

REPRESENTAÇÕES DA ÁFRICA ENTRE VONTADE, CORPO E MORTE: FILOSOFIA, IMAGINÁRIO SOCIAL E NECROPOLÍTICA

REPRESENTATIONS OF AFRICA BETWEEN WILL, BODY, AND DEATH: PHILOSOPHY, SOCIAL IMAGINARY, AND NECROPOLITICS

Everton Nery Carneiro¹

Resumo: Este artigo analisa criticamente as representações da África no imaginário social ocidental e brasileiro, compreendendo-as como construções históricas vinculadas a relações de poder, dominação e exclusão. A partir da articulação entre a filosofia de Arthur Schopenhauer, a crítica anticolonial de Frantz Fanon, a teoria da necropolítica de Achille Mbembe, a teoria das representações sociais de Serge Moscovici e as contribuições de Abdias do Nascimento, Kabengele Munanga e bell hooks, investiga-se como a África foi convertida em objeto de representação colonial e racialização. O estudo demonstra que tais representações operam como dispositivos epistemológicos, políticos e ontológicos que legitimam práticas de desumanização, genocídio simbólico e epistemicídio. Conclui-se que a reconstrução da imagem da África exige uma descolonização do conhecimento, capaz de

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 Estudos Africanos e Representações da África. Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Gestão e Tecnologias Aplicadas a Educação (UNEB – Campus I), onde exerço a função de coordenador da área 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 Freirianas". "Poesia e Filosofia". "O Céu como uma comunidade sem classes"

reposicionar os sujeitos africanos e afro-diaspóricos como protagonistas da produção de saberes, memórias e formas plurais de existência.

Palavras-chave: África; Representações Sociais; Colonialidade; Necropolítica; Epistemicídio.

Abstract: This article critically analyzes the representations of Africa in the Western and Brazilian social imaginary, understanding them as historical constructions linked to relations of power, domination, and exclusion. Through the articulation of Arthur Schopenhauer's philosophy, Frantz Fanon's anti-colonial critique, Achille Mbembe's theory of necropolitics, Serge Moscovici's theory of social representations, and the contributions of Abdias do Nascimento, Kabengele Munanga, and bell hooks, it investigates how Africa has been converted into an object of colonial representation and racialization. The study demonstrates that such representations operate as epistemological, political, and ontological devices that legitimize practices of dehumanization, symbolic genocide, and epistemicide. It concludes that the reconstruction of the image of Africa requires a decolonization of knowledge, capable of repositioning African and Afro-diasporic subjects as protagonists in the production of knowledge, memories, and plural forms of existence.

Keywords: Africa; Social Representations; Coloniality; Necropolitics; Epistemicide.

Introdução

A África ocupa um lugar paradoxal na história da modernidade. Embora tenha desempenhado papel fundamental na constituição econômica, política, cultural e civilizatória do mundo contemporâneo, continua frequentemente aprisionada em representações que a associam à pobreza, à violência, ao atraso e à dependência. Tais imagens não constituem simples equívocos cognitivos ou interpretações isoladas da realidade. Elas integram um complexo sistema histórico de produção de

sentidos que, desde o colonialismo, organizou modos de ver, conhecer e governar corpos, territórios e populações. A questão africana, portanto, ultrapassa os limites da geografia ou da história política para situar-se no interior de uma problemática filosófica mais profunda: a disputa pelos regimes de representação que definem quem pode ser reconhecido como sujeito da história e quem será reduzido à condição de objeto do olhar alheio.

Nesse contexto, torna-se necessário compreender como determinadas imagens da África foram produzidas, naturalizadas e incorporadas ao imaginário social ocidental, transformando-se em evidências aparentemente incontestáveis. Trata-se de investigar os mecanismos pelos quais a representação colonial converteu diferenças históricas e culturais em hierarquias ontológicas, instituindo formas de conhecimento que legitimaram a exploração econômica, a subalternização política e a violência racial. Mais do que uma análise das imagens sobre a África, este estudo propõe uma investigação acerca das condições filosóficas, sociais e políticas que possibilitaram a construção dessas imagens e sua permanência nas estruturas contemporâneas de poder.

A relevância deste texto reside na necessidade de enfrentar criticamente os processos de objetificação e desumanização que continuam operando, muitas vezes de maneira silenciosa, na produção do conhecimento e nas práticas sociais. Em um contexto marcado pela persistência do racismo estrutural, pelo recrudescimento de discursos de ódio e pela circulação massiva de estereótipos sobre populações negras e africanas, torna-se imprescindível problematizar as bases epistemológicas que sustentam tais representações. Mais do que corrigir imagens equivocadas, trata-se de compreender como determinadas formas de saber participam da produção de desigualdades e da legitimação de políticas de exclusão.

O objetivo geral deste artigo consiste em analisar criticamente as representações da África a partir da articulação entre filosofia, psicologia social e teoria crítica da raça, evidenciando como os processos de representação, racialização e gestão da vida e da morte contribuíram para a construção histórica da África como espaço de alteridade radical. Busca-se demonstrar que a produção dessas imagens não pode ser compreendida apenas como fenômeno simbólico, mas como parte integrante de

estruturas de dominação que operam simultaneamente no plano epistemológico, político e ontológico.

Como fundamento teórico inicial, recorre-se à distinção estabelecida por Arthur Schopenhauer entre mundo como representação e mundo como vontade, compreendendo-a como chave interpretativa para analisar a constituição filosófica dos processos de dominação. Em seguida, a reflexão dialoga com Frantz Fanon, cuja análise do corpo negro revela os mecanismos de racialização e alienação que transformam a diferença em inferioridade. A discussão é aprofundada por Achille Mbembe, que demonstra como a colonialidade se articula à necropolítica, produzindo espaços de morte e vidas descartáveis. Posteriormente, Serge Moscovici oferece instrumentos para compreender a naturalização dos estereótipos através das representações sociais e do senso comum. Na sequência, Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga permitem examinar criticamente o genocídio negro, a ideologia da mestiçagem e os processos de epistemicídio que atravessam a formação social brasileira. Por fim, bell hooks contribui para pensar as possibilidades de resistência e reinscrição do humano por meio da disputa dos regimes de visibilidade e da construção de olhares negros capazes de reposicionar a África como sujeito epistemológico.

