

ENTRE O DISCURSO E O SER: COLONIALIDADE, SUBJETIVIDADE NEGRA E REEXISTÊNCIA NO ESPAÇO UNIVERSITÁRIO

Everton Nery Carneiro¹

<http://lattes.cnpq.br/1209808259228932>

<https://orcid.org/0000-0002-4240-1246>

E-mail: ecarneiro@uneb.br

Helena Maria de Souza²

<http://lattes.cnpq.br/8581396937010431>

<https://orcid.org/0009-0006-9596-8517>

E-mail: nalva_ms@hotmail.com

DOI-Geral: <http://dx.doi.org/10.47538/RNI-2026.V1N3>

DOI-Individual: <http://dx.doi.org/10.47538/RNI-2026.V1N3-49>

RESUMO: Este artigo analisa as relações entre discurso, colonialidade e produção da subjetividade negra no espaço universitário, tomando como problema central os modos pelos quais a construção discursiva da África participa historicamente da constituição de lugares de reconhecimento, pertencimento e legitimidade epistemológica destinados aos sujeitos negros. A investigação possui abordagem qualitativa, bibliográfica e interpretativa e estabelece interlocução entre a Análise do Discurso de Michel Pêcheux e Eni Orlandi, o pensamento negro de Frantz Fanon e Grada Kilomba e diferentes perspectivas da Filosofia Africana, particularmente Valentin-Yves Mudimbe, Paulin Hountondji, Mogobe Ramose, Kwame Gyekye, Ifeanyi Menkiti, Kwasi Wiredu e Severino Ngoenha, além das contribuições de Achille Mbembe e Everton Nery Carneiro. Argumenta-se que a colonialidade não produz apenas representações sobre a África e os sujeitos negros, mas participa da constituição de posições discursivas a partir das quais determinados sujeitos podem falar, ser reconhecidos e legitimados como produtores de conhecimento. Imaginários e estereótipos são compreendidos como mecanismos de estabilização desses sentidos, enquanto pertencimento e reexistência indicam possibilidades de deslocamento das posições historicamente constituídas. Conclui-se que

1 Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação do Campus I - Colegiado de Filosofia. Pós-doutor em Educação (UFC); Pós-doutor em Crítica Cultural (UNEB); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Filosofia Contemporânea (Faculdade São Bento); Ética, Educação e Teologia (EST); Graduação: Geografia (UEFS); Filosofia (UNIPLANA); Teologia (Faculdade Batista Brasileira) e Pedagogia (Centro Universitário Cidade Verde). Líder do GPEARA (Grupo de Pesquisa em Estudos Africanos e Representações da África). Coordenador do Curso de Filosofia na DEDC I – Uneb/Salvador. Membro do GEPERCS (Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Religião, Cultura e Saúde); Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Gestão e Tecnologias Aplicadas a Educação (UNEB – Campus I), Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e Representações da África, onde exerço a função de coordenador da Linha III; Coordenador do CEPICR (Centro de Estudos e Pesquisas Internacional em Culturas e Religiões). Autor dos livros: "Mitologia Grega e Bíblica - Narrativas de transgressão; "Filosofia, Teologia e Poesia"; "Ética e Hermenêutica"; "Sobre, Entre e Para"; "Ensino religioso: política, diversidade, fenômeno religioso e práticas pedagógicas"; "Pílulas Freirianias". "Poesia e Filosofia". "O Céu como uma comunidade sem classes". "A África em Primeira Pessoa: Filosofia, Escrita e Insurgência".

2 Professora Auxiliar da Universidade do Estado da Bahia. Especialista em Metodologia do Ensino Superior, graduada em Pedagogia pela Universidade do Estado da Bahia. Foi Diretora de DEDC XV e Coordenadora do Colegiado de Pedagogia da UNEB - Campus XV - Valença; Coordenadora Local do Curso de Pedagogia da Plataforma Freire; Professora Formadora dos Programas Especiais da UNEB-BA. Têm experiência na área de formação de professores, especialmente nas disciplinas de formação pedagógica e de preparo à pesquisa. Atualmente Coordena o Núcleo de Pesquisa e extensão do Campus XV; Atua no grupo de pesquisa GPEARA. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e Representações da África- PPGEARA / UNEB.

a democratização da universidade não pode ser reduzida ao acesso e à permanência, exigindo também a transformação das condições discursivas e epistemológicas de reconhecimento. Reexistir, nesse horizonte, significa ultrapassar a resistência à negação e produzir outros modos de falar, conhecer, pertencer e existir.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade negra. Discurso. Colonialidade. África. Reexistência.

BETWEEN DISCOURSE AND BEING: COLONIALITY, BLACK SUBJECTIVITY, AND RE-EXISTENCE IN THE UNIVERSITY SPACE

ABSTRACT: This article analyzes the relationships between discourse, coloniality, and the production of Black subjectivity within the university setting. It focuses on how the discursive construction of Africa has historically shaped the spaces of recognition, belonging, and epistemological legitimacy available to Black subjects. The study employs a qualitative, bibliographic, and interpretive approach, engaging in a dialogue between the discourse analysis of Michel Pêcheux and Eni Orlandi, the Black thought of Frantz Fanon and Grada Kilomba, and various perspectives within African philosophy—specifically those of Valentin-Yves Mudimbe, Paulin Hountondji, Mogobe Ramose, Kwame Gyekye, Ifeanyi Menkiti, Kwasi Wiredu, and Severino Ngoenha—alongside the contributions of Achille Mbembe and Everton Nery Carneiro. It is argued that coloniality does not merely generate representations of Africa and Black subjects; rather, it plays a role in constituting the discursive positions from which specific subjects can speak, gain recognition, and be legitimized as producers of knowledge. Imaginaries and stereotypes are understood as mechanisms that stabilize these meanings, whereas belonging and "re-existence" point to possibilities for shifting historically established positions. The article concludes that the democratization of the university cannot be reduced to issues of access and retention; it also requires transforming the discursive and epistemological conditions of recognition. In this context, "re-existing" means moving beyond resistance against negation to produce new ways of speaking, knowing, belonging, and existing.

KEYWORDS: Black subjectivity. Discourse. Coloniality. Africa. Re-existence.

