



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BÁRBARA CARINE SOARES PINHEIRO

FILOSOFIA DE ONDE? FILOSOFIA PARA QUEM?
CONSIDERAÇÕES ÉTICAS EM AFROPERSPECTIVA NA FILOSOFIA
UBUNTU

Salvador

2021

BÁRBARA CARINE SOARES PINHEIRO

FILOSOFIA DE ONDE? FILOSOFIA PARA QUEM?
CONSIDERAÇÕES ÉTICAS EM AFROPERSPECTIVA NA FILOSOFIA
UBUNTU

Monografia apresentada ao Colegiado do Curso de Filosofia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade
Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do
grau de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Salvador

2021

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema Universitário de Bibliotecas (SIBI/UFBA), com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P654 Pinheiro, Bárbara Carine Soares,
Filosofia de onde? Filosofia para quem? : considerações éticas em afroperspectiva na filosofia ubuntu / Bárbara Carine Soares Pinheiro. – 2021. 40 f.: il.

Orientador: Prof^o Dr^o Genildo Ferreira da Silva

TCC (monografia) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2021.

1. Filosofia. 2. Descolonização. 3. Filosofia Africana. 4. Ubuntu (Filosofia). 5. Ética. I. Silva, Genildo Ferreira da. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 199.6

BÁRBARA CARINE SOARES PINHEIRO

FILOSOFIA DE ONDE? FILOSOFIA PARA QUEM?
CONSIDERAÇÕES ÉTICAS EM AFROPERSPECTIVA NA FILOSOFIA
UBUNTU

Monografia apresentada ao Colegiado de Graduação de Filosofia como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharelado em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

Aprovada em 17 de dezembro de 2021

Banca Examinadora

Dr. Genildo Ferreira da Silva – Orientador _____
Universidade Federal da Bahia

Dr. Vinícius dos Santos – _____
Universidade Federal da Bahia

Dr. Ricardo Benedito – _____
Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências que me inspirou por meio de suas disciplinas a realizar uma graduação em Filosofia.

Agradeço ao professor Genildo Ferreira que desde o primeiro semestre me acolheu e me orientou em múltiplas esferas dentro da minha trajetória na graduação em Filosofia, tornando-se hoje um grande amigo.

Agradeço a todos professores do curso de filosofia por contribuírem significativamente para a minha formação. Agradeço especialmente ao professor Vinícius dos Santos, que foi o primeiro professor do curso (na minha trajetória) a introduzir no programa de sua disciplina um autor negro, o Frantz Fanon. Agradeço especialmente também a professora Juliana Aggio que me possibilitou o estudo de epistemologias feministas dentro do curso de filosofia.

Aos professores doutores Ricardo Benedito e Vinicius dos Santos que afetivamente aceitaram compor essa banca contribuindo largamente com o meu crescimento intelectual e, portanto, humano.

Agradeço a todos colegas de turma, em especial: Ivana Santos, Julia Coelho e Angelo Amorim que sempre contribuíram comigo nas trocas constantes de conhecimentos e informações ao longo do curso.

Agradeço a toda a minha família, em especial a minha filha (Ianinha) e a minha (Teresinha), faróis da minha vida.

Agradeço aos amigos e amigas todos pelos incentivos diários.

Agradeço ao Instituto de Química da UFBA e à Escolinha Maria Felipa por serem espaços potentes de reflexão da minha existência no mundo.

Agradeço mais uma vez ao Instituto de Química da UFBA por possibilitar a realização do meu curso de graduação em Filosofia ajustando os horários das disciplinas que eu ministrava de acordo com minha “grade” curricular na graduação.

Agradeço aos meus ancestrais que por meio de suas lutas e resistências possibilitaram que eu desse continuidade à nossa história no dia de hoje.

Que autor invisível conta ao público a odisséia em seus detalhes? Quem escreve a história da filosofia, em outras palavras: quem diz a verdade filosófica? Onde se esconde seu demiurgo?

Michel Onfray

É fenômeno que ocorre pelo rebaixamento da auto-estima que o racismo e a discriminação provocam no cotidiano escolar; pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade; pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar. A esses processos denominamos epistemicídio.

Sueli Carneiro

PINHEIRO, Bárbara C. S. Filosofia de onde? Filosofia para quem? Considerações éticas em afroperspectiva na filosofia ubuntu . Trabalho de conclusão de curso – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

RESUMO

O texto em questão é um trabalho monográfico de conclusão de curso de graduação em filosofia no qual, por meio de uma vasta revisão de literatura, redigo em perspectiva ensaística acerca da necessidade de uma abordagem filosófica que fuja da premissa do eurocentrismo ubuntu passeando por necessários campos de debate dentro de uma noção descolonizante do conhecimento, do currículo e da vida. Para tanto, trago nestes escritos noções acerca das teorias descoloniais, bem como uma discussão sobre as filosofias africanas, especificando o debate na concepção ética trazida pela filosofia ubuntu e como que podemos pensar a indissociabilidade da relação sujeito-objeto nas pesquisas em geral a partir deste referencial. Para isso faz-se necessário revisitar algumas noções por vezes “cristalizadas” em nossos pensamentos, tais como: o que é a história? Qual história nos foi contada e por quem? É possível pensar a história da filosofia fora do mito da história única? O que é filosofia? Podemos pensá-la sem ser no marco referente do “milagre grego”? A filosofia é universal ou universalizada? Existe filosofia fora do eixo Europa - Norte-américa? Pessoas negras são mesmo pessoas? Se são pessoas, pensam e produzem conhecimento filosófico? Existem outras cosmologias que não a eurocêntrica? Se sim, é possível desenvolver conhecimentos filosóficos a partir de outras cosmologias?

Palavras-chave: Descolonização, Filosofias Africanas, Filosofia Ubuntu, Ética, Sujeito, Objeto.

PINHEIRO, Bárbara C. S. **A indissociabilidade entre sujeito e objeto em afroperspectiva na Filosofia Ubuntu.** Trabalho de conclusão de curso – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

ABSTRACT

The text in question is a monographic work at the end of an undergraduate course in philosophy in which, through a vast literature review, I write in an essayistic perspective about the need for a philosophical approach that escapes the premise of ubuntu Eurocentrism by walking through necessary fields of debate within a decolonizing notion of knowledge, curriculum and life. Therefore, I bring in these writings notions about decolonial theories, as well as a discussion on African philosophies, specifying the debate in the ethical conception brought by ubuntu philosophy and how we can think about the inseparability of the subject-object relationship in research in general from this perspective. referential. For this it is necessary to revisit some notions that are sometimes “crystallized” in our thoughts, such as: what is history? What story were we told and by whom? Is it possible to think the history of philosophy outside of the myth of a single history? What is philosophy? Can we think of it without being within the framework of the “Greek miracle”? Is philosophy universal or universalized? Is there a philosophy outside the Europe - North America axis? Are black people really people? If they are people, do they think and produce philosophical knowledge? Are there other worldviews than the Eurocentric one? If so, is it possible to develop philosophical knowledge from other cosmogonies?

Formatado: Inglês (EUA)

Keywords: Descolonization, African Philosophies, Ubuntu Philosophy, Ethic, Subject, Object.

Formatado: Inglês (EUA)

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	Erro! Indicador não definido.	10
2 DESCOLONIZAÇÃO DE SABERES.....	Erro! Indicador não definido.	13
3“FILOSOFIA É FILOSOFIA!”: CRÍTICA À PERSPECTIVA OCIDENTAL UNIVERSALIZANTE	Erro! Indicador não definido.	22
4 FILOSOFIA UBUNTU E A SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE SUJEITO E OBJETO	Erro! Indicador não definido.	28
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		32
REFERÊNCIAS.....		33

1 INTRODUÇÃO

Meu encontro com a filosofia se deu a partir de uma tentativa de aprofundamento na epistemologia das ciências.

Sou uma mulher negra, da periferia de Salvador, professora, de ascendência quilombola, mãe de uma menina negra chamada Iana, formada em licenciatura em química pela Universidade Federal da Bahia, mestre e doutora em Ensino, Filosofia e História das Ciências UFBA/UEFS. Longe de mim parecer estar usando um discurso de autoridade, de alguém que já é doutor, para legitimar o texto que escrevo e aqui apresento neste Trabalho de Conclusão de Curso. Os caminhos são distintos entre a produção e socialização de conhecimentos na química e na filosofia; são diferentes também os modos de redigir e ler os textos destas áreas e, obviamente, os conhecimentos em si são profundamente distanciados em termos de conteúdos e métodos. Então justifico aqui a minha necessidade de rigorosa avaliação do trabalho monográfico que apresento nesta etapa de conclusão de um percurso de graduação em filosofia.

Então para que apresentar quem eu sou se o intuito não é me utilizar desse lugar de relativo avanço intelectual para validar a minha escrita? Faço isso por uma dupla necessidade: primeiramente de imprimir neste escrito uma dimensão subjetiva ocidentalmente preterida no âmbito acadêmico, visando expor minimamente a trajetória de uma mulher negra acadêmica que se constituiu a partir de uma lógica de espelho quebrado, por meio de um não lugar, ou melhor, a partir do lugar de alguém que se forma em química e em filosofia, faz mestrado e doutorado e, em nenhuma dessas instâncias formativas, leu sequer uma mulher negra ou teve uma professora fenotipicamente negra em sala de aula; em segundo lugar, para justificar o meu acesso à filosofia durante os estudos de pós-graduação.