A hipótese que orienta esta investigação sustenta que as representações da África não constituem simples descrições da realidade, mas produções históricas vinculadas a projetos de poder que articulam conhecimento, dominação e exclusão. Essas representações operam simultaneamente como formas de percepção do mundo, mecanismos de legitimação da violência e tecnologias de gestão da vida e da morte. Em contrapartida, a emergência de perspectivas críticas oriundas do pensamento africano e afro-diaspórico possibilita a reconstrução da África não mais como objeto de representação colonial, mas como espaço legítimo de produção de conhecimento, memória e humanidade.

Desse modo, este artigo insere-se no campo das reflexões contemporâneas sobre colonialidade, racismo e epistemologia, propondo uma leitura interdisciplinar que articula filosofia, estudos africanos, teoria crítica e psicologia social. Trata-se de uma investigação comprometida não apenas com a crítica das formas históricas de dominação, mas também com a construção de horizontes teóricos capazes de restituir à África e aos sujeitos negros sua condição de protagonistas na produção do conhecimento e

na reinvenção do humano.

O mundo como representação e vontade: fundamentos filosóficos da dominação

A distinção entre mundo como representação e mundo como vontade, formulada por Arthur Schopenhauer, constitui um dos eixos mais sofisticados da filosofia moderna para a compreensão das formas pelas quais a realidade é apreendida, interpretada e instrumentalizada. Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer estabelece que o mundo não se apresenta ao sujeito como essência imediata, mas como fenômeno mediado pelas estruturas cognitivas e perceptivas. Nesse sentido, afirma de modo categórico: “O mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2005, p. 31). Tal proposição não indica um subjetivismo ingênuo, mas a constatação de que toda realidade conhecida é filtrada por formas a priori da sensibilidade, da linguagem e da cultura, o que implica reconhecer que o conhecimento humano jamais acessa o mundo em si, mas apenas suas aparências organizadas.

Essa concepção adquire relevância decisiva quando transposta para o campo das relações históricas de poder. A África, ao longo do processo colonial moderno, foi sistematicamente convertida em representação, isto é, em imagem produzida pelo olhar europeu, e não em realidade reconhecida em sua complexidade ontológica, histórica e epistemológica. O continente africano foi inscrito no imaginário ocidental como alteridade radical, exótico absoluto ou atraso civilizacional, não como resultado de um erro cognitivo ocasional, mas como efeito estrutural de um regime de representação sustentado pela dominação. Aqui, a filosofia schopenhaueriana permite compreender que tal imagem não emerge do objeto África, mas da consciência que a representa segundo seus interesses e desejos.

No entanto, Schopenhauer não se limita a uma teoria da representação. Ao ultrapassar o plano fenomenal, ele identifica na vontade o núcleo metafísico de toda existência. A vontade é definida como impulso cego, irracional e incessante que se manifesta em todos os seres e estruturas do mundo. Conforme o filósofo, “a vontade é a coisa em si, o conteúdo íntimo, o núcleo de todo fenômeno”

(Schopenhauer, 2005, p. 154). Diferentemente da razão, a vontade não busca verdade, mas afirmação, expansão e perpetuação. Trata-se de uma força que antecede o pensamento e o instrumentaliza.

É precisamente nesse ponto que a dominação colonial encontra sua inteligibilidade filosófica mais profunda. A representação da África como continente inferior, selvagem ou carente de racionalidade não pode ser compreendida apenas como construção simbólica isolada, mas como expressão da vontade de poder europeia, ainda que Schopenhauer não utilize essa terminologia. A vontade colonial projeta-se sobre o outro para justificar sua apropriação material, epistêmica e simbólica. A África, nesse processo, não é conhecida, mas apropriada; não é escutada, mas traduzida; não é reconhecida, mas reduzida a objeto de exploração.

Essa articulação entre representação e vontade encontra ressonância crítica na obra de Frantz Fanon, especialmente em *Pele negra, máscaras brancas*. Fanon evidencia que o colonialismo não se limita à ocupação territorial, mas opera uma captura ontológica do sujeito colonizado. Ao afirmar que “o negro não é mais do que o branco pensa que ele é” (Fanon, 2008, p. 111), o autor revela como a representação imposta pelo colonizador antecede e molda a experiência subjetiva do colonizado. O corpo negro torna-se, assim, superfície de inscrição da vontade colonial, transformando a cor da pele em destino social e político. A análise fanoniana permite aprofundar o diagnóstico schopenhaueriano ao demonstrar que a vontade de dominação não atua apenas no plano abstrato da metafísica, mas incide diretamente sobre a constituição psíquica do sujeito. Nesse ponto, o diálogo com Freud torna-se fecundo. A psicanálise freudiana revela que o conhecimento não é produzido em um campo neutro, mas atravessado por pulsões, recalques e mecanismos de defesa. A vontade, enquanto força inconsciente, aproxima-se da noção freudiana de pulsão, na medida em que ambas escapam ao controle racional e estruturam os modos de relação com o outro. A produção do conhecimento colonial, nesse sentido, pode ser compreendida como racionalização de desejos inconscientes de dominação, controle e negação da alteridade.

A crítica de Achille Mbembe amplia esse horizonte ao demonstrar que a vontade colonial não se limita à exploração econômica ou simbólica, mas culmina na gestão da morte. Em *Necropolítica*,

Mbembe afirma que “a soberania reside, em última instância, no poder e na capacidade de decidir quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2018, p. 29). A África, nesse contexto, foi historicamente constituída como espaço de exceção, onde a vida negra podia ser descartada sem escândalo moral. A representação colonial, portanto, não apenas desumaniza, mas legitima a morte, articulando vontade, poder e violência extrema.

Essa dinâmica só se torna socialmente eficaz porque se cristaliza no senso comum, como demonstra Serge Moscovici. Segundo o autor, “as representações sociais são sistemas de valores, ideias e práticas que permitem aos indivíduos orientar-se no mundo social” (Moscovici, 2003, p. 40). A África representada como pobreza, atraso ou ameaça não é uma imagem marginal, mas um constructo social naturalizado, reproduzido cotidianamente pela educação, pela mídia e pelas instituições. Assim, a vontade colonial perpetua-se mesmo após o fim formal do colonialismo, convertendo-se em racismo estrutural.

