em forma de debate aberto, aceitando as pluralidades do pensar. O que emerge é, muitas vezes, uma defesa passivo-agressiva, inconsciente, sustentada pelo mecanismo da denegação¹⁰: um dizer “isso não existe” ou “isso não é racismo”, mesmo diante de suas evidências mais explícitas. O antagonismo denegado defensivo¹¹ designa, portanto, esse duplo movimento: negar o antagonismo e,

⁹ O conceito de *contrato racial*, formulado por Charles W. Mills, descreve um conjunto de acordos formais ou informais que estruturam a sociedade moderna a partir da supremacia branca. Diferentemente do contrato social clássico, que se apresenta como universal, o contrato racial delimita quem é reconhecido como plenamente humano (os brancos) e quem é reduzido à condição de “subpessoa” (os não brancos). Nas palavras de Mills: “*The Racial Contract is that set of formal or informal agreements (or meta-agreements [...]), between the members of one subset of humans, henceforth designated by [...] ‘racial’ criteria as ‘white,’ [...] to categorize the remaining subset of humans as ‘nonwhite’ and of a different and inferior moral status, subpersons, so that they have a subordinate civil standing [...]*” (MILLS, 1997, p. 11). Tradução: “O Contrato Racial é aquele conjunto de acordos formais ou informais [...] entre os membros de um subconjunto de humanos, doravante designados por critérios ‘raciais’ como ‘brancos’ [...] para categorizar o subconjunto restante de humanos como ‘não brancos’ e de um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada [...]” (MILLS, 1997, p. 11).

¹⁰ Fanon utiliza o termo *dénégation* (denegação) para descrever a recusa consciente de reconhecer o racismo, acompanhada de sua permanência inconsciente. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, relata a reação de leitores franceses ao seu livro: “Embora fosse um fato perturbador para o típico leitor francês, a má-fé prevalecia através de uma rejeição não empírica de sua suposta falta de validade: eles simplesmente diziam que o racismo não existia (apelo à evidência), recusando examinar a evidência” (FANON, 2008, p. 14). A denegação, assim, não elimina o racismo, mas o encobre sob o discurso da neutralidade, garantindo sua reprodução estrutural.

¹¹ O conceito de *antagonismo denegado defensivo* é proposto neste trabalho como categoria autoral. Não se trata de um conceito previamente formulado na literatura, mas de uma elaboração construída no interior desta dissertação. Sua definição não é apenas descritiva, mas performativa: emerge no

simultaneamente, ativar mecanismos de defesa que blindam o universalismo, assegurando a reprodução de seus paradigmas e a exclusão de saberes outros. O antagonismo denegado defensivo não se reduz a uma categoria que será reiterada ao longo do texto como rótulo conceitual. Sua efetividade não está na repetição formal do termo, mas na própria dinâmica da análise que se desenvolve a partir dele. A definição efetiva do antagonismo denegado defensivo está no ato da própria escrita: nas análises, nas demonstrações de falas racistas e na investigação que se segue, cujo objetivo é justamente romper a blindagem produzida por esse movimento defensivo, articulado ao contrato racial como uma das ferramentas centrais do racismo estrutural. O antagonismo denegado defensivo não designa toda e qualquer contraposição ao pensamento negro, mas um padrão recorrente de recusa estrutural que se manifesta quando críticas fundamentadas à universalidade eurocentrada são desqualificadas sem enfrentamento argumentativo substantivo. É neste gesto investigativo que a presente dissertação encontra seu método: não a repetição conceitual, mas a demonstração prática de como a negritude, a diáspora negra e o pan-africanismo desvelam e tensionam os limites do universalismo filosófico tradicional.

A dissertação organiza-se em três capítulos articulados entre si, que desenvolvem progressivamente a problemática central aqui proposta. No primeiro capítulo, realiza-se uma análise crítica da formação do universalismo filosófico moderno, evidenciando como determinadas concepções de razão, humanidade e civilização foram historicamente construídas a partir da experiência europeia e convertidas em parâmetros normativos universais. A partir do diálogo com autores como Kant e Hegel, e da leitura crítica proposta por pensadores decoloniais, o capítulo demonstra como esse universalismo se estrutura mediante exclusões ontológicas e epistêmicas, particularmente no que se refere aos povos africanos e afrodescendentes.

O segundo capítulo aprofunda a crítica à colonialidade do ser e ao racismo estrutural, examinando como o processo de desumanização opera não apenas no campo político e social, mas também no plano filosófico. Nesse contexto, são mobilizadas contribuições de Frantz Fanon, Achille Mbembe, Sylvia Wynter e outros autores fundamentais para compreender como o sujeito moderno se constitui por

próprio ato da escrita, na análise de falas racistas e na investigação crítica que expõe os mecanismos de negação e defesa do universalismo filosófico tradicional.

meio de mecanismos de negação e hierarquização racial. É nesse movimento analítico que se delineia o conceito de antagonismo denegado defensivo, entendido como dinâmica pela qual o universalismo preserva a si mesmo ao negar as críticas que o desestabilizam.

O terceiro capítulo desloca o debate para as tradições filosóficas africanas e da diáspora negra, analisando a negritude, o pan-africanismo e o conceito de Ubuntu como horizontes alternativos de racionalidade e de ontologia. Longe de constituírem apenas movimentos identitários, essas correntes são apresentadas como propostas filosóficas capazes de tensionar e reconfigurar os limites do universalismo tradicional. O capítulo demonstra, assim, que tais tradições não apenas denunciam a exclusão operada pela modernidade, mas oferecem possibilidades concretas de um universalismo outro, fundado na relacionalidade, na pluralidade e na dignidade ontológica.

Desse modo, a dissertação percorre um caminho que vai da crítica à estrutura universalista moderna à afirmação de horizontes filosóficos insurgentes, evidenciando que o debate sobre negritude, diáspora negra e pan-africanismo ultrapassa a dimensão cultural e assume um papel central na reconstrução contemporânea do pensamento filosófico.

CAPÍTULO 1 - CONCEPÇÃO DE DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA/ONTOLÓGICA: ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

O primeiro capítulo desta pesquisa inaugura uma jornada pelo território da descolonização epistêmica e ontológica¹², situando-se no âmago dos estudos pós-coloniais, debates advindos durante e após o período colonial que contribuem para o debate que visa a descentralização tanto do conhecimento (epistemologia) quanto da própria concepção de ser (ontologia). Entende-se "ser" aqui como a noção filosófica do sujeito, do indivíduo enquanto existência pensante e situada, historicamente construídas sob os moldes do eurocentradas. Este terreno crítico é essencial para compreendermos a complexa interação entre a tradição filosófica ocidental e as perspectivas africanas, bem como os modos pelos quais tais interações influenciam e tensionam conhecimentos que têm sido tradicionalmente concebidos e transmitidos. É a partir desse embate que surge a pergunta central desta pesquisa: em que medida as filosofias africanas, especialmente os conceitos de diáspora negra, negritude e pan-africanismo, oferecem alternativas de universalismo que desafiam o modelo filosófico tradicional eurocentrado?

Para responder a essa questão, o capítulo organiza-se em três momentos articulados. Inicialmente, analisamos os fundamentos da tradição filosófica ocidental moderna, evidenciando como determinadas concepções de razão, humanidade e universalidade foram historicamente constituídas sob parâmetros eurocentrados. Em seguida, examinamos as implicações ontológicas e epistêmicas dessa

¹² A descolonização epistêmica e ontológica refere-se ao processo de questionamento e superação das estruturas de conhecimento e de ser que foram moldadas e impostas pelo colonialismo, influenciando profundamente a produção de conhecimento, a identidade e a relação com o outro e o meio ambiente. Este movimento busca valorizar e integrar saberes e práticas marginalizadas pelo colonialismo, promovendo uma pluralidade epistêmica que reconhece múltiplas formas de conhecer, além de repensar as relações de poder que definem nossa existência e interações no mundo. A descolonização epistêmica desafia a imposição de um pensamento abissal, caracterizado por uma profunda cisão epistêmica e ontológica que estabelece uma linha divisória que, segundo critérios eurocentrados, classifica determinadas formas de conhecimento como "superiores" e relega outras à condição de "inferiores", frequentemente alinhadas ao colonialismo e ao capitalismo. Este esforço visa reconhecer e valorizar a diversidade epistemológica mundial, criando condições para uma compreensão mais profunda da multiplicidade de saberes ancorados nas experiências de luta de grupos sociais submetidos a injustiças, opressão e destruição sistemáticas. O objetivo é contribuir para a descolonização do conhecimento, promovendo transformações sociais e políticas que transcendam o pensamento colonial-capitalista abissal, aprofundando os diálogos no Sul Global como uma condição para mudanças sociais significativas. (Maria Paula Meneses, "Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais," Contemporânea 10, nº 3 (Set.-Dez. 2020): 1067-1097, <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.10>.)

formação, destacando como tais estruturas produziram exclusões e hierarquizações. Por fim, introduzimos o conceito de Ubuntu como horizonte crítico e propositivo, indicando caminhos para uma reconfiguração das bases do pensamento filosófico a partir de uma ontologia relacional.

Ao analisarmos as fundações da tradição ocidental eurocêntrica, adentramos em um espaço carregado de narrativas, algumas das quais se mostram profundamente enraizadas em preconceitos e visões de mundo hierarquizadas. O pensamento de Immanuel Kant, aqui tomado como exemplo inicial, permite vislumbrar as raízes do racismo e da exclusão presentes no cânone filosófico eurocêntrico¹³, elementos que serão retomados e analisados em maior profundidade ao longo da pesquisa.

Ao nos aprofundarmos nesta investigação, nos deparamos com uma perspectiva revigorante e transformadora: o Ubuntu. Este conceito não apenas se estabelece como uma pedra angular na metafísica africana, mas também desafia as bases epistêmicas estabelecidas pela tradição ocidental. Através das vozes de pensadores como Mogobe B. Ramose (*African Philosophy Through ubuntu*, 1999) e Alexandre do Nascimento (*Ubuntu como fundamento*, 2014), o Ubuntu se revela como um ponto de convergência para a redefinição do pensamento filosófico em África.

Dessa forma, o Capítulo 1 não apenas almeja lançar luz sobre os alicerces da tradição filosófica ocidental canônica, mas também propõe caminhos iniciais para uma reflexão mais profunda sobre as transformações possíveis na produção e disseminação do conhecimento filosófico, especialmente, em um contexto global cada vez mais interconectado. Ao confrontar os legados do passado, esta pesquisa se orienta pela esperança de um futuro em que a diversidade de perspectivas possa ocupar lugar de destaque na esfera intelectual, questão que será retomada e aprofundada nos capítulos finais.

1.1 - DA CONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO OCIDENTAL EUROCÊNTRICA

Neste subcapítulo, analisaremos os fundamentos do cânone filosófico tradicional a partir de uma perspectiva crítica, embasada nas contribuições da filosofia africana e dos estudos pós-coloniais e decoloniais. Os autores Frantz

¹³ O Cânone Filosófico Tradicional refere-se ao conjunto de obras e autores que historicamente são considerados fundamentais e representativos no campo da Filosofia.

Fanon, Achille Mbembe, Cheikh Anta Diop, Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe, Walter Dignolo, Enrique Dussel e Aimé Césaire nos oferecem ferramentas teóricas para problematizar as estruturas epistêmicas e ontológicas que sustentam a hegemonia do pensamento filosófico ocidental. A partir dessas bases teóricas, procuramos compreender as concepções e narrativas que historicamente colocaram à margem ou mesmo fora do escopo do que se convencionou chamar de "Filosofia" os saberes e tradições oriundos do continente africano, relegando-os a um lugar de inferioridade ou ausência na história do pensamento filosófico.

Para isso, será realizada uma análise histórica, filosófica e sociológica do processo de formação do cânone ocidental, observando como ele se constituiu e quais mecanismos intelectuais, políticos e culturais sustentaram sua centralidade. Essa abordagem nos permitirá examinar de que modo determinadas obras e autores foram legitimados como representantes da "razão filosófica universal", enquanto outras formas de pensar, especialmente as de origem africana e afro-diaspórica foram sistematicamente silenciadas ou desqualificadas. A investigação buscará, portanto, evidenciar as justificativas utilizadas para a exclusão dessas perspectivas e refletir sobre como tais dinâmicas ainda reverberam no presente. Essa discussão será aprofundada nos capítulos seguintes, especialmente quando tratarmos das alternativas de universalismo propostas por movimentos como a negritude, o pan-africanismo e o conceito de diáspora Negra.

Demonstraremos como o pensamento eurocêntrico se estabeleceu e manteve narrativas de superioridade e inferioridade racial, examinando influências que podem ser vistas como preconceituosas em perspectivas eurocênticas. Para isso, analisaremos autores considerados pilares da Filosofia, como Immanuel Kant, que manifestou visões discriminatórias sobre os povos africanos, conforme detalharemos adiante. A análise desses filósofos canônicos nos ajudará a compreender essa consolidação. Referenciamos, para este propósito, a obra de Luis Thiago Freire Dantas: *Filosofia Desde África: perspectivas decoloniais* (2018).

Abordaremos, primeiramente, o processo histórico-filosófico-social a partir de duas obras do filósofo Enrique Dussel: *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (1993) e o capítulo "Europa, modernidade e eurocentrismo", presente na obra *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*, organizada por Edgardo Lander (2005), p. 24–32.

Em sua obra, Dussel destaca as relações de poder entre Europa e o resto do mundo, concentrando-se no processo histórico-filosófico-social que marcou o surgimento da ideia da Europa, sua hegemonização intelectual sobre outros povos e a consolidação da Europa como centro do mundo.

No capítulo mencionado anteriormente, o filósofo inicia sua reflexão abordando o “deslizamento semântico do conceito ‘Europa’”, segundo o qual:

Em primeiro lugar, a mitológica Europa é filha de fenícios, logo, de um semita. Esta Europa vinda do Oriente é algo cujo conteúdo é completamente distinto da Europa ‘definitiva’ (a Europa *moderna*). Não há que confundir a Grécia com a futura Europa. Esta Europa futura situava-se ao Norte da Macedônia e ao Norte da Magna Grécia na Itália. O lugar da futura Europa (a “moderna”) era ocupado pelo “bárbaro” por excelência, de maneira que posteriormente, de certo modo, usurpará um nome que não lhe pertence, porque a Ásia (que será província com esse nome no Império Romano, mas apenas a atual Turquia) e a África (o Egito) são as culturas mais desenvolvidas, e os gregos clássicos têm clara consciência disso. A Ásia e a África não são “bárbaras”, ainda que não sejam plenamente humanas. O que será a Europa “moderna” (em direção ao Norte e ao Oeste da Grécia) não é a Grécia originária, está fora de seu horizonte, e é simplesmente o incivilizado, o não-humano. Com isso queremos deixar muito claro que a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa [...] É um invento ideológico de fins do século XVIII romântico alemão; é então uma manipulação conceitual posterior do “modelo ariano”, racista. (DUSSEL, 2005, p.24)

Neste trecho, o pensador destaca a importância de ir além da semântica ao explorar a palavra “Europa”, identificando também a geografia envolvida. Na era da Modernidade, a concepção de Europa como civilizada e racional tornou-se ligada à Grécia. Essa associação é resultado da influência da Filosofia eurocêntrica, que ao longo do tempo promoveu a ideia de que o europeu representa o ser humano civilizado e dotado de razão, enquanto outros povos são categorizados como “bárbaros”, irracionais e carentes ou ausentes de conhecimento.

O filósofo Luis Thiago Freire Dantas destaca narrativas que contribuem para a ideia de inferioridade do negro africano em relação ao branco europeu. Immanuel Kant, segundo Dantas, afirmou:

O conhecimento do universal in abstrato é um conhecimento especulativo; - o conhecimento do universal in concreto, um conhecimento comum. O conhecimento filosófico é um conhecimento especulativo da razão e ele começa, pois, quando o uso comum da razão começa a fazer tentativas no conhecimento universal in abstrato. Com essa determinação da distinção entre o uso comum e o uso especulativo da razão é possível avaliar agora a partir de que povo é preciso datar o começo da filosofia. Dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a

filosofar. Pois eles foram os primeiros a tentar cultivar os conhecimentos racionais, não tomando as imagens por fio condutor, mas in abstrato; ao invés disso, era sempre in concreto, através de imagens, que os outros povos procuravam tornar compreensíveis os conceitos (KANT, 1992, apud DANTAS, 2018, p. 17)

A partir do trecho mencionado acima, podemos inferir que a compreensão do cânone filosófico é interpretada, desde os tempos gregos, como uma estratégia para perpetuar a narrativa da soberania¹⁴ europeia. Essa perspectiva engloba a ideia de que a Filosofia teve sua origem exclusivamente no “mundo grego”, atribuindo a ele a singular capacidade de gerar e aprimorar conhecimentos racionais, considerados fundamentais para a Filosofia. Essa construção narrativa estabeleceu a crença de que somente o europeu detinha a habilidade de compreender o mundo por meio da razão. Conforme ressaltado por Dantas,

Dessa passagem entende-se que o ‘mundo grego’ torna-se o condicionante de uma produção filosófica devido à atividade in abstrato do conhecimento racional que produziu conceitos que não se restringiam em reflexões in concreto. E por mais que existissem outros povos produzindo certa racionalidade, ela se limitava a explicar o mundo a partir da natureza de Deus, da imortalidade da alma e do senso comum. (DANTAS, 2018, p. 17-18)

O cerne desta afirmação é a de que apenas os europeus conseguiram efetivamente desenvolver a Filosofia como uma ciência, interpretando o mundo por meio do conhecimento especulativo. Isso culminou na construção da narrativa de que outros grupos, notadamente os africanos neste contexto, interagem com o mundo exclusivamente mediante formas de conhecimento não científicas. Retornando à análise semântica de Dussel:

Em segundo lugar, o “Ocidental” será o Império romano que fala latim (cuja fronteira oriental situa-se aproximadamente entre as atuais Croácia e Sérvia), que agora compreende a África do Norte. O

¹⁴ Para fundamentar essa compreensão, Mbembe dialoga com a noção de soberania desenvolvida por Georges Bataille, para quem a soberania não se reduz ao exercício jurídico do poder, mas constitui uma relação existencial com os limites, sobretudo com o limite da morte. É nesse horizonte que a soberania aparece como transgressão. “Para Bataille, a soberania tem muitas configurações. Mas, em última análise, é a recusa em aceitar os limites a que o medo da morte teria submetido o sujeito. O mundo da soberania, Bataille argumenta, ‘é o mundo no qual o limite da morte foi abandonado. A morte está presente nele, sua presença define esse mundo de violência, mas, enquanto a morte está presente, está sempre lá apenas para ser negada, nunca para nada, além disso. O soberano’, conclui, ‘é ele quem é, como se a morte não fosse... Não respeita os limites de identidade mais do que respeita os da morte, ou, ainda, esses limites são os mesmos; ele é a transgressão de todos esses limites’. Uma vez que o domínio natural de proibições inclui a morte, entre outras (por exemplo, sexualidade, sujeira, excrementos), a soberania exige que ‘a força para violar a proibição de matar, embora verdadeira, estará sob condições que o costume define’.” (MBEMBE, 2018, p. 15) Ao mobilizar Bataille, Mbembe desloca a soberania do campo estritamente jurídico para o campo da transgressão dos limites da vida, abrindo caminho para a formulação da necropolítica como gestão diferencial da morte.