Como já destacado anteriormente, fiz mestrado em doutorado no Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências UFBA/UEFS e concluí o meu doutorado em 2014 com a pretensão de retornar para a graduação em um curso de filosofia, visto que havia estudado alguns componentes curriculares de natureza filosófica e havia gostado bastante dessas imersões. Em 2015 faço o ENEM/SISU e em 2016 ingresso no curso de graduação em Filosofia na UFBA. Neste mesmo período estava mergulhando em literaturas negras, uma vez que isso me tinha sido negado em

todo o meu processo formativo acadêmico. Lélia Gonzalez, Frantz Fanon, Angela Davis, Bel Hooks, Cheik Anta Diop, Aimé Césaire, Abdias Nascimento, dentre muitos outros e outras passaram a ser meus companheiros nessa jornada descolonizadora. Rapidamente percebi que o curso de filosofia me faria aprender novos saberes, apropriar um novo modo de pensar, ler e escrever, que desenvolveria os meus instrumentos do pensamento, ou seja, o meu intelecto, contudo, seria mais do mesmo no reforço da humanidade branca pela valorização central de sua intelectualidade isolada. Dia desses, no último semestre do curso, peguei-me rindo sozinha fazendo as provas das disciplinas, não querendo minimizar a importância destas, isso de modo algum, mas pensando o seguinte: comecei em 2016 respondendo questões de prova sobre Platão e Aristóteles e hoje em 2021 termino o curso também fazendo avaliações que me pedem para dissertar sobre diferentes categorias filosóficas nestes autores. O que me coloca a refletir acerca de que filosofia é esta que a academia me apresenta e com qual finalidade?

Mediante o anteriormente exposto, atrevo-me prosseguir neste texto questionando sobre o conceito de filosofia, tanto a partir do seu entendimento mais geral quanto pensando a sua raiz etimológica. Quais os seus objetos? O que ela é? O que ela não é? Qual o seu papel no estabelecimento dos conhecimentos verdadeiros ou não? Válidos ou não? Não responderei essas perguntas, apenas, num exercício de reflexão filosófica, coloco-me a pensar acerca da importância desta racionalidade para os processos de validação e reconhecimento de saberes no Ocidente. A filosofia é a “menina dos olhos” do Ocidente, extremamente útil no processo de legitimação do modo de pensar e agir desses povos sobre os demais.

Aqui cabe uma problematização inicial sobre a noção de Ocidente e o que ela significa? Por mais que sintamo-nos parte do Ocidente pensando a partir de uma secção vertical no globo terrestre que divide mundo oriental de ocidental, não fazemos parte deste, somos “derivados de”, o continente africano tampouco, este último não faz parte de nada é e está por conta própria desde a sua invasão, seqüestro humano e expropriação. O Ocidente tem suas bases nas civilizações greco-romanas e coloca sobre elas o acento ontológico de todas as coisas. Ele se auto circunscreve, estabelece a noção do outro (o Oriente) e impõe o seu desconhecimento. Cria uma noção universal humana que é balizada tomando como referente o europeu, de formas que por mais que tenhamos evidências científicas arqueológicas do não surgimento da humanidade na

Europa a chamamos de “velho mundo”, pois independentemente dessas constatações o continente europeu não só é como funda. Não importa quantos povos originários viveram nas Américas antes de 1500, não importa que o fóssil humano mais antigo do Brasil (Luzia) seja uma mulher que viveu há cerca de 11300 anos e tenha traços negroídes, apontando para a criação de uma área de estudos na antropologia que pesquisa a expansão marítima africana há milênios, não importa que o continente africano não apareça na história do mundo há 4 séculos apenas para fornecer mão de obra escravizada para europeus nas Américas. A Europa delimita a história universal por sua própria história e as histórias específicas a partir de sua chegada. Ela é o marco fundacional.

Concebemos em toda a nossa extensão curricular que a história geral engloba: a idade antiga, marcada pela centralidade historiográfica greco-romana e pelo modo de produção escravista; a idade média, estabelecida pelo modo de produção feudal; a modernidade, criada a partir da ascensão da burguesia europeia ao poder e consolidação do modo de produção capitalista; a idade contemporânea, constituída pela nossa temporalidade. Estudamos isso desde a escola básica quando nos foi apresentada a subdivisão entre história do Brasil (fundada pela chegada do europeu Pedro Álvares Cabral) e história geral (marcada pelas temporalidades anteriormente ditas). Também estruturamos as formas de conhecimento a partir dessas secções temporais, os cursos de filosofia, por exemplo, são pensados a partir de um grande eixo histórico que atravessa toda a filosofia iniciando pela filosofia antiga, passando pela filosofia medieval, chegando na filosofia moderna e abrindo novas perspectivas na filosofia contemporânea. Entretanto, o que acontecia no resto do mundo enquanto o continente europeu vivia o escravismo na antiguidade? Porque estudamos no âmbito universal o feudalismo e suas relações de susserania e vassalagem se uma parcela extremamente diminuta da humanidade viveu a idade média? Por que estudamos com naturalidade a constituição do modo de produção capitalista como algo interno a Europa e com sua consolidação na revolução industrial sem conectarmos com a criação do conceito de raça articulada a produção de segregações e subserviência humana, possibilitando expropriações materiais e humanas?

Seguimos com reflexões profundas sobre diversos campos do pensamento e da condição humana, mas nos perdemos no óbvio, no colonialismo impregnado nos nossos modos de ser e estar no mundo. Não só a filosofia se estrutura sob a base do mito

moderno da história única (ADICHIE, 2018), como também outras áreas do conhecimento constroem conhecimentos e estruturam a socialização destes a partir desta perspectiva universalizante e reducionista da história.

Neste sentido, este texto tem como intuito a partir de uma ótica pluriversal, situado em uma cosmovisão bantu, pautar as filosofias africanas como possibilidades intelectuais reais de produção de conhecimento filosófico, centrando a discussão da relação das categorias de sujeito e objeto em afroperspectiva por meio da filosofia ubuntu. Para isso faz-se necessário revisitar algumas noções por vezes “cristalizadas” em nossos pensamentos, tais como: o que é a história? Qual história nos foi contada e por quem? O que é filosofia? A filosofia é universal ou universalizada? Existe filosofia fora do eixo Europa - Norte-américa? Pessoas negras são mesmo pessoas? Se são pessoas, pensam e produzem conhecimento? Existem outras cosmovisões que não a eurocêntrica? Se sim, é possível desenvolver conhecimentos filosóficos a partir de outras cosmogonias? (NOGUERA, 2011a)

Ainda segundo Noguera (2011a), afroperspectiva é devedora de várias leituras e de várias abordagens. Ela é devedora da perspectiva de Adbias do Nascimento, o Quilombismo, de Molefi Asante, a Afrocentricidade e o Perspectivismo Ameríndio, conforme é trabalhado pelo Eduardo Viveiros de Castro. Resumidamente, afroperspectiva é uma forma de abordar o conhecimento, uma maneira de se construir o conhecimento, uma possibilidade de se pensar a partir de um território epistêmico que não seja ocidental, mas dialogando com esses territórios.

O texto em questão é um trabalho monográfico de conclusão de curso de graduação em filosofia no qual, por meio de uma vasta revisão de literatura, redigo em perspectiva ensaística acerca da relação sujeito objeto na filosofia ubuntu passeando por necessários campos de debate dentro de uma noção descolonizante do conhecimento, do currículo e da vida. Para tanto, além desse capítulo de natureza introdutória, teremos um segundo capítulo sobre as teorias descoloniais, um terceiro capítulo sobre as filosofias africanas, um quarto capítulo sobre a filosofia ubuntu e a indissociabilidade da relação sujeito-objeto neste referencial, seguido das considerações finais e referências.

Talvez o problema da relação sujeito-objeto pensado a partir da cosmovisão ocidental se coloque como um falso problema, pois este entendimento possivelmente já esteja dado e consolidado nas diferentes áreas de pesquisa. Contudo, cabe refletir como que esta relação se estabelece a partir de outras formas de produção da existência e do

pensamento nas quais se vivencia uma unicidade cosmogônica dos entes. É muito comum nas diferentes áreas de pesquisa a pergunta: “qual o objeto da sua investigação”? Pergunta feita, obviamente, ao proponente da investigação, ou seja, ao sujeito da pesquisa. O problema aqui apresentado trata da impossibilidade desta dicotomia entre sujeito e objeto e, portanto, do olhar afastado sobre o objeto, em uma dada filosofia (a filosofia ubuntu) assentada em uma cosmovisão bantúfona. Isto versa acerca não da ausência de produção de conhecimento com neutralidade axiológica na perspectiva ubuntu, mas fundamentalmente sobre outras formas de produção de conhecimento tão legítimas quanto aquelas ocidentalizadas.