No contexto brasileiro, essa herança é denunciada de forma contundente por Abdias do Nascimento, ao afirmar que o país construiu um projeto sistemático de extermínio simbólico e material da população negra. Para Abdias, “o genocídio do negro brasileiro não se realiza apenas pela morte física, mas pelo apagamento cultural, histórico e identitário” (Nascimento, 2016, p. 23). Tal apagamento é inseparável das representações herdadas do colonialismo e da vontade de branqueamento que estrutura a formação nacional.

De modo convergente, Kabengele Munanga demonstra que a ideologia da mestiçagem no Brasil operou como estratégia de neutralização do conflito racial, ao diluir a negritude em um discurso harmônico que oculta desigualdades profundas. Munanga observa que “a mestiçagem foi frequentemente utilizada como instrumento ideológico para negar a existência do racismo” (Munanga, 2019, p. 87), reforçando representações que inviabilizam o reconhecimento da África como matriz civilizatória legítima.

Por fim, a contribuição de bell hooks permite compreender que o olhar colonial não é apenas racial, mas também atravessado por gênero e classe. Em Olhares negros, hooks sustenta que “o ato

de olhar sempre foi uma forma de resistência para os povos negros” (hooks, 2019, p. 19), indicando que disputar a representação é disputar a própria possibilidade de existir como sujeito. Tal perspectiva reforça a necessidade de uma crítica epistemológica comprometida com a reconstrução do humano, deslocando a vontade de dominação em favor de uma ética do reconhecimento.

Dessa forma, a distinção schopenhaueriana entre representação e vontade revela-se não apenas um problema metafísico, mas um instrumento crítico potente para compreender os fundamentos filosóficos da dominação colonial. A África foi historicamente reduzida à condição de representação porque a vontade colonial precisava negar sua humanidade para afirmar-se. Superar essa herança exige não apenas corrigir imagens, mas confrontar a própria estrutura de produção do conhecimento que sustentou e ainda sustenta tais representações. Trata-se, portanto, de uma tarefa filosófica, política e ética, inseparável do compromisso com a verdade histórica e com a dignidade do humano.

Necropolítica e África como lugar do “não ser”

Esta seção parte de um gesto metodológico deliberado: aproximar a analítica de Achille Mbembe sobre necropolítica de uma chave filosófica anterior, capaz de iluminar a infraestrutura metafísica das práticas modernas de dominação. O diálogo com Arthur Schopenhauer não é ornamental. Ele permite compreender como certos regimes políticos não apenas produzem mortes, mas antes produzem um mundo em que algumas vidas passam a aparecer como menos reais, menos dignas, menos reconhecíveis. Em termos schopenhauerianos, trata-se de perceber como a política da morte opera simultaneamente no plano do mundo como representação, organizando imagens, categorias e evidências sociais, e no plano do mundo como vontade, realizando impulsos de apropriação, hierarquização e destruição. A África, nesse quadro, não é somente um espaço geográfico atingido por violências históricas, mas um lugar epistemopolítico onde a modernidade aprendeu a fazer coincidir representação desumanizante e vontade de domínio.

Essa hipótese não desloca o foco de Mbembe para um metafisicismo abstrato. Ao contrário,

reforça a concretude de sua tese: o poder soberano, em determinadas condições históricas, não se define apenas por administrar a vida, mas por gerir a exposição sistemática à morte, distribuindo precariedades, instaurando zonas de exceção e inventando populações descartáveis. Em síntese, necropolítica não é um excesso acidental da modernidade; é uma tecnologia constitutiva de sua racionalidade colonial.

Fundamento filosófico: representação e vontade como matriz da dominação

Schopenhauer inaugura sua obra principal com uma formulação que desloca o problema do real para o problema do conhecer: “O mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2005, p. 44). A frase não significa que o mundo seja fantasia subjetiva arbitrária, mas que tudo o que se apresenta como mundo se dá sob condições do sujeito, isto é, sob formas de visibilidade, inteligibilidade e ordenação. Essa tese é decisiva para uma leitura das violências coloniais: o colonialismo não domina apenas pela força material; ele domina porque impõe um regime de aparecimento do outro. O colonizado é tornado visível como objeto e, nessa visibilidade, já se encontra aprisionado. A dominação, entretanto, não se esgota no plano do aparecer. Schopenhauer insiste que por trás do fenômeno há uma energia mais profunda, não racional, não moral, insistente, uma dinâmica que atravessa seres e instituições. Ele afirma de modo inequívoco: “Só a Vontade é a coisa em si” (Schopenhauer, 2005, p. 218). A vontade, aqui, não é vontade consciente individual, mas núcleo metafísico do querer, impulso de afirmação, apropriação e persistência. Quando essa categoria é transposta criticamente para a história política, é possível reconhecer que o colonialismo não foi apenas um erro de representação sobre a África; foi também a efetuação histórica de uma vontade de domínio que procurou converter corpos, territórios e símbolos em meios.

A leitura schopenhaueriana, nesse sentido, oferece uma gramática para compreender o acoplamento entre duas operações: primeiro, fabricar uma representação do outro como inferior, perigoso, primitivo, não plenamente humano; segundo, acionar, sobre essa base, a vontade de

conquista como se fosse necessidade civilizatória. A África, reduzida a imagem colonial, tornou-se superfície legitimadora para a ação predatória. A objetificação não é um efeito lateral da conquista; é sua condição. A vontade colonial, para operar, precisa que o mundo apareça de um certo modo. A política, então, torna-se o lugar onde a metafísica do querer encontra sua justificativa simbólica. Essa chave ilumina por que Mbembe fala de soberania como decisão sobre vida e morte. Não se trata de um simples deslocamento do biopoder foucaultiano, mas de uma radicalização: a modernidade colonial institui formas de poder que fazem da morte um princípio organizador. A África aparece, nesse contexto, como espaço inaugural de experimentação, onde o outro é lançado para fora da comunidade moral, e essa expulsão, antes de ser bala, é categoria.

Necropolítica: soberania como decisão e produção de mundos inabitáveis

Mbembe formula a tese central de maneira programática: “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (Mbembe, 2016, p. 123). A força da frase está em retirar a soberania do horizonte idealizado da autonomia e recolocá-la no terreno material da mortalidade. Se a soberania é, no limite, o poder de decidir sobre a morte, então a política deve ser pensada a partir de categorias tateis, como vida e morte, e não apenas a partir de abstrações normativas.