“Ocidental” opõe-se ao “Oriental”, o império helenista, que fala grego. No “Oriental” estão a Grécia e a “Ásia” (a província Anatólia), e os reinos helenistas até as bordas do Indo, e também o Nilo ptolomaico. Não há um conceito relevante do que se chamará de Europa posteriormente. (DUSSEL, 2005, p.24)

Destacando-se por meio de uma análise histórica e geográfica, o texto revela que a Grécia não se autodenominava como Europa, nem se considerava detentora de uma razão universal. Essa reflexão, embora anacrônica devido à dificuldade de precisar quando surgiu a noção de “Europa” como epicentro do conhecimento mundial, evidencia uma persuasão ou mesmo uma alienação coletiva instigada pelos supostos “guardiões” da razão. Surge a indagação sobre o que motivaria uma comunidade a empreender esse processo de pensamento metafísico/ontológico, que impactou e continua a influenciar nossa realidade.

Para iniciar a resposta a essa indagação, Dussel recorre a Georg Wilhelm Friedrich Hegel:

A história vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal [...]. A história universal é a disciplina da indômita vontade natural dirigida para a universalidade e a liberdade subjetiva.¹⁵ (HEGEL, Filosofia da História Universal, apud DUSSEL, 1993, p. 19)

Nessa narrativa, Dussel percebe que o “O conceito emancipador de Modernidade encobre um mito.”¹⁶ (DUSSEL, 1993, p. 19), pois a ideia de que o Oriente é o princípio e o Ocidente é o fim, proporciona uma perspectiva filosófica relacional com a noção de racionalidade compartilhada por Kant. Este último, ao abordar o Esclarecimento, *Ilustración (Aufklärung)*, justifica a distância da razão ao afirmar que povos não europeus possuem um estado de imaturidade atribuído à preguiça e covardia:

Ilustração (*Aufklärung*) é a saída da humanidade, por si mesma, de um estado de menoridade culpada (*Verschuldete Unmündigkeit*) [...]. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece de bom grado nesse estado de menoridade.¹⁷ (Kant, *apud*, DUSSEL, 1993, p. 20)

Nesse contexto, o Oriente é caracterizado como o ponto de partida e, portanto, rotulado como imaturo, covarde e preguiçoso, enquanto o Ocidente,

¹⁵ *La historia va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...]. La historia universal es la disciplina de la indômita voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva.*

¹⁶ *O conceito emancipador de Modernidad se encobre un mito.*

¹⁷ *Ilustración (Aufklärung) es la salida por sí misma de la humanidad de un estado de inmadurez culpable (verschuldet Unmündigkeit) [...]. La pereza y la cobardía son las causas por las que gran parte de la humanidad permanece gustosamente en ese estado de inmadurez*

identificado como o destino, é exaltado pela virtude alcançada através da *Ilustración* (*Aufklärung*). Hegel reforça essa perspectiva ao afirmar que “A história universal vai do Oriente ao Ocidente. A Europa é, absolutamente, o fim da história universal. A Ásia é o começo.”¹⁸ (HEGEL, *apud*, DUSSEL, 1993, p. 20), contribuindo assim para a marginalização e exclusão da América e África, como apontado por Dussel.

Essa visão eurocentrista não apenas estabelece uma dicotomia entre um oriente considerado inferior e um ocidente virtuoso, mas também legitima a subjugação de outros continentes, em especial América e África, ao retratá-los como etapas iniciais de um desenvolvimento histórico que atinge sua plenitude somente na Europa.

Nesse contexto, Sylvia Wynter oferece uma chave crítica fundamental ao propor que o projeto da modernidade eurocentrada não se limita à dominação territorial, mas opera por meio da produção de um “sujeito *Man*” – uma construção ficcional racializada que se impõe como modelo de humanidade (WYNTER, 2003). Para Wynter, a ideia de “Homem” moderno nasce articulada a uma ontologia racial que desqualifica os corpos e saberes não europeus. Assim, a descolonização epistêmica/ontológica requer, necessariamente, o desmonte dessa figura universalizada e excludente, abrindo espaço para novos modos de ser e conhecer. Ao se articular com as propostas de Dussel e Mbembe, a crítica de Wynter amplia a compreensão da desumanização colonial como operação fundante da racionalidade ocidental, posicionando o sujeito racializado como o “*outro*” necessário à constituição do “*eu*” europeu.

A narrativa hegemônica da história universal, delineada por filósofos como Hegel e perpetuada na ideia de *Aufklärung*¹⁹, desempenha um papel crucial na construção de hierarquias culturais que moldaram as relações de poder e justificavam a dominação europeia sobre outras partes do mundo.

¹⁸ *La historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal. Asia es el comienzo.*

¹⁹ *Aufklärung*, traduzido como “Ilustração” ou “Esclarecimento”, é um conceito central na filosofia de Immanuel Kant. Em seu ensaio “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?” (1784), Kant define o esclarecimento como a saída do ser humano de sua menoridade (*Unmündigkeit*) “culpada” (*verschuldet*), isto é, da incapacidade de pensar por si mesmo, quando essa incapacidade não é por falta de entendimento, mas por comodismo e medo. A fórmula kantiana para esse processo é: “Sapere aude!” — “Ouse saber!”. No entanto, esse ideal de emancipação racional é construído dentro de um horizonte europeu, universalizante e excludente. Críticos contemporâneos, como Enrique Dussel, evidenciam que, sob o manto de um projeto de libertação racional, a *Aufklärung* também serviu como justificativa para hierarquias civilizatórias e a marginalização de outros saberes e culturas, sobretudo os não europeus. Assim, o que se apresenta como um projeto emancipador oculta um mito fundacional de superioridade eurocêntrica.

Contribuindo para marginalização e exclusão da América e África, conforme Dussel:

Mas esse movimento Leste-Oeste, como se pode observar, teve antes que eliminar da História mundial a América Latina e a África (e, além disso, situará a Ásia em um estado de 'imaturidade' ou de 'infância' [Kindheit] essencial)²⁰ (DUSSEL, 1993, p.21)

Dessa forma, emerge a narrativa da “*inmadurez culpable*” (*verschuldet Unmundigkeit*) e da *Ilustración (Aufklärung)*, colocando África e América numa posição peculiar:

O mundo se divide em Velho Mundo e Novo Mundo. O nome de Novo Mundo provém do fato de que a América [...] foi conhecida apenas recentemente pelos europeus. Mas não se pense que essa distinção é puramente externa. Aqui, a divisão é essencial. Este mundo é novo não apenas relativamente, mas absolutamente; é novo em todos os seus próprios caracteres, físicos e políticos [...]. O mar das ilhas, que se estende entre a América do Sul e a Ásia, revela certa imaturidade também quanto à sua origem [...]. Não menos a Nova Holanda apresenta traços de juventude geográfica, pois, ao partirmos das possessões inglesas e adentrarmos o território, descobrimos enormes rios que ainda não chegaram a formar um leito definido [...]. Sobre a América e seu grau de civilização — especialmente no México e no Peru — temos informações sobre seu desenvolvimento, mas como uma cultura inteiramente particular, que se extingue no momento em que o Espírito se aproxima dela (*sowie der Geist sich ihr näherte*) [...]. A inferioridade desses indivíduos, em todos os aspectos, é inteiramente evidente.²¹ (Kant, *apud*, DUSSEL, 1993, p. 22)

No contexto da concepção do mundo, tanto geográfica quanto culturalmente, percebe-se a influência significativa de renomados pensadores, cujas ideias permearam a compreensão do papel da Europa no cenário mundial. Mesmo diante dessa constatação, é irrefutável que a Europa se posicionou como o epicentro do

²⁰ Pero ese movimiento Este-Oeste, como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia mundial a América Latina y África (y además situará a Asia en un estado de 'inmadurez' o de 'niñez' [Kindheit] esencial).

²¹ El mundo se divide en el Viejo Mundo y en el Nuevo Mundo. El nombre de Nuevo Mundo proviene de hecho de que América [...] no ha sido conocida hace poco para los europeos. pero no se crea que esta distinción es puramente externa. Aquí la división es esencial. Este mundo es nuevo no sólo relativamente sino absolutamente; lo es con respecto a todos sus caracteres propios, físicos y políticos [...]. El mar de las islas, que se extiende entre América del Sur y Asia, revela cierta inmadurez por lo que toca también a su origen [...]. No menos presenta la Nueva Holanda caracteres de juventud geográfica, pues si partiendo de la posesiones inglesas nos adentramos en el territorio, descubrimos enormes ríos que todavía no han llegado a fabricarse en lecho [...]. De América y de su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que el Espíritu se le aproxima (*sowie der Geist sich ihr näherte*) [...]. La inferioridad de estos individuos en todo respecto es enteramente evidente.

mundo e diversos filósofos desempenharam papéis cruciais na construção dessa perspectiva, muitas vezes, marginalizando outras culturas e povos.

Uma exemplificação clara desse viés eurocêntrico encontra-se nas palavras de Immanuel Kant, que, ao analisar a América em seus escritos, revelou uma visão desdenhosa e estigmatizante, perpetuando a noção de que essa região era moralmente inferior e incapaz de atingir o mesmo patamar de desenvolvimento que a Europa:

No que se refere aos seus elementos, a América ainda não terminou sua formação [...]. A [América] Latina é, portanto, a terra do futuro. Em tempos futuros, revelar-se-á a sua importância histórica [...]. Mas, como país do futuro, a América não nos interessa, pois o filósofo não faz profecias.²² (Kant, *apud*, DUSEEL, 1993, p. 22)

Nesta citação de Kant, é evidenciada a visão desdenhosa do filósofo em relação às Américas, sugerindo que, embora reconheça a potencial importância futura do continente, ele ressalta que a América não é de interesse imediato ou relevante no presente. Isso revela a tendência eurocêntrica de Kant, que, ao abordar o futuro da América, ainda a coloca em uma posição secundária, sublinhando a persistente ideia de superioridade cultural e histórica da Europa.

Portanto, essa concepção abre a interpretação de que, para Kant, os povos não europeus seriam incapazes de engajar-se plenamente no pensamento abstrato e racional, limitando-se, segundo essa leitura, ao conhecimento que teriam apenas assimilado, o qual foi considerado irrelevante pela tradição filosófica ocidental. Kant ainda critica a sabedoria egípcia, considerada por ele inferior quando comparada à filosofia grega, dizendo que esta não passou de "um jogo de crianças" (KANT, 1992 *apud* DANTAS, 2018, p. 18), refletindo uma postura de superioridade em relação a outros povos. Tal postura sublinha a noção de que apenas o conhecimento europeu seria genuinamente racional e capaz de atingir o conhecimento especulativo, menosprezando as civilizações africanas, como a egípcia, que já possuíam formas complexas de organização sociopolítica e elevada complexidade institucional, simbólica e técnico-científica. Essa caracterização não se orienta por uma lógica evolucionista ou comparativa com a modernidade europeia, mas pela consideração dos próprios critérios históricos do mundo antigo.

A modernidade europeia, com sua crença na melhoria da humanidade,

²² *En lo que se refiere a sus elementos, América no ha terminado aún su formación [...]. [Latino-] América es, por consiguiente, la tierra del futuro. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica [...]. Mas como país del futuro América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecias.*

estabeleceu uma hierarquia evolutiva que colocava a população europeia no vértice da cultura, economia e civilização, relegando os povos africanos à base dessa pirâmide evolutiva (DANTAS, 2018, p. 47). Esse raciocínio é ecoado por Hegel, que descreve os africanos como seres cuja consciência ainda não alcançou a percepção de qualquer forma de objetividade, como Deus ou a lei, considerando-os como seres em um "estado bruto" (HEGEL, p. 282 apud DANTAS, 2018, p. 47). Essa visão não apenas perpetua estereótipos desumanizadores, mas também subestima profundamente as contribuições e a complexidade das culturas e filosofias africanas.

Diante do exposto, este subcapítulo buscou evidenciar que o cânone filosófico moderno foi historicamente constituído a partir de uma lógica eurocêntrica que não apenas silenciou saberes oriundos da África e da América, mas também legitimou narrativas de inferioridade racial e cultural. Por meio da análise crítica de autores como Kant e Hegel, bem como das contribuições de Enrique Dussel e Luis Thiago Freire Dantas, demonstrou-se que a modernidade se estrutura como um projeto excludente, ao universalizar a razão europeia e marginalizar outras formas de conhecimento e existência.

A partir dessas reflexões, abre-se espaço para a valorização de outras epistemes e ontologias, especialmente aquelas produzidas em contextos africanos, cuja densidade filosófica foi historicamente desconsiderada pelo paradigma moderno. Nesse horizonte, o próximo subcapítulo abordará o conceito de Ubuntu como ponto de partida para a construção de uma metafísica africana, destacando seus fundamentos coletivos e relacionais que tensionam a noção moderna de sujeito racional centrado no individualismo.

1.2 - UBUNTU: O PONTO DE PARTIDA DA METAFÍSICA AFRICANA

Após uma análise do cânone filosófico moderno e a marginalização de perspectivas fora deste âmbito, começamos a explorar o conceito *Ubuntu*. Este conceito não só representa um rico campo de estudo na Filosofia Africana, mas também serve como um ponto de partida essencial para o desdobramento desta pesquisa. Ubuntu, com suas raízes profundamente plantadas na metafísica africana, oferece uma lente através da qual podemos investigar e analisar as relações entre conceitos cruciais como negritude, diáspora negra e pan-africanismo. Essa

abordagem nos permite mergulhar nas formas de desenvolvimento de identidade do indivíduo e senso de coletividade.

Portanto, este segmento da pesquisa se propõe a desvendar e esclarecer as múltiplas dimensões do conceito de *Ubuntu*. A partir dessa análise, buscamos estabelecer um diálogo com as noções de negritude, diáspora negra e pan-africanismo. O objetivo é examinar como essas ideias se articulam e se enriquecem mutuamente no panorama mais vasto da Filosofia e da constituição das identidades individuais.

Começamos compreender *Ubuntu* por Mogobe Bernard Ramose, o qual, em uma conceitualização simplória, singela e sutil, afirma que:

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. A existência do africano no universo é inseparavelmente ancorada sobre ubuntu. Semelhantemente, a árvore de conhecimento africano deriva de ubuntu com o qual é conectado indivisivelmente. Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. (RAMOSE, 1999, p. 1.)

Para o pensador, *ubuntu* é mais que um conceito, *ubuntu* é vida, conexão, o eu e o outro. Esse termo almeja trazer ao mundo uma visão diferente da que temos em relação à forma que nos constituímos enquanto indivíduos, contemplando em sua ideia e linguagem a epistemologia e ontologia africana do “Eu sou, porque nós somos”. Do sentimento de pertencimento ao espaço e aos indivíduos que o cercam.

Ubuntu é um gerundivo, o qual é uma ação, o que deve ser feito, o que pode vir a ser, um *dever*. O qual permeia o crescimento, desenvolvimento de algo, algo que é, o *ser* e o *outro*, ou seja, conceber ao mundo as identidades dos indivíduos a partir através dos demais indivíduos, é “tornar-se um ser humano” (RAMOSE, p. 4), compreender que não basta ser *umuntu*²³, ou seja, “ser humano não é suficiente” (RAMOSE, p. 4), pois *ubuntu*,

[...] é provar para si mesmo ser a personificação do *ubuntu* (*botho*), porque o fundamental julgamento ético, social e legal do humano digno e da conduta humana é baseado sobre *ubu-ntu* (RAMOSE, 1999, p. 2.)

Logo, Ubuntu pode ser compreendido como uma epistemologia ontológica, isto é, uma forma de conhecimento que não separa o saber do ser. Conhecer, nesse contexto, é também existir, e existir é sempre coexistir. Diferentemente da tradição

²³ *Umuntu* significa a emergência do *homo loquens*, que é simultaneamente um *homo sapiens*. Em uma linguagem coloquial, significa o ser humano: o criador de política, religião e lei. (RAMOSE, 1999, p.2.)

ocidental moderna, que opera uma cisão entre sujeito e objeto, razão e emoção, individual e coletivo, o Ubuntu fundamenta-se numa ontologia relacional, em que o eu só se realiza por meio do outro. A própria palavra é derivada da expressão bantu umuntu ngumuntu ngabantu, que significa "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas". Tal concepção indica uma filosofia centrada na intersubjetividade, na interdependência e no reconhecimento mútuo como fundamentos do ser. Como destaca Mogobe Ramose, em sua obra *African Philosophy Through Ubuntu* (1999):

[...] *Ubu* evoca a ideia da existência, em geral. [...] *Ubu* aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. [...] *Ubu* e *ntu* não são radicalmente separáveis e realidades irreconciliavelmente opostas. Pelo contrário, são mutualmente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência como uma unicidade e inteireza indivisível. (RAMOSE, 1999, p. 2.)

Para entender filosoficamente o termo *Ubuntu*, é útil considerá-lo como uma palavra composta, dividida por um hífen: *ubu-ntu*. Essencialmente, *Ubuntu* é formado por duas partes: o prefixo "*ubu-*", que indica um estado geral de ser, e a raiz "*ntu*", que se refere a entidades específicas ou seres.

Portanto, *ubu-ntu* é uma categoria ontológica e epistemológica no pensamento africano dos povos de línguas bantas. É a indivisível unicidade e inteireza da epistemologia e ontologia. *Ubu* é geralmente entendido como a existência e pode ser dito como uma ontologia distinta. Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento, que pode ser epistemologicamente distinto. (RAMOSE, 1999, p. 2.)

Na filosofia *Ubuntu*, *Ubu* pode ser interpretado como a essência ou realidade interior, paralela à concepção platônica da alma que anseia por conhecimento verdadeiro. *Ntu* seria a manifestação dessa essência nas relações comunitárias e no mundo físico, similar à jornada da alma para fora da caverna em Platão, em busca de uma compreensão iluminada da realidade.

De acordo com Ramose (1999) a ética da filosofia ubuntu compreende a existência do ser africano e dos grupos étnicos africanos, trazendo em discussão o posicionamento moral em relação à comunidade local e ao universo. Para isso, a base da filosofia ubuntu relaciona os fundamentos de uma ética integradora, trazendo os conceitos de humanidade e comunidade. (CAVALCANTE, 2020, p. 187)

Segundo Saraiva (2019), no contexto da ética *Ubuntu*, a linguagem emerge como um vetor essencial para uma percepção integrada da realidade, sublinhando a

relevância das dinâmicas das relações pessoais e interpessoais na comunidade. O princípio de *Ntu* emerge como uma força coesiva que permeia todos os seres, incentivando uma interconexão profunda e relacional.