2 DESCOLONIZAÇÃO DE SABERES

No campo da epistemologia assimilamos um mito de primazia intelectual grega (O Milagre Grego) em todas as áreas do conhecimento. Aprendemos nos espaços de formação pedagógica e acadêmica que a filosofia surge na Grécia com Thales de Mileto (624 -546 a.C), que a matemática surge na Grécia com o já citado Thales, bem como com Pitágoras (570 - 495 a.C) e Euclides (300aC -), que a literatura e as artes surgem na Grécia com as tragédias gregas vinculadas às obras de Hesíodo (750 - 650 a.C) e Homero (850 a.C-), que a história surge na Grécia com Heródoto (485 - 425 a.C.), que a medicina surge na Grécia com Hipócrates (460 - 370a.C), que a geografia surge na Grécia com Eratóstenes de Cirene (276 - 194 a.C), que a biologia surge na Grécia com a classificação dos seres vivos proposta por Aristóteles (384 - 322 a.C.), que o direito surge na Grécia com a República de Platão (428 – 348 a.C.), que a química surge na Grécia com a tensão entre os continuistas Heráclito (540 a.C. - 470), Anaximandro (610 — 546 a.C), Anaximenes (588-524), Thales de Mileto, Empédocles (490 a.C. - 430 a.C.), dentre outros, em contraposição a perspectiva dos descontinuistas defensores da hipótese atômica Leucipo (- 370 a.C.), Demócrito (460 - 370 a.C) e Epicuro (341- 270 a.C.) e continua (PINHEIRO, 2019). O importante dessa exaustiva exposição é problematizarmos porque em um planeta tão grande e diverso, com várias civilizações anteriores a Grécia tudo ficou tão estático, apático e sem vida esperando a Grécia surgir e trazer “luz” ao mundo?

Nos resta pensar que o “Milagre Grego” se trata de um mito moderno europeu que tem como intuito criar marcos fundacionais não só para as bases do pensamento “ocidental” que é também universalizado, mas principalmente para demarcar premissas de racionalidade e de modo de produzir conhecimento a partir de si, desconsiderando ou reduzindo tudo aquilo que estiver fora desse escopo ou por conteúdo ou por forma ou por cosmovisão (JAMES, 1954). Theofile Obenga (1990) apresenta a filosofia e a geometria do Egito muito anterior aos gregos. Martim Bernal (1993) no livro ‘A Atena negra: as raízes afro-asiáticas da civilização clássica’ apresenta a criação da Grécia como uma invenção ideológica da renascença europeia e que a denominada civilização grega é resultado do intercâmbio cultural de muitos povos, principalmente os africanos.

Corroboramos com Noguera (2015), que em uma entrevista concedida ao portal Geledes afirmou:

Eu trabalho com a noção de que a Filosofia é pluriversal; não faço coro com a leitura hegemônica de que filosofar seja universal e tenha sido uma invenção grega. Neste sentido, não reivindico que os africanos inventaram a Filosofia. Eu advogo que o Egito, desde 2780 antes da Era Comum, tem uma produção filosófica e possuía escolas de *rekhet*, termo que, segundo o egiptólogo e filósofo Théophile Obenga, significa “Filosofia”. Não há dúvida de que Platão, Pitágoras e Tales de Mileto, dentre outros gregos, passaram algum tempo no Antigo Egito. Diversas fontes convergem para a tese de que Pitágoras (570-496 A.E.C) foi o primeiro a usar o termo “Filosofia” depois de retornar do Egito. Diógenes de Laércio e Cícero são fontes importantes dessa perspectiva bastante conhecida. Há um discurso crítico que atribuiria aos gregos uma espécie de plágio da Filosofia egípcia. Eu não defendo isso, tampouco a ausência de influência. É óbvio que todas as culturas são dinâmicas. Eu não defendo que os egípcios inventaram a Filosofia, o que eu digo é mais simples: os textos egípcios são filosóficos e mais antigos do que os gregos. Ou seja, os registros filosóficos africanos são anteriores aos ocidentais. Não estou preocupado com primazia, mas com a legitimidade filosófica africana na Antiguidade (NOGUERA, 2015, p.02).

De acordo com Benedicto (2020), a tese de que a filosofia nasceu na Grécia no século VI A.C, que Tales de Mileto foi o primeiro filósofo e que o nascimento da filosofia indica a passagem do pensamento mítico para o pensamento racional já faz parte de nosso senso comum. Está consagrada na esmagadora maioria dos nossos cursos e livros de introdução à filosofia. O que não faz parte deste senso é que esta tese – conhecida como milagre grego – tem pouco mais de duzentos anos. Nem sempre a humanidade pensou desta maneira. Aliás, de acordo com os autores citados, os gregos sempre reconheceram sua dívida cultural para com os povos antigos particularmente o antigo Egito.

Além da civilização grega, podemos destacar na antiguidade a existência de vários outros grandes povos, como os fenícios, sumérios, os chineses, os maias, os astecas, os incas, os romanos, os egípcios, entre outros. No caso específico do continente africano que, no referido período, não era um continente e não se tinha essa noção atual de um todo homogêneo, existiram muitos outros impérios além de Kemet (como os/as africanos/as chamavam o antigo Egito), como, por exemplo, Axum, Meroé, Núbia, Numídia, a Terra de Punt, o Império de Kush, o Império Ashanti e o Império de Gana, Daomé, dentre outros. Vale destacar que Kemet, ao contrário do que muitos pensam, não fica na Europa, mas trata-se de uma civilização africana e negra (DIOP, 1983).

Segundo Benedicto (2020), da metade do século XVIII até a metade do século XX se consolidou o que Martin Bernal (1993) - após principalmente às críticas de George James (1954) e do próprio Cheikh Anta Diop (1983) – chamou de tese ariana da história. Esta tese sustenta que os europeus são a forma mais perfeita do ser humano e que as grandes tradições da história do mundo são produto de sociedades brancas começando com os gregos. Assim, de acordo com esta ideologia a civilização – filosofia, artes, ciências, tecnologias, formas de governo “avançadas” – foram desenvolvidas apenas por europeus. Qualquer contribuição de outras civilizações, principalmente as africanas é desqualificada, ignorada e quando reconhecida sustenta-se que o gênio grego impôs uma mudança qualitativa no conhecimento recebido.

Uma breve leitura da história nos mostra que o Antigo Egito (3200 a.C – 332 d.C) tem origem bem anterior à da Grécia antiga (1200 a.C - 529 d.C) e que a própria humanidade surge no continente africano¹. Como imaginar que esses povos se mantiveram improdutivos material e intelectualmente por milênios e que só merecem um capítulo na história da humanidade a partir do episódio macabro da diáspora africana escravagista, traduzido por nós como a desumanização, o genocídio e o seqüestro humano (de seus corpos e de suas memórias)? Responder essa pergunta. Trazer o elemento fundante da tese do milhagre grego. Século XIX. Porque essa tese surgiu e quais os motivos que até hj ela existe?

Infelizmente, é muito comum no Ocidente e, em especial, no Brasil, a estrutura educacional apresentar aos jovens a história da população africana no mundo apenas a partir do tráfico de seres humanos escravizados (MUNANGA; GOMES, 2006), comumente chamados de “escravos”, um termo profundamente equivocado, pois remete a uma vinculação ontológica, a uma condição de existência. No entanto, pessoas não nascem escravas, elas são escravizadas.

Desde o início do processo colonial, difundiram-se imagens estereotipadas e redutoras das pessoas que foram escravizadas reificando-as na função de escravo/coisa, ecoando aquilo que o Achile Mbembe (2018, p. 12) ressalta acerca do tráfico atlântico no qual “homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens moeda”.

¹A Arqueologia e a Paleontologia nos apontam que o fóssil humano mais antigo encontrado na terra possui cerca de 300 mil anos e foi achado em escavações realizadas no leste do continente africano, atual Marrocos.

Muito frequentemente, o primeiro contato que estudantes têm nas escolas com um corpo negro é em um navio tumbeiro, ou negreiro como comumente o chamam. Esse é o traço fundamental constitutivo da nossa identidade ancestral. Aprendemos na escola que viemos de “escravos”. Obviamente que alguém que vem de “escravos” não se sente privilegiado em sua origem e constrói uma relação psíquica causal e direta que justifica seu atual rebaixamento social, e sua não detenção de bens materiais e imateriais é justificada pela sua relação com sua origem. Entretanto, pessoas negras não surgiram no mundo com a escravidão, ao contrário do que nos foi ensinado nas escolas.

A estrutura educacional ideológica não está preocupada em educar a juventude mostrando narrativas diversas e descoloniais dos diferentes marcos civilizatórios que nos constituíram. Basta de uma narrativa histórica eurocêntrica que reduz a existência ancestral de outros povos ao abismo do esquecimento e coloca a Europa no topo do progresso e das civilizações. Como é possível estudarmos ainda hoje nas escolas uma história do Brasil na qual o marco fundacional é a chegada de europeus? Como é possível estudarmos uma história geral marcada por transições temporais pautadas na alteração dos modos de produção em países do referido continente? Na história dita antiga, marcada pelo modo de produção escravista, o que acontecia nas Américas? O escravismo era a prática econômica norteadora dos nossos povos originários? Onde ocorreu o sistema feudal nas Américas? A comparação entre a modernidade européia e branca com a nossa realidade é problemática justamente porque, na ascensão do feudalismo para o capitalismo, vivemos a prática escravagista e não encontramos trabalho assalariado e mais valia nas nossas vivências² daquele contexto de escravidão no Brasil. Que história geral é essa que não cabe outros marcos civilizatórios? Que história geral é essa que não nos cabe em sua universalidade?

A racionalidade européia efetivou a leitura oficial da história da humanidade levando em conta somente a experiência daquele continente e universalizando reflexões alheias às múltiplas possibilidades do conhecer (QUIJANO, 2005). A história tem um endereço, um sentido único em direção ao progresso, à modernização. Tudo que é assimétrico em relação a esse avanço e desenvolvimento é entendido como atrasado, subdesenvolvido, primitivo, pejorativamente selvagem. Segundo Adichie (2018) e

²Vale ressaltar que não há desconexão do escravagismo nas Américas com o sistema capitalista, é justamente a escravidão e a expropriação das terras americanas que vai ocasionar a sangrenta acumulação primitiva do capital europeu. As grandes fortunas mundiais têm muito sangue na sua história e a categoria de raça foi basilar para o sistema classista o qual vivemos.