A necropolítica não se limita ao ato de matar. Ela inclui a fabricação de condições em que viver se torna uma permanência sob ameaça, um existir sob cerco, uma vida reduzida à sobrevivência. Por isso, Mbembe dirige seu olhar para formas históricas de soberania cujo projeto central não é a emancipação, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações” (Mbembe, 2016, p. 125). Essa definição é crucial porque desloca o debate: não se trata apenas de violência episódica, mas de racionalidades políticas que convertem populações em instrumentos, em excedentes e, finalmente, em descartáveis.

Aqui, a aproximação com Schopenhauer ganha consistência. A “instrumentalização

generalizada” pode ser lida como efetuação histórica da vontade de domínio quando ela se institui como norma. A vontade, enquanto impulso, torna-se sistema. A representação, enquanto imagem, torna-se senso comum. O resultado é um mundo em que certas vidas não apenas morrem; elas passam a não contar como vidas plenamente vivíveis.

África como laboratório histórico do poder de morte

A hipótese de Mbembe é histórica e estrutural: experiências contemporâneas de destruição humana não são inteligíveis sem reconhecer que a modernidade se constituiu por meio de tecnologias coloniais. O ensaio indica, inclusive, que as premissas materiais de certas formas extremas de extermínio no século XX podem ser buscadas no imperialismo colonial (Mbembe, 2016). A África, nesse quadro, figura como laboratório do controle racial, da despossessão e da exposição permanente ao morrer.

Dizer “laboratório” não significa reduzir o continente a campo passivo. Significa reconhecer que a modernidade colonial testou ali arranjos político-jurídicos de exceção, economias de saque, regimes de mobilidade forçada, destruições de mundos simbólicos e reconfigurações do humano. A colonização não apenas subjugou territórios. Ela reordenou a gramática do ser, instituindo uma partilha ontológica: de um lado, vidas protegidas; de outro, vidas expostas. É nesse sentido que a África se torna, no interior do imaginário moderno, um lugar do “não ser”, isto é, um lugar em que a humanidade é tornada condicional, negociável, suspensa.

Essa produção do “não ser” tem, ao mesmo tempo, uma dimensão material e uma dimensão epistemológica. Material porque organiza trabalho, circulação de mercadorias, polícia, guerra e fome como técnicas de governo. Epistemológica porque produz categorias que naturalizam a desigualdade e anestesiam a consciência moral. Em linguagem schopenhaueriana, é a convergência entre uma representação que rebaixa e uma vontade que devora.

Vidas descartáveis: da exceção colonial à normalização da precariedade

A necropolítica opera por estados de exceção, zonas de morte, territórios sitiados, populações confinadas. Mas seu efeito mais devastador é a normalização: o morrer deixa de ser escândalo e se torna rotina. Trata-se de uma pedagogia social da indiferença, em que a morte do outro é incorporada como preço do funcionamento do mundo. Nesse ponto, a filosofia de Schopenhauer ajuda a explicitar um mecanismo: quando o mundo é apenas representação, pode-se manipular suas aparências; quando a vontade domina sem freios, pode-se converter o outro em meio. A necropolítica é, em grande medida, a institucionalização desse duplo movimento.

A África, portanto, deve ser lida não como metáfora, mas como arquivo histórico de uma racionalidade que se espalha e se atualiza. O que Mbembe descreve não é um episódio fechado, mas uma lógica capaz de reaparecer sempre que determinadas vidas forem empurradas para fora do círculo de proteção, sempre que a exceção se tornar regra, sempre que a soberania se exercer como direito de expor à morte.

Fecho analítico: desmontar a representação para conter a vontade de morte

A implicação ética e científica desta seção é direta: criticar a necropolítica exige desmontar as representações que a sustentam e enfrentar a vontade que a executa. No plano do conhecimento, isso significa uma pesquisa comprometida com a verdade histórica e conceitual: reconhecer a África como sujeito de mundos, e não como objeto de imagens; como lugar de produção de pensamento, e não como reserva de estereótipos; como presença ontológica, e não como sombra do “não ser”.

Representações sociais e produção do senso comum

Representações sociais como teoria do cotidiano e gramática do real

Em Serge Moscovici, “representação social” não é sinônimo de opinião solta, nem um simples espelho do mundo. Trata-se de uma forma de conhecimento socialmente produzida que organiza o visível, distribui significados e torna o convívio possível pela via de um consenso prático. O ponto decisivo é que o senso comum não é ausência de teoria; ele é teoria em estado ordinário, uma inteligência coletiva que interpreta o real para torná-lo habitável.

Moscovici explicita esse movimento ao mostrar como uma imagem historicamente construída entra na vida comum e passa a funcionar como realidade. Ele afirma: “Esse exemplo, além de ilustrar o papel e a influência da comunicação no processo da representação social, ilustra também a maneira como as representações se tomam senso comum” (Moscovici, 2007, p. 7). O que está em jogo aqui é epistemológico: o senso comum não é apenas um depósito de erros; é um sistema de orientação, uma cartografia de familiaridades que estabiliza o mundo e reduz a ansiedade do desconhecido. Por isso, Moscovici insiste que as representações atravessam conversas, mídia, instituições e rituais de linguagem, até que se fixem como evidências. Na sua formulação, “as representações sustentadas pelas influências sociais da comunicação constituem as realidades de nossas vidas cotidianas” (Moscovici, 2007, p. 7). O argumento é forte: aquilo que o cotidiano chama de “real” é, em parte, uma obra coletiva, continuamente refeita. Não se trata de negar a existência do mundo, mas de demonstrar que o mundo social é sempre mundo interpretado, nomeado e estabilizado por regimes de comunicação.

Essa tese desloca a crítica das representações para um terreno mais profundo: o problema não é apenas “imagem equivocada”, mas a naturalização de uma narrativa que ganha força ontológica. O senso comum, nesse quadro, não é neutro; ele é atravessado por disputas e hierarquias, pois a circulação do que é “evidente” depende de quem tem poder para definir o que conta como óbvio, normal e aceitável.

