



A CONSTRUÇÃO DO LEGADO: A NEGAÇÃO DE UMA EPISTEMOLOGIA FILOSÓFICA AFRICANA

Julvan Moreira de Oliveira¹

Sergio Luis do Nascimento²

Resumo: O etnocentrismo na história da filosofia é bem conhecida. A reputação dos pensamentos de filósofos ocidentais não beneficiou a contribuição das epistemologias não-ocidentais, reforçando a não existência de uma filosofia nas culturas africanas, assim como a exclusão do que fosse da cultura negra na história mundial. Esse eurocentrismo é baseado em parte sobre o racismo presente na filosofia ocidental e no evolucionismo que desenvolveu a categoria biológica de raça Muito do que os alguns filósofos diz sobre a inferioridade da cultura africana e da justificação para a dominação dos povos africanos encontra seu fundamento aqui. Este trabalho, nesse sentido, procura desenvolver uma exposição das passagens relevantes no pensamento de importantes filósofos ocidentais, expondo como que desenvolveram lógicas de exclusão. Os argumentos que a filosofia está contaminada por esse papel causal em se utilizar de uma categoria biológica, nomeadamente a raça, evidenciando que muitos dos principais pensadores que estudamos em nossas academias são também os divulgadores de uma ideologia racista. Nesse sentido que aponta-se a necessidade de que nossas academias sejam receptivas às africanas e a diáspora.

Palavras-chave: filosofia africana; etnocentrismo; pós-colonialidade.

THE BUILD OF A LEGACY: DENIAL OF A PHILOSOPHICAL AFRICAN EPISTEMOLOGY

Abstract: The ethnocentrism in the philosophy of history is well known. The reputation of the thoughts of Western philosophers did not benefit the contribution of non-Western epistemologies, enhancing the lack of a philosophy in African cultures, as well as the exclusion of what was of black culture in world history. This Eurocentrism is based in part on racism present in Western philosophy and evolutionism that developed the biological category of race. Much of what some philosophers says about the inferiority of African culture and justification for domination of the African peoples finds its foundation here. This work, in this sense, seeks to develop an exposure of the relevant passages in the thought of important Western philosophers, exposing how they developed exclusion logic. The arguments that philosophy is contaminated by this causal role in using a biological category, namely the race, showing that many of the leading thinkers who we studied in our academies are also the disseminators of a racist ideology. In this sense, it points to the need for our academies are receptive to African and diaspora.

¹ Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo; Especialista em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo; Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco; Professor do Programa de Pós-graduação em Educação e do Departamento de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora; atualmente é vice-coordenador do GT 21 da ANPED e Diretor de Ações Afirmativas da UFJF.

² Doutor em Educação pela Universidade Federal do Paraná – UFPR na linha de Políticas Educacionais (2015). Possui mestrado em Educação pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (2009). Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR (1998). É professor na Secretaria Estadual de Educação do Paraná. É professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR, experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: discursos racistas e relações raciais, relações raciais, livros didáticos, educação e currículo.



Keywords: african philosophy; ethnocentrism; postcoloniality.

LA CONSTRUCTION DU HÉRITAGE: LA REFUSE D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE PHILOSOPHIQUE AFRICAINE

Résumé: L'ethnocentrisme dans la philosophie de l'histoire est bien connue. La réputation de la pensée des philosophes occidentaux n'a pas bénéficié de la contribution des épistémologies non occidentales, en renforçant la non existence d'une philosophie dans les cultures africaines, ainsi comme l'exclusion de la culture noire dans l'histoire du monde. Cette eurocentrisme est basée en partie sur le racisme présent dans la philosophie occidentale et l'évolutionnisme qui a développé la catégorie biologique de la race. Une grande partie de ce que certains philosophes disent sur l'infériorité de la culture africaine et de la justification pour la domination des peuples africains trouve sa fondation ici. Ce travail, en ce sens, cherche à développer une exposition des passages pertinents dans la pensée des importants philosophes occidentaux, en exposant comment qui ont développé logiques d'exclusions. Les arguments que la philosophie est contaminée par ce rôle causal en s'utilisation d'une catégorie biologique, la race, en montrant que la plupart des grands penseurs qui nous étudions dans nos académies sont aussi divulgateurs d'une idéologie raciste. En ce sens, se souligne la nécessité de qui nos académies sont réceptifs à l'Afrique et la diaspora.

Mots-clés: philosophie africaine; ethnocentrisme; postcolonialité

LA CONSTRUCCIÓN DEL LEGADO: LA NEGACIÓN DE UNA EPISTEMOLOGIA FILOSÓFICA AFRICANA

Resumen: El etnocentrismo de la filosofía es bien conocida. La reputación de los pensamientos de filósofos occidentales no ha beneficiado la contribución de las epistemologías no-occidentales, refuerza la no existencia de una filosofía en las culturas africanas, así como la exclusión de la cultura negra en la historia mundial. Este eurocentrismo se basa en parte sobre el racismo presente en la filosofía occidental y en el evolucionismo que desarrolló la categoría biológica de raza mucho de lo que algunos filósofos dicen sobre la inferioridad de la cultura africana y de la justificación para la dominación de pueblos africanos encuentra su base acá. Este trabajo, en este sentido, busca desarrollar una exposición de pasajes relevantes en el pensamiento de importantes filósofos occidentales, enseñando como que han desarrollado lógicas de exclusión. Los argumentos que la filosofía está envuelta por ese papel causal en utilizar una categoría biológica, nombrando la raza, evidenciando que muchos de los principales pensadores que estudiamos en nuestras academias son también los divulgadores de una ideología racista. En este sentido que se apunta la necesidad de que nuestras academias sean receptivas a los africanos y de la diáspora.