Dussel (1993), essa universalização da história é um dos vários mitos da modernidade, e faz-se necessário desconstruirmos tais perspectivas visando não só o cumprimento da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, assim como das legislações específicas, a exemplo das leis 10.639/2003 e 11645/2008, mas fundamentalmente resgatar narrativas, produções intelectuais e referências positivas ancestrais.

Abdias Nascimento, em *O Genocídio do Negro Brasileiro* (2016), é certo ao apontar para o branqueamento cultural como uma das dimensões do genocídio da população negra no Brasil. Já na década de 70 do século passado, no contexto da ditadura militar, Nascimento (2016) atrelava ao extermínio físico da população negra o embranquecimento cultural, o genocídio cultural e epistêmico, como a face oculta desse processo letal. Neste ponto, Abdias reconhece brilhantemente a estreita e íntima relação entre a modernidade capitalista e a racionalidade do extermínio colonialista dos povos subalternizados. De acordo com Njeri (2019), é o genocídio histórico e contemporâneo global que age contra a saúde física e mental dos povos africanos e africanos em diáspora, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética. Desta forma, os africanos sofrem o trauma histórico da sua desumanização e reproduzem as violências, contribuindo - e muitas das vezes facilitando o trabalho - para o genocídio.

Uma comunidade que não somente recorreu a estratégias de genocídio epistêmico (NASCIMENTO, 2016) ou epistemicídio (SANTOS, 2010), mas que principalmente sequestrou conhecimentos de povos africanos, ameríndios, asiáticos, incorporando-os no seu escopo cultural imaterial ocidental. Trata-se da destruição das formas autônomas de produção de conhecimento de um povo (FANON (1968); NGŨGĨ (1981); NASCIMENTO (2016)). Para Aimé Césaire na obra *Discurso sobre o Colonialismo*, o ato de colonizar não é nem evangelização, nem extensão de Direito. Césaire deixa evidente que a colonização é necessariamente um ato de pilhagem (CÉSAIRE, 2006). Uma pilhagem epistêmica (FREITAS, 2016). É unicamente a partir do entendimento de que o processo colonial é um saque, um sequestro, e não apenas um apagamento, que podemos iniciar um processo de resgate histórico dos sujeitos que foram silenciados nesse caminho. O fato de ser a pilhagem o roubo, a base na qual deitam todas as pretensas justificativas da necessidade da colonização é o argumento

essencial para o desenvolvimento da ideia de que precisamos resgatar os conhecimentos que são nossos, as produções ancestrais do nosso povo.

A noção de decolonialidade parte da premissa da negação da colonialidade. O pressuposto aqui defendido é que deixamos de ser colônia de Portugal em 1822, mas os padrões de colonialidade permanecem fortes em nossa vida cotidiana até os dias de hoje. A colonialidade é conceituada por Aníbal Quijano como o padrão de poder criado pelo “colonizador”³ para controlar a subjetividade dos “povos colonizados” (QUIJANO, 2005).

A grande socióloga brasileira Lélia Gonzalez busca analisar a influência da relação entre colonizado e colonizador na construção subjetiva de mulheres negras. Ela afirma que “*o colonizado é aquele que não é sujeito do próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros.*” (GONZALEZ, 1988, p.134) Da mesma forma, mulheres, negros e negras e indígenas são falados e definidos a partir de um sistema ideológico específico. Esse lugar definido a partir desse sistema de hierarquias nega o direito desses sujeitos não só de falarem por si próprios, mas também de serem sujeitos de sua própria história. Gonzalez destaca que “*exatamente por termos sido falados, infantilizados (...) que assumimos a nossa própria fala*” (GONZALEZ, 1988, p. 225).

Junto com o importante conceito de infantilização da negritude trazido pela referida socióloga, que remete a uma tutela permanente da luta histórica de pessoas negras por pessoas brancas. Outro grande conceito que emerge do seu pensamento decolonial é a categoria “amefricanidade”. Lélia Gonzalez questionava a latinidade das Américas por reconhecer a influência de elementos africanos e ameríndios na construção cultural da região. Dessa forma, a latinidade seria uma ferramenta eurocêntrica para apagar as influências africanas e ameríndias nas construções das Américas (GONZALEZ, 1988). Desse modo, ela propõe uma reinterpretação das experiências de negros e negras no continente americano. Segundo Lélia Gonzalez, a categoria, para além da questão geográfica, “incorpora um processo histórico de intensa dinâmica cultural de adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas, que é afrocentrado”. A América, segundo Lélia, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 1988, p.77). Fomos historicamente, socialmente e intelectualmente

³Essa perspectiva de colonizador e colonizado segue a narrativa do dominante, talvez povos africanos não chamassem os europeus de colonizador, talvez de assassinos, de sequestradores, dentre outros.

constituídos por povos africanos e amefricanos desde antes da escravidão negra nas Américas, e, por causa disso, somos um povo verdadeiramente “amefricano”.

Aprendemos desde criança e passamos nossa vida inteira chamando a Europa de “o velho mundo” (mesmo hoje que sabemos que a humanidade surgiu na África). Quando viajamos para a Europa, dizemos que vamos ao berço das civilizações (mesmo sabendo que no mundo existem civilizações anteriores), propagamos a noção de que a universidade surge na Europa, em Bolonha (uma fácil busca no Google nos revela que a primeira universidade do mundo é a universidade de Al-Karaouine em Fes no Marrocos, Leste africano). Além disso, julgamos que europeus são mais avançados e civilizados a ponto de que nossos doutorados sanduíche e nossos pós-doutorados corriqueiramente precisam ser feitos na Europa, mesmo que seja uma temática profundamente endógena e com grandes centros de referência no Brasil. Por último, acreditamos que a Europa é o padrão de ciência e intelectualidade. Assim sendo, todo fenótipo fora do padrão europeu (a exemplo de pessoas negras e indígenas) é caracterizado como não desenvolvidor de ciência, mas de conhecimentos populares, de não intelectual, mas destinado a trabalhos braçais. Esses são alguns dos vários padrões de colonialidade que atualmente estão fortemente presentes em nossas vidas. Mas de onde vem essa forma de pensamento?

A colonialidade, que é articulada à construção do conceito de raça, se manifesta em três dimensões, a saber: a colonialidade do ser, do saber e do poder (QUIJANO, 2005; FANON, 1979).

A colonialidade do ser parte da modulação da existência dos indivíduos. A colonialidade do ser é a dimensão ontológica da colonialidade que se afirma na violência da negação do Outro (CARNEIRO, 2005). Decorrente do eurocentrismo moderno, eminentemente antropocêntrico, produtor de estereótipos e definidor de critérios de humanidade. Por sua cor e raízes ancestrais, os seres diferentes do padrão europeu ficam marcados pela inferiorização, subalternização, desumanização, pela não-existência, sendo tornadas invisíveis suas racionalidades e a dignidade de sua humanidade. Então, a colonialidade do ser se consolida através da violência ontológica projetada para destruir imaginários, identidades, sentidos, existências (MELO, 2019). O conceito de África, por exemplo, foi uma construção da modernidade em que se procurou legitimar através da inferiorização deste continente o projeto colonialista (MUDIMBE, 1988).

Para Fanon (2008), o negro é uma construção do branco. A branquitude européia, em um dos variados mitos da modernidade, inventou a noção de raças, criando graus hierárquicos entre estas e, inclusive, retirando a humanidade desse Outro forjado no caldeirão colonial moderno. Criou-se não só a noção de raça negra como aquela atrasada, isenta de características humanas, sexualizada e animalizada, apagando toda a memória desses povos de grandes inventos e grandes impérios, sendo eles reduzidos a esse lugar, ou melhor, a esse não-lugar. A branquitude construiu seus padrões de superioridade, bem como inventou um padrão de subalternidade e subserviência negro, que até os dias de hoje marca nossas construções psíquicas acerca de quem somos, de onde viemos e do que podemos vir a ser. “Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino e ele é branco” (FANON, 2008. p. 28). Hannah Arendt (1998) em sua interpretação acerca do colonialismo/imperialismo europeu no processo de colonização do continente africano no século XIX serve para ilustrar a narrativa do racismo colonial. Primeiro por fundamentar como o imperialismo inventou a separação entre o “Eu civilizado” e o “Outro selvagem” através de uma visão única da história, depois por se tratar de uma explicação que tem por finalidade reproduzir os ideários de subordinação através de uma hierarquização racial.

No âmbito da colonialidade do poder, Quijano (2005) nos aponta para as relações de poder construídas a partir do projeto da colonização europeia na América que articulou o colonialismo imperial e a ciência ocidental, através da ideia de raça como instrumento de classificação hierárquica e controle social. Na colonialidade do poder, a raça superior, constituída de homens brancos, cristãos, europeus, tem direito à dominação e as demais raças inferiores são subjugadas.

A colonialidade do saber, por sua vez, impõe a sabedoria européia como marco referencial de conhecimento verdadeiro e avançado frente a todos os outros tipos de conhecimento que são tomados como inferiores, desconsiderando, assim, a existência de outras racionalidades e formas de conhecer e interpretar o mundo. Dessa maneira, a ciência moderna tem a concessão do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso. A ciência moderna, transformada em único conhecimento válido e, portanto, enquadrando tudo aquilo que está fora do limite do rigor científico como ignorante. Trata-se de um saber que se coloca como modelo, que tem suas bases no eurocentrismo como monopolizador da razão, que opera pela violência epistêmica que

gera uma subalternização de saberes outros, calcados em lógicas distintas (MIGNOLO, 2008).