Objetivação e ancoragem: como o estigma vira evidência

A força das representações sociais está no modo como transformam abstrações em coisas. Moscovici descreve com precisão essa passagem do conceito à “realidade” sensível: “Através da comunicação, as pessoas e os grupos concedem uma realidade física a idéias e imagens, a sistemas [de] classificação e fornecimento de nomes” (Moscovici, 2007, p. 89). Aqui está o núcleo do mecanismo: nomear, classificar e repetir produz familiaridade; familiaridade produz aparência de verdade. O autor vai além e adverte que o essencial não é apenas criar, mas reconstruir, pois toda representação trabalha sobre heranças anteriores: “deve-se dizer que se trata de re-feito, re-construído e não de algo recém-criado” (Moscovici, 2007, p. 89-90). Esse ponto é decisivo para pensar a África: imagens coloniais não precisam ser inventadas hoje; basta reativá-las, rearranjá-las e atualizá-las no repertório midiático, escolar e institucional, até que pareçam descrições naturais.

A objetivação, portanto, não é um detalhe psicológico; é um processo cultural. Uma vez que “abstrações” ganham corpo imagético e circulam como explicação pronta, tornam-se relativamente autônomas e resistentes à crítica. Moscovici descreve esse efeito de estabilização: “o resultado mais importante dessa re-construção de abstrações em realidades é que elas se tornam separadas da subjetividade do grupo... e adquirem, portanto, permanência e estabilidade” (Moscovici, 2007, p. 90). Quando isso acontece, o estigma deixa de aparecer como estigma e passa a aparecer como “fato”.

África no imaginário social: quando a representação substitui a história

Se as representações sociais “constituem as realidades” do cotidiano (Moscovici, 2007, p. 7), então a disputa sobre África é, necessariamente, uma disputa sobre realidade social. A questão não é apenas o que se pensa sobre a África, mas o que se autoriza fazer quando “África” é convertida em um pacote de sentidos prontos.

Nesse terreno, a representação pode operar como substituição: no lugar de histórias,

pluralidades, filosofias, economias, cidades, literaturas e conflitos internos, entra um conjunto repetido de signos. Essa substituição não é inocente. Ela produz uma África que “cabe” no estereótipo, isto é, uma África que serve como contraste conveniente para a autoimagem de quem representa. Aqui, a teoria de Moscovici ajuda a mostrar como o senso comum pode funcionar como tecnologia de manutenção simbólica: ao reduzir, fixar e repetir, ele fabrica “familiaridades” que dispensam investigação. A consequência epistemológica é grave: quando a representação vira atalho, a complexidade vira ruído, e a história vira incômodo. A representação passa a valer mais do que o real histórico, porque ela é mais rápida, mais fácil e mais socialmente compartilhada.

Convergência crítica com Schopenhauer: o mundo como representação e a captura do visível

Esse problema ganha ainda mais densidade quando aproximado, criticamente, de Schopenhauer. Ao iniciar sua obra maior, ele escreve: “O mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2005, p. 43). O enunciado não é um slogan; é um princípio: o mundo fenomênico, aquilo que aparece, é sempre mundo em relação ao sujeito que conhece. A consequência imediata é que o acesso ao real passa por mediações, e o que se toma por “mundo” já vem filtrado por formas de percepção, linguagem e interpretação. Schopenhauer explicita o que isso significa no plano do conhecer: “Torna-se-lhe claro e certo que não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra” (Schopenhauer, 2005, p. 43). Esta afirmação, aplicada ao campo social, ilumina a armadilha das imagens sobre África: muitas vezes não se encontra a África, mas um “olho” que vê África segundo esquemas já dados, e uma “mão” que toca o continente por meio de categorias prontas. A contribuição de Moscovici, aqui, é mostrar como esse “olho” não é apenas individual: ele é socialmente treinado. As representações sociais fornecem o repertório com que vemos, nomeamos e avaliamos. Em outras palavras, a teoria de Schopenhauer radicaliza a consciência da mediação; a teoria de Moscovici mostra a fábrica coletiva dessa mediação.

A consequência crítica é contundente: quando a África é aprisionada em representações

hegemônicas, a discussão já começa viciada, porque o objeto está previamente moldado pela circulação social de imagens. O que parece descrição é, muitas vezes, projeção, e o que parece neutralidade é, muitas vezes, hábito.

Implicações para uma pesquisa comprometida com a verdade

Se o senso comum é uma forma de conhecimento, então ele precisa ser investigado como tal. Isso exige método e ética intelectual: mapear os circuitos de circulação das imagens, identificar como elas se estabilizam, e sobretudo evidenciar o momento em que deixam de ser interpretações e passam a se apresentar como natureza. Moscovici fornece o eixo: representações não são cópias; elas “constituem” realidades vividas (Moscovici, 2007, p. 7). Schopenhauer fornece a advertência filosófica: aquilo que aparece como mundo é sempre mundo enquanto representação (Schopenhauer, 2005, p. 43). Juntas, essas teses exigem uma postura epistemológica rigorosa diante do tema África: suspender o automatismo do ver, desconfiar do óbvio, e reconstruir o objeto com densidade histórica, pluralidade interna e atenção às vozes africanas que foram sistematicamente silenciadas.

Em termos de produção do conhecimento, o desafio é converter a crítica das representações em prática de descolonização do olhar: retirar a África do lugar de imagem pronta e devolvê-la ao lugar de mundo histórico, heterogêneo e interpretável em seus próprios termos. Aqui, a pesquisa séria não busca “uma África” que confirme expectativas; busca desfazer o mecanismo pelo qual expectativas viram evidências. Essa é a tarefa: desnaturalizar o que foi naturalizado, reabrir o real onde o senso comum fechou, e recolocar a verdade no seu trabalho mais difícil, que é o de resistir ao confortável.

Genocídio, mestiçagem e epistemicídio

Genocídio como tecnologia simbólica e política de desaparecimento

Quando Abdias do Nascimento escolhe a palavra genocídio, ele não está apenas nomeando um “excesso” do passado, mas descrevendo um método histórico que opera por camadas: pela violência direta, pela administração desigual das condições de vida e pela fabricação de um imaginário que torna esse processo aceitável, rotineiro e até invisível. A força do conceito está em revelar que, no racismo brasileiro, a eliminação não precisa se apresentar como ato explícito: ela pode funcionar como normalidade social, como política pública difusa, como discurso “técnico”, como hábito civilizatório. Nesse ponto, a crítica de Abdias é também uma crítica do conhecimento, porque denuncia o modo como a sociedade produz representações “explicativas” para encobrir o que, na prática, é um projeto de desumanização.

