



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS DOS MALÊS
LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

EUGÉNIO EURICO CHIULELE

**PÓS-HUMANIDADE NEGRA: QUANDO A ONTOLOGIA AFRICANA DEIXA DE
RESPONDER AO OCIDENTE E COMEÇA A FUNDAR OUTRO MUNDO**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2025

EUGÉNIO EURICO CHIULELE

**PÓS-HUMANIDADE NEGRA: QUANDO A ONTOLOGIA AFRICANA DEIXA DE
RESPONDER AO OCIDENTE E COMEÇA A FUNDAR OUTRO MUNDO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, da
Universidade da Integração Internacional da
Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial
à obtenção do título de Licenciado em Ciências
Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto.

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2025

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

C471p

Chiulele, Eugénio Eurico.

Pós-humanidade negra : quando a ontologia africana deixa de responder ao ocidente e começa a fundar outro mundo / Eugénio Eurico Chiulele. - 2025.
43 f.

Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) - Instituto de Humanidades e Letras dos Malês, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto.

1. Pós-humanismo. 2. Ontologia africana. 3. Civilização moderna.
4. Afrocentricidade. I. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 199.6

EUGÉNIO EURICO CHIULELE

**PÓS-HUMANIDADE NEGRA: QUANDO A ONTOLOGIA AFRICANA DEIXA DE
RESPONDER AO OCIDENTE E COMEÇA A FUNDAR OUTRO MUNDO**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura em Ciências Sociais, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Ciências Sociais.

Aprovado em 18 de novembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto (Orientador)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof.^a Dr.^a Fanny Longa Romero

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Prof. Dr. Jorge Garcia Basso

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

A Deus.

Aos meus pais, amigos e colegas de turma.

Aos professores e funcionários da UNILAB.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus, fonte de sabedoria, força e inspiração, por iluminar o meu caminho e sustentar-me em todos os momentos desta jornada acadêmica.

Ao Instituto de Bolsas de Estudo de Moçambique (IBE), expresse sincera gratidão pelo apoio e confiança depositados em minha formação, tornando possível a concretização deste percurso.

Aos meus pais e irmãos, que mesmo à distância, acompanharam-me com amor, coragem e incentivo constante, dedico meu reconhecimento mais profundo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Benedicto Matheus, pela orientação precisa, pela escuta atenta e pela generosidade intelectual que enriqueceram significativamente esta pesquisa.

Aos professores membros da banca examinadora, Dr. Jorge Garcia Basso e Fanny Longa Romero, agradeço pela leitura cuidadosa, pelas críticas construtivas e pelas contribuições que ampliaram o horizonte deste trabalho.

Estendo meus agradecimentos a todos os docentes do curso de Licenciatura em Ciências Sociais da UNILAB, que com dedicação e compromisso, partilharam saberes e experiências que foram essenciais para a minha formação.

Por fim, aos colegas de turma e amigos que estiveram presentes nesta caminhada, agradeço pelas trocas de ideias, pelas reflexões e pelo companheirismo que tornaram esta trajetória mais leve, humana e enriquecedora.

RESUMO

O presente trabalho investiga a pós-humanidade negra como horizonte ontológico alternativo à forma-homem moderna, compreendendo que a modernidade ocidental instituiu o “humano” como tecnologia de fronteira e, nesse gesto, produziu o negro como impossibilidade ontológica. Fundamentado nas obras de Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Achille Mbembe, Denise Ferreira da Silva e Zakiyyah Iman Jackson, o estudo demonstra que o paradigma moderno se sustenta por uma lógica de separabilidade que define o ser a partir da exclusão. Diante disso, as ontologias africanas como as tradições Bantu (ntu/ubuntu), Yorùbá (orí/àṣẹ) e Akan (pessoa-em-devir) — oferecem um regime alternativo de existência no qual o ser é relacional, a potência é compartilhada e a ancestralidade é operante. A pesquisa adota uma metodologia teórico-filosófica e afrocêntrica, compreendendo que descolonizar o pensamento exige recuperar o poder de nomear e habitar o mundo desde as próprias tradições africanas. A pós-humanidade negra, portanto, não é uma reivindicação de inclusão, mas a restituição de um fundamento civilizatório: um modo de mundo em que a vida não é medida pelo humano moderno, mas afirmada como multiplicidade ontológica. Conclui-se que pensar a partir das ontologias africanas é recolocar a África como fonte epistemológica e ontológica de mundo, capaz de refundar as relações entre ser, natureza, comunidade e política.