Desmond Tutu²⁴, em uma entrevista via e-mail, refletiu profundamente sobre o conceito de Ubuntu, uma filosofia central em muitas culturas africanas. Ele explicou que o Ubuntu encapsula a ideia de que nossa humanidade é intrinsecamente ligada à dos outros, destacando a importância da interdependência, compaixão e generosidade. Segundo Desmond Tutu, *Ubuntu* é a chave para resolver conflitos e desigualdades no mundo, conforme ele descreve:

Ubuntu é um conceito nas nossas línguas Bantu que define a essência de ser pessoa. Significa que somos pessoas através de outras pessoas e não podemos ser totalmente humanos sozinhos. Estamos destinados à interdependência e à família. Ter ubuntu é abraçar os outros com generosidade e compaixão. Se o mundo praticasse mais o ubuntu, não haveria guerras ou grandes desigualdades entre ricos e pobres. Ser rico ou poderoso significa ajudar quem tem menos, seguindo o sonho de Deus. (TUTU, 2004, s.p.)

Com a compreensão do conceito de Ubuntu, torna-se essencial analisar suas implicações para o cânone filosófico. Em outras palavras, é preciso investigar como o Ubuntu contribui para a Filosofia, oferecendo uma perspectiva descolonial e decolonial sobre o ser, concebido como existência relacional e comunitária, e sobre o mundo, entendido não como um objeto, mas sim como uma totalidade viva, compartilhada e de relações e significados.

Ao pensar em *ser*, sempre nos vem a imagem de um *objeto* que *é*, e o *espaço/lugar* que está. O mesmo ocorre quando pensado o contrário, ao pensar no *lugar/espaço* se pensa em um *objeto* que *é*. Dito isto, ao pensar no *ser* e no *mundo*, sempre relacionamos um ao outro, o mundo é obtido pelo que *é*, caso contrário, o *mundo* não seria obtido.

Nesse sentido, torna-se essencial incorporar a contribuição de Carolina Maria de Jesus²⁵. Esta mulher negra brasileira, por meio de suas "escrevivências",

²⁴ Desmond Tutu, laureado com o Prêmio Nobel, é uma das figuras religiosas mais amadas do mundo. Lutou contra o apartheid, aposentou-se como arcebispo episcopal da Cidade do Cabo, África do Sul, sendo nomeado presidente da Comissão da Verdade e Reconciliação. Esta organização foi encarregada de expor as atrocidades cometidas durante o apartheid e alcançar a reconciliação com os opressores. (Entrevista por e-mail realizada pelo Beliefnet, 2004)

²⁵ Carolina Maria de Jesus foi uma escritora, compositora, cantora e poetisa brasileira. Ficou famosa por seu primeiro livro Quarto de Despejo: Diário de uma favelada, publicado em 1960 com auxílio do jornalista Audálio Dantas. Sua obra, marcada pelo conceito de escrevivência, registra a vivência da favela como forma de denúncia e existência. Opta-se por trazer essa referência em nota, evitando

manifesta uma conexão profunda entre a existência, o mundo e o que pode ser interpretado como a vivência prática do Ubuntu, sobretudo ao descrever sua batalha pela dignidade em meio à exclusão social e à miséria.

15 de julho de 1955 Aniversário de minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos generos alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar (JESUS, 1960)

Carolina Maria de Jesus, em "Quarto de Despejo" (1960), ilustra a crueza da pobreza e como as limitações econômicas afetam a capacidade de cuidar dos entes queridos. Mostrando como o *espaço/mundo* que a cerca, a impossibilita de *ser*. Seu cotidiano, posta esta realidade, se baseia na lei da sobrevivência, sendo um exemplo da Necropolítica²⁶ imposta aos povos periféricos, afastados, tidos como *outro*, diferente, bárbaro. Sua narrativa reflete a luta contra as estruturas opressoras e a busca por dignidade dentro das limitações impostas pela sociedade.

Ecoando o conceito de *ubuntu*, a autora demonstra que a pobreza impede a plena realização da humanidade, não só no indivíduo, mas em toda a comunidade. Assim, ela se vê compelida a buscar soluções criativas e improvisadas, utilizando os recursos disponíveis em seu meio, para expressar amor e cuidado pelos seus, concretizando a ideia de que, mesmo diante das adversidades, "*ubuntu* é abraçar os outros com generosidade e compaixão" (TUTU, 2004, s.p.), o que ressoa com a mensagem de Jesus.

Essa reflexão sobre a realidade de Jesus foi trazida porque essa experiência se assemelha à de inúmeras outras pessoas. Entendemos que a Filosofia é um produto da e para a sociedade. Portanto, esta crítica se insere no contexto da denúncia das consequências e do problema da imposição eurocêntrica em áreas como cultura, intelectualidade, história e o próprio campo filosófico. Então, esta escrivência demonstra um pedaço do que falamos até aqui, porém de forma

uma quebra abrupta no corpo principal do texto, mas reconhecendo sua relevância enquanto manifestação concreta de um saber que articula ser e mundo a partir de uma ética comunitária e periférica.

²⁶ O conceito de necropolítica foi desenvolvido pelo filósofo camaronês Achille Mbembe para descrever o poder de decidir quem pode viver e quem deve morrer dentro das estruturas de dominação contemporâneas. Diferentemente da biopolítica foucaultiana, que trata da gestão da vida, a necropolítica revela como o poder soberano se manifesta através da exposição sistemática de determinados corpos — sobretudo negros, pobres, indígenas e periféricos — à violência, ao abandono e à morte. No contexto da modernidade colonial e pós-colonial, Mbembe argumenta que a racialização do outro foi central para justificar políticas de extermínio e exclusão, operando tanto em regimes coloniais quanto nas democracias liberais. Cf. MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

factível. Afinal, Maria Carolina de Jesus é reconhecida mundialmente, considerada de um intelecto, escrita visão de realidade admirável, mas esta personagem no mundo, se encontrava como uma catadora de papel. Ubuntu surgiu em um momento que era necessário resistir a estas atrocidades impostas a uma parcela da sociedade, seja em Camarões ou no Brasil, na história e na contemporaneidade vivemos em um mundo onde trabalhamos cada vez mais em leis com o foco no indivíduo, no privado.

Após a análise de aspectos cruciais na construção da tradição ocidental eurocêntrica, torna-se evidente a diversidade de mecanismos empregados para atacar, violentar e criminalizar pensamentos e modos de existência divergentes desse padrão. Em resposta a essa violência, os povos vitimados pela colonização reagiram, manifestando resistência e identidade não apenas por meio de seus corpos, mas também de suas mentes e vivências.

Nesse contexto, destacamos o conceito de *ubuntu* e suas repercussões atemporais e anacrônicas. Apesar das mudanças radicais em personagens, anos e séculos, persistem reflexos de cenas violentas e criminalizadoras, como guerras, descriminalização, omissão, invisibilização e a negação de identidade. Por essa razão, *ubuntu* é proposto como o ponto de partida da filosofia africana. Essa filosofia se estabelece como uma forma de existir, de *ser*, de resistir, um caminho para iniciar a reflexão que permite ir além do "penso logo existo" e do que é determinado pelo cânone filosófico tradicional. Com isto, seguiremos a análise sobre o conceito identitário negritude.

CAPÍTULO 2 - NEGRITUDE E A PRODUÇÃO RACIAL DO NEGRO DESMARGINALIZADA

Neste segundo capítulo, buscamos compreender e analisar a construção da identidade negra para si e no mundo, bem como os impactos produzidos por essa luta identitária e suas influências na Filosofia e na sociedade.

Para além da análise da identidade individual e coletiva, observaremos também as narrativas que propagam a invisibilidade intelectual dos povos não europeus, uma vez que, ao compreender os mecanismos de apagamento e exclusão, torna-se possível avançar na valorização da produção intelectual negra, que resiste ativamente a essa marginalização histórica.

No que se refere à identidade, abordaremos o conceito de negritude como uma reapropriação crítica de uma marca imposta historicamente sob condições de violência simbólica e material, resultantes do colonialismo, da escravidão e do racismo estrutural. Esse conceito não apenas resiste a uma herança semântica carregada de estigmas, como também a subverte, transformando-a em instrumento de afirmação, agência e reconstrução subjetiva. A negritude, portanto, torna-se uma ferramenta epistemológica e política que confronta as lógicas eurocentradas de desumanização e inferiorização, reivindicando o direito ao reconhecimento enquanto sujeito pleno de existência e saber.

Essa reflexão se faz necessária porque o processo de colonização dos povos africanos e indígenas implicou a imposição de um sistema de dominação que visava a redução do corpo ao estatuto de objeto uma mercadoria, um espécime a ser trocado, explorado e descartado. Esse processo desumanizou os colonizados, apagando suas histórias, saberes e identidades por meio de práticas sistemáticas de violência, coerção e brutalidade.

No entanto, é fundamental reconhecer que esses indivíduos já estavam no mundo antes do fatídico encontro colonial. Já possuíam formas próprias de existência, reconhecimento e construção de sentido. A imposição da colonização sobre o outro resultou em um processo de aniquilação da identidade. Nomes e sobrenomes originais foram suprimidos e substituídos por denominações impostas, visando romper a conexão com as raízes. A cultura foi silenciada, restando apenas fragmentos de uma memória que sofreu violência.

É nesse sopro de memória, ancestralidade, filosofia e resistência que se insere o conceito de negritude, que nos permite iniciar uma crítica ontológica e epistêmica à colonialidade do ser. Para isso, analisaremos obras de pensadores como Ivan Luiz Monteiro, Zilá Bernd, Petrônio Domingues, bell hooks e Angela Davis, autores que contribuem para essa reconstrução crítica.

Essa análise nos conduzirá à transição para o conceito de Ubuntu, que amplia o debate identitário ao propor uma ontologia relacional e comunitária. A partir dele, avançaremos para a reflexão sobre o pan-africanismo, enquanto projeto político-filosófico que articula uma identidade coletiva, cultural e intelectual em escala transnacional.

2.1 - DIÁSPORA NEGRA E A UNIVERSALIDADE NEGRA

Neste subcapítulo, abordaremos o conceito de diáspora negra, almejando analisar como ele impactou e ainda gera impactos, no que diz respeito às universalidades negras postas no mundo. Tanto em seu surgimento, quanto na contemporaneidade.

Esta reflexão e análise são fundamentais para uma compreensão mais profunda da experiência negra em diversos âmbitos, como a filosofia, história, sociedade e o mundo em geral. Com a colonização e o processo de escravidão, a ideia de família foi apagada para os povos colonizados, que foram tratados como objetos de troca (coisificados), resultando na exportação de corpos negros ao redor do mundo. Isso criou uma geração de indivíduos apátridas, cujas histórias se estendem até a contemporaneidade, onde a realidade vivida anteriormente parece agora distante. A consequência desse projeto para os descendentes dessas histórias invadidas, visando compreender a si e reconhecer sua humanidade, deu origem à ideia de diáspora negra.

Por exemplo, ao considerarmos o processo e a perpetuação do projeto de colonização, somos confrontados com um novo contato entre povos que anteriormente desconheciam uns aos outros e mal podiam conceber as diferenças que existiam dentro do que consideravam familiar. Essa reflexão nos leva a perceber que a categorização desses corpos ainda não existia antes desse contato entre diferentes raças e etnias. Logo, a compreensão da importância da diáspora negra se torna evidente, pois reconhecemos que a simples compreensão de que

existem indivíduos cultural e regionalmente deslocados, cuja história tem raízes na África, altera significativamente diversas perspectivas, tanto teóricas quanto práticas.

Experimenta-se uma certa suspensão do juízo diante dessa reconfiguração de tempo e espaço. O desconforto reside na dificuldade de apreender a realidade ou o pertencimento desses indivíduos, o que se mistura a um intenso turbilhão de emoções: medo, euforia, raiva, amor e ódio. Sendo vividas intensamente a cada instante.

Nesse contexto, os indivíduos deslocados se questionam sobre o que poderia ter sido suas vidas e as de seus antepassados se os eventos históricos tivessem tomado um curso diferente. Essa reflexão nos leva a considerar não apenas se estaríamos vivos, mas até mesmo a questionar a existência da árvore genealógica de sua família. Uma mudança significativa na história da colonização que conhecemos poderia ter gerado uma realidade completamente distinta daquela à qual estamos acostumados.

Ao imaginar essa persona, esse indivíduo deslocado, começamos a compreender a necessidade, importância e impacto da diáspora negra na humanidade e na intelectualidade.

Começaremos analisando o capítulo: “Fundamentos e temas da filosofia africana”, da obra: “Introdução ao pensamento filosófico africano” de Ivan Luiz Monteiro, pois ele desenvolve a ideia de como está posta a relação entre a Filosofia tradicional eurocêntrica e a Filosofia Africana. O autor desenvolve três conceitos constituintes da sua interpretação de filosofia africana, na qual ele irá “demonstrar que a negritude, a diáspora negra e o pan-africanismo²⁷ formam a tríade teórica que sustenta a condição de possibilidade do pensamento filosófico africano” (MONTEIRO, 2020, p. 36). Neste caso, quando falamos sobre filosofia africana, devemos “[...] ponderar a história e a conjuntura do povo negro” (2020, p. 39), ou seja, aprofundarmo-nos criticamente aos “[...] nós da depredação material e cultural daquele continente” (2020, p. 38), o continente africano.

²⁷ O pan-africanismo é um movimento político, filosófico e cultural que visa a união e solidariedade dos povos africanos e da diáspora negra espalhada pelo mundo. Surgido em resposta às experiências comuns de colonização, escravidão e racismo, o pan-africanismo defende a valorização das identidades africanas e afrodescendentes, o fortalecimento das conexões históricas e culturais entre os povos negros, e a luta por autonomia, liberdade e justiça social. Dentre seus expoentes estão W.E.B. Du Bois, Kwame Nkrumah e Marcus Garvey, que influenciaram não apenas movimentos políticos, mas também a produção filosófica afrocentrada.

A diáspora negra refere-se, primeiramente, às vivências de diversas etnias africanas dispersas pelo mundo por causa da escravidão. Também reflete sobre a realocação de povos no próprio território africano. (MONTEIRO, 2020, p. 41)

O conceito diáspora negra é mais uma forma de identificação e de luta consolidada, reconhecida e legitimada do negro no mundo. A filosofia africana tem como um de seus objetivos contemplar e compreender as diversas faces humanas e suas culturas “opondo-se à sua homogeneização.” (2020, p. 41). Como o conceito de raça foi aplicado ao humano após o encontro entre os povos europeus e os americanos/africanos, a concepção de identidade negra não existia, pois tal grupo não havia sido “classificados” pelo colonizador, como afirma o filósofo:

Você deve compreender que não havia razão para os povos do continente africano se considerarem africanos até essa identidade lhes ser imposta pela colonização europeia. A partir dessa rotulação, a filosofia africana passa a considerar as questões levantadas pelo surgimento de ‘africanos’ após a diáspora. (MONTEIRO, 2020, p. 41)

Ao demonstrarmos a necessidade da diáspora na descolonização, com isto geramos reconhecimento de si e do outro para o negro, possibilitando que haja essa consciência de si. A diáspora negra se estende ao continente da América do Sul, especificamente ao Brasil. Conforme Monteiro:

Durante a Década Internacional da Afrodescendentes (2015-2024), a reflexão identitária sobre o indivíduo negro e a comunidade negra no mundo ganhou evidência. Esse projeto da Organização das Nações Unidas (ONU) tratou de exaltar as diferentes contribuições dos povos africanos para a humanidade. Aos brasileiros, essa declaração forneceu uma base para pensar e repensar a identidade nacional, seja de maneira teórico-escolar, como determina a Lei n. 10.639, de 9 de janeiro de 2003 (Brasil, 2003), seja em âmbito prático - pessoal e coletivo -, buscando identificar o quanto de africano há em nossa cultura. Essa reflexão serve para entendermos que, a exemplo de outras nações, “o Brasil também começa na África” (Silvério, 2013, p. 7). Assim, podemos assumir que há um prolongamento da África em solo brasileiro. (MONTEIRO, 2020, p. 42)

Este movimento propiciou uma redefinição da perspectiva sobre o ser africano na contemporaneidade. Se antes o entendimento se limitava ao indivíduo nascido no continente, o processo que resultou na apatridia de milhares fez com que a história e a cultura desses indivíduos e seus ancestrais fossem significativamente perdidas. Diante disso, torna-se imperativo o resgate dessa história e identidade.

Compreendendo haver esse “prolongamento da África em solo brasileiro”, podemos entender que a diáspora negra, não se abrange somente o que compreendemos como continente africano, mas também aos demais continentes e povos que se veem apátridas, pois estes povos que se veem sem uma nação, podem a partir da diáspora negra, se reconhecerem como pertencentes a um sentimento de nação, a nação negra. A diáspora negra nos traz a importância de pensarmos no negro da pátria/continente africano e no negro apátrido, no caso o negro brasileiro, ou seja, compreender a identidade brasileira é compreender que há África em nosso solo,

Segundo Silvério (2013, p. 12), nosso país ainda ignora a “África brasileira”. Diante disso, é papel do educador esclarecer sobre a constituição do povo a que pertencemos. (MONTEIRO, 2020, p. 43)

Diáspora negra faz parte da “tríade da filosofia africana”, pelo processo de apagamento histórico-cultural-identitário dos negros em África e no mundo, feito a partir da ocupação colonial. Onde a colonização trouxe a realidade de que “colonização = coisificação” (CESAIRE, 1978, p. 25), na qual o indivíduo negro perde sua identidade ao ser apatriado de sua nação de origem. Sobre isto afirma Monteiro:

No entanto, que tais concepções de identidade, de sujeito e de comunidade foram desfeitas no negro tornado escravo, substituídas por uma catalogação homogeneizante, que o reduziu a mera coisa. E por ser coisa, o negro foi impedido de carregar qualquer marca ou manifestação cultural. (MONTEIRO, 2020, p. 43)

Logo, o negro se tornou um humano sem reconhecimento de sua cultura, origem e pátria. Por isso, a diáspora negra aparece, para gerar essa identificação do negro no mundo, para com uma só nação, iniciando o movimento de relembrar, conhecer e aprender as tradições, filosofias, culturas e saberes desse povo.

Enfim, diáspora negra trata-se da recuperação e do reconhecimento das “vivências de diversas etnias africanas dispersas pelo mundo devido à escravidão. Também reflete sobre a realocação de povos no próprio território africano” (MONTEIRO, 2020, p. 41), a fim de gerar consciência de si e de seu coletivo, sua humanidade. Produzindo formas de recuperar o aparato histórico-cultural-identitário apagado e esquecido na história narrada pela Europa.