Há, em Abdias, uma formulação especialmente contundente sobre essa lógica de eliminação por via do apagamento biológico e cultural. Ele afirma: “O desaparecimento inapelável do descendente de africano, tanto fisicamente quanto espiritualmente através do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro” (Nascimento, 1978, p. 43). A afirmação condensa uma tese maior: o genocídio pode ser operado como programa de dissolução do sujeito negro no corpo social, como se a história se encarregasse de “resolver” o que o racismo primeiro inventou como problema. A violência, portanto, não incide apenas sobre a vida nua, mas sobre a possibilidade de permanecer como presença histórica, estética, religiosa, linguística e política.

Esse programa exige, para se sustentar, um regime de linguagem que proíba o conflito e intimide a nomeação do racismo. Abdias descreve o funcionamento dessa etiqueta social que disciplina o debate público e, ao mesmo tempo, enquadra o negro como sujeito que deve gratidão e silêncio: “Esta etiqueta dita fortemente contra qualquer discussão, especialmente em forma controvertida, da situação racial, e assim ela efetivamente ajuda a perpetuar o modelo de relações que tem existido desde os dias da escravidão. Tradicionalmente se espera que os negros sejam gratos aos brancos e

que agem como patronos e benfeitores deles; também se espera que os negros continuem aceitando os brancos como os porta-vozes oficiais da nação, explicando aos estrangeiros a natureza “única” das relações raciais brasileiras. A etiqueta decreta também que os sofismas oficiais usados para descrever a situação brasileira como uma “democracia racial” (Nascimento, 1978, p. 86-87). A contundência aqui é dupla: primeiro, porque revela a dominação como roteiro social; segundo, porque mostra que a violência simbólica organiza o campo do dizível, isto é, decide o que pode ser chamado de verdade sem que a ordem se sinta ameaçada.

É nesse horizonte que Schopenhauer auxilia como chave filosófica: um regime de dominação não se sustenta apenas por força material, mas por um mundo construído como representação, isto é, por uma forma de aparecer do real que se impõe como evidência. Se “O mundo é minha representação” (Schopenhauer, 2005, p. 43), então toda realidade social pressupõe a mediação de imagens, conceitos, categorias e narrativas que moldam o que é visto como “normal”. A dominação racial, nesse sentido, não é apenas um fato exterior; ela é uma forma de percepção social que se naturaliza, uma gramática que organiza o olhar e educa a sensibilidade coletiva.

Mestiçagem como ideologia de branqueamento e engenharia de consenso

A contribuição decisiva de Kabengele Munanga, articulada à denúncia de Abdias, está em revelar que a mestiçagem, tomada como “síntese nacional”, foi frequentemente usada como instrumento de governo da diferença, convertendo desigualdade em conciliação, violência histórica em mito integrador. Munanga é explícito ao localizar o projeto nacional no léxico eugenista: “o processo de formação da identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistas, visando o embranquecimento da sociedade” (Munanga, 2008, p. 15). Não se trata de uma observação lateral; trata-se do núcleo de um mecanismo: a nação se define ao mesmo tempo em que seleciona quais corpos podem ser celebrados como futuro e quais serão empurrados para a zona do excedente.

Ao aprofundar esse diagnóstico, Munanga chama atenção para as categorias cognitivas

herdadas da colonização, cuja força não está na biologia, mas na ideologia. Ele escreve:

Trata-se de fato, de categorias cognitivas largamente herdadas da história da colonização, apesar da nossa percepção da diferença situar-se no campo do visível. É através dessas categorias cognitivas, cujo conteúdo é mais ideológico do que biológico, que adquirimos o hábito de pensar nossas identidades sem nos darmos conta da manipulação do biológico pelo ideológico. (Munanga, 2008, p. 18).

Aqui, a mestiçagem já não aparece como mistura inocente, mas como uma forma de organizar o visível, isto é, de treinar o olhar social para reconhecer valor, pertencimento e humanidade a partir de uma régua historicamente colonial.

O ponto mais incisivo, porém, é quando Munanga descreve a mestiçagem como cálculo político para impedir conflito racial e garantir hegemonia branca. Ele afirma: “a elite “pensante” do País tinha nítida consciência de que o processo de miscigenação, ao anular a superioridade numérica do negro e ao alienar seus descendentes mestiços graças a ideologia de branqueamento, ia evitar os prováveis conflitos raciais conhecidos em outros países, de um lado, e, por outro, garantir o comando do País ao segmento branco” (Munanga, 2008, p. 75). O que se revela é uma engenharia de consenso: a mestiçagem funciona como linguagem de pacificação, mas pacifica garantindo comando, isto é, pacifica mantendo a estrutura.

Nesse ponto, Schopenhauer ilumina o mecanismo pelo lado da forma: quando uma sociedade transforma um mito em evidência, ela faz do mito uma espécie de “mundo” compartilhado, uma representação que se antecipa à experiência e a molda. A mestiçagem, então, deixa de ser somente descrição demográfica e passa a ser categoria de leitura do real, com efeitos sobre políticas, afetos, escolarização, estética e memórias. O genocídio, por sua vez, encontra aí uma de suas condições mais eficazes: não apenas matar, mas fazer com que o morto não tenha sequer o estatuto de vítima reconhecível, porque a narrativa nacional já ofereceu uma explicação “harmoniosa” para tudo.

Epistemicídio como apagamento do negro enquanto sujeito de verdade

Se o genocídio nomeia a eliminação e a mestiçagem descreve uma tecnologia de neutralização política, o epistemicídio evidencia o que acontece com o conhecimento: quem pode falar, o que pode ser reconhecido como racionalidade, quais narrativas são autorizadas a compor a História. O apagamento não recai apenas sobre corpos, mas sobre regimes de enunciação: as tradições negras são frequentemente toleradas como cultura, mas recusadas como pensamento; celebradas como festa, mas silenciadas como teoria; aceitas como marca identitária, mas interditas como fundamento de interpretação do mundo.