INTRODUÇÃO

A universidade constitui um dos espaços privilegiados de produção, circulação e legitimação do conhecimento. Entretanto, compreendê-la exclusivamente como instituição destinada à formação profissional, à pesquisa e à transmissão de saberes significa deixar de considerar uma dimensão fundamental de sua existência histórica: a universidade também participa da produção das condições pelas quais determinados conhecimentos são reconhecidos como legítimos, determinados sujeitos são autorizados a falar e determinadas experiências adquirem estatuto de problema científico. Não se trata apenas de perguntar o que a universidade ensina, mas de interrogar os regimes de legitimidade que atravessam aquilo que nela pode ser reconhecido como conhecimento.

Essa questão adquire importância particular quando se considera a presença negra no ensino superior. A ampliação do acesso à universidade, especialmente a partir das políticas de ações afirmativas, constitui transformação fundamental na democratização da educação superior brasileira.

Entretanto, a presença de sujeitos historicamente afastados de determinados espaços acadêmicos não produz automaticamente a transformação das estruturas simbólicas, discursivas e epistemológicas que historicamente organizaram esses mesmos espaços. É possível modificar quem entra na universidade sem transformar, na mesma velocidade, as concepções acerca de quem pode ser reconhecido como sujeito do conhecimento.

A questão ultrapassa, portanto, a dimensão quantitativa do acesso. Ela alcança o pertencimento. Estar em uma instituição não significa necessariamente sentir-se parte dela, assim como permanecer academicamente não significa encontrar reconhecimento simbólico e epistemológico.

É possível estar formalmente incluído e experimentar formas de deslocamento. É possível ocupar fisicamente um espaço sem encontrar nele referências capazes de reconhecer a própria experiência como parte legítima da produção intelectual. É nesse ponto que o problema do discurso encontra o problema do ser.

A Análise do Discurso, especialmente a partir de Michel Pêcheux e Eni Orlandi, possibilita compreender que a linguagem não funciona como instrumento neutro utilizado por sujeitos previamente constituídos. Os sentidos são produzidos historicamente e atravessados por ideologia, memória e relações de poder. O sujeito não fala a partir de um lugar vazio. Encontra palavras anteriormente utilizadas, sentidos sedimentados e posições discursivas historicamente constituídas (Pêcheux, 2015; Orlandi, 2020).

Essa compreensão torna-se particularmente fecunda quando colocada em interlocução com Frantz Fanon. Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (2020) demonstra que a experiência racializada não se limita à existência de preconceitos externos ao sujeito. O racismo alcança a própria constituição da experiência subjetiva. O corpo negro encontra um mundo no qual significados já foram produzidos sobre ele. Antes que o sujeito possa dizer quem é, encontra uma história que pretende dizê-lo.

A subjetividade, nessa perspectiva, não constitui essência interior e imutável. Ela é produzida em relações históricas, discursivas, corporais e institucionais. Isso não

significa que o sujeito seja determinado absolutamente por essas relações, mas que sua constituição ocorre num campo de sentidos que o antecede e com o qual precisará negociar, confrontar-se, identificar-se ou romper.

A questão torna-se ainda mais complexa quando se considera que a produção histórica do sujeito negro está relacionada à própria construção discursiva da África. Mudimbe (2019) demonstra que o colonialismo não consistiu apenas na ocupação política e econômica de territórios.

Foi acompanhado pela produção de um amplo sistema de conhecimento mediante o qual a África foi classificada, interpretada e transformada em objeto. Filosofia, antropologia, discursos missionários e determinadas formas de conhecimento científico participaram da constituição de uma biblioteca colonial que estabeleceu categorias por meio das quais o continente deveria tornar-se inteligível.

O problema não está apenas no fato de determinadas representações terem sido depreciativas. Encontra-se na estrutura epistemológica mediante a qual um sujeito adquiriu autoridade para conhecer enquanto outro foi convertido em objeto a ser conhecido. É precisamente essa assimetria que Hountondji (2024) problematiza ao criticar concepções que transformam o pensamento africano numa visão de mundo coletiva, homogênea e anônima, retirando dos intelectuais africanos a condição de autores capazes de produzir argumentos, divergências e conceitos.

A construção discursiva da África, portanto, não diz respeito apenas ao continente africano. Os sentidos historicamente associados à África participam também da produção de imaginários acerca dos sujeitos negros nas diásporas. O corpo negro passa a carregar uma memória discursiva anterior à singularidade daquele que o habita. O estereótipo funciona justamente como mecanismo de fixação dessa memória, reduzindo a complexidade dos sujeitos a características apresentadas como naturais.

Carneiro (2026), ao problematizar a necessidade de uma África em primeira pessoa, contribui para compreender a importância da passagem da representação à autoria. O problema não consiste simplesmente em produzir imagens positivas da África, pois uma imagem idealizada pode continuar mantendo o continente na posição de objeto. O deslocamento mais profundo ocorre quando sujeitos africanos deixam de aparecer apenas como portadores de culturas a serem interpretadas e passam a ser reconhecidos como produtores de conceitos e intérpretes do mundo.

A mesma questão pode ser dirigida à universidade: o sujeito negro está presente apenas como alguém cuja experiência precisa ser compreendida ou é reconhecido também como aquele que compreende, interpreta e produz conhecimento?

Essa pergunta conduz ao problema central deste artigo: de que modo a colonialidade, por meio da construção discursiva da África, participa da produção da subjetividade negra e de seus lugares de pertencimento no espaço universitário?

Defende-se a tese de que a colonialidade não produz somente representações sobre a África e os sujeitos negros, mas participa historicamente da constituição de posições de enunciação, reconhecimento e legitimidade epistemológica. Imaginários e estereótipos funcionam como mecanismos de estabilização desses sentidos, enquanto pertencimento e reexistência constituem categorias capazes de indicar suas tensões e possibilidades de deslocamento.

Metodologicamente, trata-se de um estudo qualitativo, bibliográfico e interpretativo. A análise estabelece interlocução entre a Análise do Discurso de Pêcheux e Orlandi, o pensamento negro de Fanon e Kilomba e diferentes perspectivas da Filosofia Africana, particularmente Mudimbe, Hountondji, Ramose, Gyekye, Menkiti, Wiredu e Ngoenha. São mobilizadas ainda as contribuições de Mbembe para a compreensão da raça e da colonialidade e de Carneiro para a discussão acerca do imaginário, dos estereótipos e da produção discursiva da África.