Palabras-clave: filosofía africana; etnocentrismo; pos-colonialidad.

Não nos livraremos facilmente dessas cabeças de homens, dessas orelhas cortadas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, deste sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam pelo fio da espada.

Aime Cesaire, Discurso sobre o colonialismo.

INTRODUÇÃO

A filosofia africana foi muitas vezes ignorada, invisibilizada e silenciada, pela maior parte das academias, especialmente no Brasil, e as razões para isso estão no etnocentrismo epistemológico desenvolvido no ocidente.

Alguns argumentos são de que o pensamento africano está intimamente ligado às suas tradições orais, o que torna difícil, a sua história mais perto de um público mais vasto. Nesse sentido, a filosofia africana é um mistério para a maioria dos professores e estudantes de nossas Instituições de Ensino Superior.

Ao longo de sua história, o continente africano deu importantes contribuições à filosofia, especialmente à grega, enriquecida pela antiga filosofia egípcia, até os pensadores atuais do pensamento pós-colonial.

As epistemologias africanas foram desprezadas, estigmatizadas e as culturas africanas foram consideradas nos estudos realizados, como formas exóticas, inferiores.

Assim, apresentamos o etnocentrismo presente na filosofia ocidental, especificamente entre alguns filósofos da modernidade, significando a construção de uma identidade africana eurocêntrica, ou seja, reduzida a estereótipos, contribuindo para a dominação da cultura ocidental sobre a africana.

Em seguida, procuramos abordar a perspectiva de dar visibilidade à filosofia africana e da diáspora, à partir de da contribuição de autores da pós-colonialidade, problematizando sobre esse silenciamento da filosofia africana no debate acadêmico no Brasil, que ainda está centrada em uma filosofia na perspectiva ocidental.

A DESUMANIZAÇÃO DOS AFRICANOS NA FILOSOFIA OCIDENTAL

A onipresença do “racismo europeu” considerava que os africanos e os africanos da diáspora não seriam detentores de discurso político legítimo, como se vê na obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1989 [1830]), por exemplo. Para esse autor alemão, a África não é um continente e sim “é um país criança” e está envolta de uma “negrura da noite, fora da luz da história consciente” (1989 [1830] p.180)³. Não há para Hegel na

³Segundo Hegel (1989[1830]) El África propiamente dicha no tiene interés histórico próprio, sino el de que los hombres viven allí em la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos em la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al



África “nenhuma subjetividade e sim somente uma serie de sujeitos que se destroem”⁴ sem história e a sua população “está em estado bruto; configura nesse continente a selvageria e a Barbárie de homens feiticeiros (Hegel, 1989[1830],p.182 e 184)⁵. Hegel e outros não pouparam suas críticas à população do continente africano e podemos descrever que suas conotações aos seres humanos daquele continente se estenderam a todos os descendentes da diáspora africana. Não é surpresa que boa parte da elite pensante e letrada em meados do século XIX e início do século XX celebraram o pensamento hegemônico pautado no racialismo europeu. É na Europa que surgem as primeiras publicações com as bases teóricas do movimento, que defendia a existência de raças humanas e uma hierarquia “natural” entre elas. Tais teorias acarretaram um legado histórico do branco europeu como “grupo étnico-racial dominante e civilizado” em detrimento aos Outros grupos étnicos. Como declara Van Dijk:

Do Norte ao Sul, no México, na Venezuela, na Colômbia, no Peru e, especialmente, no Caribe e no Brasil, as pessoas de origem africana foram sistematicamente inferiorizadas em todos os domínios da sociedade. Preconceitos contra os negros aliados a uma vasta rede de práticas discriminatórias reproduziram, por conseguinte, a pobreza, o baixo *status* e outras formas de desigualdade social no que concerne ao branco dominante e às elites mestiças (2008, p.13).

Posteriormente, dentro da perspectiva de ressignificar e de permitir que os novos sujeitos sociais releiam e interpretem a sua própria história, encontramos nos autores pós-colonialistas⁶ não apenas uma redefinição da nova política cultural da diferença, mas o

contato com el resto del mundo; es Eldorado recogido em sí mismo, es el país niño, envuelto em la negrura de la noche, allende la luz de la historia consciente (p.180)

⁴Segundo Hegel (1989 [1830]) En esta parte principal de África, no puede haber em realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado, que puede perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino solo uma serie de sujetos que se destruyen (p.182).

⁵Segundo Hegel (1989 [1830]) En África todos son hechiceros (p.184).

⁶De acordo com (GIROUX, 1999, p. 49) e com os estudos que estamos realizando, a literatura sobre o anticolonialismo e o pós-colonialismo é vasta e inclui nomes com suas respectivas obras: Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth; Black skin, White Masks* (Nova York: Grove Press, 1976), Kwame Nkrumah, *Consciencism* (Nova York: Monthly Review Press, 1964); Albert Memmi, *The Colonizer and Colonized* (Boston: Beacon Press, 1965); Ngũgĩ Wa Thiong’O, *Decolonizing the Mind*; Jan Carew, *Fulcrums of change* (Trenton, N.J: Africa World Press, 1988); Edward W. Said, *Orientalism* (Nova York: Vintage Books, 1979); Rinajit Guha e Gayatri C. Spivak, Eds., *Selected Subaltern Studies* (Nova York: Oxford University Press, 1988); Número especial de *Inscriptions sobre ‘Feminism and the Critique of Colonial discourse’*, Nos.3/4(1988); James Clifford, *The Predicament of Culture*(Cambridge: Harvard University Press, 1988); Marcien Towa, *Léopold Sedar Senghor: negritude ou servitude? Yaoundé, Ed. Clé, (1971)*; Kabengele Munanga, *Negritude: usos e sentidos – Belo Horizonte: Autêntica, (2009)*; Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbárie, Paris: Présence Africaine (1981)*; Nkolo Foé, *África em diálogo, Àfrica autoquestionamento: Universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica, Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n.47, p.175-228, jan/mar. 2013 Editora UFPR.*



tensionamento e a ruptura desse velho legado que subjugava os africanos e seus descendentes da diáspora africana à categoria de raça inferior. O que se verifica nas últimas décadas é a construção de uma consciência de resistência e de luta pelo respeito da diversidade, por meio de práticas institucionais e epistemológicas que vão além das já constituídas historicamente pelo legado colonialista. É importante ressaltar o comentário de Cornel West a esse respeito:

Distinctive features of the new cultural politics of difference are to trash the monolithic and homogeneous in the name of diversity, multiplicity, and heterogeneity; to reject the abstract, general, and universal in light of the concrete, specific, and particular; and to historicize, contextualize, and pluralize by highlighting the contingent, provisional, variable, tentative, shifting, and changing. Needless to say, these gestures are not new in the history of criticism or art, yet what makes them novel—along with the cultural politics they produce—is how and what constitutes difference, the weight and gravity it is given in representation, and the way in which highlighting issues like exterminism empire, class, race, gender, sexual orientation, age, nation, nature, and region at this historical moment acknowledges some discontinuity and disruption from previous forms of cultural critique. To put it bluntly, the new cultural politics of difference consists of creative responses to the precise circumstances of our present moment—especially those of marginalized First World agents who shun degraded self—representations, articulating instead their sense of the flow of history in light of the contemporary terrors, anxieties, and fears of highly commercialized North Atlantic capitalist cultures (with their escalating xenophobias against people of color, Jews, women, gays, lesbians, and the elderly) (1990, p.93)⁷.

O deslocamento e o tensionamento epistemológico impulsionam os novos sujeitos a requererem novas propostas pedagógicas que tenham como princípio básico a contextualização, a pluralização e a historização como estratégia de ruptura do discurso monolítico. Necessariamente, para que isso ocorra, o rompimento com o antigo legado é imprescindível. São esses os desafios que os novos sujeitos assumem ao reconhecer nos discursos pós-coloniais a perspectiva de reler a sua própria história; agora não mais como objeto dela e sim como seus sujeitos. Encontra-se nos autores pós-colonialistas a revisão crítica do que representaram os discursos e as ideias dos pensadores e filósofos modernos

⁷Tradução encontrada em Giroux (1999, p.32): “podar o monolítico e homogêneo em nome da diversidade, da multiplicidade e da heterogeneidade; rejeitar o abstrato, o geral e o universal à luz do concreto, do específico e do particular; e historiar, contextualizar e pluralizar, destacando o contingente, provisional, variável, tentativo, alterado e móvel ... o que torna essas ideias novas - juntamente com a política cultural que produzem - é o como e o que constitui a diferença, o peso e a gravidade que ela recebe na representação, e a maneira em que, neste momento histórico, a ênfase em questões como extermínio, império, classe, gênero, orientação sexual, idade, nação, natureza e região reconhece parte da discontinuidade e do rompimento com as formas anteriores da crítica cultural”.

sobre a humanidade ou não do negro. Inclusive, tal revisão passa pela discussão da importância das ideias colonialistas na formação do pensamento e da cosmovisão das elites pensantes (branca e, muitas vezes, mestiça). A relevância dessa discussão tem em vista o grau de importância que adquiram alguns cânones⁸, tanto colonialistas, quanto pós-colonialistas, na história, na construção e na formação de muitos os quais partiam das suas colônias, ou ex-colônias, para se formarem a partir do viés eurocêntrico. Por mais que estejamos cientes de que os textos clássicos devam ser avaliados unicamente em termos históricos, também temos de estar cientes de que os pensadores Iluministas gozaram e gozam de um *status* privilegiado. Como define Jeffrey Alexander,

Um clássico é resultado do primitivo esforço da exploração humana que goza de status privilegiado em face da exploração contemporânea no mesmo campo. O conceito de status privilegiado significa que os modernos cultores da disciplina em questão acreditam poder aprender tanto com o estudo dessa obra antiga quanto com o estudo da obra de seus contemporâneos. Além disso, tal privilégio implica que, no trabalho diário do cientista médio, essa deferência se faz sem prévia demonstração: é tacitamente aceita porque, como clássica, a obra estabelece critérios básicos em seu campo de especialidade (1999, p.24).

Thompson (1995) propõe como método da Hermenêutica de Profundidade a superação daquilo que Alexander (1999, p.24) mostra ser “tacitamente aceito porque, como clássica, a obra estabelece critérios básicos em seu campo de especialidade”. O processo de interpretação ou reinterpretação como método da análise sócio-histórica e da análise formal ou discursiva “transcende a contextualização das formas simbólicas tratadas como produtos socialmente situados, e o fechamento das formas simbólicas tratadas como construções que apresentam uma estrutura articulada” (Thompson, 1995, p.376). Para Thompson, as formas simbólicas ou discursivas “representam algo, referem-se a algo e dizem alguma coisa sobre algo” (1995, p.376). Pode-se perceber a atuação dessas formas simbólicas tratadas discursivamente na maneira com a qual certos filósofos Iluministas pensavam o papel do negro. Autores como Immanuel Kant (1724-1804), David Hume (1711-1776), Alexis de Tocqueville (1805-1859), Auguste Comte (1798-

⁸Segundo Alexander, ‘A importância dos Clássicos’ discute o seguinte: “para os autores do positivismo, a própria questão da relação entre ciência social e os clássicos conduz imediatamente a outra: existirá mesmo uma relação dessas? Por que as disciplinas que se dizem orientadas para o mundo empírico e para o acúmulo de conhecimento objetivo sobre ele precisam recorrer a textos escritos por autores que já morreram e se foram há muito tempo? Segundo os cânones do empirismo, afinal de contas, o que quer que fosse relevante em tais textos já deveria ter sido, de longa data, verificado e incorporado à teoria contemporânea ou refutado e lançado à lata de lixo da história” (1999, p.23).