A necessidade de implementarmos e conhecermos os conhecimentos que não se limitam a um espaço geográfico, é muito privilegiado, é de extrema urgência. Afinal, cotidianamente podemos observar os sinais deste tipo de comportamento

excludente, seletivo e homogêneo. Estas formas de *ser*, oculta o *outro* e o tem a intenção de transformá-lo em *não-ser*, nada, algo que não compreende, vê e que não se tem como obtê-lo, mas sim afastá-lo.

Porém, é necessário observar e reconhecer os avanços realizados a muito custo por personalidades filosóficas-históricas-sociais, são detentoras da diáspora africana, e que essas potências, permitiram até a pesquisa e obtenção de conhecimentos, fossem possíveis hoje. Seja como o próprio Frantz Fanon, Angela Davis e entre outras pessoas. É inegável, portanto, o distanciamento em relação ao cânone estabelecido da filosofia. Contudo, é fundamental e urgente buscar e assimilar o conhecimento de indivíduos que se opõem vigorosamente a essa corrente isolacionista. Deixar de fazê-lo significaria abandonar o propósito essencial da filosofia: a incessante busca pela verdade²⁸.

Para além destes pontos do passado, também vale ressaltar e refletir sobre a situação atual do continente africano e de sua relação com a diáspora no Brasil. Afinal, para além de reflexões do passado, também temos o objetivo de compreender tais efeitos da diáspora africana nos rumos futuros da história.

Mesmo após o reconhecimento deste “pé em África” o Brasil ainda tem um afastamento, seja cultural, intelectual, filosófico, social e histórico. Trazemos isto, pois este afastamento, permite com que a identidade originária, ancestral se mantenha no afastamento de nossas memórias e vivências. Logo, abre espaço a aproximação ao novo processo de aculturação norte-americana, que se torna cada vez mais presente em nossa sociedade.

Este movimento é uma constante histórica após a perda do protagonismo eurocêntrico, mesmo estes sendo tidos como clássicos e referências, hoje o cenário de debates intelectuais, sociais, filosóficos se encontram concentrados nos países “desenvolvidos”. Assim, os debates gerados em países da América Latina, como o Brasil, acabam sendo desvalorizados, mantidos à margem. Não sendo colocado a uma discussão abrangente que contemple a ideia de “estudos transnacionais”. Logo, o intelecto, filosofia, história e cultura dos não pertencentes à branquitude,

²⁸ A concepção de que a filosofia busca a verdade remonta à tradição clássica ocidental, especialmente a Platão, para quem a filosofia era o caminho para alcançar o conhecimento verdadeiro do mundo das ideias. Aristóteles, por sua vez, considerava a filosofia como uma investigação das causas e princípios do ser. No entanto, tal definição também pode ser expandida por visões decoloniais e africanas, onde a verdade não se restringe a uma lógica abstrata e universal, mas é construída em diálogo com a experiência, a coletividade e a ancestralidade. Assim, buscar a verdade na filosofia é também reconhecer os múltiplos modos de existência e saber que foram historicamente silenciados.

continuam sendo tratadas como áreas de estudos de observação, e não de vivência.

Quando abordamos desta forma tal premissa, temos o objetivo de evidenciar o processo contemporâneo de “coisificação”, afinal, são coisas a serem entendidas, estudadas, analisadas e classificadas. Mesmo que haja diversas frentes intelectuais para uma exploração filosófica, social e histórica, estes são postos como “coisas que criam”, que criam algo que não é validado como conhecimento válido, verificável, mas sim ideais, devaneios que não tem *logos*, razão.

Essa postura globalizada é facilmente perceptível na análise dos pensadores²⁹ que influenciam o cenário intelectual contemporâneo. Embora se mencione a existência de poucas pessoas que escapam a esse “padrão homogêneo”, o discurso omite a falta de oportunidades e o consequente afastamento desses indivíduos das escolas e, subsequentemente, das universidades, especialmente no âmbito acadêmico/pesquisa. Afinal, ao ingressar nesses espaços, o indivíduo que se encontra fora da narrativa histórica estabelecida pela branquitude³⁰ enfrenta grande dificuldade em ser ouvido e compreendido.

Sendo assim, torna-se mais convidativo migrar para áreas técnicas e não se manter no âmbito intelectual com pensadores da contemporaneidade. Afinal, historicamente os meios de produção intelectual não são convidativos aos marginalizados, exceto se estes sejam objetos catalogados a serem estudos.

Dessa forma, a diáspora negra pode ser compreendida como um processo de resistência contínua, onde os descendentes de africanos deslocados constroem identidades coletivas e recuperam a consciência de sua história e humanidade. A diáspora não se limita ao deslocamento forçado, mas cria uma conexão espiritual e intelectual entre africanos e afrodescendentes dispersos globalmente. Essa universalidade negra, portanto, articula-se não apenas como uma resposta à

²⁹ Refere-se aqui de forma crítica ao grupo dominante da chamada elite intelectual global, composta majoritariamente por autores ocidentais, brancos, homens e europeus ou norte-americanos, cujas ideias continuam sendo amplamente legitimadas e reproduzidas pelas instituições de ensino e pesquisa. Essa generalização denuncia o apagamento sistemático de outras vozes filosóficas, como as africanas, indígenas e latino-americanas.

³⁰ A expressão remete à crítica feita por Grada Kilomba em *Quem pode falar?* (2021), em que a autora denuncia a construção da história e do saber como narrativas lineares, universais e brancas. Nessa perspectiva, o conhecimento é estruturado por uma lógica colonial que exclui saberes dissidentes, especialmente aqueles produzidos por sujeitos negros, indígenas e periféricos. Kilomba evidencia como o discurso acadêmico tradicional define quem pode ser ouvido e legitimado como produtor de conhecimento, estabelecendo uma hierarquia racializada do saber.

opressão colonial, mas também como uma base sólida para o desenvolvimento de epistemologias alternativas.

O conceito de universalidade negra emerge, assim, como uma forma de contestar o universalismo eurocêntrico, que tenta impor uma visão monolítica do ser e do saber. Como aponta Monteiro (2020), a filosofia africana se opõe à homogeneização da experiência humana e promove uma reflexão crítica sobre as múltiplas realidades e subjetividades dos povos negros, especialmente aqueles que foram afetados pela diáspora. O reconhecimento da diáspora negra como um movimento de resistência intelectual é fundamental para compreender a relevância da contribuição africana para o pensamento filosófico global.

Além disso, a diáspora negra é um fenômeno que vai além da simples dispersão geográfica. Ela envolve um processo ativo de transformação cultural e política, no qual as tradições, filosofias e saberes africanos são reinterpretados e aplicados em contextos diversos. Essa reinterpretação se dá em várias esferas, como a filosofia, a música, a religião e os movimentos sociais, sempre visando reforçar a solidariedade entre os povos negros e promover a emancipação intelectual e política dessas comunidades.

A universalidade negra, nesse sentido, está ligada à ideia de uma comunidade global negra que compartilha uma história comum de resistência à colonização e ao racismo. Essa comunidade se fortalece através da reafirmação de sua identidade e da celebração de suas conquistas culturais e filosóficas, desafiando as tentativas de apagamento histórico promovidas pelo colonialismo. Como afirma Fanon (2008), a diáspora negra e a identidade negra não são meros produtos do passado colonial, mas continuam a moldar ativamente as condições de existência e resistência das populações negras no presente.

Outro aspecto essencial da universalidade negra é o papel da memória e da ancestralidade, que conectam os indivíduos da diáspora às suas raízes africanas. A memória coletiva da opressão e da resistência atua como um catalisador para o empoderamento contemporâneo, permitindo que os afrodescendentes se vejam não apenas como vítimas de um passado traumático, mas como protagonistas na construção de um futuro mais justo e inclusivo. Essa recuperação da ancestralidade também reflete o princípio de Ubuntu, que, como observado por Nascimento (2014), enfatiza a interconexão entre todos os seres humanos, especialmente nas comunidades africanas e afrodescendentes.

Em suma, a diáspora negra transcende o mero deslocamento físico e cultural, estabelecendo-se como um campo de resistência, identidade e reinterpretação das epistemologias negras. Por meio da ideia de universalidade negra, a diáspora propõe uma alternativa ao universalismo filosófico tradicional, desafiando as visões eurocêntricas e inaugurando novas maneiras de conceber o ser e o saber. Exemplos notáveis dessas novas perspectivas incluem a epistemologia do vivido de Toni Morrison, a estética do Atlântico Negro de Paul Gilroy, a condição negra da razão em Achille Mbembe e a filosofia encarnada de James Baldwin e Frantz Fanon. Tais contribuições demonstram que o pensamento negro não só resistiu ao trauma colonial, mas se firmou como o pilar crítico e criativo de uma nova universalidade: insurgente, plural e contextualizada.

A filosofia africana, ao contemplar as diversas experiências do ser humano, incluindo as realidades da diáspora, abre caminho para uma compreensão mais inclusiva e plural da humanidade. A diáspora negra, ao promover o reconhecimento de si e do outro, permite a construção de uma identidade coletiva que transcende fronteiras geográficas e culturais, consolidando a ideia de uma nação negra global.

A diáspora negra, com a negritude e o pan-africanismo (conforme a tríade proposta por Monteiro, 2020), opera como um agente crucial na descolonização do pensamento filosófico. Sua função não se restringe a resgatar as tradições e saberes africanos; ela é também essencial para promover uma universalidade que acolha a diversidade e a pluralidade das experiências humanas.

Essa pluralidade abrange as múltiplas formas de existir, conhecer e produzir sentido, forjadas em contextos históricos, filosóficos e culturais distintos, e, em particular, aquelas historicamente marginalizadas dos espaços de legitimação do saber, como as experiências negras, indígenas e periféricas. Ao fazer isso, essa perspectiva desafia a pretensão universalista da razão ocidental homogênea, abrindo caminho para o surgimento de um universalismo insurgente, fundamentado na justiça epistêmica e atento às vozes que foram silenciadas.

Dessa forma, este subcapítulo buscou apresentar a negritude como um movimento de reconstrução identitária e resistência filosófica diante dos efeitos desumanizadores do colonialismo. A partir da ressignificação da identidade negra, rompemos com as narrativas que negam a racionalidade, a historicidade e a produção de saberes dos povos africanos e afro-diaspóricos. Ao reconhecer que a colonização não apenas oprimiu, mas tentou apagar formas de ser e de conhecer,

valorizamos os esforços de retomada da memória, da ancestralidade e da dignidade. Essa reflexão nos conduz ao próximo subcapítulo, no qual aprofundaremos a proposta de uma ontologia relacional e comunitária, na qual o ser é concebido não como substância individual autônoma, mas como realidade constituída na e pela relação com o outro e com a comunidade, conforme expresso na máxima ubuntu: “eu sou porque nós somos”.

2.2 - A NARRATIVA DO IRRACIONAL: IDEIAS RACISTAS

Immanuel Kant é uma figura central na filosofia ocidental, conhecido por suas contribuições à ética e à epistemologia. No entanto, suas visões sobre a raça foram profundamente influenciadas pelo eurocentrismo e o racismo da época. Kant acreditava na hierarquia racial e que as capacidades intelectuais eram determinadas pela cor da pele.

Em "Observações sobre o sentimento do belo e do sublime" (1764), Kant expressa visões depreciativas sobre africanos: “Os negros da África não possuem por natureza qualquer sentimento que se eleve acima do ridículo.” (KANT, 2018, p. 114).

Kant também defendia que os africanos eram incapazes de se elevar à mesma racionalidade que os europeus, atribuindo a eles características intelectuais inferiores. Em outro trecho, ele afirma que:

O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão" (KANT, 2018, p. 114).

François-Marie Arouet, conhecido como Voltaire, outro grande nome do Iluminismo, também expressou ideias racistas em suas obras³¹. Ele rejeitava a noção de igualdade entre os seres humanos e defendia a inferioridade dos negros em relação aos europeus. Na obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1755), escreveu: “Eles não têm de humano senão a estatura do corpo, com a

³¹ VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Paris: Société Typographique, 1756. VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier Frères, 1878. Verbetes “Esclavage des Nègres” e “Nègre”. VOLTAIRE. *Candide ou l'Optimisme*. Genebra: Cramer, 1759. VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. Paris: Fayard, 1734.

faculdade da fala e do pensamento em um grau muito distante do nosso.”³² (VOLTAIRE, 1756, p. 20). Essa afirmação é acompanhada por outras passagens que associam explicitamente traços físicos de pessoas negras à suposta inferioridade intelectual: “Seus olhos redondos, seu nariz achatado, seus lábios sempre grossos [...], até mesmo o grau de sua inteligência, colocam entre eles e as outras espécies humanas diferenças prodigiosas”.³³ (VOLTAIRE, 1756, p. 20)

No *Avant-Propos* do mesmo livro, Voltaire argumenta que apenas os feitos das civilizações asiáticas e europeias são dignos de memória, desprezando os demais povos como bárbaros e insignificantes. Isso explicita sua adesão a uma história seletiva, que marginaliza os povos africanos. Esses trechos e pensamentos refletem uma concepção abertamente poligenista, em que diferentes “raças humanas” não compartilhariam a mesma origem nem as mesmas capacidades morais e intelectuais. A linguagem utilizada, desumanizadora e hierarquizante, não apenas sustenta um pensamento racista, mas legitima práticas coloniais de dominação e escravização ao reduzir o outro à condição de sub-humano.

Assim, Voltaire, apesar de sua imagem pública ligada à razão e ao progresso, revela em sua filosofia uma racionalidade seletiva e excludente um Iluminismo que iluminava apenas alguns.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, outro filósofo de grande impacto no pensamento ocidental, expressou visões eurocêntricas que colocavam a África em uma posição inferior na história mundial. Em *Filosofia da História* (1837), escreveu:

A África não é parte da história do mundo. Não tem movimento ou desenvolvimento a mostrar. [...] O que propriamente entendemos por África é o Espírito não-histórico, não desenvolvido, ainda envolvido nas condições da mera natureza, e que deve ser apresentado aqui apenas como estando no limiar da História do Mundo³⁴ (HEGEL, 1956, p. 117).

³² Ils n'ont d'homme que la stature du corps, avec la faculté de la parole et de la pensée dans un degré très éloigné du nôtre.

³³ Texto original: Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses.

³⁴ Texto original: “At this point we leave Africa, not to mention it again. For it is no historical part of the World; it has no movement or development to exhibit. [...] What we properly understand by Africa, is the Unhistorical, Undeveloped Spirit, still involved in the conditions of mere nature, and which had to be presented here only as on the threshold of the World's History” (HEGEL, 1956, p. 117). Essa passagem encontra-se nas *Lectures on the Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), publicadas postumamente em 1837, a partir das anotações de seus alunos e editadas por Eduard Gans. O fato de tais afirmações terem sido preservadas e transmitidas dentro da tradição filosófica revela como a exclusão da África e dos povos negros foi naturalizada como parte integrante da própria narrativa da história universal.

Essa afirmação não é apenas uma observação etnocêntrica, mas um enunciado filosófico que exclui um continente inteiro da possibilidade de ser sujeito da história. Ao classificar a África como “espírito não desenvolvido” e “mera natureza”, Hegel não só retira dela agência histórica, como também a relega à condição de exterioridade radical em relação ao logos europeu. Essa operação de apagamento epistêmico exemplifica o que hoje se denomina racismo estrutural e racismo epistêmico: ao negar a historicidade e a racionalidade dos povos africanos, a filosofia hegeliana legitima a hierarquia que coloca a Europa como centro do desenvolvimento humano. Reconhecer essa exclusão é essencial para compreender como a modernidade filosófica construiu não apenas categorias de universalidade, mas também mecanismos sistemáticos de marginalização de saberes e culturas não europeias.

David Hume também compartilhou visões depreciativas sobre os negros. Em um famoso ensaio, ele escreveu:

Tenho tendência a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores aos brancos. Raramente existiu uma nação civilizada dessa complexão, nem mesmo qualquer indivíduo notável, seja em ação ou em pensamento. Nenhuma manufatura engenhosa entre eles, nenhuma arte, nenhuma ciência [...] ³⁵ (HUME, 1741, *Of National Characters*, nota de rodapé, s/p).

Essa citação revela não apenas o preconceito do autor, mas sua tentativa de naturalizar a inferioridade dos negros com base em uma ausência forçada de registros e reconhecimento, ignorando o contexto de escravização, exclusão e apagamento histórico-cultural dessas populações.

Tais premissas impuseram aos negros e negras de África e seus descendentes uma consequência, a marginalização de seus intelectos e corpos. Transformando-os em coisas que deveriam ser afastadas do cânone baseada na crença de que tais indivíduos não tinham o que agregar à Filosofia e às ciências.

³⁵ Texto original: “*I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences...*” (HUME, 1741, *Of National Characters*, nota de rodapé, s/p). É importante notar que este trecho aparece em uma nota de rodapé ao ensaio *Of National Characters*, publicado originalmente em 1748 e incorporado na edição de 1741 dos *Essays, Moral, Political, and Literary*. Em edições posteriores, esse comentário foi suprimido ou suavizado, o que revela não apenas o caráter abertamente racista de parte da filosofia moderna, mas também o esforço histórico de ocultar ou minimizar tais passagens. A crítica contemporânea, portanto, deve recuperar esses registros para evidenciar como o racismo não foi periférico, mas constitutivo das concepções modernas de razão, humanidade e conhecimento.

A narrativa do irracional, aqui, refere-se ao processo histórico de marginalização que afastou o negro do chamado “mundo intelectual”, produzindo uma imagem negativa e excludente. Trata-se de uma narrativa no sentido literal: a criação de uma concepção simbólica e ideológica segundo a qual o sujeito negro seria incapaz de produzir conhecimento válido. “Narrativa” indica, portanto, a construção de um enredo histórico e cultural, e “irracional” designa a figura do bárbaro, do ignorante, do incapaz de participar do logos. Essa operação discursiva sustentou-se na filosofia moderna ocidental, que, ao pretender definir os limites da razão, associou a negritude ao mito, ao corpo e à emoção, desqualificando-os como fontes de saber. Atribuiu-se à produção intelectual negra o caráter de fantasia ou imaginação infantil uma “brincadeira de criança”, obsoleta diante daquilo que o cânone europeu estabelecia como conhecimento legítimo. Assim, a narrativa do irracional não é apenas um estigma, mas um dispositivo de poder: serve para interditar epistemologias outras, reduzindo-as a ruído ou folclore, e legitimar a hegemonia do universalismo eurocêntrico.

Esta ideia perpetua até hoje, sendo posta no mundo de formas diferentes, seja como desvalorização de conhecimentos não brancos canônicos ou o apagamento de contribuições significativas de indivíduos africanos e/ou latino americanos. Podemos ver a continuidade desse discurso no dia a dia em nossa sociedade, onde o oprimido ainda grita para ser escutado, onde o marginalizado realiza movimentos ao centro para ser compreendido, onde a cada escrita e discurso do afastado, suas narrativas ainda são postas, analisadas e escutadas como irracionais, chulas, ignorantes e fantasiosas.