Haveria ainda, de acordo com Walsh (2008), uma colonialidade cosmogônica marcada pela separação entre indivíduos e natureza, o que remete a um afastamento da natureza e a desvinculação afetiva e existencial em relação a ela. Esta dicotomização propicia uma disponibilização da natureza para sua descontrolada e irracional exploração. Essa colonialidade cosmogônica é algo muito vinculado às construções dos padrões existenciais europeus, visto que outros povos, a exemplo de povos indígenas e africanos, sempre possuíram uma relação indissociável com a natureza, sentindo-se parte integrante desta, de modo que negligenciar a natureza e abrir mão do seu cuidado significa abandonar a si mesmos e mesmas.

Pensar estratégias de superação desses padrões de colonialidade faz-se profundamente necessário para nos reconciliarmos com nossas histórias, epistemologias e identidades. Trata-se de um contínuo processo de desconstruir-se para se permitir reconstruir a partir de novas relações afetivas consigo mesmo. Um processo de reconstrução pautado no deslocamento da negritude da condição de problema ou assunto, para a condição existencial, como uma população negra que existe e fala de si, uma escrevivência sim, mas o que o grande sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos chamava em seu ensaio "Patologia social do branco brasileiro" (1955), da categoria negro-vida, distinguindo-a do negro-tema.

Segundo Ramos (1955), há o tema do negro e há a vida do negro. O negro-tema é uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou, de qualquer modo, como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção. O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, profético, multiforme, do qual, na verdade, não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira (RAMOS, 1955).

Aqui se coloca a necessidade de pautar o resgate da nossa ancestralidade positivando nossas experiências a partir das negras potências históricas que constituíram o nosso povo. Nesse sentido, o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira (2012) nos diz que a ancestralidade não é entendida apenas como um parentesco consanguíneo ou simbólico, mas como categoria que busca produzir sentidos para a experiência ética e política em

torno do pensamento e da vida. Entretanto, ela não se desprende das relações entre pensamento e vida, funcionando também como vetor sensibilizador do pensamento e dos corpos, para que se abram a esse encontro com o “outro” negado por essa história colonial, construindo para ele outros espaços, outros sentidos, outras vivências e, assim, nos reconstruindo como sujeitos históricos. Seria, portanto a ancestralidade, um “conceito-experiência”, uma categoria de relação, ligação e inclusão que busca uma nova sociabilidade aberta para o que nos foi negado historicamente nas tramas do racismo (OLIVEIRA, 2012)

A descolonização de saberes para além de uma perspectiva epistemológica, no nosso entendimento, é uma forma de reprodução existencial pautada na subversão das normativas impostas pelo norte global, que representa mais que uma localização geográfica e epistêmica, trata-se de uma disputa de narrativa história e, por sua vez, uma disputa de humanidade.

O que é o belo? Quais vidas importam? Quem é digno do nosso amor? Entre quais pessoas o amor é legitimado? Quais crianças têm direito à infância? Quais mulheres têm direito a performarem socialmente mulheridade? Quais idosos têm direito aos cuidados reservados à velhice? Quais povos possuem direito à terra? A quem serve a meritocracia? Quais povos produzem a história universalizada? Quais conhecimentos são válidos ou mais importantes? Quais produções são científico-tecnológicas e porque? Quem produz ciência? O que é a ciência?... São questões que a nossa compreensão de descolonização abarca, saindo de um lugar unilateral desta episteme enquanto um referencial teórico, mas refletindo tal perspectiva como suleadora de nossas vidas.

Neste sentido, para além de definir importantes categorias decoloniais, tais como: epistemicídio, pilhagem epistêmica, giro decolonial, colonialidade do ser, do saber, do poder e cosmogônica etc, em um aporte teórico de um artigo; trata-se de se pensar no mundo e de projetar uma realidade outra a partir de um projeto histórico emancipador. Dizemos isto, pois muitas vezes nos localizamos teoricamente dentro de referenciais progressistas, contudo, desenvolvemos práticas sociais, dentro e fora da academia, dissonantes com esse constructo teórico. Não é pouco comum ver pessoas brancas antirracistas em seus debates e pesquisas acadêmicas objetivando, tutelando e ou feitichizando corpos e culturas negras e indígenas. Também não é pouco comum encontrar pessoas negras que pesquisam relações étnico-raciais, mas que assumem em suas práticas a discursividade branca, a cultura acadêmica branca como um marcador de

excelência intelectual e critério de legitimação de si no campo. A questão é sobre o quanto aquilo que você estuda e produz intelectualmente no campo da decolonialidade interfere em quem você é, no seu olhar sobre o mundo, no modo que trata as pessoas, seus/suas colegas, seus/suas discentes etc. No quanto que a decolonialidade lhe auxilia no processo de desconstrução do/da personagem que a academia lhe impôs.

Descolonizar a vida para a sim descolonizar os saberes. Por meio do processo de descolonização de saberes é possível desconstruir paradigmas de existência humana. Historicamente as ciências e a filosofia ocidentais destituíram pessoas negras e indígenas de humanidade. O Racismo científico, por exemplo, estabeleceu que na marcha linear dos hominídeos até chegar no homo sapiens sapiens se alcança um patamar evolutivo humano marcadamente androcêntrico, brancocêntrico, ciscentrado, heteronormativo e capacitista que representa o sujeito universal humano fenotipicamente por um homem branco, cis, adulto, sem deficiência física. Aquele é o máximo desenvolvimento humano e tudo que está fora desta representação é menor do ponto de vista evolutivo humano. Tomemos o exemplo das pessoas negras; recorrentemente somos associados das formas mais grotescas possíveis a macacos, não em uma correlação meramente estética (como se isso já não fosse absurdo o bastante), mas num entendimento não evolutivo da nossa gente, em outros termos, segundo esses agressores ‘não alcançamos a condição humana’.

Estamos falando de ancestralidade, de negritude, de descolonização do conhecimento com a finalidade de tornar este trabalho possível, pois só problematizando a universalidade e preponderância dos saberes e da noção de ser europeus poderemos apresentar uma perspectiva filosófica outra, garantindo o direito de escuta e respeito desta. Assim sendo, esse texto de natureza monográfica exploratória tem como intuito apresentar elementos da filosofia Ubuntu que nos ajudem a pensar uma ética em afroperspectiva, para tal no capítulo seguinte falaremos sobre filosofia(s) africana(s), no capítulo três abordaremos a temática da filosofia Ubuntu e sua relação com a ética e por fim trataremos as considerações finais a fim de abriremos o debate para novas perspectivas.

3 “FILOSOFIA É FILOSOFIA!”: CRÍTICA À PERSPECTIVA OCIDENTAL UNIVERSALIZANTE

“Filosofia é Filosofia!”. Não foi pouco comum escutar essa frase ao longo da minha graduação em filosofia. Neste capítulo vamos problematizar esta perspectiva argumentando em defesa de uma pluriversalidade no pensamento filosófico.

O professor e filósofo Wanderson Flor (2009, 2012), professor e pesquisador da UNB, ao discutir sobre filosofia africana informa que existem barreiras anteriores ao do próprio entendimento do que são filosofias africanas. Primeiramente fazemos um esforço imenso, perdendo um tempo valioso em vencer em instância inicial a desumanização de pessoas negras africanas e afrodiaspóricas, pois se elas sequer são humanas como pensar que elas produzem uma filosofia? Uma vez vencida a barreira da humanidade precisamos provar que não pensamos de modo atrasado. Superadas estas questões lança-se a necessidade de entendermos que é possível existirem cosmovisões para além da ocidental e que isso vai implicar no modo de ser, estar e pensar desses povos, além de um problema metafilosófico: como entendemos nossa prática filosófica para dizer que africanos/as fazem ou não filosofia?

Inicialmente vamos partir da questão da humanidade de pessoas negras. Soa até meio exagerado para pessoas na atualidade dizermos que pessoas negras são desumanizadas, no geral costumam chamar de “mimimi” excessivo, no entanto nossas práticas cotidianas nos levam a isso quando nos percebemos como as pessoas mais vitimadas pelo caos da saúde, da moradia, da mobilidade urbana, do saneamento básico, vítimas do genocídio, do encarceramento em massa, do genocídio etc. Vale destacar que a construção social da animalização de corpos negros foi um projeto moderno no qual a ciência, como o racismo científico, deu às mãos a filosofia moderna na construção do

não lugar humano para essas existências. A seguir apresento algumas falas racistas proferidas por grandes filósofos da modernidade responsáveis não só pelo desenvolvimento de sistemas filosóficos, como também, pela construção da noção de conhecimento moderno e de quais sujeitos são passíveis de desenvolverem estes.

O filósofo David Hume, grande referência filosófica para o “entendimento humano” na modernidade, vai se colocar de modo extremamente racista em seus escritos, apontando para a inferioridade de pessoas negras frente a pessoas brancas.

Eu estou em condições de suspeitar serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem citar as nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais ninguém alguma vez descobriu quaisquer sinais de criatividade, embora pessoas de baixa condição, sem educação, venham a progredir entre nós, e destaquem-se em cada profissão. Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio, que fala umas poucas palavras claramente (HUME, 1875, p. 252).

O grande filósofo Kant que desenvolveu sua filosofia conhecida como criticismo kantiano ou que é considerado como aquele que realizou a síntese do pensamento moderno; expõe as suas opiniões sobre as pessoas negras, suas manifestações culturais e formas de religiosidade, revelando toda a sua ignorância e arrogância. Segundo o criador do criticismo kantiano: Inserir nota de rodapé indicando trabalhos de filosofia que já fizeram essas críticas ao racismo na filosofia.