1857), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que detinham e detêm um *status* privilegiado no pensamento moderno contemporâneo, estavam “convencidos da inferioridade congênita dos negros” (FOE, 2013, p.184).

O PENSAMENTO AFRODIASPÓRICO

Aporia, em que tudo aquilo que no cotidiano da vida prática se manifesta como sendo senso comum, outrora foi senso. Ao tratarmos de legado e das matrizes ideológicas não há como não reportarmos aos grandes autores do pensamento europeu que se tornaram grandes influenciadores da ordem pensante no ocidente. O processo de ruptura terá que perpassar pelos matizes conceituais que conotaram durante séculos a dicotomia entre os indivíduos e com isso estabeleceram relações assimétricas de poder e valorização hierárquica de ideias. Autores como Théophile Obenga (1990), Edward Said (1995), Nkolo Foè (2008), Cheich Anta Diop (1981), Marcien Towa (1979), Frantz Fanon (2008) e Aimé Césaire (2010) se dispuseram a reinterpretar e retomar a iniciativa histórica a partir de uma narrativa emancipatória que exaltava “no protagonismo negro a única via possível para a descolonização política e mental das sociedades negras sob dominação ocidental” (Césaire, 2010, p.17). Acerca da ruptura do legado epistemológico eurocêntrico acadêmico da América Latina e dos Estados Unidos, alguns estudos propuseram vieses epistemológicos confrontando a hegemonia europeia, entre eles os de: Enrique Dussel (1986), Aníbal Quijano (2000), Walter Mignolo (2003), Ramón Grosfoguel (2006), Nelson Maldonado-Torres (2008), Abdias do Nascimento (1968,1980). Estes autores assumiram uma perspectiva interpretativa e reinterpretativa baseados no discurso crítico da Filosofia da Libertação; do Multiculturalismo; do Quilombismo; das Epistemologias Decoloniais; da Diversidade; das Identidades Plurais; do combate ao racismo; da crítica ao Racismo Epistêmico; da crítica à colonialidade do ser. Tal perspectiva teve como direcionamento o encorajamento de fomentar intelectuais que rompam com o colonialismo presente nos manuais de aprendizagem, nos livros didáticos, nos boletins informativos, nos critérios de seleção de trabalhos acadêmicos, na cultura, no senso comum, na estereotipização das manifestações, sejam elas religiosas, linguísticas, artísticas, comportamentais dos povos não brancos. Nas palavras e argumentação de Ramón Grosfoguel (2006), que analisa o racismo epistêmico, a produção de conhecimento pelos privilegiados pensadores europeus são pautados no



etnocentrismo e no eurocentrismo e sustenta uma lógica que invadiu todos os campos imaginários da formação humana e estabeleceu a exclusividade da verdade sobre as diferentes formas simbólicas que as sociedades representam como legítimas; arraigadas à filosofia, à ciência, inclusive à religião. Desse modo, Grosfoguel (2006) prossegue:

O racismo epistêmico é um dos racismos mais invisibilizados no “sistema-mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”. O racismo em nível social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias (*identity politics*) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerada como a única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à “universidade” e à “verdade”. O racismo epistêmico considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais. Se observarmos o conjunto de pensadores que se valem das disciplinas acadêmicas, vemos que todas as disciplinas, sem exceção, privilegiam, os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens as europeus e/ ou euro-norte-americanos[...] O mito que entretanto subjaz à academia é o discurso cientificista da “objetividade” e “neutralidade” que esconde o “*locus* de enunciação”, ou seja, quem fala a partir de qual corpo e espaço epistêmico nas relações de poder se fala. Sob o mito da “ego-política do conhecimento” (que na realidade sempre fala a partir de um corpo masculino branco e uma geopolítica do conhecimento eurocentrada) se desautorizam as vozes críticas provenientes dos pensadores de grupos subalternos inferiorizados pelo racismo epistêmico hegemônico (p.17).

A citação revela e ressalta como o racismo epistemológico se constituiu e as consequências desse fenômeno podem ser verificadas quando observarmos que os conteúdos de disciplinas e atividades curriculares dos cursos de graduações nas universidades brasileiras pautam e reverenciam matriz europeia. Isso fica evidente ao ponderarmos que um estudante ao fim de seu curso de 4 ou 5 anos na graduação, poderá concluí-lo sem nunca ouvir ou estudar Abdias Nascimento (1980) e o Teatro Experimental do Negro (TEN) e intelectuais como Lélia Gonzáles (1983) e Conceição Evaristo (2011). Segundo Walter Praxedes, esse cenário ajuda-nos a problematizar e tensionar o eurocentrismo e o discurso racista presente nas obras dos mais renomados pensadores europeus. Esses, ao abordarem os grupos humanos em seus trabalhos, classificavam-nos como “pertencentes a raças e etnias misteriosas, donas de comportamentos selvagens, ideias atrasadas, costumes e religiões primitivas e bizarras, aparências horripilante e ideias irracionais” (Praxedes, 2008, p.1). Nesse caso, o não reconhecimento de humanidade aos povos não europeus transpõe aos estudantes defrontarem com um problema crucial de ordem ontológica, pois estabelece a negação da



anterioridade histórica a que as populações africanas e africanas da diáspora estão submetidas. É uma questão ontológica por que essas populações foram tratadas como não-ser.