Seja em temáticas filosóficas, sociais, científicas o corpo e intelecto negro é ainda hoje tratado como uma coisa a ser desvalorizada, ignorada e em certas situações até mesmo desacreditadas, onde há movimentos e grande esforços para comprovar que tais concepções trazidas pelos marginalizados são ideias fantasiosas, que não passa de uma grande vitimização e que tais ideias estão no passado. Assim como este texto e o que o antecedeu, onde trazemos tais reflexões, ainda há o discurso de que não seja Filosofia, ou que até mesmo tais fatos não ocorram mais em nossa sociedade, mas só pelo simples fato de haver tais questionamentos, este texto prova por si só que ainda enfrentamos os mesmo problemas do passado, contudo com uma nova roupagem.

As ideias racistas propagadas por Kant, Voltaire, Hegel, Hume e outros pensadores não ficaram confinadas ao passado, mas serviram como alicerces para sistemas de exclusão que persistem na contemporaneidade. Embora as formas explícitas de racismo filosófico tenham perdido espaço no discurso acadêmico dominante, a lógica de marginalização e inferiorização de saberes não eurocêtricos continua a moldar práticas institucionais, culturais e sociais.

O racismo epistêmico, entendido como a desvalorização sistemática do conhecimento produzido por povos não europeus, constitui uma das heranças mais persistentes da modernidade colonial. Enrique Dussel, em *1492: O Encobrimento do Outro. A origem do mito da modernidade* (1993), demonstra como a modernidade se funda na negação do Outro: os povos colonizados foram convertidos em “objetos” sem dignidade epistêmica, incapazes de produzir saber válido. O “mito da modernidade”, como denomina Dussel, consiste justamente em ocultar essa violência constitutiva, apresentando a expansão europeia como missão civilizatória, ao mesmo tempo, em que encobre o epistemicídio o silenciamento das cosmologias indígenas, africanas e afro-diaspóricas. Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra* (2017), radicaliza essa crítica ao mostrar que a própria razão moderna se constitui pela racialização. A “razão negra”, segundo o autor, reduz milhões de pessoas à condição de mercadoria e de não-sujeitos da história e do saber, criando um dispositivo que inferioriza epistemologias não ocidentais, relegando-as ao domínio do mítico, do folclórico ou do irracional. Dussel e Mbembe, em contextos distintos, convergem na denúncia de que o eurocentrismo não apenas instituiu uma hierarquia racial, mas também uma hierarquia epistêmica, ao definir a razão ocidental como única forma legítima de conhecimento. A denúncia do racismo epistêmico, portanto, não é mera crítica cultural, mas um chamado à descolonização radical do saber: reconhecer que filosofias africanas, indígenas e afro-diaspóricas não são resquícios de tradição, mas horizontes vivos de pensamento que expandem as próprias fronteiras do que significa filosofar.

Essa problemática não é apenas teórica, mas concreta e atual. Nas universidades contemporâneas, os currículos privilegiam frequentemente as obras de autores europeus e ignoram as contribuições de pensadores africanos e afrodescendentes, perpetuando a lógica inaugurada por Kant e seus contemporâneos, que classificavam os negros como incapazes de produzir conhecimento filosófico ou científico. Como resultado, a desvalorização de

epistemologias alternativas ainda é observada em áreas como a filosofia, a antropologia e as ciências sociais. É nesse ponto que o debate sobre racismo epistêmico ganha urgência prática: descolonizar o saber implica revisar currículos, pluralizar referências e assumir que a produção intelectual dos povos historicamente marginalizados não é periférica, mas constitutiva de um projeto verdadeiramente universal.

Essa lógica de exclusão epistêmica também é abordada por Frantz Fanon, ao revelar como a colonização opera para negar não apenas territórios, mas também subjetividades. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon afirma que "o negro é reduzido a ele mesmo, não está mais em sua posição de ser-no-mundo" (FANON, 2008, p. 135). Essa redução ontológica imposta pelo olhar colonizador resulta em uma crise de reconhecimento que compromete a existência do sujeito racializado, colocando-o sempre em busca de validação perante o olhar do outro branco. Fanon evidencia que a produção de conhecimento e o reconhecimento do negro como sujeito são violentamente interditados, instaurando uma lógica onde o corpo negro é apenas um corpo, sem voz, sem pensamento válido.

A narrativa do irracional também persiste em como a "racionalidade" é definida e aplicada no mundo moderno. Ideias e práticas que fogem aos parâmetros ocidentais são frequentemente vistas como irracionais ou atrasadas. Isso ocorre, por exemplo, quando sistemas de conhecimento tradicionais africanos são ignorados em políticas públicas ou quando práticas culturais são tratadas como exóticas e sem relevância no contexto global.

Essa visão também molda como as sociedades contemporâneas tratam os corpos negros. O legado do racismo filosófico contribuiu para a naturalização de desigualdades que associam o negro ao trabalho braçal e o excluem dos espaços intelectuais e de poder. Em muitos casos, a luta por reconhecimento ainda encontra barreiras, com narrativas de inferioridade sendo recicladas para justificar a exclusão social e econômica.

A produção intelectual de pensadores negros frequentemente enfrenta resistência ou é tratada como secundária. Mesmo quando reconhecidos, autores como Frantz Fanon, Angela Davis e bell hooks são muitas vezes confinados a nichos acadêmicos, em vez de incluídos no cânone universal. Esse processo de invisibilização não decorre apenas de preconceitos individuais, mas do racismo estrutural que, nas palavras de Dos Santos, "é derivado da própria estrutura social,

sendo tida como 'normal', por ter sido feito todo o processo de naturalização, tanto dos próprios indivíduos em suas ações privadas conscientes ou inconscientes, quanto das instituições que geram normas sociais que perpetuam o racismo, normalizando-o" (DOS SANTOS, 2022, p. 23). Essa leitura se articula com Silvio Almeida, para quem o racismo é "uma forma sistemática de discriminação" (2018, p. 25) e "um processo histórico e político [que] cria as condições sociais" da discriminação sistemática (2018, p. 39), reforçando que não se trata de anomalia episódica, mas de um mecanismo de reprodução de hierarquias no próprio tecido social (apud DOS SANTOS, 2022).

Além disso, obras de intelectuais negros são frequentemente sujeitas a um escrutínio desproporcional. Enquanto as ideias de filósofos europeus são aceitas com base em sua autoridade histórica, os trabalhos de autores afrodescendentes muitas vezes precisam ser constantemente validados e defendidos.

O racismo estrutural, profundamente enraizado em instituições contemporâneas, é outra manifestação das ideias racistas dos filósofos mencionados. Essa estrutura perpetua desigualdades em várias esferas, desde o mercado de trabalho até o sistema educacional. A marginalização de saberes africanos e afro-diaspóricos é um reflexo direto da exclusão histórica dessas vozes na filosofia ocidental.

Por exemplo, a própria configuração do sistema escolar em países como o Brasil reflete a dificuldade de incorporar uma narrativa que reconheça e valorize as contribuições africanas para a construção da sociedade. A implementação de leis como a Lei 10.639/03, que torna obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, ainda enfrenta resistências, especialmente em regiões onde as estruturas sociais continuam a reproduzir os valores eurocêntricos que sustentaram o colonialismo.

Apesar da persistência dessas ideias, a contemporaneidade também testemunha a emergência de narrativas de resistência que desafiam o legado racista. Movimentos como o pan-africanismo, as lutas da diáspora negra e a filosofia decolonial têm sido fundamentais para dismantelar a hierarquia de saberes. Esses movimentos reconfiguram o conceito de "racionalidade", mostrando que epistemologias africanas, indígenas e afro-diaspóricas são tão válidas e complexas quanto as europeias.

A filosofia africana contemporânea, em particular, tem explorado conceitos como *Ubuntu*, que enfatizam a interconexão e a coletividade como bases para uma ética universal. Essa abordagem desafia a visão individualista e hierárquica da racionalidade ocidental, propondo uma nova forma de pensar o ser humano e suas relações com o mundo.

Sylvia Wynter (2003), ao teorizar a construção do sujeito “*Man*”, aprofunda essa crítica ao demonstrar que o que se convencionou como racionalidade moderna está ancorado em um sistema classificatório racializado. Para Wynter, a transição do conceito de “alma” para o conceito secularizado de “Homem” operou uma exclusão epistêmica que destituiu corpos negros e indígenas de sua plena humanidade. Assim, pensar a descolonização exige não apenas a inclusão desses sujeitos no universal moderno, mas o desmonte do próprio princípio que forjou esse universal. Nas palavras da autora, é necessário “refigurar o humano” a partir de uma ontologia que não seja fundada na sobre-representação do sujeito ocidental (WYNTER, 2003, p. 262).

A narrativa do irracional, embora muitas vezes reformulada em termos mais sutis, continua a influenciar o modo como o mundo encara as contribuições intelectuais de negros e indígenas. Enquanto as formas explícitas de racismo são mais raras, o racismo estrutural e epistêmico ainda mantêm essas vozes à margem.

Reconhecer essa continuidade é essencial para construir um futuro onde o conhecimento não seja avaliado segundo os padrões eurocêtricos de neutralidade e universalidade abstrata, mas segundo a sua capacidade de enriquecer e pluralizar a compreensão humana. Como escreve Achille Mbembe: “a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. Efetivamente, este é o grande acontecimento do nosso tempo, a experiência fundamental da nossa época” (MBEMBE, 2017, p. 9). Essa constatação revela a urgência de um processo de descolonização mental, que desfaça a pretensão da razão moderna de se impor como medida única da verdade e da humanidade. Mais do que uma crítica negativa, trata-se de abrir caminho para que epistemologias plurais coexistam, em diálogo e tensão criativa, transformando as próprias bases do conhecimento global. O que está em jogo, portanto, não é apenas um rearranjo cultural, mas a redefinição ética, ontológica e epistêmica do que significa pensar em comum num mundo atravessado pelo devir-negro: a generalização planetária da experiência de racialização que exige novas categorias de justiça, solidariedade e reconhecimento.

Esse legado filosófico racista não apenas moldou as estruturas de pensamento de sua época, mas também reverberou nas práticas contemporâneas de exclusão e marginalização. Como apontou Frantz Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, o colonialismo não apenas submeteu territórios, mas também operou sobre subjetividades, internalizando nos colonizados a ideia de sua inferioridade. Essa violência epistêmica desumanizou povos inteiros, negando-lhes a capacidade de produzir conhecimento e de serem reconhecidos como agentes históricos. Fanon revela como essa negação se manifesta em todos os aspectos da existência, desde a identidade individual até as relações interpessoais, afetando inclusive a maneira como as epistemologias são percebidas e validadas. Como destaca o autor:

O branco é encerrado no ser branco. Mas o negro, na medida em que ele é um ser-em-si, não se tem em mãos. Não é mais do que um corpo. Ele é reduzido a ele mesmo, não está mais em sua posição de ser-no-mundo. Todas as suas ações visam obrigar o Outro a reconhecê-lo. Tudo o que ele faz é para atrair a atenção (FANON, 2008, p. 135).

Achille Mbembe, ao refletir sobre as bases do eurocentrismo, descreve a construção de um pensamento "abissal", que separa radicalmente o conhecimento eurocêntrico de outros sistemas epistêmicos. Segundo ele, o racismo epistêmico, que nega validade às epistemologias africanas e indígenas, é uma extensão das práticas coloniais que organizam o mundo em termos de centro e periferia. Mbembe analisa como essa estrutura é sustentada por uma lógica de exclusão, afirmando que:

A invenção da diferença racial como princípio fundador foi acompanhada pela elaboração de dispositivos jurídicos e epistemológicos cuja função principal era estabelecer distinções claras entre os humanos e os sub-humanos, entre os que são dignos de viver e os que podem ser descartados (MBEMBE, 2020, p. 27).

Esse apagamento não é meramente simbólico; ele tem implicações concretas para a construção de sociedades mais justas. Enrique Dussel, em sua *Filosofia da Libertação*, argumenta que a modernidade europeia se construiu às custas das vozes colonizadas, que foram relegadas à margem da história. Dussel propõe um contra-discurso que coloca os "oprimidos" no centro do filosofar. Ele explica que:

A filosofia decolonial implica pensar desde as vítimas do sistema. Ela não está a serviço de uma razão abstrata e neutra, mas de um 'fazer' situado, baseado na práxis dos oprimidos. Só a partir das margens é

possível construir uma crítica genuína ao sistema totalizante (DUSSEL, 1998, p. 468).

Nesse contexto, o conceito de Ubuntu, discutido por Alexandre do Nascimento, emerge como uma alternativa poderosa ao individualismo e à racionalidade eurocêntrica. Ubuntu propõe uma ética baseada na interdependência e na coletividade, articulando uma visão de humanidade compartilhada que desafia as hierarquias ocidentais. Essa filosofia não apenas sustenta práticas comunitárias tradicionais, mas também oferece respostas contemporâneas para dilemas éticos e políticos. Como aponta o autor: “É Ubuntu, senhor. Somos cada uma e cada um de nós porque nos fazemos e fazemos tudo juntos. O senhor não percebeu que tudo que fizemos hoje fizemos juntos?” (NASCIMENTO, 2014, p. 15). Paralelamente, as lutas feministas negras também expõem a continuidade dessas exclusões. Angela Davis, em *Mulheres, Raça e Classe*, destaca como o racismo epistêmico é intensificado pelo sexismo, resultando em uma dupla marginalização das mulheres negras. Suas contribuições intelectuais frequentemente enfrentam resistência desproporcional ou são confinadas a nichos acadêmicos específicos, em vez de integrarem o cânone universal (DAVIS, 2004, p. 115). bell hooks complementa essa análise ao propor a “educação como prática da liberdade”, uma pedagogia que desafia as hierarquias de poder e empodera comunidades historicamente excluídas. Ela afirma que:

Ensinar os alunos a transgredir — a ultrapassar fronteiras raciais, sexuais e de classe — é para mim o objetivo mais importante do professor. Educação como prática da liberdade é um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender (HOOKS, 1994, p. 16).

No Brasil, essas dinâmicas se refletem na dificuldade de implementar políticas como a Lei 10.639/03, que exige o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Apesar de sua importância, a lei enfrenta resistências que revelam a persistência de um sistema educacional moldado por valores eurocêntricos. Contudo, a luta pela sua efetivação demonstra o poder das narrativas de resistência, que, como aponta Zélia Amador de Deus em *Ananse Tecendo Teias na Diáspora*, são fundamentais para reconstituir identidades e desafiar estruturas racistas profundamente enraizadas. Para a autora:

As teias que nos ligam à ancestralidade traçam seus bordados no inconsciente, no imaginário, nas lembranças, nos fazeres rituais e cotidianos, nas relações do indivíduo com seu tempo e seu lugar (DEUS, 2019, p. 7).

Esses exemplos evidenciam como a narrativa do irracional, fundamentada nas ideias racistas de Kant, Hegel e outros, continua a moldar práticas contemporâneas, mesmo que de maneira mais sutil. Para enfrentar esse legado, é necessário um compromisso ativo com a descolonização das instituições e a valorização de epistemologias alternativas.

Portanto, a narrativa do irracional é mais do que uma herança histórica; ela é uma estrutura viva que exige ser desmontada e substituída por epistemologias plurais e inclusivas. Somente assim será possível construir um futuro onde o conhecimento seja uma ferramenta para a libertação e a justiça social, e não para a perpetuação de desigualdades.

CAPÍTULO 3 - PRODUÇÃO INTELECTUAL NEGRA: PAN-AFRICANISMO COMO RESISTÊNCIA ÀS NARRATIVAS

Se a negritude se ergue como grito identitário diante de uma história moldada pela exclusão, e a diáspora negra como memória em movimento, ambos desafiando os limites da racionalidade ocidental, o pan-africanismo se apresenta neste último capítulo como a costura filosófica e política que almeja a unidade da experiência negra planetária. Ele não nasce como resposta isolada, mas como consequência lógica e histórica das violências que moldaram o sujeito negro no mundo moderno-colonial.

Nos capítulos anteriores, investigamos como o epistemicídio operado pelo projeto eurocêntrico destruiu, marginalizou e silenciou vozes africanas e afro-diaspóricas. Com base em autores como Sylvia Wynter (2003), evidenciamos que a “colonialidade do ser” está profundamente enraizada na própria estrutura do pensamento ocidental moderno. Ao reduzir o ser humano a uma racionalidade particular, europeia, branca e masculina, o projeto moderno exclui tudo aquilo que não se conforma aos seus critérios e isso inclui o corpo negro, a ancestralidade africana, as cosmologias não lineares, os saberes coletivos e espirituais, o *logos* que se expressa em outras formas que não a do discurso acadêmico tradicional.

Por essa razão, ao tratar agora do pan-africanismo, não o abordamos apenas como um movimento político e histórico, mas como uma força filosófica insurgente que se ergue contra a uniformização do mundo e a domesticação das subjetividades negras.

Este capítulo desenvolve-se em três eixos complementares. Primeiramente, analisamos o pan-africanismo em sua dimensão histórico-política, situando-o como resposta às violências estruturais da colonialidade moderna. Em seguida, exploramos suas implicações ontológicas e epistêmicas a partir do diálogo com autores como Du Bois, Fanon, Nkrumah e Mbembe, evidenciando seu potencial crítico frente ao universalismo tradicional. Por fim, articulamos o pan-africanismo ao horizonte de um universalismo insurgente, em diálogo com a ontologia relacional do Ubuntu, demonstrando como ele propõe não apenas denúncia, mas reconstrução filosófica.

A filosofia pan-africanista nasce nas encruzilhadas do exílio e da resistência, como a tentativa de reunir os cacos de um povo espalhado, não para remontar um espelho quebrado, mas para construir uma nova lente com a qual ver o mundo e estar no mundo.

W.E.B. Du Bois, por exemplo, já afirmava que a questão do século seria a “questão da linha de cor”. Sua crítica não era apenas sociológica, mas ontológica: ser negro era existir à margem da humanidade reconhecida. Sua proposta de “dupla consciência” revela como o sujeito negro é forçado a enxergar-se pelos olhos de um outro que o desumaniza. Esse ponto dialoga diretamente com a crítica de Frantz Fanon (2008), para quem a construção do negro como “outro do homem” é inseparável das estruturas de dominação colonial e racial que ainda persistem nas formas modernas de subjetivação.

Nesse sentido, o pan-africanismo, como sustentado por autores como Kwame Nkrumah e contemporaneamente por Achille Mbembe, não é apenas um projeto de retorno à África, mas uma reconfiguração radical das categorias políticas e filosóficas herdadas da modernidade. Ele propõe uma descontinuidade ativa com a narrativa histórica que exclui o negro da história universal e por isso, recusa tanto o nacionalismo europeu quanto o universalismo homogêneo do Iluminismo. Em sua essência, o pan-africanismo é uma proposta pluriversal: a defesa de um mundo onde múltiplas cosmologias, racionalidades e modos de existência possam coexistir sem que uma precise suprimir a outra.