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado 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; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua

própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993: pág. 75-76)

Outra grande referência do pensamento filosófico ocidental, Hegel, autor da “Fenomenologia do Espírito”, fundador do idealismo alemão, considerado um dos ou até o mais importante filósofo da história ocidental; vai escrever o seguinte sobre a negritude:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma idéia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia do caráter humano [...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes. (HEGEL, 1999, pág. 83-86)

Nem mesmo na obra de um dos autores mais influentes sobre a sociologia contemporânea como Max Weber, deixamos de encontrar expressões grosseiras e racistas em referência aos negros.

Além da aparência dos negros puros, que do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo estamentalmente desqualificado (WEBER, 1991, pág. 268).

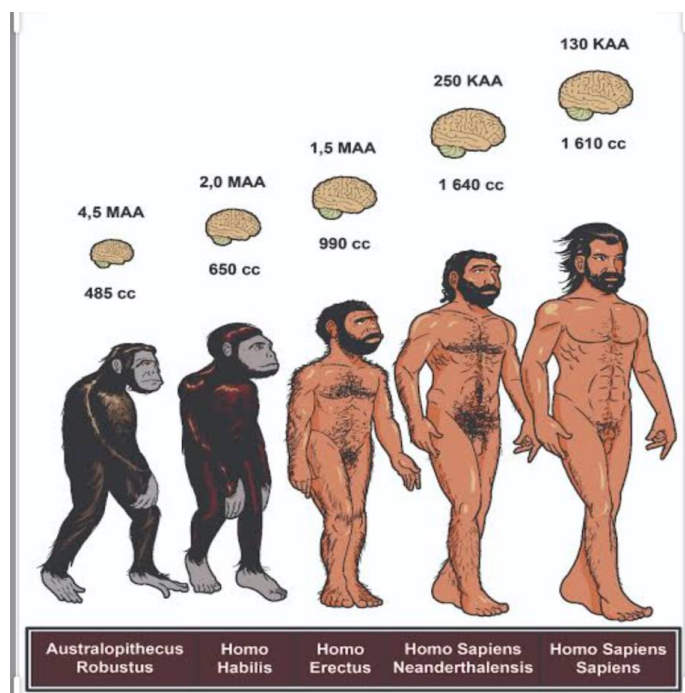
Outro que não fugiu à construção racista de um padrão de inferioridade e desumanidade negra foi o filósofo iluminista francês Voltaire que afirmou que “Os percebemos com os mesmos olhos que vemos os negros, como uma espécie de homem inferior” (VOLTAIRE, 1963, p. 294).

Tudo isso para afirmar que a construção do lugar social de desintelectualidade negra se assenta sob a égide da sua não humanidade construída discursivamente por grandes nomes da filosofia no mundo. Neste caso, há quem diga que são homens do seu tempo, usando esse argumento para fundamentar suas proposições racistas do período. Contraponho-me a esta afirmação, não por destemporalizar anacronicamente esses pensadores, mas por desresponsabilizá-los nesse processo de reforço desumanizatório. Hoje no nosso país vivemos um avanço de uma ofensiva conservadora que se sente legitimada com seus pares para proferirem discursos racistas, homofóbicos, misóginos, discursos estes que dentro de algumas décadas serão naturalizados como provenientes

do seu tempo, contudo, como pessoa humana contemporânea não me sinto pertencente a esta época se assim o for.

O homem é tido, em seu conceito mais abrangente, como um animal racional, neste sentido a premissa da humanidade é negada a pessoas negras. Negada dentro de um aparente paradoxo a invisibilidade negra a partir da sua visibilidade corpórea (fenótipo). A pessoa branca é tida como o sujeito universal. É ela que aparece nas imagens dos homens das cavernas nos primórdios da humanidade. É ela que aparece nos livros de biologia no capítulo sobre o corpo humano. É justamente esse corpo branco, macho, falocêntrico, capacitista, gordofóbico que aparece nas imagens da evolução humana desde os primitivos hominídeos, representando o máximo desenvolvimento humano.

Imagem: Linha do tempo da evolução (eurocêntrica) humana



Fonte: biólogo.com.br

De acordo com esta representação, largamente difundida nos livros didáticos de ciências, são os homens brancos cisgêneros que estão no topo da nossa humanidade e é justamente por isso que eles possuem representatividade expressiva em todos os espaços

de poder, são os maiores detentores da nossa humanidade. Por esta razão suas existências são tão fortemente defendidas e validadas. Também, por esta razão, vidas negras importam menos, crianças e pessoas idosas negras não são respeitadas em sua etariedade e mulheres negras não são tratadas dentro do campo performático social da mulheridade, visto que não há o reconhecimento dessa dimensão de gênero. Pessoas negras, em geral, são meramente animalizadas.

Além da questão da reivindicação da humanidade de pessoas negras, coloca-se outro problema também de cunho humanitário: “se pessoas negras são humanas, o pensamento que elas desenvolvem é atrasado?”. O problema aqui foi trazido na dimensão do questionamento, mas corriqueiramente isso é pensado no âmbito afirmativo, imagina-se que o sul do mundo é atrasado no desenvolvimento objetivo e subjetivo (RAMOSE, 1999). Referência do texto de 2011

Cria-se então um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação de pessoas negras como portadoras e produtoras de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo (CARNEIRO, 2005, p. 97). Deste modo, apresenta-se uma questão metafilosófica, “como pessoas que pensam atrasado desenvolvem filosofia que é o ápice do pensamento racional?”. Essa questão dialoga também com o modo como entendemos nossa prática filosófica. O que vem a ser filosofia ocidental?

Falar em uma filosofia ocidental para alguns soa até como uma afronta, pois como já ouvi de um professor no meu curso “não existe filosofia ocidental. Filosofia é filosofia”. Essa fala universalizadora da filosofia aponta para a forma como a compreendemos, como a desenvolvemos e como a socializamos nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação, longe de uma perspectiva pluriversal como descreve a filósofa Katuscia Ribeiro e Moreira Jr (2019). No ponto de vista do filósofo sul-africano Mogobe Ramose (1999) é através da universalidade que a égide da totalidade e hegemonia sobressai como o normatizador da produção de conhecimento. Dessa maneira, “reivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história e cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para

a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da ‘universalidade’ da filosofia” (RAMOSE, 1999, p. 11).

Nesse sentido, é que Ramose aponta para o perigo da lógica da universalização da filosofia hegemônica ocidental. Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade (MALOMALO, 2020). Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser (MALOMALO, 2020).

Até os/as filósofos/as mais progressistas neste quesito, quando se abrem a uma compreensão de filosofia chinesa, africana, indiana etc a pensam não como uma racionalidade, mas como um modo reproduzir a existência, ou seja, como uma “filosofia de vida”. O que está em jogo diante deste problema é que a nossa cosmovisão não nos permite romper com este pensamento, de formas que, para entendermos a filosofia africana enquanto uma racionalidade possível, assim como a européia e a norte-americana, faz-se necessário desenvolver a compreensão da cosmovisão africana para que assim entendamos como estes sujeitos efetivamente se relacionam com os entes do mundo e como os pensam.

Neste sentido, Theophile Obenga nos apresenta uma reflexão acerca da temporalidade africana, entendendo que esta não segue os marcos ocidentais de base cristã, são sabedorias que remontam não só a outros tempos, como principalmente a outras relações com o tempo. Théophile Obenga, filósofo congolês, busca criticar o eurocentrismo e a sua proposição falaciosa da esterilidade intelectual africana, ao mesmo tempo em que propõe evidenciar elementos de racionalidade filosófica no pensamento africano e analisar as condições de possibilidade do pensar filosófico dos países da África (OBENGA, 1990).

Ainda no que tange o problema da cosmovisão a intelectual Marimba Ani nos alertará acerca da dificuldade que a cultura ocidental eurocêntrica tem de compreender outras

formas de produção de conhecimento que não estejam assentadas na sua forma de entender e de se relacionar com o mundo. Segundo Ani (1994) e Oyêwùmí (2002), para as culturas africanas há uma indissociabilidade entre o eu e o outro de modo que não há possibilidade de pensamento fora do nós. Este outro não é só humano, ele é tudo que não sou eu. Não são culturas pautadas em rupturas como preza as bases ocidentais da filosofia que vão assegurar o seu surgimento a partir da separação do Mito em relação ao Logos na Grécia. Do mesmo modo que não dá para pensar a relação de neutralidade axiológica entre sujeito e objeto, uma vez que estes são indissociáveis a partir desta cosmovisão. O pensamento filosófico africano se desenvolve a partir deste lugar de unidade.

4 A FILOSOFIA UBUNTU E A SUPERAÇÃO DA DICOTOMIA ENTRE SUJEITO E OBJETO

Umuntu ngumuntu ngabantu (“Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”) é um provérbio dos Zulus que ilustra bem o espírito da filosofia Ubuntu. Este típico modo de pensar e de agir está presente em boa parte do continente africano, pertencendo aos povos bantu⁴. Esta designação resulta da predominância de um determinado grupo linguístico na região. “Existe no continente africano uma diversidade imensa de línguas e de culturas, sendo que podemos reconhecer neste conjunto uma unidade cultural. Unidade esta que Diop (DIOP, 1990) denomina como a unidade na diversidade” (KASHINDI, 2017). Marimba ani sujeito e objeto na epistemologia (inserir esse debate).