Os pensadores iluministas dominaram o discurso público do século XVII ao XIX e, com o advento do Iluminismo e a criação de uma ciência geral do ser humano, esperava-se que esse movimento filosófico corrigisse “a imagem negativa que se tinha do negro” (Munanga, 2009, p.29). Ocorreu o oposto disso e pensadores importantes como Voltaire (1963 *apud* FOÈ, 2013, p.187) consolidaram a noção depreciativa herdada de pensadores anteriores ao detalhar a inferioridade dos negros em questões de traços físicos e intelectuais e afirmaram ainda que a inferioridade da inteligência dos negros em relação a outras espécies de homens é espantosa. Como ressalta Foè sobre a suposta inferioridade dos negros:

Mas o pior é que Voltaire insiste sobre a inferioridade dos Negros para legitimar sua servidão. A prova para ele é a existência da diferença e da permanência das características das nações que mudam raramente. Isto explica o fato de que “os negros são os escravos dos outros homens. Nós os compramos nas costas da África como animais”. Voltaire detalha os motivos dessa inferioridade que é, antes de tudo, física: os Negros têm os olhos arredondados, o nariz achatado, os lábios sempre grossos, as orelhas diferentemente desenhadas, a lã sobre a cabeça etc. A inferioridade é também intelectual. Segundo Voltaire, a medida de sua inteligência mostra as diferenças prodigiosas entre os negros e outras espécies de homens. Ele reconhece que a inteligência dos Negros não é de uma natureza diferente em relação ao entendimento do branco, mas ele sublinha sua inferioridade. Por exemplo, os negros não são capazes de uma grande atenção, eles calculam pouco e não parecem feitos nem para as vantagens, nem para os abusos de nossa filosofia. Eles são originários dessa parte da África como os elefantes e os macacos; eles acreditam que nasceram em Guiné para serem vendidos aos Brancos e para servi-los (2013, p.187).

O que estudiosos como Munanga (2006) e Foè (2013) salientam acerca desse período histórico é o espírito da época, em que pensadores e movimentos importantes concebiam o negro como selvagem, sem humanidade. À época, segundo Foè (2013, p.188), o pêndulo da contradição da filosofia e do movimento que estava por detrás via a liberdade como movimento em si “em detrimento da igualdade e da fraternidade”. A obra *O espírito das leis* e a ambiguidade que cercava seu autor Montesquieu, se ele era “racista ou não, antiescravista ou não” (Foè, 2013, p.188), não o impediu de reproduzir os mesmos preconceitos da época. Consideremos os argumentos do filósofo no seguinte trecho:



Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de escravizar os negros, eis o que diria: tendo os povos da Europa exterminado os da América, tiveram que escravizar os da África a fim de utilizá-los no desbravamento de tantas terras. O açúcar seria muito caro, se não se cultivasse a planta que o produz pelos escravos. Aqueles a que nos referimos são negros da cabeça aos pés e têm o nariz tão achatado que é quase impossível lamentá-los. Não podemos aceitar a ideia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha colocado uma alma, sobretudo uma boa, em um corpo negro. É tão natural pensar que é a cor que constitui a essência da humanidade que os povos da Ásia que fazem eunucos privam sempre os negros da relação que eles têm conosco de uma maneira mais acentuada. Pode-se julgar a cor da pele, dos cabelos, que entre os Egípcios, os melhores filósofos do mundo, eram de uma tão grande importância que eles matavam todos os homens ruivos que lhes caíam nas mãos. Uma prova de que os negros não têm o senso comum é que eles dão mais atenção a um colar de vidro do que de ouro, fato que, entre as nações civilizadas, é de uma tão grande consequência. É impossível que nós suponhamos que essas gentes sejam homens, porque, se nós os supusermos homens, começaríamos a acreditar que nós próprios não somos nem mesmo cristãos. Os espíritos mesquinhos exageram muito a injustiça que se faz aos africanos. Pois, se ela fosse tal como eles dizem, não teria ocorrido aos príncipes da Europa, que fazem entre eles tantas convenções inúteis, de fazer uma convenção geral em favor da misericórdia e da piedade? (Montesquieu, 2005, p.296).

O ETNOCENTRISMO NO BRASIL

Não se pode omitir a importância desses autores. Por outro lado, a sua presença obrigatória nos currículos dos diversos cursos de formação e por muitas vezes a não contraposição de suas ideias permite um senso léxico que se configura em elementos simbólicos do cotidiano. Como esboçada por Kant (1993 [1764]) na sua obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, há uma noção muito presente nos cursos de filosofia em que caracteriza assim os negros africanos:

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, 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 que entre 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 ele, 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 [1764], p.78).

Para Kant (1993 [1764], p.65) o sublime e o belo como traços que exprimem sentimentos estavam no continente europeu e o autor elenca as características dos italianos, franceses, espanhóis, ingleses e alemães realçando os aspectos que conotam a esses povos os caracteres do sublime e do belo; ao passo que os negros do continente africano não possuíam, por natureza, nenhum sentimento que se elevasse acima do ridículo, ao contrário dos europeus têm como característica o “sentimento refinado”. Importante salientar que, do ponto de vista político, sabemos que o filósofo Immanuel Kant foi, segundo Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (1991), um dos iluministas que mais profundamente influenciou a formação da filosofia contemporânea.