O texto desenvolve-se em quatro movimentos. Inicialmente, discute-se a relação entre discurso, colonialidade e subjetividade negra. Em seguida, investiga-se a construção discursiva da África e sua relação com imaginários e estereótipos. O terceiro movimento apresenta contribuições da Filosofia Africana para pensar a pessoa a partir da relação, da autonomia epistemológica e da responsabilidade histórica. Finalmente, a categoria de reexistência é mobilizada para discutir palavra, autoria e pertencimento no espaço universitário.

DISCURSO, COLONIALIDADE E PRODUÇÃO DA SUBJETIVIDADE NEGRA

Pensar a subjetividade a partir do discurso exige abandonar duas concepções recorrentes: a primeira compreende o sujeito como realidade inteiramente formada antes da linguagem; a segunda considera o discurso simples expressão exterior de pensamentos

já constituídos. A Análise do Discurso francesa problematiza ambas ao mostrar que sujeito e sentido são produzidos historicamente.

Para Pêcheux (2015), o discurso não pode ser compreendido fora das condições históricas de sua produção. As palavras não possuem sentidos naturais que permaneceriam idênticos independentemente das circunstâncias em que são utilizadas. Elas integram redes de memória, disputas ideológicas e formações discursivas. O sujeito que fala não inaugura a linguagem, mas ocupa posições no interior de uma história que o antecede.

Orlandi (2020) aprofunda essa compreensão ao destacar a articulação entre sujeito, linguagem, ideologia e história. O discurso constitui uma prática na qual os sentidos são produzidos e os sujeitos se constituem. Isso significa que perguntar pela subjetividade não consiste simplesmente em investigar aquilo que ocorre na interioridade psicológica do indivíduo. É necessário perguntar pelas condições históricas e discursivas que tornaram possíveis determinadas formas de reconhecimento de si e dos outros.

No caso da subjetividade negra, essa perspectiva encontra uma interlocução importante com Fanon. A experiência descrita em *Pele negra, máscaras brancas* revela um sujeito que encontra sua corporeidade atravessada pelo olhar racializado. O corpo não é experimentado apenas como realidade biológica. Ele passa a funcionar como superfície na qual uma história inscreveu significados (Fanon, 2020).

A racialização produz, nesse sentido, uma antecipação discursiva do sujeito. Antes do encontro concreto com a singularidade de determinada pessoa, um repertório de sentidos pode já estar disponível para interpretá-la. A pele torna-se signo. O sujeito passa a experimentar a tensão entre aquilo que vive como existência e aquilo que o mundo social afirma que sua existência significa.

É nesse ponto que o discurso alcança o ser. Não porque seja capaz de determinar integralmente a existência, mas porque participa das condições mediante as quais o sujeito pode reconhecer-se e ser reconhecido. O problema ontológico encontra uma dimensão política: quem possui o direito de existir sem ter sua humanidade submetida permanentemente a uma explicação anterior?

A contribuição de Kilomba (2019) permite deslocar essa questão para a relação entre palavra e escuta. Falar não significa simplesmente emitir palavras. A palavra adquire eficácia social no interior de estruturas de reconhecimento. Um sujeito pode falar

e permanecer discursivamente silenciado quando sua palavra é interpretada como experiência particular, testemunho emocional ou objeto cultural, enquanto outras palavras são recebidas como teoria, conceito e conhecimento.

Essa questão é particularmente importante no espaço universitário. A universidade pode formalmente defender a diversidade e, simultaneamente, preservar hierarquias epistemológicas pelas quais determinadas tradições intelectuais aparecem como universais e outras são constantemente apresentadas como particulares.

Há autores que aparecem como teoria e outros que aparecem predominantemente como objeto. Há pensamentos apresentados simplesmente como filosofia, enquanto outros precisam ser permanentemente acompanhados de qualificadores geográficos ou culturais que expliquem sua procedência.

O problema não está na utilização desses qualificadores, necessários em muitos contextos para situar tradições intelectuais. A dificuldade surge quando a localização é distribuída de maneira desigual: algumas tradições são apresentadas como pensamento em geral, enquanto outras permanecem confinadas à condição de pensamento de determinado povo. Essa desigualdade participa de uma geopolítica do conhecimento.

O silêncio desempenha papel importante nesse processo. Na perspectiva de Orlandi (2020), o silêncio não constitui simples ausência do discurso. Aquilo que não é dito participa das condições de produção daquilo que pode ser dito. Currículos, bibliografias e cânones são constituídos tanto por presenças quanto por ausências.

Quando determinadas tradições intelectuais permanecem sistematicamente ausentes da formação universitária, essa ausência pode produzir efeitos de sentido. O estudante aprende não apenas com aquilo que lê, mas também com aquilo que nunca encontra. Uma tradição repetidamente ensinada adquire aparência de centralidade natural. Outra, reiteradamente ausente, pode parecer secundária ou exterior à história do conhecimento.

A universidade, portanto, não apenas ensina conhecimentos. Participa também, ainda que muitas vezes silenciosamente, da produção das condições pelas quais determinados sujeitos parecem autorizados a produzi-los.

Essa discussão permite compreender por que pertencimento não pode ser confundido com permanência. Um estudante pode concluir satisfatoriamente seu percurso acadêmico e, ainda assim, experimentar deslocamento simbólico. Permanecer significa

continuar institucionalmente. Pertencer envolve reconhecer-se e ser reconhecido como participante da produção daquele espaço.

A colonialidade atua precisamente nesse campo. Não precisa manifestar-se exclusivamente por discursos explicitamente racistas. Pode permanecer nas hierarquias de saber, nas memórias institucionais, nas ausências curriculares e nas formas naturalizadas de reconhecimento epistemológico. Assim, compreender como essas estruturas se constituíram exige retornar à história da produção discursiva da própria África.

A ÁFRICA INVENTADA: IMAGINÁRIO, ESTEREÓTIPO E PRODUÇÃO DISCURSIVA DA ALTERIDADE

A afirmação de que a África foi discursivamente construída não significa negar a existência material do continente ou reduzir sua história àquilo que foi dito sobre ele. Significa reconhecer que entre a pluralidade histórica das sociedades africanas e aquilo que passou a circular como uma imagem totalizante denominada “África” existe uma longa história de operações discursivas.