Aqui, Abdias e Munanga convergem. Abdias denuncia a produção de “sofismas oficiais” (Nascimento, 1978, p. 86-87) que blindam o racismo sob a máscara da democracia racial, enquanto Munanga mostra como categorias coloniais moldam o hábito de pensar identidades (Munanga, 2008, p. 18). O epistemicídio é precisamente essa operação em que o negro é impedido de ocupar o lugar de autor do real, sendo empurrado para a posição de objeto, de dado, de tema, de folclore. E, quando isso acontece, o genocídio ganha uma forma ainda mais cruel: não apenas elimina vidas, mas elimina as condições de narrar a eliminação.

Por isso, a articulação entre genocídio, mestiçagem e epistemicídio não é uma soma de conceitos, mas a descrição de um mesmo dispositivo visto por ângulos distintos. Genocídio é a violência que administra quem pode viver plenamente. Mestiçagem ideológica é a narrativa que faz essa administração parecer natural e até benéfica. Epistemicídio é a amputação do direito de significar, interpretar e produzir ciência sobre a própria experiência histórica. E, no interior desse triângulo, a crítica filosófica se torna tarefa ética: desnaturalizar as representações que domesticam o horror, recolocar a verdade como compromisso, e devolver ao sujeito negro o lugar de protagonismo epistemológico, isto é, o direito de ser não apenas tema, mas origem de pensamento, linguagem e mundo.

Olhares negros e reinscrição do humano

Se, em Schopenhauer, o mundo que se oferece à consciência é sempre mundo representado, isto é, atravessado pelas formas do sujeito que conhece, em bell hooks o problema do conhecer se torna imediatamente um problema político: quem olha, de onde olha, para quê olha, e a serviço de qual ordem simbólica se olha. Por isso, reinscrever o humano, no campo das representações sobre a África e sobre o negro, não é apenas corrigir “imagens falsas”, mas disputar o próprio regime do visível que decide quem pode aparecer como sujeito e quem será reduzido a objeto. A ontologia schopenhaueriana da representação, quando deslocada ao terreno da história colonial, permite compreender que a dominação não começa no porrete, mas na forma: na moldura que define o que conta como realidade e o que será expulso para o estatuto de “coisa”, “curiosidade” ou “carência”.

Schopenhauer formula de modo lapidar a tese inaugural de seu sistema: “O mundo é minha representação. Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata” (Schopenhauer, 2005, p. 41). A força dessa proposição não está em sugerir que tudo seja “ilusão”, mas em explicitar que o mundo, enquanto mundo conhecido, é sempre mundo mediado, organizado, configurado. Em chave crítica, isso implica reconhecer que a África, quando capturada por aparatos coloniais de saber, foi produzida como representação funcional: não se tratou apenas de descrever um continente, mas de enquadrá-lo dentro de categorias que justificassem a exploração e a tutela. A representação, nesse contexto, opera como uma tecnologia de redução: transforma pluralidade histórica em essência fixa; converte complexidade civilizatória em carimbo; faz do outro uma figura pronta para consumo moral, científico ou religioso.

O olhar como disputa da representação

É precisamente aqui que bell hooks radicaliza a questão. Se o mundo representado é dependente de um olhar, então o olhar é um lugar de conflito. A autora insiste em desnaturalizar

a visualidade moderna como se fosse neutra, mostrando que ela costuma nascer articulada ao que nomeia como “patriarcado supremacista branco capitalista” (hooks, 2019, p. 139). Trata-se de um regime que não apenas distribui riquezas e posições sociais, mas também distribui visibilidade, definindo quem será interpretado como “pessoa” e quem será convertido em signo manipulável. A política da representação, portanto, não é adorno do real; é uma dimensão constitutiva do real social, porque organiza desejos, legitima hierarquias e administra a legibilidade dos corpos.

Nesse horizonte, a África não é apenas alvo de narrativas; ela é o terreno onde se decide, reiteradamente, o estatuto do humano. Por isso hooks recusa o pacto visual que reduz sujeitos negros a objetos de olhar, de interpretação e de consumo simbólico. Um trecho emblemático, ao comentar a escolha de capa e o impacto de uma imagem, condensa uma ética do reconhecimento que é, ao mesmo tempo, uma teoria do conhecimento: “Sua imagem também é uma narrativa visual nos desafiando a ver mulheres negras como sujeitos, e não como objetos. Como as ideias em Olhares negros, seu olhar direto convida ao questionamento, à contestação, a ousar nos olharmos e nos vermos de maneiras diferentes” (hooks, 2019, p. 24). O ponto decisivo é que a reinscrição do humano começa quando se rompe a gramática que aprisiona a negritude no lugar do objeto. Não se trata de pedir gentileza ao olhar dominante, mas de instaurar um outro regime de visibilidade, capaz de sustentar a subjetividade negra como presença epistemológica.

O olhar opositor como forma de resistência e produção de conhecimento

A categoria do olhar opositor nomeia essa virada. hooks descreve como espectadoras negras, situadas fora do “prazer de olhar” oferecido pelo cinema dominante, desenvolvem uma competência crítica que não é simples reação emocional, mas uma forma de leitura do mundo: “Por assistir a filmes com um olhar opositor, mulheres negras foram capazes de avaliar criticamente a construção da feminilidade branca no cinema como objeto do olhar falocêntrico e escolher não se identificar nem com a vítima nem com o perpetrador” (hooks, 2019, p. 191). O alcance epistemológico dessa passagem

é profundo: o olharpositor não é só recusa; é método. Ele reorganiza a percepção, interroga os enquadramentos, revela a fabricação do “natural” e desestabiliza as identificações oferecidas pela cultura hegemônica.

Ao aproximar esse movimento da filosofia de Schopenhauer, torna-se possível dizer que hooks intervém na própria produção da representação: ela politiza o aparelho perceptivo e cultural que decide como o mundo aparece. Se, para Schopenhauer, a representação é condição de todo conhecimento, em hooks a luta antirracista se manifesta como luta pelos modos de representar, isto é, luta pelos modos de conhecer e fazer conhecer. Nesse sentido, reinscrever o humano é reaprender a ver e, simultaneamente, reaprender a fazer ver, deslocando o negro e a África do lugar do “tema” para o lugar do “sujeito” que produz interpretação, crítica e teoria.