Encontramos perspectiva hierarquizante também nos escritos do sociólogo Auguste Comte, criador do positivismo e considerado por Raymond Aron (1999, p.98) “um reformador social”. Comte entendia a sociedade e a caracterizava pela etapa de desenvolvimento espiritual que ela teria alcançado. Este teve grande influência no Brasil e na formação do pensamento social brasileiro na transição da segunda metade do século XIX e teve muitas das suas ideias incorporadas à Constituição de 1891, primeira da República brasileira. No *Curso de Filosofia Positiva*, publicado originalmente em 1830, sobre a análise das conquistas coloniais do século XIX estabeleceu “a preponderância material dos povos mais evoluídos sobre os menos evoluídos” (1894, p.3)⁹. Na visão do autor existe incontestável superioridade da raça branca como instinto característico da sociabilidade moderna (Comte, 1894, p.3). E ressaltava no início da lição 52 da obra a seguinte indagação sobre a superioridade da raça branca em relação aos negros: “Por que a raça branca possui de modo tão pronunciado, o privilégio efetivo do principal desenvolvimento social e porque a Europa tem sido o lugar essencial dessa civilização

⁹ Segundo Augusto Comte (1894, p.3) “Notre exploration historique devra donc être presque uniquement réduite à l'élite ou l'avant-garde de l'humanité, comprenant partie de La race blanche ou les nations européennes. En nous bornant même, pour plus de précision, surtout dans les temps modernes, aux peuples de l'Europe occidentale. A une époque quelconque, notre appréciation rationnelle devra être principalement relative aux véritables ancêtres politiques de cette population privilégiée, quelle que soit d'ailleurs leur patrie. Em um mot, nous ne devons comprendre, parmi les matériaux historiques de cette première coordination philosophique Du passe humain, que des phénomènes sociaux ayant évidemment exerce une influence réelle, au moins indirecte ou lointaine, sur l'enchaînement graduel des phases successives qui ont effectivement amené l'état présent des nations les plus avancées”.



preponderante?” (1894, p.17-18).¹⁰ O próprio autor responde a essa indagação apoiando-se numa sociologia concreta e das leis fundamentais do desenvolvimento social sobre a “superioridade” da população branca em relação à população negra. Sobre isso, o filósofo aponta:

a organização característica da raça branca, e sobretudo quanto ao aparelho cerebral, alguns germes positivos de sua superioridade real; embora os naturalistas estejam, hoje, muito longe de chegar a um acordo a esse respeito. Igualmente, sob o segundo ponto de vista, podem-se entrever, de um modo pouco mais satisfatório, diversas condições físicas, químicas e mesmo biológicas que certamente tiveram alguma influência sobre a eminente propriedade das regiões europeias de servir até hoje de teatro essencial desta evolução preponderante da humanidade (Comte, 1894, p. 18)¹¹.

De acordo com Dante Moreira Leite (2007) também no Brasil se esteve muito próximo de teorias desenvolvidas a partir das questões climáticas sobre o desenvolvimento e a evolução da espécie humana, marcantes em autores como Silvio Romero (1888). O cientificismo do século XIX também se baseou nessas referências para fundamentar suas teses (Leite, 2007, p.237). A concepção explicitada na citação revela o que foi a política racial brasileira do embranquecimento, levada a cabo principalmente entre 1872 a 1940 no Brasil. Talvez possamos vislumbrar os fundamentos e a legitimação (Thompson,1995) dos argumentos para tal política racializada.

Outro autor, Alexis Tocqueville (2005 [1835]), foi considerado por Aron (1999) um dos mais importantes pensadores políticos do século XIX, comparável a Montesquieu. Tocqueville (2005 [1835]) discutiu a democracia e a igualdade de condição, definindo-a como a situação em que todos os indivíduos que compõem coletivamente o ambiente democrático sejam socialmente iguais. Isso explicou e implicou a ideia da democracia da igualdade social. Esta concepção de democracia foi inspirada na

¹⁰ Segundo Augusto Comte (1894, p.17-18) “Je choisis, à CET effet, attendu sa haute importance, l’explication special de l’agent et du theater de l’évolution sociale la plus complete, de celle qui, d’après les motifs précédemment indiqués, doit être le sujet presque exclusif de notre opération historique. Pourquoi La race blanche possède-t-elle, d’une manière si prononcée, Le privilège effectif Du principal développement social, ET pourquoi l’Europe a-t-elle été le lieu essentiel de cette civilisation preponderante?”

¹¹ Segundo Augusto Comte (1894 p.18) Sans doute, on aperçoit déjà, sous le premier aspect, dans l’organisation caractéristique de la race blanche, et surtout, quant à l’appareil cerebral, quelques germes positives de sa supériorité réelle; encore tous les naturalistes sont-ils aujourd’hui fort éloignés de s’accorder convenablement à cet égard. De même, sous le second point de vue, on peut entrevoir, d’une manière un peu plus satisfaisante, diverses conditions physiques, chimiques et meme biologiques, qui ont dû certainement influer, à un degree quelconque, sur l’émminente propriété des contrées européennes de servir jusqu’ici de théâtre essentiel à cette évolution preponderante de l’humanité”



experiência que o autor teve em 1831 nos Estados Unidos. Mesmo com toda a destreza em realizar uma análise dos fenômenos das instituições políticas estadunidense, Tocqueville (2005 [1835]) não se livrou da perspectiva de hierarquizar negros e brancos, afirmando o autor expressar sobre os grupos humanos que compunham a população nos Estados Unidos que “entre esses homens diferentes, o primeiro a atrair os olhares, o primeiro em luz, em força, em felicidade é o homem branco, o europeu, por excelência; abaixo dele aparecem o negro e o índio” (Tocqueville, 2005 [1835], p.374). O autor ressaltou ainda que a opressão que as populações indígenas sofreram juntamente com a população negra nos Estados Unidos foram males irremediáveis ao processo de “civilização” pelo que esses povos estavam submetidos aos homens (europeus) mais civilizados (Tocqueville, 2005 [1835], p.392-393). Essas declarações sobre a população negra estadunidense são impactantes e devem ser contextualizadas ao momento histórico, mas não podemos negar que esses intelectuais influenciaram a ciência política contemporânea e que tais declarações exemplificam como o senso unificou grandes autores clássicos desse período quando o assunto era tratar da população negra.