Mudimbe (2019) oferece uma contribuição fundamental para compreender esse processo. Sua crítica evidencia que o colonialismo necessitou produzir sistemas de conhecimento capazes de tornar a África inteligível segundo categorias construídas em determinados horizontes epistemológicos europeus. Relatos de viajantes, missões religiosas, antropologia, filosofia e ciências coloniais participaram da constituição de uma biblioteca mediante a qual o continente foi interpretado.

Essa biblioteca colonial não corresponde apenas a um conjunto material de textos. Constitui uma estrutura de inteligibilidade. Determina perguntas, categorias, classificações e critérios de reconhecimento. Sua força encontra-se justamente na capacidade de fazer determinadas representações parecerem descrições naturais da realidade.

A operação colonial estabelece, dessa forma, uma assimetria entre aquele que conhece e aquele que é conhecido. De um lado, encontra-se o sujeito que observa, classifica e interpreta. Do outro, aquele cuja existência é transformada em objeto da observação.

A violência epistemológica começa quando essa distribuição histórica de posições é naturalizada. A África foi frequentemente situada no interior de oposições como civilização e barbárie, razão e irracionalidade, história e imobilidade, modernidade e tradição. Nessas estruturas, a Europa ocupava reiteradamente a posição a partir da qual os critérios de comparação eram estabelecidos. O outro aparecia como aquilo que faltava para alcançar um modelo de humanidade definido anteriormente.

Essa produção da alteridade não funcionava apenas como descrição. Possuía consequências políticas. Aquele definido como incapaz de governar a si mesmo podia ser governado. Aquele apresentado como destituído de conhecimento legítimo podia ser convertido em objeto de conhecimento. Aquele situado fora da civilização podia ser submetido a um projeto civilizatório. Conhecimento e poder encontram-se, portanto, profundamente articulados.

Hountondji (2024) introduz uma crítica particularmente importante ao mostrar que mesmo algumas tentativas de valorização do pensamento africano podem reproduzir formas de objetificação. Sua crítica à etnofilosofia questiona a tendência de compreender a filosofia africana como visão coletiva, homogênea e implícita de um povo.

O problema não consiste em negar a existência de cosmologias, tradições e sistemas coletivos de pensamento. Consiste em transformar esses elementos na totalidade da filosofia africana e, com isso, retirar do intelectual africano sua condição de sujeito individual capaz de argumentar, discordar e produzir conceitos.

A questão é decisiva porque mostra que não basta substituir uma representação negativa por outra positiva. Uma África depreciada pode ser objetificada e uma África idealizada também.

Quando o continente é reduzido à miséria, à violência ou à ausência de racionalidade, produz-se uma imagem colonial evidente. Mas quando é reduzido exclusivamente à ancestralidade, à espiritualidade, à comunidade e à sabedoria tradicional, pode ocorrer outra forma de fixação.

A ancestralidade e a tradição não constituem, evidentemente, problemas em si mesmas. São dimensões fundamentais de muitas experiências históricas africanas. A dificuldade surge quando se tornam as únicas chaves autorizadas para interpretar a África, como se o continente pudesse existir apenas no registro do passado e não também como lugar de produção contemporânea de filosofia, ciência, política e crítica.

Carneiro (2026), ao propor uma África em primeira pessoa, permite aprofundar essa discussão. O imaginário não deve ser compreendido simplesmente como conjunto de imagens falsas contrapostas a uma realidade verdadeira. Ele constitui um repertório historicamente sedimentado de sentidos por meio dos quais determinados objetos se tornam socialmente reconhecíveis.

Entendemos que o imaginário antecede o encontro. Não é necessário conhecer profundamente sociedades africanas para que imagens acerca da África estejam socialmente disponíveis. Da mesma forma, não é necessário conhecer um sujeito negro para que determinados sentidos historicamente associados ao corpo negro possam antecipar sua interpretação. Desta forma o estereótipo constitui uma das formas de estabilização desse imaginário. Sua eficácia encontra-se na redução da complexidade. O sujeito deixa de ser encontrado em sua singularidade porque uma categoria pretende explicá-lo antecipadamente.

Fanon (2020) oferece uma chave importante para compreender essa operação. O corpo negro encontra uma representação anterior à própria palavra. O olhar racializado procura transformar uma existência singular numa categoria já conhecida.

A questão torna-se ainda mais ampla com Mbembe. Em *Crítica da razão negra*, a raça aparece relacionada à própria constituição da modernidade e às tecnologias mediante as quais populações foram classificadas, diferenciadas e governadas (Mbembe, 2018). Negro e raça não são, nesse sentido, realidades naturais posteriormente utilizadas politicamente. Constituem produções históricas atravessadas por escravidão, colonialismo, capitalismo e regimes de conhecimento.

A linguagem não substitui a violência material, mas participa de suas condições de legitimação. Para colonizar, foi necessário produzir um colonizável. Para civilizar, produzir aquele que seria considerado não civilizado. Para transformar seres humanos em mercadoria, foi necessário construir regimes de classificação capazes de negar ou graduar sua humanidade.

Essa história possui efeitos que ultrapassam o colonialismo formal. As instituições contemporâneas não reproduzem mecanicamente os discursos coloniais dos séculos anteriores, mas podem conservar fragmentos das estruturas epistemológicas e simbólicas produzidas por essa história.

É nesse sentido que a construção discursiva da África se relaciona com a experiência universitária do sujeito negro. Não se pretende afirmar que todo estudante negro vivencie a universidade da mesma maneira. Classe, gênero, território, religião, geração e diferentes experiências pessoais atravessam qualquer processo de subjetivação. Uma categoria homogênea de “subjetividade negra” reproduziria o essencialismo que este artigo procura questionar.

O que se pode afirmar teoricamente é que existem memórias discursivas e estruturas históricas de reconhecimento que podem participar dessas experiências. Essa questão torna-se particularmente visível quando o sujeito negro assume a condição de produtor do conhecimento. Há uma alteração epistemológica importante quando aquele que historicamente foi estudado começa a estudar, aquele que foi interpretado passa a interpretar e aquele cuja existência foi transformada em objeto torna-se produtor de conceitos.

Aquele que era objeto começa a olhar de volta. É nesse movimento que a expressão “África em primeira pessoa” adquire força filosófica. Não significa defender que somente africanos possam produzir conhecimento sobre a África. Significa romper com a estrutura mediante a qual sujeitos africanos aparecem predominantemente como fontes de dados, representantes de culturas ou objetos de interpretação.