Como já discutido anteriormente com base em Ivan Luiz Monteiro, a tríade negritude, diáspora negra e pan-africanismo constitui uma condição de possibilidade para o pensamento filosófico africano contemporâneo. E é nesse ponto que a filosofia pan-africanista se encontra com o conceito de “universalismo insurgente” não aquele que se impõe como regra, mas o que emerge do chão das lutas, dos corpos atravessados pelo sofrimento histórico, mas também pela potência de recriação do mundo.

Esse universalismo insurgente que atravessa o pan-africanismo é uma tentativa de refundar a ideia de humanidade, não como identidade, mas como relação. A partir de conceitos como Ubuntu, discutido no capítulo anterior, propõe-se uma ontologia relacional, comunitária, que afirma: “eu sou porque nós somos”. Essa máxima africana desmonta a ontologia individualista que sustenta o liberalismo moderno e indica que a liberdade só faz sentido na partilha, na interdependência, na

responsabilidade mútua. É necessário reconhecer que o pan-africanismo filosófico também opera como crítica à própria estrutura da filosofia enquanto campo. Ele não está interessado apenas em incluir pensadores negros no cânone, mas em questionar os critérios que definem o que é considerado “filosofia”. Como diria Sylvia Wynter, não basta mudar os conteúdos, é preciso reconfigurar a gramática do humano.

Assim, neste último capítulo, deslocamos o foco da denúncia para a proposição: se as violências estruturais da colonialidade forjaram o mundo moderno, quais são os mundos possíveis que podemos construir a partir da perspectiva diversa intelectual negra, indígena, latino-americana e diaspórica? Que humanidade é possível quando o sujeito negro deixa de ser objeto de estudo e se torna produtor legítimo de conhecimento? Quais epistemologias emergem quando a história deixa de ser escrita com sangue e passa a ser narrada com memória?

Responder a essas perguntas é compreender que o pan-africanismo não é apenas um passado de lutas, mas um horizonte de possibilidades para repensar criticamente as bases da modernidade, um convite a imaginar o mundo com outros olhos, outras vozes, outras vidas.

3.1 - DA NEGRITUDE AO UNIVERSALISMO ANTICOLONIAL

A negritude, enquanto movimento filosófico, literário e político, emergiu no contexto do período entre guerras, em resposta às dinâmicas coloniais e à exclusão dos povos africanos e afrodescendentes dos discursos sobre humanidade e universalidade. Liderada por figuras como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Léon-Gontran Damas, a negritude destacou-se pela reivindicação do orgulho identitário e pela afirmação das culturas negras frente à hegemonia eurocêntrica. Esse movimento foi fundamental para desconstruir a ideia de que o universal só podia ser pensado a partir do prisma europeu, abrindo caminho para reflexões que buscavam reposicionar a África e suas diásporas no cenário global.

Aimé Césaire, em sua obra seminal *Discurso sobre o Colonialismo*, questiona diretamente o suposto humanismo europeu que, segundo ele, não passava de uma fachada para justificar a exploração e a opressão. Césaire escreve:

O fato é que a civilização chamada ‘europeia’, a civilização ‘ocidental’, tal como foi moldada por dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois principais problemas que sua

existência originou: o problema do proletariado e o problema colonial. (CÉSAIRE, 2010, p. 12)

Essa declaração sintetiza a crítica da negritude à concepção colonial de universalismo, que excluía sistematicamente as vozes não europeias. Para Césaire, o colonialismo não apenas saqueava os recursos materiais dos territórios dominados, mas também impunha uma hierarquia cultural que negava a humanidade plena dos colonizados.

Outro marco essencial do movimento foi a revalorização das línguas, artes e tradições africanas. Senghor, por exemplo, em seus textos e poemas, descreve a negritude como uma celebração das especificidades culturais africanas, buscando afirmar uma universalidade que incluísse essas particularidades. Ele argumentava que “A Negritude não é uma busca de exclusividade, mas uma exigência de universalidade” (SENGHOR, 1964, p. 12). Essa visão propunha um contraponto ao universalismo eurocêntrico, que reduzia as diferenças culturais a exotismos. Em vez disso, Senghor defendia uma universalidade composta pela soma das diversidades humanas, onde a contribuição africana seria reconhecida e celebrada.

A filosofia da negritude proposta por Senghor inscreve-se em uma crítica mais ampla à forma como o conhecimento é estruturado. Como ele afirmou: “A cultura é a civilização em movimento, ou melhor, o espírito da civilização” (SENGHOR, 1964, p. 93). A partir disso, podemos entender a cultura negra não como uma variação periférica, mas como potência epistemológica. Senghor propunha que as civilizações africanas não apenas tinham história e cultura próprias, mas possuíam também modos de racionalidade distintos. Esses modos não devem ser entendidos como essências fixas, mas como maneiras diversas de elaborar o pensamento, que articulam corpo, emoção, ritmo, coletividade e ancestralidade. Ao afirmar tais modos de racionalidade distintos, Senghor desestabiliza a pretensão eurocêntrica de uma razão única e abstrata. Isso questiona a metafísica do sujeito universal da modernidade ocidental, pois reintroduz dimensões historicamente desqualificadas como legítimas formas de acessar o real, em contraste com a pretensão eurocêntrica de definir a razão como única e universal.

Nesse sentido, a negritude se torna uma crítica metafísica, pois problematiza as fundações onto-epistemológicas da filosofia ocidental moderna. Senghor inverte a lógica clássica que opõe razão e emoção ao afirmar que: “A emoção é negra, a

razão é helênica”. Essa frase, embora controversa, não é uma recusa da racionalidade, mas uma crítica à sua monopolização eurocêntrica. O que Senghor propõe é uma ampliação do conceito de razão, que passe a incluir o sensível, o intuitivo, o simbólico e o mítico como dimensões legítimas da experiência humana.

Por sensível, entende-se a dimensão do conhecimento que emerge da corporeidade, das percepções e afetos, frequentemente relegada à ilusão ou ao erro na tradição ocidental. O intuitivo remete àquela forma de apreensão imediata do real, não mediada pelo raciocínio lógico-dedutivo, mas presente em práticas culturais e espirituais africanas, onde o saber se dá no encontro entre experiência, ancestralidade e coletividade. O simbólico refere-se à mediação do mundo por imagens, narrativas, metáforas e rituais, linguagens que articulam sentidos plurais e não redutíveis à lógica formal. Já o mítico não é apenas a narrativa fabulosa desqualificada pela filosofia moderna, mas um modo de entender o mundo enraizado em cosmologias, histórias fundacionais e práticas comunitárias que conferem sentido à existência.

Essas dimensões, para Senghor, foram historicamente deslegitimadas pela tradição cartesiana. No gesto inaugural do cogito, “penso, logo existo”, Descartes estabelece o primado da razão abstrata como critério único da verdade e da existência, rebaixando o corpo e os sentidos à condição de fontes de erro e ilusão. Como escreve o filósofo:

Tudo o que recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez (DESCARTES, 1999, p. 93-94).

Ao fazê-lo, funda uma racionalidade que separa mente e corpo, razão e emoção, universal e particular. O que se perde nesse movimento é precisamente a possibilidade de reconhecer o valor epistêmico do vivido, do afetivo, do simbólico e do comunitário. Senghor, ao recuperar esses elementos, não propõe uma negação da razão, mas a sua radical expansão: uma razão sensível, encarnada, aberta ao ritmo, à ancestralidade e à pluralidade dos modos de ser. Deste modo, ao dizer que a emoção é negra, Senghor reconfigura o sujeito filosófico, deslocando-o de um universal abstrato para uma existência situada, em que pensar e viver não se separam, mas se nutrem mutuamente.

Ele argumenta que “uma civilização estagna e morre se não for animada por um forte espírito de cultura” (SENGHOR, 1964, p. 96), conectando diretamente cultura e vitalidade ontológica. Ao fazer isso, Senghor denuncia uma metafísica excludente, que universaliza um modelo abstrato, desencarnado e masculino de sujeito, em detrimento das experiências encarnadas, periféricas e plurais. Assim, a negritude interroga: o que é conhecer? Quem tem o direito de dizer o que é o verdadeiro? Que vidas são consideradas produtoras de saber? Trata-se, portanto, de um gesto profundamente filosófico, que propõe outra forma de habitar o mundo e pensar a realidade.

Nesse contexto, a negritude afirma que a filosofia não pode continuar ignorando o corpo, a memória ancestral e a oralidade como fontes legítimas de conhecimento. Como afirma Senghor: “A razão é apenas um instrumento da emoção, quando esta é profunda e verdadeira” (SENGHOR, 1977, p. 23). A crítica metafísica da negritude aponta, assim, para uma revolução nos fundamentos da própria razão.

Como nos lembra Senghor: “Nosso objetivo foi assumir a negritude, vivê-la e, após vivê-la, aprofundar seu significado. Para apresentá-la ao mundo como uma pedra angular na edificação da Civilização do Universal, que será obra comum de todas as raças, de todas as civilizações diferentes — ou não será” (SENGHOR, 1964, p. 9). Essa proposta desloca o centro de produção de conhecimento e abre espaço para um novo projeto de humanidade. Um projeto que não exige a assimilação, mas sim o diálogo. Onde a diferença não é um obstáculo, mas o fundamento da convivência.

A crítica de Senghor é, portanto, filosófica em seu cerne. Ao propor um universal que se constrói pela escuta e pelo reconhecimento mútuo, ele denuncia o caráter violento de uma metafísica que exclui corpos negros e epistemologias africanas da ideia de humanidade. Sua negritude é, assim, uma proposta de refundação do conceito de universal não como o mesmo para todos, mas como o comum construído com todos.

Nesse quadro, as contribuições de Senghor não apenas impactam os debates identitários e políticos, mas também forçam a filosofia a repensar suas bases ontológicas e epistemológicas. O que está em jogo não é apenas o reconhecimento das culturas negras, mas a possibilidade de reimaginar o próprio campo filosófico a partir da pluralidade ontológica do mundo. A negritude torna-se,

assim, uma proposta ética e ontológica: um convite a descolonizar o pensamento e, com isso, ampliar os horizontes do saber e da existência.

A dimensão ontológica da negritude manifesta-se na recusa de uma concepção abstrata e universal do ser, típica da metafísica ocidental. Para Senghor, o ser não é uma essência desencarnada, mas um modo de existir situado, enraizado no corpo, no ritmo, na ancestralidade e na coletividade. Nesse sentido, a negritude redefine o campo do ser a partir da pluralidade ontológica do mundo, mostrando que a diferença não é um acidente, mas uma condição fundamental da existência. Já sua dimensão ética decorre da afirmação de um humanismo plural, que reconhece o valor intrínseco de todas as culturas e convoca ao respeito radical pela alteridade. Como destaca Césaire, o verdadeiro universal não se constrói pela assimilação ou apagamento das diferenças, mas pela partilha de dignidade entre os povos. A negritude, assim, propõe não apenas uma nova forma de conhecer, mas também uma nova forma de viver em comum.

Trata-se também de uma nova forma de conceber os conhecimentos e os corpos postos no mundo, possibilitando uma filosofia plural que contemple, de fato, as múltiplas experiências da humanidade. Ao abordar novas noções éticas, morais, ontológicas e epistêmicas, evidencia-se que as teorias em geral fundamentadas pelo cânone são enviesadas a partir da visão eurocêntrica, não sendo capazes de compreender a diversidade de mundos. Logo, a negritude constitui-se também como uma ferramenta para compreender e elaborar novas noções de filosofia.

A proposta universalista emergente da negritude não visa apagar as diferenças culturais, mas reafirmá-las como constitutivas de uma humanidade plural. Para Léopold Sédar Senghor, a universalidade autêntica não se realiza pela homogeneização, mas pela convivência harmoniosa das singularidades. Em sua concepção de Civilização do Universal, ele propõe uma reconfiguração epistemológica e ontológica do próprio conceito de universal. Trata-se de fundar um novo paradigma civilizacional que não parte da assimilação, mas da confluência — um “encontro de dar e receber” (SENGHOR, 1964, p. 9).

Esse gesto, ainda que poético, é profundamente filosófico, pois confronta o cerne da metafísica ocidental moderna: a ideia de um sujeito racional, abstrato, desencarnado, supostamente neutro, de onde emanariam os critérios do verdadeiro, do belo e do justo. A negritude desmonta esse modelo ao afirmar outras formas de ser e conhecer, marcadas pela emoção, ritmo, ancestralidade e coletividade —

elementos desqualificados pelas hierarquias epistêmicas do colonialismo. Ao afirmar que “a emoção é negra, a razão é helênica” (SENGHOR, 1964), Senghor não propõe uma inversão hierárquica, mas uma expansão do conceito de razão: razão sensível, encarnada, situada. Como ele próprio complementa: “A razão é apenas um instrumento da emoção, quando esta é profunda e verdadeira” (SENGHOR, 1977, p. 23).

Essa crítica ao sujeito cartesiano ecoa em outras vozes decoloniais. Dussel, por exemplo, argumenta que é necessário filosofar “a partir da exterioridade”, ou seja, desde os corpos e territórios que foram sistematicamente excluídos do projeto moderno: “A filosofia decolonial implica pensar desde as vítimas do sistema [...] baseada na práxis dos oprimidos” (DUSSEL, 1998, p. 468). A negritude, nesse sentido, não apenas denuncia a colonialidade do saber, mas propõe outra base onto-epistêmica para a filosofia. O universal deixa de ser um ponto de chegada europeu para tornar-se um horizonte em disputa, que só se constrói com a participação de todas as humanidades.

Senghor concebe esse horizonte como uma obra coletiva: “A Negritude é um humanismo do outro homem. Um humanismo total, porque plural” (SENGHOR, 1977, p. 56). Essa formulação propõe um novo humanismo, não centrado no sujeito europeu, mas aberto à diferença como condição de existência comum. Trata-se de uma recusa ativa da lógica do Mesmo³⁶ da qual o colonialismo se nutriu e da proposição de uma lógica do múltiplo, que reconhece o valor ontológico da alteridade.

Essa crítica também está presente em Achille Mbembe, que retoma a tradição da negritude para propor uma nova configuração do universal: “O universal não é um território homogêneo, mas um espaço de encontro entre diferenças que coexistem e se transformam mutuamente” (MBEMBE, 2020, p. 34). Mbembe sugere que é preciso descolonizar a razão para que outras epistemologias africanas, ameríndias, diaspóricas possam coabitar o mundo comum. Isso implica, entre outras coisas, repensar o lugar da filosofia, deslocando-a de seus centros históricos e abrindo-a às margens que sustentam suas bordas.

³⁶ A expressão *lógica do Mesmo* designa a estrutura de pensamento dominante na tradição filosófica ocidental, segundo a qual a identidade é concebida como superior à diferença. Essa lógica reduz a alteridade ao idêntico, assimilando ou neutralizando aquilo que escapa ao modelo universal abstrato. É sobre esse fundamento que o colonialismo pôde justificar a exclusão e a hierarquização de povos e culturas. Ao contrapor-se a essa lógica, a negritude afirma uma *lógica do múltiplo*, onde a diferença não é eliminada, mas reconhecida como valor ontológico e condição da existência comum.

Nesse projeto, a negritude assume um papel fundacional³⁷. Ela não é apenas uma política identitária de afirmação, mas uma filosofia da diferença radical, uma proposta para refundar o próprio campo filosófico. Ao recolocar no centro da reflexão o corpo, o mito, o ritmo, a memória e a ancestralidade, ela aponta para um pensamento enraizado, vivido, encarnado. Um pensamento que, como propõe bell hooks, pode ser compreendido como “educação como prática da liberdade” (HOOKS, 1994, p. 16), no qual teoria e experiência se nutrem mutuamente.

Como enfatiza Senghor, “chegou a hora de mergulharmos fundo em nós mesmos, para nos oferecer ao mundo, sem nos diluirmos nele” (SENGHOR, 1977, p. 114). Esse mergulho não é um fechamento identitário, mas uma condição para a abertura verdadeira, aquela que parte da inteireza de si, e não da negação do próprio enraizamento. A negritude, nesse sentido, desloca a filosofia de uma posição de contemplação para uma posição de escuta e implicação. Ela exige do pensamento não apenas rigor lógico, mas compromisso com a justiça.

Esse compromisso filosófico com a justiça se revela na crítica à própria constituição do saber. Como aponta Fanon, a luta por cultura e identidade não é apenas simbólica: “A luta pela cultura nacional não é apenas uma questão de tradição. É uma luta para libertar o homem de sua condição alienada e restituir-lhe a totalidade de sua história” (FANON, 2005, p. 183). A crítica metafísica aqui é também histórica, pois envolve a reconstrução das condições de possibilidade do próprio sujeito negro.

É nessa chave que se compreende a relação entre crítica epistêmica e ontologia insurgente. A negritude propõe outro modo de existir, outro modo de saber e, portanto, outro modo de filosofar. Como sublinha Kahiudi C. Mabana (2014), ao recuperar a noção de ritmo, oralidade e sensibilidade como constituintes da razão negra, Senghor formula uma alternativa radical ao logos europeu. Seu gesto não é antirracional, mas transracional, deslocando o foco da abstração para a corporeidade, da lógica formal para o entrelaçamento simbólico da vida.

A negritude, portanto, não quer apenas ocupar um lugar no discurso filosófico. Ela quer transformá-lo. Como projeto de mundo, ela propõe outra

³⁷ O termo *fundacional* é aqui empregado para indicar que a negritude não deve ser entendida apenas como política identitária ou cultural de um grupo específico, mas como fundamento para uma reconfiguração do campo filosófico. Ao recolocar no centro categorias como corpo, memória, mito, ritmo e ancestralidade, a negritude assume um papel constitutivo na construção de uma filosofia plural e decolonial. Trata-se de um gesto de refundação, no qual o que foi historicamente marginalizado torna-se base para repensar os próprios critérios de universalidade e racionalidade.

temporalidade, outro ritmo, outro modo de pensar em que o universal não é ponto de partida, mas conquista coletiva. Em que o conhecimento não é propriedade de poucos, mas um campo aberto ao entrelaçamento de experiências, narrativas e cosmovisões.

Esse projeto de mundo se enraíza na consciência de que não há neutralidade na história da filosofia: há uma geopolítica do saber, um mapa que sempre posicionou o conhecimento africano e afro-diaspórico como exterior à racionalidade. A negritude, ao denunciar essa exclusão, não apenas revela uma ferida colonial na constituição do saber, mas propõe a cura: uma razão plural, aberta ao simbólico, ao poético, ao comunitário. Essa abertura é mais do que inclusão, é subversão epistemológica.

É nesse sentido que o universalismo anticolonial se apresenta como uma reconstrução metafísica. Ao invés de fundar-se na abstração do Uno, parte da diversidade concreta dos povos, das histórias e das formas de vida. Ele transforma o universal de uma imposição a um horizonte relacional. A negritude, então, não se limita a uma política identitária de afirmação; ela desloca as categorias filosóficas mais profundas. Questiona o que se entende por sujeito, por verdade, por razão, por humanidade.