O argumento que trazemos para o texto é tais arquétipos hegemônicos presentes nestes discursos dos filósofos iluministas e de outros pensadores europeus ajustaram e modelaram o *status quo* da relação entre negros e brancos, seja no continente africano, seja com os africanos da diáspora. O projeto civilizador tem um forte traço iluminista, sendo a razão a sua glorificação (Barreto, 1995). Nesse projeto, o evolucionismo e o etnocentrismo foram correntes de pensamento impactantes no processo de não aceitação perante os povos não europeus. Segundo Munanga (2009), a Sociedade Etnológica foi uma associação científica fundada em Paris, em 1839, e não fugiu ao seu tempo, sendo uma das instituições que fundamentou o “racismo científico”. Diferenças culturais suscetíveis de serem lidas por meio de diferenças expressas no corpo – como a cor de pele, o tipo de cabelo, a estatura – eram reconhecidas como etapas rumo ao progresso das sociedades mais avançadas: nesse caso, as sociedades europeias (Salaini, 2013).

A outra teoria que respondeu ao seu tempo e explicava as diferentes culturas, baseando-se no domínio exercido pelo meio ambiente, foi, segundo Munanga, o evolucionismo (2009, p.32). Esse pensamento influenciou fortemente o debate racial e colocou o “branco” como representante natural do topo da escala hierárquica das raças. O racismo doutrinal, presentes nessas correntes de pensamento, legitimou e justificou, num



primeiro momento histórico, a escravidão e a colonização. Tanto como fizeram os teóricos da antropologia física, que ligaram os traços da população negra à inferioridade devido à cor da pele escura e ao cabelo crespo e atribuíram à superioridade da população branca a pele clara, o cabelo liso e o rosto ortognato.

Ideologicamente, a antropologia física e a etnologia no século XIX constituíram as ciências auxiliares e ajudaram a esconder os objetivos socioeconômicos das empresas imperialistas e colonialistas (Munanga, 2006; Foe, 2013). Importante salientar que a desumanização da população negra africana e da população negra da diáspora não se limitou apenas a esse racismo doutrinal. Munanga (2009, p.37) ressalta que há um legado epistemológico que transcenderá em formas explícitas e implícitas de racismo; há todo um conjunto de indivíduos que concebem como valorização a branquidade e todas as subsequentes formas de dominação social, econômica e cultural vindas desse modelo. Nesse sentido, independentemente da origem étnica do indivíduo, o que conta é a sua assimilação ideológica e epistemológica. O que se vê nos não-europeus (Outros) é o ser inferior, a desvalorização.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão da (re)construção identidade negro-africana que rompe com o etnocentrismo esta associada ao desligamento com o domínio colonial. O debate sobre a filosofia africana leva-nos a desconstruir o processo de colonização da África e as perspectivas dos pensamentos pós-coloniais comprometidos com a preservação das culturas africanas e das identidades diaspóricas, assim como e os requisitos para a identificação dos conhecimentos tradicionais ou endógenos e sua integração nos vários programas educacionais ou programas específicos nas escolas e universidades.

Assim, pensadores como Kwame Anthony Appiah, Homi K. Bhabha; Jean Copans, Babacar Mbaye Diop, Doudou Dieng, Jean-Marc Ela, Pene Alphonse Elungu, Frantz Fanon, Nkolo Foé, Paulin Hountondji, Axelle Kabou, Amina Mama, Dimas Masolo, Achille Mbembe, Célestin Monga, Valentin Yves Mudimbe, Severino Ngoenha, Mogobe Ramose, Marcien Towa, Mwayila Tshiyembet etc., têm contribuído em muito com esse resgate do pensamento africano e suas contribuições para a filosofia.



A ascensão da filosofia negro-africana pode estar diametralmente ligada ao surgimento de movimentos de consciência negra. E, no contexto Africano, esse foi impulsionado pelos nacionalismos e como que estes foram moldados e transformados por pensadores africanos da contemporaneidade. Nesse sentido, a filosofia africana não pode ser divorciada do contexto global, especialmente nos países em que a presença da população negra é expressiva.

Especialmente no Brasil, Adilbênia Machado, Eduardo David de Oliveira, Gislene Aparecida dos Santos, Ivo Pereira de Queiroz, José Antonio Marçal, Julvan Moreira de Oliveira, Luis Thiago Freire Dantas, Marco Antonio Valentin, Renato Nogueira Junior, Roberto Jardim, Sérgio Luis do Nascimento, Wanderson Flor do Nascimento etc., têm procurado descrever as pegadas da filosofia africana na diáspora, em diálogo com a filosofia latino-americana.

Cientes dos limites desse trabalho, reconhecemos que algumas marcas já começam a influenciar o desenvolvimento de se estudar e pesquisar filosofia africana no Brasil, reconhecendo a importância essencial que ela possui na nossa emancipação epistemológica.

Esse diálogo entre a filosofia africana e a filosofia latino-americana é necessário na perspectiva da compreensão do que foi o etnocentrismo colonial que estava fundado na mesma tradição de exclusão.

Assim, procuramos realizar esse exercício de se refletir sobre a África no campo da filosofia, isto é, pensar como que a filosofia contribuiu para a experiência da colonização e apontar para a importância da filosofia africana no resgate da humanidade.