A primeira pessoa designa autoria. Hountondji pode discordar de outras perspectivas africanas. Ramose pode construir uma ontologia distinta. Wiredu pode propor uma forma específica de descolonização conceitual. Ngoenha pode formular problemas relacionados à liberdade e à responsabilidade histórica. Essas diferenças não diminuem a Filosofia Africana. Revelam sua vitalidade. Descolonizar a representação da África significa devolver-lhe inclusive o direito à contradição.

A África discursivamente construída não é a África. É um regime histórico de inteligibilidade que, em diferentes momentos, pretendeu ocupar o lugar da própria África. A ruptura com esse regime exige mais do que desconstrução. Depois de investigar como o sujeito foi negado, torna-se necessário perguntar por outras possibilidades de pensar a pessoa e sua relação com o mundo.

DO SUJEITO NEGADO AO SUJEITO RELACIONAL: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA AFRICANA

Uma reflexão sobre subjetividade negra que permanecesse exclusivamente concentrada na violência colonial produziria uma dificuldade. O colonialismo, mesmo criticado, continuaria ocupando o centro da narrativa. O sujeito negro apareceria permanentemente como aquele que foi negado, racializado ou silenciado, enquanto suas possibilidades de criação permaneceriam subordinadas à história da própria negação.

É necessário, portanto, realizar um deslocamento. A pergunta sobre aquilo que a colonialidade fez do sujeito precisa ser acompanhada por outra: quais possibilidades filosóficas permitem pensar pessoa, comunidade, liberdade e conhecimento para além dos lugares estabelecidos pela razão colonial?

É nesse ponto que diferentes perspectivas da Filosofia Africana oferecem contribuições importantes. Não se pretende construir uma teoria africana única da subjetividade. Tal empreendimento reproduziria justamente a homogeneização criticada por Hountondji e Mudimbe. O que se busca é estabelecer interlocução entre diferentes autores que permitem problematizar concepções individualistas ou essencialistas de sujeito.

Menkiti coloca no centro da discussão o processo de tornar-se pessoa. A pessoa não é pensada apenas como condição biológica adquirida no nascimento, mas como existência que se constitui social e moralmente na relação com outros (Menkiti, 2024). A pergunta deixa, então, de ser apenas “o que é uma pessoa?” e passa a incluir “como alguém se torna pessoa?”.

O deslocamento é filosoficamente significativo. A pessoa deixa de aparecer como substância inteiramente pronta e passa a ser compreendida como processo. Relações, responsabilidades e formas de reconhecimento participam de sua constituição.

Entretanto, a valorização da comunidade apresenta uma dificuldade que precisa ser considerada: se levada ao extremo, pode reduzir a autonomia individual. Uma filosofia que pretende contribuir para pensar a emancipação não pode substituir a autoridade colonial pela determinação absoluta da comunidade.

É nesse ponto que Gyekye (2002) oferece uma posição importante. O indivíduo é profundamente constituído pela comunidade, mas não se reduz a ela. A existência

comunitária fornece linguagens, valores, memórias e condições de pertencimento, ao mesmo tempo que o sujeito conserva capacidade crítica diante das próprias tradições.

Essa perspectiva impede a romantização da comunidade. Nem toda tradição precisa ser preservada simplesmente porque é antiga. Nem toda prática coletiva é emancipatória. Nem toda ancestralidade está fora do alcance da crítica. O sujeito pertence, mas também interroga.

Ramose (2022), por sua vez, amplia a dimensão relacional da pessoa por meio da filosofia Ubuntu. Reduzir Ubuntu a uma máxima de solidariedade ou cordialidade significaria retirar parte de sua densidade ontológica. Sua importância encontra-se numa concepção de existência em que a relação não é acrescentada posteriormente a um indivíduo já completamente constituído. A própria pessoa é pensada a partir de seu ser-com.

O outro, nessa perspectiva, não constitui simples limite exterior da existência. Participa da possibilidade de constituir-se como pessoa. Essa concepção permite produzir uma diferença fundamental em relação à estrutura colonial. O colonialismo também estabelece uma relação com o outro, mas uma relação organizada pela objetificação e pela hierarquia. A ontologia relacional possibilita pensar uma relação na qual a afirmação do sujeito não depende da redução da alteridade.

A diferença deixa de ser ameaça à identidade e torna-se condição da humanidade. Essa perspectiva possui consequências importantes para pensar pertencimento. Se a pessoa se constitui relacionalmente, pertencer não significa simplesmente ocupar um espaço físico ou possuir vínculo formal com uma instituição. Pertencimento envolve participar de relações nas quais a palavra, a humanidade e a capacidade de produzir conhecimento sejam reconhecidas.

Por isso, uma instituição pode promover acesso sem produzir pertencimento. Pode admitir o sujeito sem efetivamente reconhecê-lo. Pode incluir o corpo e manter sua epistemologia à margem.

Entretanto, Ubuntu não deve ser convertido em representação total da África. Não existe uma única ontologia africana nem uma única concepção africana de pessoa. A diversidade entre os próprios filósofos utilizados neste artigo demonstra que a Filosofia Africana constitui campo de disputas, diferenças e interlocuções.

A descolonização precisa preservar essa pluralidade. Wiredu (2023) acrescenta outra dimensão ao problema ao propor a descolonização conceitual. A colonialidade pode permanecer não apenas nos conteúdos explicitamente racializados, mas também nas próprias categorias utilizadas para formular perguntas e interpretar experiências.

Esse problema é particularmente importante na filosofia. Conceitos produzidos em contextos históricos específicos podem adquirir aparência de universalidade e passar a funcionar como critérios para interpretar experiências constituídas em outros universos linguísticos e culturais.

Descolonizar não significa rejeitar um conceito porque foi produzido fora da África. Uma conclusão dessa natureza conduziria a um isolamento epistemológico incompatível com a própria filosofia. Significa submeter criticamente as categorias herdadas às experiências que pretendem interpretar.

A questão fundamental não é a procedência geográfica do conceito, mas sua universalização não interrogada. Nesse sentido, Wiredu aproxima-se da problemática discursiva desenvolvida anteriormente. Se as palavras possuem memória, descolonizar conceitos significa também interrogar as histórias que determinadas categorias carregam.

Ngoenha introduz, por sua vez, a questão da liberdade e da responsabilidade histórica. A descolonização não pode significar simples retorno a uma identidade africana supostamente existente antes da colonização. A história não permite regressar a um passado intacto. As sociedades africanas contemporâneas são atravessadas por encontros, conflitos, transformações, colonização, independências e disputas internas.