Palavras-chave: pós-humanismo; ontologia africana; civilização moderna; afrocentricidade.

ABSTRACT

This study investigates Black Post-Humanity as an ontological horizon that challenges the modern “Man-form” established by Western modernity. It argues that the modern conception of the human operates as a technology of exclusion, producing Blackness as an ontological impossibility. Drawing on the works of Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Achille Mbembe, Denise Ferreira da Silva, and Zakiyyah Iman Jackson, the research demonstrates that modernity is structured by a logic of separability that defines being through negation. In contrast, African ontologies — such as the Bantu (*ntu/ubuntu*), Yorùbá (*orí/àṣẹ*), and Akan (person-in-becoming) traditions — propose a relational conception of existence where being is co-participation, power is shared, and ancestry remains active. Employing a theoretical and Afrocentric methodology, the study understands decolonization as a recovery of ontological and epistemic agency: to think and exist from within African cosmologies rather than through Western categories. Thus, Black Post-Humanity is not a demand for inclusion but the restoration of an African civilizational foundation, where life is not measured by the modern human but affirmed as plural and relational being. The research concludes that thinking from African ontologies repositions Africa as an epistemological and ontological source of world-making, capable of reconfiguring the relations between being, nature, community, and politics.

Keywords: posthumanism; African ontology; modern civilization; Afrocentricity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	16
2	CAPÍTULO 1: A CRISE DO HUMANO NA MODERNIDADE COLONIAL	19
2.1	A FORMA-HOMEM COMO MEDIDA UNIVERSAL	19
2.2	O NEGRO COMO IMPOSSIBILIDADE ONTOLÓGICA	20
2.3	O ESGOTAMENTO DO PARADIGMA MODERNO E A IMPOSSIBILIDADE DA INCLUSÃO	21
3	CAPÍTULO 2: ONTOLOGIAS AFRICANAS: O SER COMO RELAÇÃO	23
3.1	O PRINCÍPIO <i>NTU</i> E A ONTOLOGIA RELACIONAL (KAGAME / RAMOSE)	23
3.2	PESSOA-EM-DEVIR E COMUNIDADE	24
3.3	YORÙBÁ: <i>ORÍ</i> E <i>ÀŞE</i> COMO ONTOLOGIA DA POTÊNCIA	25
4	CAPÍTULO 3: O PÓS-HUMANO NEGRO COMO RUPTURA DO HUMANO MODERNO	27
4.1	A SEPARABILIDADE COMO ESTRUTURA DO HUMANO MODERNO	27
4.2	POR QUE A INCLUSÃO É IMPOSSÍVEL NO PARADIGMA MODERNO	28
4.3	A IMPOSSIBILIDADE DA REFORMA E A NECESSIDADE DA RUPTURA	29
5	CAPÍTULO 4: A PÓS-HUMANIDADE NEGRA COMO AFIRMAÇÃO ONTOLÓGICA	32
5.1	A VIRADA AFROCÊNTRICA: DO NÃO-SER À CENTRALIDADE DO SER	32
5.2	DESCOLONIZAR O PENSAR E O SI: EPISTEMOLOGIA E INTERIORIDADE	34
5.2.1	Cheikh Anta Diop: a anterioridade ontológica do ser africano	35
5.2.2	Théophile Obenga: continuidade ontológica e unidade civilizacional	37
5.3	SÍNTESE: DA RESTITUIÇÃO ONTOLÓGICA AO HORIZONTE CIVILIZATÓRIO	38
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	40
	REFERÊNCIAS	42