Ubuntu aponta para uma existência marcada pela convivência harmoniosa com o Outro. Dessa forma, segundo Noguera (2011b), o espírito que dá vida a essa filosofia traduz-se em respeito que se converte na valorização do humano (*mntu*) e da natureza (*kintu*). O termo “Nós” aplica-se, evidentemente, à outra pessoa (*mntu*), tanto a nível individual quanto coletivo, apontando para uma existência amparada pela intersubjetividade. Contudo, o “Nós” também pode se referir à natureza (*kintu*). Neste caso, ele indica que não há existência para a pessoa humana senão uma existência

4 Os bantus constituem um grupo etnolinguístico localizado principalmente na África subsariana e que engloba cerca de 400 subgrupos étnicos diferentes. A unidade desse grupo, contudo, aparece de maneira mais evidente no âmbito linguístico, uma vez que essas centenas de grupos e subgrupos têm, como língua materna, uma língua da família banta.

situada através da natureza. Dito de outra forma: o ser humano é com a natureza. Isto implica em afirmar que agredir, desrespeitar e colocar em risco a pessoa humana e/ou a natureza significa negar Ubuntu e agir de modo contrário à sua ética (NOGUERA, 2011b).

Ramose (1999) nomeia a sua filosofia africana de filosofia ubuntu. Ubuntu é um gerundivo abstrato que exprime a filosofia praticada pelos povos da África falantes do Bantu. Segundo Malomalo (2020), os filósofos africanos mencionados trabalham com a filosofia africana do devir cósmico presentes entre os povos bantu em *Ntu*, isto é, Energia ou Vida-em-Plenitude; e do Egito antigo no verbo “*wnn*” (existir) e *hpr* (tornar-se).

Filosoficamente, é melhor aproximar-se deste termo como uma palavra hifenizada, ubu-ntu. Ubuntu é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo ubu- e na raiz ntu. Ubu evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. 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. Neste sentido, ubu é sempre orientado para um ntu. (RAMOSE, 1999, p. 50).

Ubuntu é uma filosofia africana baseada no conceito de que eu não posso ser feliz sozinha, principalmente se a minha felicidade torna alguém infeliz. No Ubuntu se entende que “eu sou porque nós somos”, trata-se de união. Para esta filosofia a humanidade deve caminhar de mãos dadas rumo a um mesmo objetivo, ela expressa que pessoas são mais importantes que as coisas e valoriza a coletividade. No Ubuntu a marca da natureza é a unidade, nesta perspectiva o fundamental não é o EU, mas sim o NÓS. Contudo não é uma mera união física intencional. Trata-se de entender que você precisa dos outros para ser você mesmo, é uma unidade pautada na essência, por meio de uma cosmovisão unívoca, que indissocia o EU do NÓS. Nesta filosofia o outro tem lugar de suma importância na constituição do eu, entende-se pelo outro tudo aquilo que não sou eu, neste sentido é tudo que materialmente está fora de mim, seja ele humano ou não, assim o cuidado do outro (humanos, animais, natureza, universo etc) é cuidar de mim mesmo. Neste intuito, Malomalo (2020) vai apontar para uma ética ubuntu que não trata da valorização dos direitos humanos, pois estes são meramente humanos, segundo o autor a Filosofia africana do *NTU* pauta a defesa de direitos biocósmicos, estes últimos envolvem a humanidade e tudo que a cerca e que com ela co-existe,

constituintes sem os quais seria possível a auto sobrevivência humana. Ainda nessa perspectiva, Ramose (1999, p 1) explica 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 do ubuntu com o qual é conectado indivisivelmente. Ubuntu é, então, como uma fonte fluindo ontologia e epistemologia africana. Se estas últimas forem as bases da filosofia, então a filosofia africana pode ser estabelecida em e através do ubuntu.

A filosofia ubuntu é o espírito ou princípio filosófico fundamental da vida do povo africano, sendo um conceito que compõe o reconhecimento do ser humano consigo mesmo e com os outros, por uma indelével experiência entre os homens, mulheres e o mundo em uma harmonia universal (NASCIMENTO, 2017).

Existe uma alegoria africana que conta que um antropólogo viajante que passava pelo continente africano e viu um grupo de crianças que se divertiam, quando de repente ele decidiu propor uma brincadeira concorrencial muito comum dentro da percepção do ocidente, ele comprou muitos doces e colocou estes em uma cesta, a qual o antropólogo depositou no horizonte embaixo de uma árvore, foi quando ele sugeriu as crianças, visando incrementar ainda mais a diversão destas, que elas corresse até a cesta e quem chegasse primeiro ficaria com todos os doces. O antropólogo então colocou-se a observar as crianças, que o surpreenderam enormemente. Elas, as crianças, deram as mãos e correram juntas rumo a cesta de doces, chegando lá elas felizes celebraram juntas a conquista e degustaram as guloseimas. Sem entender muita coisa o homem se aproximou com o semblante de que estava surpreso com tal ação e uma das crianças olha para ele e lhe explica: “Ubuntu, tio! De que adianta uma de nós estar feliz e todas as outras estarem tristes?”. As crianças ensinaram ao pesquisador o verdadeiro sentido da palavra Ubuntu, elas lhes transmitiram o espírito Ubuntu que é o uno que promove ações e conexões unitárias em todas as dimensões da vida.

A ética Ubuntu nos apresenta uma constituição existencial que respeita a pluriversalidade da vida (RAMOSE (1999), NOGUERA (2011b), MALOMALO (2020), CUNHA JR (2001)). Neste sentido, está inserida dentro de uma cosmovisão de indissociabilidade entre os entes da natureza. Para Cunha Júnior (2001), na filosofia ubuntu temos a existência definida pela existência de outras existências. Dessa forma, o conceito de humanidade ganha valores nas relações estabelecidas com a finalidade de continuidade da solidariedade e das relações. Ressalta-se aqui , a existência do ser que

depende da existência do outro, a partir do pensamento em comunidade. A partir desta perspectiva encontramos aqui um ponto de divergência com a cosmovisão ocidental de base greco-romana. Temos uma narrativa no campo da história da filosofia hegemônica que pauta um surgimento desta racionalidade a partir do rompimento do *mito* com o *logos*, afastando toda uma constituição mitológica da produção do conhecimento acerca do mundo. Não há erro nenhum nisso, pois esta concepção corresponde a um dado entendimento de mundo, o erro é acreditar que esta é a única possibilidade epistêmica de desenvolvimento de saberes científicos e filosóficos.

A cultura ocidental é fortemente marcada por dicotomias hierárquicas que apresentam implicitamente noções de avanço e retrocesso, tais como: civilizado e incivilizado ou bárbaro, moderno e tradicional, razão e emoção, alma e corpo, inteligível e sensível, sujeito e objeto etc. Essas dicotomias impõem a possibilidade de separação entre razão e emoção de modo que vincula, inclusive, estes conceitos a órgãos como se a emoção estivesse vinculada ao coração e a razão ao cérebro, como se o corpo não fosse uno, como se tivesse compartimentos que se responsabilizam por guardar estímulos humanos distintos.

Dentro do contexto africano bantúfono, diante da unicidade existencial dos seres, o coração que “sente” é o mesmo que “pensa”, neste sentido, agimos concomitantemente atravessados por pensamentos e sentimentos que nos constituem enquanto pessoas. O mundo nesta cosmovisão não se pauta em separações, mas em uniões. Trata-se de um modo completamente outro de reprodução da existência, ele é agregador, na contramão das subdivisões e hierarquias.

A produção de conhecimento dentro do entendimento filosófico banto Ubuntu segue o seu entendimento cosmogônico uno, contudo, pluriversal. Neste sentido, o Ocidente irá prever uma produção de conhecimento marcado fortemente pelo afastamento entre sujeito e objeto, o que irá garantir para essa percepção uma aproximação de um modelo de conhecimento que tem como alvo, por vezes implícito, a neutralidade axiológica na pesquisa. Para o referencial Ubuntu não existe sujeito sem objeto nem objeto sem sujeito, eles se interconectam e co-existem. Neste sentido, da unicidade do mundo, a construção de conhecimento se dá a partir da vida vivida, que é ao mesmo tempo pensada e sentida, assim sendo sujeito e objeto se aproximam e por vezes se confundem, de formas que é profundamente possível desenvolver uma investigação acerca de si, dos seus e de entes muitos próximos aos seus contextos

vivenciais, sem a necessidade de afastamento ou de ausência de envolvimento com o objeto, trata-se de um outro modo de produção de conhecimento, não menos legítimo, marcado pelas investigações com compromisso existencial.

Swanson (2010) admite o ubuntu como uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal e que em suma podemos entender como uma forma ética de conhecer e de ser em comunidade. Para Swanson (2010), o pensamento ubuntu liga o indivíduo ao coletivo por meio da “fraternidade” ou da “sororidade”, contribuindo para as “formas nativas de conhecer o ser”. De acordo com o pensamento dessa educadora sul-africana, o ubuntu traduz-se como uma forma de humanismo africano e um coletivo humano para com os outros, conhecendo o ser por sua pertença a um coletivo humano. Trazendo o sentido de união e de comunidade do pensamento ubuntu.