Como afirma Dussel, é necessário filosofar “a partir da exterioridade”, ou seja, a partir daqueles corpos e vozes que historicamente foram definidos como “fora” do universal. A negritude assume esse lugar da exterioridade não para permanecer à margem, mas para refazer o centro. Seu gesto é, portanto, não assimilacionista, mas transformador. Como já dizia Senghor: “Chegou a hora de mergulharmos fundo em nós mesmos, para nos oferecer ao mundo, sem nos diluirmos nele” (SENGHOR, 1977, p. 114).

Essa filosofia enraizada na diferença não é um retrocesso tribalista, como acusavam seus críticos, mas uma reconfiguração profunda do próprio campo filosófico. Ao valorizar a oralidade, os mitos, os símbolos, os ritmos, os cantos e os gestos como expressões legítimas do pensamento, a negritude propõe um novo modo de pensar, um pensamento encarnado, implicado, rítmico, vivido. Como argumenta bell hooks, a teoria não pode ser separada da experiência concreta: ela é corpo, memória e prática cotidiana. Em *Não sou eu uma mulher?* (1981), hooks mostra como o racismo e o sexismo moldaram os corpos das mulheres negras, de modo que sua experiência encarnada se torna fundamento crítico e epistemológico.

Já em *Writing Beyond Race: Living Theory and Practice* (2012), ela propõe uma teoria viva (*living theory*), entendida como pedagogia da memória e da experiência, recusando a dicotomia entre teoria e vida.

Essa redefinição do campo filosófico também é proposta por Enrique Dussel, que afirma ser necessário filosofar a partir da “exterioridade” – ou seja, desde as vítimas do sistema moderno-colonial. Para Dussel,

a filosofia decolonial implica pensar desde as vítimas do sistema. Ela não está a serviço de uma razão abstrata e neutra, mas de um 'fazer' situado, baseado na práxis dos oprimidos (DUSSEL, 1998, p. 468).

Essa proposta desloca a centralidade da razão ocidental para as margens do mundo moderno, convocando novas ontologias insurgentes que emergem da resistência e da vivência concreta dos povos racializados.

Assim, o universalismo anticolonial forjado pela negritude não é uma utopia abstrata, mas uma práxis situada. Ele exige o reconhecimento das marcas históricas da exclusão, mas também convoca à criação de novos vínculos, novas vivências, interações culturais e imaginários. É um universalismo em construção, que se dá no entrelaçamento de mundos, e que só será possível se escutarmos as vozes que foram silenciadas.

Dessa forma, ao compreendermos a negritude como esse gesto de refundação filosófica, somos conduzidos à necessidade de observar os desdobramentos desse processo no contexto mais amplo da diáspora negra. O universalismo proposto por Senghor não é um ponto de chegada, mas uma travessia contínua, uma travessia que encontra no movimento diaspórico um campo fértil para novas práticas filosóficas, políticas e existenciais. A diáspora, nesse sentido, não é somente consequência histórica do colonialismo, mas também produtora de novas territorialidades, saberes e formas de pertencimento que escapam às fronteiras do universalismo hegemônico.

Ao propor uma universalidade encarnada³⁸, construída com e a partir das diferenças, a negritude se entrelaça com as experiências da diáspora negra como expressão viva do pensamento em movimento. É nesse diálogo constante entre memória e reinvenção que se abre espaço para o próximo passo desta investigação: entender como a diáspora negra expande e tensiona os limites do universalismo europeu, contribuindo não apenas para o reconhecimento da diversidade epistêmica, mas também para a reconstrução de um mundo em que a pluralidade seja a base da justiça e da convivência comum. É neste horizonte que se insere o próximo subcapítulo.

3.2 - DIÁSPORA NEGRA: PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO MODERNO

A diáspora negra, enquanto fenômeno histórico, cultural e filosófico, constitui um dos pilares fundamentais para se compreender os efeitos duradouros do colonialismo, bem como os modos de resistência e reinvenção das subjetividades negras no mundo moderno. Longe de ser apenas uma consequência do tráfico transatlântico de escravizados, a diáspora negra tornou-se um campo de produção intelectual, estética e política que confronta diretamente o modelo de universalismo eurocêntrico.

Paul Gilroy, ao desenvolver o conceito de **Atlântico Negro**, propõe a ideia de que o espaço atlântico foi muito mais do que um trajeto de dor e dispersão: tornou-se um espaço simbólico de intercâmbio cultural, onde se forjaram novas formas de pertencimento, novas linguagens políticas e novas expressões artísticas. “A cultura negra do Atlântico é produto de um diálogo contínuo, mediado pela memória da escravidão e pelo desejo de liberdade, que desestabiliza a dicotomia entre o particular e o universal” (GILROY, 1993, p. 17). Nesse sentido, a diáspora não apenas desestabiliza a dicotomia entre o particular e o universal, mas propõe um universalismo insurgente, enraizado na diversidade e na memória coletiva.

³⁸ A noção de “universalidade encarnada” remete à crítica feita por autores da negritude, como Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire, ao universalismo abstrato europeu. Senghor defendia que o universal não é dado a priori, mas “a soma de todas as particularidades realizadas” (SENGHOR, 1964, p. 325), ou seja, uma construção histórica e plural, enraizada nas experiências concretas dos povos. Césaire, por sua vez, em *Discurso sobre o colonialismo* (1950), denunciava o universalismo europeu como mascaramento da dominação colonial e defendia uma universalidade insurgente, forjada a partir das diferenças e da dignidade de cada cultura. Essa perspectiva se entrelaça com a diáspora negra, cujas práticas culturais e experiências históricas tornam-se expressão viva de um pensamento em movimento, capaz de tensionar os limites do universalismo europeu e propor uma convivência fundada na pluralidade.

A diáspora negra gerou práticas culturais como o jazz, o blues, o reggae e o hip-hop, que não só expressam a dor e a resistência, mas se tornam linguagens filosóficas em si mesmas, formas de narrar o mundo a partir de uma experiência radical de deslocamento e luta. Tais expressões carregam a força de uma epistemologia do vivido³⁹, uma filosofia encarnada que reconfigura os próprios critérios do que é considerado pensamento.

Autoras como Toni Morrison e Chimamanda Ngozi Adichie também desempenham papel central nesse processo. Suas obras⁴⁰ reescrevem a história a partir das vozes silenciadas, propondo narrativas que recusam a objetificação da experiência negra e que valorizam a subjetividade e a ancestralidade. Como afirmou James Baldwin: “Nós sobrevivemos não porque éramos melhores, mas porque recusamos a mentira. E agora contamos nossa própria história” (BALDWIN, 1985, p. 143).

Filosoficamente, a diáspora propõe um deslocamento do *locus* de enunciação da razão. Ao invés de partir da Europa como centro irradiador de racionalidade, ela posiciona o conhecimento no entre-lugar das margens, um saber fronteiro, híbrido, relacional. Essa crítica é também epistêmica, pois desnaturaliza a ideia de que o universal deve ser neutro, objetivo e separado da experiência. Ao contrário, o universal proposto pela diáspora negra é um universal situado, um saber que emerge da dor, da luta e da esperança dos povos negros espalhados pelo mundo.

A esse respeito, Achille Mbembe (2017) observa que a diáspora negra desestabiliza a própria ideia de modernidade, ao mostrar que a história do mundo moderno é inseparável da violência do colonialismo e da escravidão. Nesse sentido, a diáspora aparece como um "contra-arquivo" da modernidade, oferecendo

³⁹ A noção de *epistemologia do vivido* remete à valorização da experiência concreta, corporal e histórica como lugar de produção de conhecimento. Frantz Fanon já havia formulado esse deslocamento em *Pele negra, máscaras brancas* (1952), no capítulo *A experiência vivida do negro*, ao afirmar: “Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar seu ser diante de um outro. (...) Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008 [1952], p. 103-104). Posteriormente, esse princípio foi ampliado por autoras como Toni Morrison (*Beloved*, 1987; *Playing in the Dark*, 1992) e bell hooks (*Talking Back*, 1989), para afirmar que as narrativas e práticas culturais negras constituem formas legítimas de teoria, uma filosofia encarnada que nasce da vivência da diáspora.

⁴⁰ As obras de Toni Morrison, como *Beloved* (1987) e *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992), reconstróem a memória da escravidão e problematizam os silêncios da tradição literária ocidental. Já em Chimamanda Ngozi Adichie, romances como *Americanah* (2013) e *Half of a Yellow Sun* (2006), bem como o ensaio *The Danger of a Single Story* (2009), propõem narrativas que valorizam a subjetividade negra e questionam a objetificação da experiência africana e diaspórica.

narrativas alternativas que denunciam e transcendem o silenciamento imposto pelo discurso ocidental dominante.

Do ponto de vista filosófico, a diáspora também representa uma crise da metafísica ocidental do sujeito. Ao afirmar subjetividades múltiplas, fragmentadas, criativas e resilientes, as experiências da diáspora impõem uma reconfiguração das categorias tradicionais de identidade, história, tempo e memória. Isso implica uma crítica radical à linearidade histórica ocidental e ao modelo abstrato do sujeito cartesiano. A partir da diáspora, o "eu penso" se transforma em um "nós resistimos", um sujeito coletivo e histórico que emerge da vivência da exclusão e da busca por reconhecimento.

Nesse horizonte, o Ubuntu aparece como uma articulação ética potente, como destaca Alexandre do Nascimento (2014), ao propor uma filosofia da interdependência e da dignidade humana como elementos fundamentais para a reconstrução dos vínculos fraturados pela escravidão. Ubuntu é, assim, tanto uma cosmologia quanto uma ética que dialoga com os desafios da diáspora, pois reconhece que “somos porque o outro é”, e que a reconstrução do humano passa pela memória coletiva.

Stuart Hall também é fundamental para entender o caráter processual da identidade diaspórica. Para ele, “as identidades diaspóricas são aquelas que estão constantemente se produzindo e se reproduzindo de novo, através da transformação e da diferença”⁴¹ (HALL, 1994, p. 235). Isso significa que as identidades negras na diáspora não podem ser compreendidas por modelos essencialistas⁴², mas como práticas culturais em constante construção, atravessadas por múltiplas camadas de pertencimento.

A diáspora negra, portanto, não é apenas um evento histórico, mas um processo contínuo de resignificação e produção de sentido. Ela representa uma crítica viva e criadora ao universalismo homogêneo que sustenta o cânone filosófico ocidental. Como propõe Boaventura de Sousa Santos (2006), é necessário construir uma ecologia de saberes que reconheça a pluralidade epistemológica como

⁴¹ Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference.

⁴² Os “modelos essencialistas” de identidade partem da ideia de que existe uma essência fixa, imutável e universal que define um grupo — seja ela racial, cultural ou nacional. Nesse horizonte, a identidade é concebida como algo dado, anterior à história e às práticas sociais, reduzida a uma “natureza” ou “verdade” profunda do sujeito. Stuart Hall critica essa perspectiva, pois entende que a identidade é sempre histórica, relacional e processual, constituída no jogo entre cultura, poder e representação.

condição de justiça cognitiva. A diáspora negra, nesse contexto, opera como um dos principais vetores dessa ecologia, oferecendo ao mundo formas outras de conhecimento, profundamente enraizadas na experiência, na ancestralidade e na coletividade.

Por fim, a diáspora negra não deve ser vista apenas como uma herança do passado, mas como uma prática viva de reexistência. Trata-se de uma filosofia do retorno simbólico, não necessariamente à África geográfica, mas à África ontológica, àquilo que foi negado, silenciado, mas que ressurge como potência criadora. A universalidade negra, então, não nega a universalidade, mas exige que ela seja reconstruída a partir das vozes outrora excluídas, produzindo um saber que reconhece a pluralidade como fundamento e não como exceção. A diáspora, portanto, não apenas desafia os limites do pensamento ocidental, mas propõe uma reinvenção radical da própria ideia de Filosofia: não mais como discurso do centro, mas como escuta das bordas.

Pensar a diáspora negra como experiência filosófica é, acima de tudo, desarticular a epistemologia da estabilidade. O pensamento moderno europeu, ao se constituir sobre fundamentos como identidade, unidade e origem, estrutura uma concepção de sujeito autocentrado, racional, fixo e delimitado espacial e temporalmente. A diáspora negra implode esses pilares: ela produz um sujeito que não se ancora em fronteiras nacionais nem em uma continuidade histórica ininterrupta, mas em rupturas, exílios e reinvenções.

A existência diaspórica opera no descompasso da linearidade histórica moderna. Se o tempo europeu é cronológico, cumulativo e progressivo, o tempo da diáspora é kairológico, espiralado e dissonante, mistura o ontem e o agora, a memória e o trauma, o mito e a denúncia. É o tempo da ancestralidade viva. Nesse sentido, a diáspora exige uma outra filosofia da história, onde o passado não é um arquivo morto, mas um princípio de ação ética e política. Uma filosofia que recuse a colonialidade do tempo e desnaturalize a modernidade como destino inevitável da humanidade.

É nessa fissura da modernidade que Sylvia Wynter propõe a urgência de um “novo humanismo”, que desloque o centro da razão universal de sua fixação eurocêntrica para uma concepção plural e insurgente de humanidade. Para ela, a sobrevivência planetária exige a substituição do sujeito “*Man*” por outra figura, ainda por vir, que reconheça a co-humanidade como princípio ontológico e epistêmico

(WYNTER, 2003). Esse novo humanismo não pode mais ser fundado na abstração excludente da razão europeia, mas deve emergir dos saberes da diáspora, das epistemologias indígenas e dos modos de existência negados pelo projeto colonial. Assim, a crítica da razão feita por Wynter converge com os fundamentos do universalismo anticolonial, na medida em que propõe a reconfiguração dos critérios de humanidade e verdade a partir da escuta radical das diferenças. Essa crítica profunda à estrutura epistemológica da modernidade tem como efeito uma redefinição do conceito de universalidade.

Sylvia Wynter aprofunda essa crítica ao demonstrar que o que se constituiu como racionalidade moderna está fundado em um “sistema de verdades” racializado, no qual apenas o sujeito ocidental é reconhecido como plenamente humano. Em sua análise, Wynter denuncia a substituição do conceito cristão-medieval de “alma” pelo conceito secularizado e biológico de “Homem”, agora definido por critérios eurocêtricos de racionalidade, aparência e comportamento (WYNTER, 2003). Tal substituição instaurou uma lógica classificatória que exclui corpos negros, indígenas e não ocidentais da categoria de humano. A narrativa do irracional, portanto, não é um acidente histórico, mas um dispositivo estruturante da modernidade. Reconhecê-la é o primeiro passo para desativar suas continuidades nas práticas institucionais contemporâneas, como o apagamento curricular ou a deslegitimação dos saberes não europeus.

A diáspora negra não busca substituir um centro por outro, mas descentralizar o próprio conceito de centro. Como lembra Sylvia Wynter, “a tarefa não é incluir o negro no universal moderno, mas desobedecer ao próprio princípio que forjou esse universal” (WYNTER, 2003). Ou seja, não se trata de estender as fronteiras da razão eurocêntrica para abarcar a experiência negra, mas de refazer o próprio regime de racionalidade.

A subjetividade diaspórica é, portanto, um laboratório de novas ontologias. Ela denuncia a incompletude da ontologia do sujeito moderno e anuncia formas outras de ser-no-mundo, fundadas no relacional, no comunitário e no simbólico. O corpo negro, marcado pela dor e pelo exílio, torna-se o lugar onde a Filosofia reaprende a escutar o mundo. Não mais um corpo disciplinado para a razão abstrata, mas um corpo que pensa com a memória, com o tambor, com o ritmo, com o silêncio.

Nesse ponto, o conceito de poética do exílio, elaborado por Glissant⁴³, torna-se central. O exílio da diáspora não é apenas geográfico, é existencial. É o desterro do humano, é a condição de quem foi tornado objeto. Mas é também a possibilidade de construir novas cartografias afetivas e epistêmicas, onde o saber nasce do trânsito, da travessia e da troca. A Filosofia da diáspora é uma filosofia da errância, do devir, do não-lugar, uma Filosofia que se dá no mar, no navio negreiro, no quilombo, na favela, na fronteira.

É nesse gesto de reinscrição filosófica que a diáspora negra funda uma ética da vulnerabilidade compartilhada. Como propõe Judith Butler, o reconhecimento da interdependência é condição para a construção de uma política verdadeiramente democrática. A diáspora nos ensina que ninguém é autossuficiente, e que o humano não pode ser pensado fora da sua exposição ao outro. Ubuntu não é apenas uma filosofia africana, é o antídoto radical contra a solidão metafísica do sujeito moderno.

Por isso, o impacto filosófico da diáspora não se limita à denúncia da exclusão. Ele atinge a própria gramática do pensamento. A diáspora negra exige uma nova estética, uma nova ética, uma nova metafísica. Ela revela que o pensamento não precisa nascer do isolamento, da abstração ou da neutralidade, mas pode emergir do canto, do lamento, da festa, da resistência. A epistemologia da diáspora é uma epistemologia da carne, da travessia e da insubmissão.

Em última instância, a diáspora negra nos obriga a repensar a Filosofia como um todo. Se a filosofia for apenas o discurso dos vitoriosos, das metrópoles, dos sujeitos universais e dos textos canônicos, ela permanecerá prisioneira de seu próprio silêncio. Mas se for capaz de ouvir os ecos do Atlântico, os cantos da senzala, as vozes das mães pretas e das crianças sem nome, ela poderá se refazer como pensamento vivo, não do centro, mas das margens; não do Uno, mas do múltiplo; não da verdade, mas da escuta.

Se a diáspora negra possibilitou uma reconfiguração profunda das categorias modernas que dizem respeito ao sujeito, ao tempo, ao espaço e a razão, é justamente a partir dessas fissuras abertas pelo deslocamento e pela resistência que emerge a necessidade de articular uma resposta política e filosófica ainda mais abrangente: o pan-africanismo. Ele se constitui como continuidade e desdobramento das insurgências da diáspora, ao mesmo tempo em que representa um ponto de

⁴³ GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Trad. Helena Britto. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

inflexão teórico. Mais do que um simples movimento político, o pan-africanismo inaugura um modo de pensar o mundo, no qual a experiência negra não é mais periférica ou reativa, mas central e produtora de sentido.

A diáspora revelou as consequências da dispersão forçada, mas também forjou redes de solidariedade, epistemologias fronteiriças e formas de insurgência cultural que desafiam o monopólio europeu da razão. No entanto, essa dispersão também evidenciou a urgência de retomar os vínculos ontológicos com a África, não como retorno nostálgico, mas como gesto de reinvenção coletiva. O pan-africanismo nasce nesse contexto: como resposta crítica ao colonialismo, mas também como horizonte de reconstrução da dignidade ontológica, epistêmica e política dos povos africanos e afrodescendentes.