Descolonizar não é voltar. É construir. A emancipação não consiste em apagar a história colonial, mas em impedir que ela determine definitivamente o futuro. O sujeito encontra um mundo anterior à sua existência, constituído por línguas, instituições, memórias e conflitos. Entretanto, estar situado historicamente não significa estar absolutamente determinado.

Entre aquilo que recebemos e aquilo que fazemos com o que recebemos encontra-se o campo da ação. É nesse espaço que a liberdade se torna responsabilidade histórica (Ngoenha, 2014).

A interlocução entre esses autores permite compreender a subjetividade por meio de três dimensões articuladas: autonomia epistemológica, pertencimento comunitário e responsabilidade histórica. A primeira exige que o sujeito participe da produção dos

conceitos mediante os quais sua existência será interpretada. A segunda reconhece que a subjetividade não se constitui isoladamente. A terceira impede que a emancipação seja reduzida ao retorno a uma essência, colocando-a no horizonte da produção do futuro.

Esse percurso possibilita distinguir identidade e subjetividade. A identidade frequentemente responde à pergunta “quem sou?”. A subjetividade introduz uma questão mais ampla: como me torno aquele que pode perguntar quem sou?

A diferença é fundamental porque desloca o problema de uma essência identitária para os processos de constituição do sujeito. Linguagem, corpo, memória, comunidade, instituições e relações de poder participam desses processos.

Fanon e Ramose podem, assim, ser colocados em interlocução sem serem confundidos. Fanon ajuda a compreender a violência de uma subjetividade atravessada pelo olhar colonial. Ramose possibilita pensar uma existência cuja constituição relacional não depende da negação do outro. Mudimbe evidencia os dispositivos que produziram a África como objeto. Hountondji reivindica a autoria crítica do africano. Wiredu interroga as categorias do conhecimento. Ngoenha situa a emancipação no horizonte da responsabilidade histórica.

Essa articulação conduz novamente ao espaço universitário. Se a pessoa é relacional, pertencimento não pode ser assimilação. Quando uma instituição exige que o sujeito abandone referências e modos de produção de conhecimento para ser reconhecido, o que se produz é uma inclusão condicionada. Pertencer verdadeiramente significa participar da constituição do próprio espaço comum.

O estudante não precisa tornar-se semelhante à universidade para pertencer a ela. A universidade também precisa tornar-se outra pela presença daqueles que passam a constituí-la. É precisamente nessa possibilidade de transformação que emerge a categoria de reexistência.

REEXISTIR NA UNIVERSIDADE: PALAVRA, PERTENCIMENTO E NOVOS MODOS DE SER

A reexistência constitui o ponto em que as discussões anteriores se encontram. Se o discurso participa da produção dos sujeitos, se a colonialidade organiza historicamente posições de reconhecimento e se imaginários e estereótipos procuram estabilizar

determinados sentidos, é necessário perguntar como podem ser produzidos deslocamentos no interior dessas estruturas.

Resistir é indispensável diante das formas de opressão. Entretanto, a resistência permanece semanticamente vinculada àquilo contra o qual se resiste. Existe sempre um objeto que provoca a resposta. A reexistência introduz outra dimensão. Não significa apenas impedir que uma existência seja negada. Significa produzir modos de existência que ultrapassem os lugares historicamente disponibilizados ao sujeito. Reexistir é produção. Produção de palavra. Produção de conhecimento. Produção de memória. Produção de pertencimento. Produção de futuro.

Essa compreensão impede que a subjetividade negra seja definida exclusivamente pela experiência da violência. O racismo e a colonialidade são fundamentais para compreender determinadas condições históricas de subjetivação, mas não esgotam aquilo que sujeitos negros são ou podem tornar-se.

A primeira dimensão da reexistência encontra-se na palavra. Kilomba (2019) demonstra que a questão da fala precisa ser relacionada à escuta. O problema não consiste simplesmente em saber se alguém pode pronunciar palavras, mas se sua palavra encontra condições para ser reconhecida.

No espaço universitário, essa diferença é decisiva. Um sujeito pode ter espaço para narrar sua experiência e, simultaneamente, não ser reconhecido como produtor de teoria. Pode ser ouvido como testemunho e não como conceito. Pode ser chamado a falar sobre racismo e continuar ausente dos debates considerados universais. A reexistência epistemológica começa quando essa distribuição é deslocada.

O sujeito negro não aparece apenas como alguém cuja experiência precisa ser compreendida pela universidade. Ele é também aquele que compreende a universidade.

Não é somente pesquisado. Pesquisa. Não é apenas interpretado. Interpreta. Não é somente objeto de conhecimento. Produz conhecimento.

Essa mudança recupera a crítica de Hountondji. A passagem da condição de objeto à condição de autor não significa que o sujeito deixe de possuir vínculos comunitários ou culturais. Significa que esses vínculos não anulam sua capacidade crítica e sua singularidade intelectual. Tomar a palavra, entretanto, não basta. É necessário disputar a escuta.

A universidade possui formas institucionalizadas de escutar. Currículos escutam quando reconhecem determinadas tradições. Bibliografias escutam quando colocam autores em interlocução. Programas de pesquisa escutam quando reconhecem determinados problemas como cientificamente legítimos. A não escuta também pode ser institucional.

É nesse ponto que a descolonização universitária precisa ultrapassar a inclusão ocasional de autores negros e africanos. A questão não é simplesmente acrescentá-los a uma estrutura já pronta, mas permitir que participem da formulação dos problemas.

Existe diferença entre apresentar Ramose exclusivamente numa unidade sobre pensamento africano e reconhecê-lo em interlocução com questões ontológicas acerca da pessoa e da comunidade.

Existe diferença entre estudar Fanon apenas quando o tema é racismo e reconhecê-lo como interlocutor para questões sobre corpo, linguagem e subjetividade. Existe diferença entre recorrer a Mudimbe apenas para compreender a África e utilizá-lo para interrogar os próprios mecanismos de produção do conhecimento.

A transformação ocorre quando esses autores deixam de ocupar apenas o lugar reservado à diferença e passam a disputar o lugar de produção conceitual. A segunda dimensão da reexistência é o pertencimento. É necessário distinguir acesso, permanência e pertencimento. O acesso responde à entrada na instituição. A permanência refere-se às condições que permitem continuar. O pertencimento pergunta como o sujeito existe nesse espaço. É possível acessar sem permanecer. É possível permanecer sem pertencer.