Segundo Malomalo (2020), do ponto de vista filosófico e antropológico, o ubuntu retrata a cosmovisão do mundo negro-africano. É o elemento central da filosofia africana, que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino (Oludumaré/Nzambi/Deus, Ancestrais/Orixás), a comunidade (mundo dos seres humanos) e a natureza (composta de seres animados e inanimados). Esse pensamento é vivenciado por todos os povos da África negra tradicional e é traduzido em todas as suas línguas... Como elemento da tradição africana, o ubuntu é reinterpretado ao longo da história política e cultural pelos africanos e suas diásporas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo de uma ótica pluriversal situado em uma cosmovisão bantu, esse texto buscou pautar as filosofias africanas como possibilidades intelectuais reais de produção de conhecimento filosófico, centrando a discussão em problemas éticos, à exemplo da relação entre as categorias sujeito e objeto em afroperspectiva por meio da filosofia ubuntu.

Neste texto apresentamos uma problematização acerca da noção universalizante da filosofia ocidental que se coloca intelectualmente da condição de única. Não é raro nos espaços de produção acadêmica encontrarmos discursos (verbalizados em textos, aulas palestras, “grades” curriculares, PPCs dos cursos de graduação, ementas das disciplinas etc) de totalização da filosofia que a reconhecem e reproduzem unicamente a partir do paradigma ocidental.

Para além da denúncia do eurocentrismo e brancocentrismo filosófico essa monografia parte do pressuposto da resignificação da noção de conhecimento na filosofia a partir da problematização do entendimento acerca do humano enquanto sujeito universal. Considerando que o conceito de humanidade a partir do entendimento ocidental, tanto no âmbito filosófico quanto científico, reserva a condição de

humanidade, portanto de produção de conhecimento racional (a exemplo da filosofia), a pessoas brancas, homens cis, adultas, não deficientes e que performam heteronormatividade, esse é o perfil das pessoas que ocupam os espaços de poder, dentre eles, o de produção filosófica. Estas pessoas nestes espaços reproduzem suas cosmopercepções que seguem colocando-os em evidência no escopo da produção intelectual. É um processo de autolegitimação que constantemente ocorre nas universidades quando só estudamos filósofos brancos europeus ou, na contemporaneidade, na norte américa. Também notamos esse processo de legitimação quando é defendida uma premissa de universalização filosófica, pois, afinal de contas, “Filosofia é Filosofia”, para estes e estas.

Neste sentido, também apresentamos a perspectiva teórica da descolonização de saberes como um caminho possível de questionamento acerca das nossas bases intelectuais, epistêmicas, culturais, religiosas, éticas, estéticas terem uma base fundamentalmente colonialista que reforça as premissas civilizatórias do norte global. Também seguimos na denúncia do racismo na filosofia a partir da problematização das falas de filósofos fundamentais para o conhecimento moderno e contemporâneo, mas que prestaram um desserviço no sentido da destituição de humanidade à pessoas negras. Apresentamos a ideia de filosofias africanas, centrando na filosofia bantúfona Ubuntu como uma via possível de superação da dicotomia sujeito/objeto a partir do entendimento ético advindo de uma cosmogonia outra na qual esta perspectiva filosófica se assenta.

A relação sujeito-objeto no ocidente segue na esteira das dicotomias eurocentradas, que, para além da separação constante entre as categorias diversas, o fazem com graus de hierarquização. Pautamos aqui neste texto a impossibilidade cosmogônica e metodológica em afroperspectiva na filosofia Ubuntu de alcançar a neutralidade axiológica oriunda dessa separação na relação sujeito-objeto, uma vez que esta matriz filosófica se constitui a partir da unicidade, da indissociabilidade entre os entes universais. Portanto, é preciso pensar a produção de conhecimento científico e filosófico também a partir de outras matrizes existenciais.

Esse texto fala a partir da primeira pessoa do plural não apenas com a finalidade de localizar um texto pensado apenas na relação orientanda-orientador, mas fundamentalmente falar a partir do lugar de uma mulher negra de ancestralidade quilombola, que situa a sua escrita no campo das escrevivências. É uma fala carregada

de subjetividade de alguém que desde 2016 cursa filosofia como segunda graduação, contudo, passou por experiências acadêmicas anteriores que pautavam uma pesquisa distanciada e objetiva.

A filosofia Ubuntu me possibilitou não só uma reconexão com a minha dimensão ancestral, mas fundamentalmente, conduziu-me a novas esferas do pensar acadêmico refletindo os elementos classicamente constitutivos de uma pesquisa de modo pluriversal, a exemplo da ausência de concepção absoluta acerca da relação sujeito-objeto na produção de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ANI, Marimba. **Yurugu: An African-Centered critique of European Cultural Thought and Behavior**. Editora: Africa World Pr, 1994.
- ADICHIE, Chimamanda. **O perigo de uma história única**. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.
- ARENDT, Hannah. O Pensamento racial antes do racismo. In: _____. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras. 1998.
- BAINES, John; MALIK, Jaromir. **Cultural Atlas of Ancient Egypt**. London: Andromeda Oxford Limited, 2008.
- BENEDICTO, Ricardo Matheus. As origens africanas da filosofia grega: mito ou realidade? Trabalho completo. **II Congresso Nacional de Formação de Professores**. 2020.
- BERNAL, Martin. **A Atena negra: as raízes afro-asiáticas da civilização clássica**. Barcelona: Crítica, 1993.

CARNEIRO, Sueli. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 339f. **Tese** (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

CUNHA JR., Henrique. Ntu. In: **Revista Espaço Acadêmico**, n. 108, p. 81-92, 2001.

DIOP, Cheikh. A. A origem dos antigos egípcios. IN: MOKHTAR, G. (Org). **História Geral da África: A África antiga** (pp. 39 – 70). São Paulo: Ática/ UNESCO. 1983.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. A origem do “mito da modernidade”. São Paulo: Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra** (2º ed). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Tradução de Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. A modernidade vista desde o Sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. **Padê: Est. em Filos., Raça, Gên.e Dir. Hum.**, Brasília, v. 1, n. 1/2, p. 1-19, jan./dez, 2009.

_____. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afrobrasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out, p. 74- 89, 2012.

FREITAS, Henrique. **O arco e a arkhé: ensaios sobre literatura e cultura**. Salvador: Oguns Toques Negros, 2016.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.) p. 69-82, 1988.

HUME, David. "Of National Characters". In: D. Hume. **Essays: Moral, Political and Literary**. Editado por T. H. Green e T. Grose. London: Longmans, Green and Co., 1875. Vol. 1. 1748.

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

JAMES, George. **Stolen Legacy**. New York: Philosophical Library, 1954.

KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas, Papyrus, 1993.

KASHINDI, Jean. B. K. **Metafísicas africanas: eu sou porque nós somos**. 2015. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/548478-metafisicas-africanas->

[eu-sou-porque-nos-somos-entrevista-especial-com-jean-bosco-kakozi-kashindi>](#).

Acesso em: 31 mar. 2017.

MALOMALO, Bas'llele. Filosofia africana do Ntu e a defesa de direitos biocósmicos.

Problemata International Journal of Philosophy. V. 10. N 2. 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MELO, André. Biodiversidade: narrativas, diálogos e entrelaçamento de saberes da comunidade/escola em um território quilombola do semiárido baiano. 2019. **Tese** (Doutorado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) – Universidade Federal da Bahia/Universidade Estadual de Feira de Santana, Salvador, 2019.

MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”. In: Santos, B. S. (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado** (pp. 667-709). São Paulo, Cortez, 2004.

MUNANGA, Kabengeue; GOMES, Nilma. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

MUDIMBE, Valentim. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and order of knowledge**. Indiana: Indiana Press, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Alexandre. Ubuntu como fundamento. UJIMA - **Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros**, n. 1, jun., 2016.

NGŨGĨ WA THIONG'O. **Decolonising the Mind**. Harare: Zimbabwe Publishing House, 1981.

NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 31: mai.-out./2019, p. 4-17. DOI: <https://doi.org/10.26512/resafe.vi30.28253>

NOGUERA, Renato. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot: Revista de Filosofia, Amargosa (BA)**, v. 4, n. 2, p. 1-19, dez. 2011. Disponível em:

<https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500/222>

_____. UBUNTU COMO MODO DE EXISTIR: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. In: **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, nov. 2011 – fev. 2012, p. 147-150.

Disponível

em:

https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_noguera_-_ubuntu_como_modos_de_existir.pdf

_____. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. In: **Portal Geledes**. 2015. Disponível em:

<https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>

OBENGA, Théophile. **La philosophie africaine de la période pharaonique**. Paris: L'Harmattan, 1990.

OLIVEIRA, Eduardo de. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónk. **Visualizando o Corpo: Teorias Ocidentais e Sujeitos Africanos**: Peter H. COETZEE and Abraham P.J. ROUX, (eds.). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002, p. 3-21.

PINHEIRO, Bárbara. C. S. Educação em Ciências na Escola Democrática e as Relações Étnico-Raciais. **Revista Brasileira em Educação em Ciências**, v. 19, 329-344, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais** (pp. 345 – 392). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. "Patologia social do branco brasileiro". **Jornal do Comércio**, jan. 1955.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

RIBEIRO, Katiúscia; MOREIRA JR, Valter Duarte. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. N 31. Mai-out/2019, p.87-100. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/28258>

SWANSON, Dalene. Ubuntu, uma “alternativa ecológica” à globalização econômica neoliberal. Entrevista. Trad.: Luís Marcos Sander. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, ed. 353, ano X, p. 10-13, 2010.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rosa**. 9, 131-152, 2008.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Vol 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.

VOLTAIRE. "Essai sur les mœurs et l'esprit des nations". Paris: Garnier, 1963.
Disponível em: <http://link.library.eui.eu/portal/Essai-sur-les-moeurs-et-lesprit-des-nations-et/wfGgnkONqtk/>