REFERÊNCIAS

ALEXANDER, J. C. A importância dos clássicos. in GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: EdUNESP, 1999.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidade racial e identificação racial. In *Griot – Revista de Filosofia*, vol. 2, nº 2. Salvador: Amargosa, dezembro de 2010, pp. 129-141. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot>>.

_____. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. [capítulos 5 e 6].

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Bath. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BARRETO, M. M. K. *Um projeto Civilizador: Revistando Faoro*. Lua Nova. Nº 36; 1995, pp. 181-202.

BHABHA, Homi K. Interrogando a Identidade: Frantz Fano e a prerrogativa pós-colonial. In *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003, pp. 70-104.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre a Negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

COMTE, A. *Cours de Philosophie positive. La Partie Historique de la Philosophie Sociale*. 5ª.ed., idêntica à primeira, 6 vols., Paris, Scheleicher Frères Éditeurs, 1834.

COPANS, Jean. *A Longa Marcha da Modernidade Africana: saberes, intelectuais, democracia*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

COSTA, H. Africanas e africanos escravizados no Brasil. In COSTA, H e SILVA, P. V. B. (orgs.). *África da e pela diáspora: pontos para a educação das relações étnico-raciais*. Curitiba. PR: NEAB_UFPR. 2013.

DIOP, Babacar Mbaye; DIENG, Doudou. *A Consciência Histórica Africana*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

ELA, Jean-Marc. *Cheikh Anta Diop ou a honra de pensar*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

_____. *Restituir a História às Sociedades Africanas: promover as ciências sociais na África Negra*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

ELUNGU, P. E. A. *O Despertar Filosófico em África*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

_____. *Tradição Africana e Racionalidade Moderna*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2006.

_____. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: UdUFBA, 2008.

FOÉ, Nkolo *Entre negritude e Pós-colônia: a sátira de Dakar ou a revanche ideológica do ocidente*. Codesria: Boletim. Nº 1 & 2; 2008.

_____. África em Diálogo, África em Autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou Iniciativa Histórica? In *Educar em Revista*, nº 47. Curitiba: UFPR, janeiro a março de 2003, pp. 175-228.

GIROUX; H. *Cruzando as Fronteiras do discurso educacional: novas políticas em educação*. trad. Magda França Lopes. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1999.

GROSFUGUEL, Ramón. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. In *Tábula Rasa*, nº 4, enero-junio, 2006, pp.17-48,.

HEGEL. G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Título original: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Traducción: 4ª edición. Colección: Biblioteca de Ciencias Históricas. Sección: Grandes Temas, v. 4. José Gaos Editorial: Revista de Occidente, Madrid, 1989.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 131-144.

_____. *O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África Contemporânea*. Lisboa: Edições Pedagogo, 2012.

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário Básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

- KABOU, Axelle. *E se a África recusasse o Desenvolvimento?* Lisboa: edições Pedagogo, 2013.
- KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*; Ensaios sobre as doenças mentais. tradução Vinicius de Figueiredo. Campinas, SP: Papyrus, 1993.
- LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. organizador [da coleção] Rui Moreira Leite. 7ª ed. São Paulo: EdUNESP, 2007.
- LEITE, Fabio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral: África Negra*. São Paulo: Casa das Áfricas / Palas Athena, 2008.
- M'BOKOLO, Elikia; AMSELLE, Jean-Loup. *Pelos Meandros da Etnia: tribalismo e Estado em África*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.
- MAMA, Amina. Será Ético Estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 603-637.
- MASOLO, Dismas. Filosofia e Conhecimento Indígena: uma perspectiva africana. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 313-337.
- MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.
- _____. *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.
- MIGNOLO, W. *Histórias Globais projetos Locais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.
- MONGA, Célestin. *Niilismo e Negritude*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- MUDIMBE, Valentin Yves. *A Ideia de África*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013.
- _____. *A Invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Luanda: edições Mulemba, 2013.
- MUNANGA, K. *Negritude: Usos e sentidos*. Coleção Cultura Negra e Identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- NOGUERA, Renato. Denegrindo a Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. In *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, nº 18, 2012. Disponível em <<http://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/7033>>.
- _____. Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. In *Griot – Revista de Filosofia*, vol. 4, nº 2. Salvador: Amargosa, 2011. Disponível em: <<http://www2.ufrb.edu.br/griot>>.
- PRAXEDES, W. L. A. Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais. *Revista Eletrônica Espaço Acadêmico*, v. VII, 2008, pp. 1-6.
- RAMOSE, Mogobe. Globalização e Ubuntu. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 175-220.
- _____. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. In *Ensaio Filosóficos*, vol. 4. Rio de Janeiro. 2011, pp. 6-23. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaio_Filosoficos_Volume_IV.pdf>.



ROMERO, S. *Historia da Literatura Brasileira*. Tomo Primeiro (1500-1830) Rio de Janeiro B.L. Garnier – Livreiro Editor 71, Rua do Ouvidor. 1888. Acesso em 15 de Março de 2014. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01615110#page/19/mode/1up>>.

THOMPSON, J. B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social na era dos Meios de Comunicação de Massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOWA, Marcien. *A Ideia de uma Filosofia Negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

_____. *A Ideia de uma Filosofia Negro-africana*. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

TSHIYEMBET, Mwayila. *O Estado Pós-colonial: factor de insegurança em África*. Lisboa: edições Pedagogo, 2013

VAN DIJK, T. A. *Racismo e discurso na América latina*. São Paulo: Contexto, 2008.

Recebido em janeiro de 2016

Aprovado em março de 2016