Mas é possível também pertencer de tal modo que a própria instituição seja transformada. Essa terceira possibilidade constitui um ponto central.

Se pertencimento significasse apenas adaptação, a inclusão dependeria da capacidade do sujeito de ajustar-se integralmente à universidade já existente. Quanto maior a adaptação, maior seria o pertencimento. Essa concepção transforma inclusão em assimilação.

A perspectiva relacional oferece outra compreensão. Pertencer significa constituir e ser constituído pelo espaço compartilhado. A universidade transforma o estudante, mas o estudante também participa da transformação da universidade. A democratização alcança sua dimensão epistemológica quando aqueles que entram podem modificar aquilo que a instituição reconhece como conhecimento.

Essa transformação envolve também a memória. Toda universidade produz memória quando escolhe autores, organiza currículos, preserva arquivos, homenageia intelectuais e estabelece tradições consideradas fundamentais. Aquilo que uma instituição decide recordar participa da formação dos sujeitos. A memória universitária não é apenas retrospectiva. Ela produz futuro. Por isso, disputar a universidade significa também disputar aquilo que ela escolhe lembrar.

A biblioteca colonial problematizada por Mudimbe não precisa permanecer materialmente intacta para continuar produzindo efeitos. Parte de sua lógica pode sobreviver na distribuição desigual entre conhecimentos considerados universais e saberes tratados como particulares.

Descolonizar não significa, entretanto, substituir um cânone por outro. Retirar autores europeus para colocar exclusivamente autores africanos conservaria a mesma lógica de exclusividade, apenas invertendo seus sinais. O problema está na própria estrutura da centralidade absoluta. O desafio consiste em construir um espaço epistemológico no qual diferentes tradições possam encontrar-se sem que uma delas determine antecipadamente os critérios de humanidade e racionalidade das demais.

A reexistência também não pode ser confundida com retorno a uma essência original. A história não oferece sujeitos puros. As experiências contemporâneas são atravessadas por encontros, diásporas, deslocamentos, conflitos e traduções. A busca por uma subjetividade africana absolutamente anterior à colonização poderia produzir outra ficção de origem.

Ngoenha ajuda a compreender que emancipação não é retorno, mas responsabilidade diante do futuro. Mbembe (2019) permite igualmente pensar a condição pós-colonial sem reduzir o sujeito à simples recuperação de uma identidade anterior. A reexistência acontece na história. Não antes dela.

Isso significa que o sujeito pode reconhecer a violência que participou de sua constituição sem aceitar que essa violência possua a última palavra sobre sua existência.

A discussão precisa retornar também ao corpo. Fanon demonstra a violência experimentada quando o corpo negro é aprisionado pelo olhar racializado. Reexistir não significa tornar o corpo exterior a qualquer significação social, o que seria impossível. Significa participar da disputa pelos sentidos produzidos sobre esse corpo.

Há uma mudança fundamental quando o sujeito deixa de perguntar exclusivamente “como sou visto?” e passa a perguntar também “como vejo o mundo?”. A primeira pergunta evidencia o poder do olhar que o transforma em objeto. A segunda recupera sua posição de sujeito.

A reexistência pode ser compreendida, assim, por meio de quatro movimentos articulados: tomar a palavra, disputar a escuta, produzir pertencimento e assumir autoria sobre novos modos de existir.

Tomar a palavra rompe com a condição exclusiva de objeto. Disputar a escuta transforma as condições de reconhecimento dessa palavra. Produzir pertencimento ultrapassa a simples presença institucional. Assumir autoria significa participar da produção dos sentidos mediante os quais a própria existência e o mundo serão interpretados.

Esses movimentos não constituem etapas lineares e tampouco podem ser apresentados como descrição antecipada da experiência de todos os estudantes negros. Funcionam como matriz interpretativa capaz de orientar investigações sobre as relações entre discurso, subjetividade e universidade.

Esse cuidado metodológico é necessário. Uma teoria da reexistência não pode tornar-se outra categoria utilizada para dizer antecipadamente quem são os sujeitos. Caso isso acontecesse, a crítica à objetificação colonial terminaria reproduzindo, por outro caminho, a mesma estrutura.

É necessário permitir que as experiências concretas também interroguem a teoria. Essa abertura conduz a uma inversão da pergunta que orientou inicialmente este artigo. Se a questão de partida consistiu em compreender como os discursos universitários podem participar da produção da subjetividade negra, torna-se possível perguntar também como sujeitos negros participam da produção de outra universidade.

A inversão é importante porque impede que a instituição permaneça como único sujeito da ação. A criação de novos problemas de pesquisa transforma a universidade. A circulação de autores historicamente ausentes transforma a universidade. A criação de grupos de estudos e redes intelectuais transforma a universidade. A produção de dissertações, teses, artigos e livros transforma a universidade. A disputa curricular transforma a universidade. A elaboração de outras perguntas transforma a universidade.

Talvez uma das manifestações mais profundas da reexistência aconteça quando o sujeito já não reivindica apenas um lugar no conhecimento existente, mas participa da transformação daquilo que a própria instituição reconhece como conhecimento.

A primeira pessoa adquire, então, seu sentido mais radical. Ela não designa simplesmente aquele que pronuncia “eu”, mas aquele que assume autoria sobre o pensamento sem aceitar que sua posição histórica determine antecipadamente os limites daquilo que pode pensar.

Entre o discurso e o ser não existe, portanto, uma relação absolutamente determinada. O discurso produz posições, mas elas podem ser deslocadas. O imaginário produz imagens, mas elas podem ser interrogadas. O estereótipo procura fixar, mas o sujeito pode produzir movimento. A instituição estabelece lugares, mas aqueles que os habitam podem transformá-los. A história condiciona, mas não encerra definitivamente o futuro. É nesse intervalo que a reexistência se torna possível.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo procurou compreender de que modo a colonialidade, por meio da construção discursiva da África, participa da produção da subjetividade negra e de seus lugares de pertencimento no espaço universitário. O percurso realizado permitiu compreender que a colonialidade não se limita à permanência de representações depreciativas sobre a África ou à existência de manifestações explicitamente racistas. Ela alcança regimes de produção de sentidos, hierarquias epistemológicas e posições a partir das quais determinados sujeitos podem ser reconhecidos como produtores legítimos de conhecimento.