Por fim, a reconstrução da imagem da África como sujeito epistemológico exige mais do que inclusão nominal em currículos ou exposições. Exige uma ética do olhar que substitua o exotismo pela reciprocidade, a carência pela complexidade histórica, a curiosidade colonial pela escuta. Se o olhar dominante produziu uma África conveniente à dominação, o olharpositor abre a possibilidade de uma África inconveniente ao colonialismo, porque plenamente humana: múltipla, histórica, pensante, produtora de conceitos. E é essa passagem, da África como objeto de representação para a África como potência de representar, que constitui, no sentido mais rigoroso, uma reinscrição do humano no campo do conhecimento.

Considerações finais

A presente investigação partiu da compreensão de que as representações da África não constituem meras descrições da realidade, mas produções históricas vinculadas a relações de poder que atravessam os campos do conhecimento, da política e da subjetividade. Ao longo do percurso teórico desenvolvido, tornou-se possível demonstrar que a construção da África como espaço de alteridade radical não decorre de um simples desconhecimento acerca do continente africano, mas

de um complexo processo histórico de objetificação, racialização e desumanização que acompanha a própria constituição da modernidade ocidental.

A reflexão iniciada a partir de Arthur Schopenhauer permitiu compreender que toda realidade conhecida é mediada por representações. Entretanto, a análise também evidenciou que determinadas representações não surgem de forma neutra ou espontânea. Elas são atravessadas por interesses, desejos e projetos de poder. Nesse sentido, a distinção entre mundo como representação e mundo como vontade revelou-se uma ferramenta filosófica fecunda para compreender como a África foi transformada em objeto do olhar colonial, tornando-se suporte simbólico para processos de exploração econômica, dominação política e subalternização epistemológica.

O diálogo com Frantz Fanon aprofundou essa compreensão ao evidenciar que a violência colonial não se restringe à ocupação dos territórios, mas alcança a própria constituição do sujeito. O corpo negro emerge como espaço privilegiado de inscrição da dominação, lugar onde a representação colonial converte a diferença em inferioridade e transforma a cor da pele em destino social. Fanon mostrou que a colonização não produz apenas desigualdades materiais; ela produz subjetividades feridas, identidades fragmentadas e existências situadas em uma permanente luta pelo reconhecimento.

A contribuição de Achille Mbembe permitiu ampliar ainda mais esse horizonte analítico ao demonstrar que a colonialidade moderna não se limita à administração da vida, mas se organiza também pela gestão da morte. A necropolítica revelou-se uma chave interpretativa fundamental para compreender como determinados grupos humanos são historicamente posicionados em zonas de descartabilidade, onde a exposição à violência, à precariedade e à morte torna-se socialmente tolerável. Nesse contexto, a África aparece como um dos grandes laboratórios históricos da produção moderna de vidas consideradas sacrificáveis.

Por sua vez, a teoria das representações sociais de Serge Moscovici possibilitou compreender os mecanismos pelos quais imagens coloniais se naturalizam e passam a compor o senso comum. As representações da África como pobreza, atraso, violência ou exotismo não permanecem apenas no plano dos discursos eruditos; elas atravessam instituições, sistemas educacionais, meios de

comunicação e práticas cotidianas, convertendo construções históricas em evidências aparentemente naturais. O racismo, nesse sentido, não opera apenas como ideologia explícita, mas também como hábito perceptivo e estrutura cognitiva socialmente compartilhada.

As contribuições de Abdias do Nascimento e Kabengele Munanga evidenciaram que o processo de desumanização não se restringe ao passado colonial. Ele se atualiza na forma do genocídio simbólico e material da população negra, bem como na ideologia da mestiçagem que, sob o discurso da harmonia racial, frequentemente opera como mecanismo de invisibilização das desigualdades. A análise permitiu demonstrar que genocídio, branqueamento e epistemicídio integram uma mesma lógica histórica de apagamento, cujo objetivo não consiste apenas em controlar corpos, mas também em silenciar memórias, interditar saberes e limitar possibilidades de existência.

Por fim, a reflexão inspirada em bell hooks abriu caminhos para pensar possibilidades concretas de resistência e reconstrução. A autora mostrou que o olhar não é apenas instrumento de dominação, mas também espaço de insurgência. Ao reivindicar a centralidade dos olhares negros, hooks desloca a África da condição de objeto representado para a posição de sujeito que produz conhecimento, interpreta o mundo e elabora suas próprias narrativas. Trata-se de uma inversão epistemológica profunda, capaz de romper com os enquadramentos coloniais e reinscrever o humano a partir da pluralidade das experiências historicamente marginalizadas.

Dessa forma, a hipótese inicial desta pesquisa foi confirmada: as representações da África não são neutras nem inocentes. Elas participam da produção de realidades sociais, da legitimação de hierarquias raciais e da sustentação de mecanismos de exclusão. Mais do que imagens, constituem dispositivos de poder que organizam formas de ver, conhecer e governar. Entretanto, a própria historicidade dessas representações revela que elas não são definitivas. Aquilo que foi construído historicamente pode ser criticado, transformado e reconstruído.

Nesse sentido, a tarefa que emerge deste estudo não é apenas acadêmica. Trata-se de um compromisso ético, político e epistemológico com a descolonização do conhecimento e com a restituição da dignidade histórica dos povos africanos e afro-diaspóricos. Pensar a África para além

das representações coloniais significa reconhecer sua condição de sujeito civilizatório, produtora de filosofias, ciências, culturas e formas de existência que desafiam os limites das narrativas hegemônicas da modernidade.

Ao final, permanece uma questão que ultrapassa o próprio objeto desta pesquisa: se toda humanidade é constituída na relação com o outro, então a desumanização da África não empobreceu apenas os africanos e seus descendentes. Empobreceu também o próprio Ocidente, ao privá-lo da possibilidade de reconhecer, na alteridade africana, uma das expressões mais amplas e diversas da experiência humana. Reinscrever a África no campo do humano é, portanto, mais do que um ato de justiça histórica. É uma condição necessária para a reconstrução de um horizonte ético em que a diversidade dos mundos humanos possa finalmente ser reconhecida em sua plenitude.

REFERÊNCIAS

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOOKS, Bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOSCOVICI, Serge. Representações sociais: investigações em psicologia social. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.