Mais do que conectar territórios, o pan-africanismo conecta consciências. Ele refuta o isolamento nacionalista e aposta na interdependência entre os povos negros como condição de emancipação histórica e reconquista da palavra. Em outras palavras, se a diáspora desconstrói o universalismo europeu a partir da experiência da exclusão, o pan-africanismo busca reconstruí-lo a partir de uma racionalidade compartilhada, em que a negritude não é mais ausência de razão, mas sua outra face, uma “condição negra da razão”, como diria Mbembe.

É nesse cruzamento entre filosofia, história e política que o pan-africanismo se impõe como um projeto radical de reconfiguração do humano, no qual as experiências africanas e diaspóricas não são resquícios do passado, mas fundamentos de um novo futuro comum entre os indivíduos, compreendendo e reconhecendo no outro o ser, conforme a ontologia relacional do ubuntu, e respeitando as individualidades múltiplas.

3.3 - PAN-AFRICANISMO: SOBRE A CONDIÇÃO NEGRA DA RAZÃO

O pan-africanismo surge como uma das mais significativas respostas à opressão colonial e às condições impostas pela diáspora africana. Mais do que um movimento político, ele representa uma visão filosófica e ética, que busca reconfigurar o papel da África e de seus povos no cenário global, desafiando narrativas que associam a negritude à irracionalidade e à exclusão do pensamento universal.

O movimento pan-africanista tem suas raízes no final do século XIX, quando intelectuais e ativistas negros começaram a articular uma visão de solidariedade transnacional em resposta às condições coloniais e pós-escravistas. Entre os precursores, destaca-se W.E.B. Du Bois, que, no início do século XX, organizou conferências pan-africanas que buscavam unificar os povos africanos e afrodescendentes em torno de demandas por igualdade e autodeterminação.

Du Bois acreditava que a "linha de cor" era a questão central do século XX, e que a emancipação dos povos negros exigia um esforço coletivo: "O problema do século XX é o problema da linha de cor – a relação das raças de homens mais claros para os homens mais escuros na Ásia e na África, na América e nas ilhas do mar" (DU BOIS, 1903, p. 64). Essa visão foi compartilhada e ampliada por líderes como Marcus Garvey, que, através da Associação Universal de Melhoramento do Negro (UNIA), promoveu a ideia de uma África unificada como resposta ao colonialismo.

O pan-africanismo também é uma proposta filosófica que desafia o epistemicídio colonial e reivindica a inclusão da "razão negra" como parte integrante do universal. Conforme argumenta Achille Mbembe, a colonização não apenas saqueou recursos materiais, mas também submeteu os povos africanos a uma "morte epistêmica", negando-lhes a condição de agentes racionais: "A escravidão e o colonialismo não apenas desumanizaram os corpos negros, mas também os baniram do domínio da razão" (MBEMBE, 2020, p. 58). Para Mbembe, o pan-africanismo representa um projeto de reabilitação dessa razão, reconstruindo a narrativa da África como uma fonte de conhecimento e inovação. Esse movimento não se limita a um retorno ao passado, mas busca ressignificar as experiências africanas e da diáspora no contexto contemporâneo.

Os ideais do pan-africanismo tornaram-se concretos nas lutas anticoloniais do século XX, especialmente com figuras como Kwame Nkrumah, primeiro presidente de Gana, e Jomo Kenyatta, no Quênia. Nkrumah, em sua obra *África Deve se Unir*, defende que a independência política da África só seria possível com a integração econômica e cultural do continente: "A unidade africana não é apenas um ideal. É uma necessidade. Sem ela, não podemos resistir à exploração neocolonial" (NKRUMAH, 1963, p. 124). O Congresso pan-africano de 1945, realizado em Manchester, é um marco histórico desse movimento, reunindo líderes

e intelectuais de diversas partes do mundo para discutir estratégias de libertação do colonialismo.

O pan-africanismo também influenciou movimentos pelos direitos civis nos Estados Unidos, como os liderados por Malcolm X e Martin Luther King Jr., que incorporaram elementos dessa filosofia em suas demandas por justiça racial e econômica. Além disso, sua influência é evidente em organizações contemporâneas como a União Africana, que continua a promover a cooperação entre os países do continente.

Como movimento filosófico, o pan-africanismo aponta para um futuro em que a razão negra seja reconhecida como parte do universal, oferecendo uma visão de humanidade plural e inclusiva. Essa visão desafia as estruturas eurocêntricas e propõe uma reconstrução das narrativas globais a partir das experiências africanas e afro-diaspóricas.

Não haverá universalidade genuína enquanto as experiências de opressão dos povos negros forem ignoradas. O Pan-africanismo nos lembra que a humanidade é construída na diversidade (MBEMBE, 2020, p. 64).

Essa afirmação de Mbembe sintetiza o cerne da proposta pan-africanista: a reconstrução da humanidade a partir das margens, reconhecendo que o universal não pode mais ser construído sobre o silenciamento das múltiplas formas de ser, viver e pensar o mundo. O universalismo, até aqui, foi majoritariamente um projeto de homogeneização sob o signo da razão europeia. O pan-africanismo, por sua vez, não nega a ideia de universalidade, mas trás alternativas e reflexões, por meio da escuta radical das experiências negras e diaspóricas, transforma o que era exclusão em possibilidade de reexistência plural. É nesse contexto que se torna necessário pensar um universalismo anticolonial, que rompa com os fundamentos do eurocentrismo e abra espaço para outras formas de conhecimento, subjetividade e humanidade.

Encerrando este percurso, torna-se evidente que o pan-africanismo, ao propor uma ontologia relacional e uma política da solidariedade transnacional, rompe com os fundamentos coloniais da modernidade. Ao invés de reproduzir um universalismo que apaga as particularidades, ele propõe uma universalidade insurgente: tecida a partir da dor e da criação, da resistência e da memória. É justamente a partir dessa crítica que se abre o caminho para o próximo passo desta reflexão: analisar como o universalismo tradicional, sustentado por pressupostos

eurocêntricos, pode e deve ser confrontado por um universalismo anticolonial. Essa transição nos permite problematizar o conceito de universalidade como instrumento de dominação e reconstruí-lo a partir de bases plurais e inclusivas.

3.4 - UNIVERSALISMO ANTICOLONIAL PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO EUROCÊNTRICO

O universalismo, tal como concebido pela tradição filosófica ocidental, foi amplamente utilizado para justificar práticas coloniais e de exclusão. Sob a bandeira de valores universais como a razão, o progresso e a civilização, o colonialismo impôs uma hierarquia epistemológica que negava a validade das experiências e saberes de povos não europeus. No entanto, pensadores anticoloniais e decoloniais têm desafiado essa visão, propondo um universalismo alternativo, baseado na pluralidade de culturas e epistemologias.

A crítica ao universalismo eurocêntrico começa com a desconstrução de sua pretensão à neutralidade. Como observa Enrique Dussel, o universalismo ocidental se construiu a partir da exclusão dos povos colonizados “A modernidade é uma narrativa que esconde o genocídio colonial sob o manto do progresso” (DUSSEL, 2007, p. 34). Essa perspectiva mostra como o universalismo ocidental foi moldado por interesses políticos e econômicos, ignorando as vozes dos povos submetidos ao colonialismo. Na prática, essa concepção de universalidade não buscava incluir as diferenças culturais, mas sim eliminá-las em favor de um paradigma homogêneo, centrado na Europa.

Pensadores anticoloniais propõem uma visão de universalidade que reconheça a diversidade como uma condição fundamental da humanidade. Esse universalismo anticolonial não é homogêneo, mas enraizado nas experiências específicas de povos historicamente marginalizados. Achille Mbembe, por exemplo, sugere que o universalismo deve ser construído a partir de encontros entre diferenças “A universalidade não é o apagamento das singularidades, mas sua coexistência e diálogo” (MBEMBE, 2020, p. 41). Essa ideia está alinhada com o conceito de “ecologia de saberes”, desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos, que defende a valorização de múltiplas epistemologias. Para Santos, a ciência ocidental deve dialogar com outros sistemas de conhecimento, como as tradições

africanas, indígenas e asiáticas “Não há saberes inferiores, mas relações de poder que produzem hierarquias artificiais entre eles”⁴⁴ (SANTOS, 2006, p. 31).

O universalismo anticolonial também aponta para a construção de um futuro decolonial, em que as epistemologias do Sul Global desempenhem um papel central na produção de conhecimento. Esse futuro exige a descolonização das instituições acadêmicas, culturais e políticas, bem como o reconhecimento de que a modernidade ocidental não é o único caminho para a humanidade.

Enrique Dussel propõe que o universalismo anticolonial deve ser “transmoderno”, ou seja, baseado no diálogo entre culturas e na superação das estruturas coloniais, “A transmodernidade é o universal que emerge das margens, onde as vozes silenciadas reconfiguram o que significa ser humano” (DUSSEL, 2007, p. 56). O universalismo anticolonial não rejeita a ideia de uma humanidade comum, mas insiste que ela deve ser construída a partir da inclusão de todas as vozes e experiências. Ao contrário do universalismo eurocêntrico, que se impôs pela violência e pela exclusão, o universalismo anticolonial é um projeto de solidariedade global, enraizado na diversidade.

Assim, o pan-africanismo, a negritude e os movimentos da diáspora negra oferecem não apenas críticas ao universalismo hegemônico, mas também alternativas concretas para um mundo mais justo e plural. Essas tradições intelectuais demonstram que a universalidade verdadeira só pode ser alcançada quando as diferenças forem celebradas e integradas como parte essencial do todo humano.

⁴⁴ A implementação da Lei 10.639/03 no Brasil, que exige o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira, é um exemplo de como o universalismo anticolonial pode ser incorporado em políticas públicas. Embora a aplicação da lei enfrente resistências, ela representa um esforço para incluir narrativas historicamente excluídas no espaço educacional. Outro exemplo significativo é a Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul, que utilizou o conceito de Ubuntu como base ética para lidar com os crimes do apartheid. Essa abordagem rejeitou a lógica punitivista ocidental, enfatizando a reparação e o diálogo como caminhos para a justiça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar ao final dessa dissertação não é simplesmente encerrar um percurso acadêmico, mas afirmar um gesto filosófico insurgente. Se no início partimos da negritude, da diáspora negra e do pan-africanismo como chaves críticas para confrontar o universalismo filosófico tradicional, aqui reconhecemos que o que se construiu foi mais do que uma análise: foi a elaboração de um novo horizonte de pensamento. Através das vozes de Fanon, Senghor, Césaire, Mbembe, hooks, Dussel e tantos outros, desvelamos como o racismo estrutural e epistêmico moldou o cânone filosófico e estabeleceu fronteiras invisíveis para o que é reconhecido como razão, verdade e humanidade. Mas, sobretudo, foi no diálogo entre essas vozes e a escrita desta dissertação que emergiu o conceito de antagonismo denegado defensivo, não como uma abstração fria, mas como uma revelação viva do funcionamento do universalismo eurocêntrico diante da interpelação negra.

O percurso empreendido demonstrou que o racismo não é apenas um fenômeno histórico, restrito ao passado, mas uma maquinaria que se atualiza na forma de denegações e defesas, em que a branquitude protege seus privilégios por meio da naturalização da exclusão e da neutralização da diferença. Nesse sentido, mostrar as falas racistas de filósofos consagrados não foi apenas expor contradições: foi evidenciar a engrenagem de um universalismo que só se sustenta porque nega sua parcialidade e se blindava contra críticas externas. O antagonismo denegado defensivo é justamente essa operação dupla: recusar o conflito e, ao mesmo tempo, erigir muros de defesa para garantir que a primazia eurocêntrica permaneça intacta.

Contudo, mais do que uma denúncia, esta dissertação é também um anúncio. Anúncio de que filosofias africanas e afro-diaspóricas não apenas sobrevivem, mas oferecem alternativas concretas e universais insurgentes. Ubuntu, negritude e pan-africanismo mostram que o universal não precisa ser sinônimo de homogeneização, mas pode ser um encontro de diversidades; que a razão não precisa ser descolada da emoção, do corpo e do ritmo, mas pode ser sensível e encarnada; que a memória da diáspora não é apenas dor, mas também fonte de resistência, criatividade e futuro.

Se um químico ou físico descobre um novo elemento na tabela periódica e, com isso, amplia as possibilidades de compreender a matéria, o filósofo, ao formular

um conceito, amplia as possibilidades de compreender o ser, o saber e a convivência humana. É nesse espírito que este trabalho se inscreve: como tentativa de nomear aquilo que opera de forma difusa, mas persistente, nos mecanismos de exclusão filosófica. O conceito de antagonismo denegado defensivo é uma pequena contribuição, mas que deseja abrir caminho para novas pesquisas, debates e práticas que rompam as blindagens da neutralidade ilusória e desvelem os pactos raciais ainda em operação.

Por isso, esse trabalho não pretende ser uma palavra final, mas um convite. Um convite para que a filosofia se reconheça como prática situada, plural e insurgente; para que os currículos, as instituições e as próprias categorias de pensamento deixem de reproduzir a lógica do Mesmo e passem a acolher a lógica do Múltiplo; para que a diferença não seja apenas tolerada, mas afirmada como condição de possibilidade da existência comum.

Se a modernidade eurocêntrica tentou erguer um universal abstrato e desencarnado, a negritude, a diáspora negra e o pan-africanismo nos mostram que o verdadeiro universal nasce da pluralidade concreta dos povos. A filosofia que emerge desse horizonte não é apenas crítica: é criadora. Não apenas denuncia o racismo epistêmico, mas anuncia novas formas de razão, memória e humanidade.

Assim, a dissertação se encerra, mas a tarefa permanece. O antagonismo denegado defensivo aqui nomeado é apenas um passo no esforço maior de descolonizar o saber, reconfigurar o campo filosófico e, sobretudo, construir um mundo em que a pluralidade não seja ameaça, mas fundamento da justiça e da convivência. Se, como dizia Senghor, “a Negritude é um humanismo do outro homem”, então cabe a nós assumir essa herança como horizonte: pensar e viver a partir das margens, para que o centro da filosofia deixe de ser propriedade exclusiva e se torne, enfim, casa comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letrament. 2018.

BERND, Zilá. **O que é negritude**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

CAVALCANTE, K. L. (2020). **Fundamentos da filosofia Ubuntu: afroperspectivas e o humanismo africano**. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sertão Pernambucano - Campus Petrolina.

CEBRAFRICA. **União Africana**. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cebrafrica/uniao-africana/>. Acesso em: 25 abr. 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Portugal: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DANNER, Leno; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie. **"Pacificando o branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas"**. In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 45, p. 379-414, 2022, Edição Especial.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

DEUS, Zélia Amador de. **Ananse tecendo teias na diáspora: experiências negras de ensino, pesquisa e extensão na Amazônia brasileira**. Belém: Secult-PA, 2019.

DIASPORA, State Of The African. **O Estado**. Disponível em: <https://thestateofafricandiaspora.com/the-state/>. Acesso em: 25 abr. 2022.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **Mediações**: Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n. 1, p. 25-40, jun. 2005.

DOS SANTOS, Vivian Matias. **Notas desobedientes**: Decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. Psicologia & Sociedade, Recife, n. 30, p. 1- 11, 2018.

DU BOIS, W. E. B. **As almas da gente negra**. Tradução, introdução e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

DUSSEL, Enrique. 1492: **O encobrimento do outro – A origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: Edgardo Lander. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas

latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), p.27 - p. 44, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**. Tradução de Manuel de Matos e Maria José Azevedo Santos. São Paulo: Paulus, 1998.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HALL, Stuart. **Cultural Identity and Diaspora**. In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (org.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. London: Lawrence & Wishart, 1994. p. 222-237.

HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Translated by J. Sibree. New York: Dover Publications, 1956 [1837].

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. **Não sou eu uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Tradução de Bhuvi Libanio. São Paulo: Rosa dos Tempos, 2019. (Original de 1981).

HOOKS, bell. **Writing Beyond Race: Living Theory and Practice**. New York: Routledge, 2012.

HUME, David. **Of National Characters**. In: **Essays, Moral, Political, and Literary**. 1741. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/empl1/full> . Acesso em: 17 junho. 2025.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**. Editora Ática S.A. 1960.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução e estudo de Vinicius de Figueiredo. São Paulo: Editora Clandestina, 2018.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. **Filosofias africanas**. Florianópolis: Cultura e barbárie, 2021.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the colonality of being: contributions to the development of a concept. **Cultural Studies**, Londres, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, mar./maio 2007.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 2. ed. Portugal: Antígona Editores Refractários, 2017.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1

edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Portugal: Edições Mulemba da Faculdade da Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

MENESES, M. P. (2020). **Desafios à descolonização epistêmica: práticas, contextos e lutas para além das fraturas abissais**. Contemporânea, 10(3), 1067-1097. <https://doi.org/10.31560/2316-1329.v10n3.10>.

MICHAELIS. (n.d.). Gerundivo. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. Recuperado de <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/gerundivo>.

MIGNOLO, Walter. **Epistemic Disobedience and the Decolonial Option**. Transmodernity, v. 1, n. 2, 2011.

MILLS, Charles W. **The Racial Contract**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1997.

MONTEIRO, Ivan Luiz. **Introdução ao pensamento filosófico africano**. Curitiba: Editora Intersaberes, 2020.

NASCIMENTO, Abdias do, **O negro revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Alexandre do. **Ubuntu como fundamento**. Ujima: Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros, [s.l.], v. 20, n. 20, p. 1-4, ago. 2014.

RAMOSE, Mogobe B.. **African Philosophy Through ubuntu**. Zimbabwe: Mond Books Publishers, 1999.

SANTOS, Fabricio Ramos dos. **A IDEIA DE DESCOLONIZAÇÃO AFRICANA: crítica ao colonialismo-racismo**. 2022. 64 f. TCC (Graduação) - Curso de Filosofia, Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó, 2022.

SARAIVA, L. A. F. **O que e quem não é ubuntu: crítica ao “eu” dentro da filosofia ubuntu**. Problemata: R. Intern. Fil., v. 10, n. 2, p. 93-110, 2019.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté I: Négritude et Humanisme**. Paris: Éditions du Seuil, 1964.

SENGHOR, Léopold Sédar. **Liberté III: Négritude et Civilisation de l'Universel**. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

TUTU, Desmond. **Desmond Tutu's Recipe for Peace**. Beliefnet, abril de 2004. Disponível em: <https://www.beliefnet.com/inspiration/2004/04/desmond-tutus-recipe-for-peace.aspx>. Acesso em: 12 março 2025.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. **Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations. Avec préfaces, avertissements, notes, etc. Par M. Beuchot.** Paris: Lefèvre, Werdet & Lequien fils, 1756. Tome 1. Édition numérique réalisée par Jean-Marc Simonet. Disponible en: <https://classiques.uqam.ca/>.

WYNTER, Sylvia. **Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument.** In: MCCARTHY, Jane; MORAÑA, Mabel. *The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257–337, Fall 2003.