A interlocução entre Pêcheux e Orlandi possibilitou compreender que sujeito e sentido são produzidos historicamente e que a linguagem se encontra atravessada por memória e ideologia. Fanon permitiu situar essa problemática no corpo racializado, evidenciando como significados historicamente constituídos podem antecipar a experiência do sujeito. Kilomba, por sua vez, deslocou a questão para as condições de fala e escuta, mostrando que possuir formalmente a palavra não significa necessariamente encontrar reconhecimento epistemológico.

A construção discursiva da África aprofundou essa problemática. Mudimbe tornou possível compreender a existência de uma biblioteca colonial que transformou o

continente em objeto de classificação e conhecimento. Hountondji demonstrou que a superação dessa estrutura não se realiza simplesmente mediante uma valorização positiva da África, pois a própria idealização pode conservar a objetificação quando reduz os sujeitos a representantes de uma essência coletiva. Mbembe permitiu situar raça e Negro no interior das tecnologias modernas de classificação e poder, enquanto Carneiro contribuiu para pensar imaginário, estereótipos e a necessidade da passagem de uma África representada para uma África em primeira pessoa.

O artigo procurou, entretanto, não encerrar a reflexão na denúncia da colonialidade. Menkiti, Gyekye e Ramose possibilitaram discutir a pessoa como existência relacional, preservando a tensão entre comunidade e singularidade. Wiredu introduziu a necessidade de descolonização conceitual, enquanto Ngoenha permitiu compreender a emancipação como responsabilidade histórica e produção de futuro.

É nesse movimento que a categoria de reexistência adquiriu centralidade. Reexistir não significa apenas resistir àquilo que procura negar uma existência. Significa produzir outros modos de falar, conhecer, pertencer e existir. A reexistência desloca o sujeito da posição exclusiva de objeto da violência para a condição de autor de possibilidades.

No espaço universitário, essa compreensão exige distinguir acesso, permanência e pertencimento. A democratização da educação superior começa pela possibilidade de entrada e depende das condições materiais de permanência, mas não se completa sem reconhecimento epistemológico. Uma universidade efetivamente democrática precisa perguntar não apenas quem consegue entrar em seus espaços, mas quem pode ser reconhecido neles como sujeito do conhecimento.

Essa questão possui consequências para os currículos, bibliografias, práticas de pesquisa e memórias institucionais. A descolonização não exige substituir uma tradição por outra, mas problematizar estruturas que permitiram a determinadas experiências históricas apresentarem-se como universais enquanto outras foram permanentemente localizadas, explicadas e objetificadas.

O percurso teórico desenvolvido também permite propor uma arquitetura conceitual para futuras investigações: subjetividade, discurso e colonialidade constituem categorias estruturantes; imaginário, estereótipo e construção discursiva da África funcionam como mecanismos de produção e estabilização dos sentidos; pertencimento e

reexistência permitem analisar efeitos, tensões e possibilidades de deslocamento. Essa organização impede compreender a subjetividade negra tanto como essência identitária quanto como efeito absolutamente passivo da dominação.

Ao final, a pergunta acerca da universidade precisa ser invertida. Não basta perguntar como a universidade participa da produção dos sujeitos negros. É necessário investigar como esses sujeitos participam da produção de outra universidade.

Tal inversão altera a própria concepção de pertencimento. Pertencer não significa receber autorização para ocupar um lugar já inteiramente constituído. Significa participar de sua constituição. A presença torna-se pertencimento quando aquele que chega pode também modificar o espaço ao qual chegou.

Entre o discurso e o ser existe, portanto, uma disputa. O sujeito encontra um mundo no qual muito já foi dito sobre ele. Encontra representações da África anteriores à sua própria existência, uma memória racial que atravessa corpos e instituições e tradições epistemológicas que historicamente estabeleceram hierarquias entre conhecimentos. Entretanto, encontra também palavras que podem ser retomadas, conceitos que podem ser deslocados, memórias que podem ser reconstruídas e futuros que ainda não foram escritos.

Reexistir significa habitar esse intervalo. Não negar a história, mas impedir que ela se transforme em destino. Não esquecer a violência, mas recusar que ela constitua a única narrativa possível sobre a existência negra. Não apenas ocupar a universidade, mas participar daquilo que ela ainda pode tornar-se.

É nesse deslocamento que o objeto começa a olhar de volta, a palavra se converte em autoria e o pertencimento deixa de significar simples adaptação. A reexistência começa quando existir já não significa ocupar o lugar discursivamente destinado ao sujeito e passa a significar participar da criação de outros lugares nos quais novas possibilidades de existência possam emergir.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

CARNEIRO, Everton Nery. **A África em primeira pessoa: filosofia, escrita e insurgência**. Itapiranga: Schreiben, 2026.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2020.

GYEKYE, Kwame. **Pessoa e comunidade no pensamento africano**. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (org.). *O leitor de filosofia africana*. Nova York: Routledge, 2002. p. 297-312. Tradução para uso didático de Thiago Augusto de Araújo Faria.

HOUNTONDJI, Paulin. **Filosofia africana: mito e realidade**. Tradução de Rita de Cássia S. de Oliveira. Itabuna: Via Litterarum, 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MENKITI, Ifeanyi A. **Pessoa e comunidade na filosofia tradicional africana**. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (org.). **Filosofia africana**: texto e contexto. Tradução de G. C. Silva. São Paulo: Paulinas, 2024.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção da África**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia africana**: das independências às liberdades. Maputo: Paulinas, 2018.

NGOENHA, Severino Elias. **Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica**. Maputo: Texto Editores, 2014.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 10. ed. Campinas: Pontes, 2020.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. 7. ed. Campinas: Pontes Editores, 2015.

RAMOSE, Mogobe B. **A filosofia Ubuntu**. Tradução de Dirceu do Nascimento. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

THIONG'O, Ngũgĩ wa. **Descolonizando a mente**: a política linguística na literatura africana. Tradução de Hilton Lima. Prefácio de Gabriel Nascimento. Porto Alegre; São Paulo: Dublinense, 2025.

WIREDU, Kwasi. **Filosofia e uma cultura africana**. Tradução de Carlos A. L. Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

Submissão: abril de 2026. Aceite: julho de 2026. Publicação: setembro de 2026.