1 INTRODUÇÃO

A modernidade ocidental instituiu uma figura específica do humano — um sujeito abstrato, autônomo, racional, proprietário de si e do mundo — e a elevou à condição de medida universal. Essa forma-homem, apresentada como destino natural da história, foi menos uma descrição imparcial do existente e mais uma tecnologia de ordenação do real: um dispositivo ontopolítico que decide quem pode ser reconhecido como vida plena e quem deve permanecer nos interstícios do quase-ser. Não se trata, portanto, de um erro corrigível pelo tempo ou pela maturidade institucional; trata-se do próprio regime de visibilidade do ser, no qual a equivalência entre humanidade e indivíduo liberal se impõe como gramática dominante do mundo. É dentro dessa gramática que o negro não aparece apenas como diferença cultural ou como atraso histórico, mas como impossibilidade constitutiva. É isso que Frantz Fanon formula com precisão ontológica quando afirma: “¹o negro não é. Não é mais do que uma zona de não-ser” (Fanon, 1961). A sentença não dramatiza uma injustiça circunstancial; revela que o limite do reconhecimento não é um acidente, mas a condição de funcionamento da forma-homem moderna.

Se o humano moderno opera como filtro que confere ou nega ontologia, a resposta não pode restringir-se a ampliar o diâmetro do filtro. Tudo o que se limita a “incluir” dentro da mesma moldura apenas reinscreve o primado da forma-homem e seu monopólio de medida. A questão, então, não é tanto “como o negro pode ser plenamente humano?”, mas “o que é esse humano cujo reconhecimento depende de uma exterioridade constitutiva?”. Quando a pergunta se desloca, desloca-se também o horizonte da pesquisa: abandona-se a expectativa de reparação pelo interior da gramática moderna e interroga-se o fundamento que tornou possível essa gramática. O gesto não é restaurador; é descentrador.

A hipótese de trabalho que orienta esta investigação é simples e radical: não há saída estrutural dentro do humano tal como ele foi consolidado pela modernidade. O esforço por consolidar políticas de inclusão, reconhecimento e diversidade tem valor histórico e ético, mas não altera a economia de fundo que produz o humano como escala e como fronteira. A alternativa, aqui explorada, consiste em deslocar o eixo da discussão da esfera jurídico-política para a esfera ontológica. Em lugar de “humanizar” o negro, trata-se de destituir o humano de seu estatuto de horizonte último e abrir passagem para um outro regime de existência. Esse regime, longe de ser vazio ou meramente teórico, já se encontra em operação

¹ FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961, p. 25.

nas ontologias africanas: modos de conceber pessoa, mundo, tempo, corpo e comunidade que não emergem da resposta ao Ocidente, mas de uma história intelectual própria, alojada em práticas, línguas, rituais, artes de convivência e filosofia. Em suma, o que aqui se chama pós-humanidade negra não é futurismo tecnicista nem adjetivo retórico: é nome para o excedente real que as ontologias africanas fazem aparecer quando suspensas as pretensões universalistas da forma-homem.

Para compreender a densidade desse excedente, é preciso nomear seus contornos. Enquanto a gramática moderna identifica pessoa com indivíduo e liberdade com propriedade, as ontologias africanas operam com pessoa-em-devir, constituída na relação e pela relação. A comunidade não é aditivo social a um eu previamente dado; ela é matriz de individuação, condição de possibilidade do próprio “eu”. A natureza não é exterioridade passiva diante de um sujeito que conhece e domina; ela é co-pertencimento, campo de forças, parentela do não-humano com o humano. O tempo não se organiza como linha ascendente de progresso cumulativo; manifesta-se como espiral de presença, na qual a ancestralidade não é passado morto, mas princípio de atualização do presente e de abertura do porvir. A potência não é domínio; é distribuição, como sugerem concepções iorubás de àṣẹ e categorias bantu de ntu, que indicam continuidade e variação de forças no tecido do real. Nesses referenciais, não há “centro” fora da própria relação; e se não há centro, a forma-homem perde seu trono ontológico.

Esse desalojamento do humano como núcleo do real torna visível o que, sob a gramática moderna, aparecia como resto, sobra, margem. O que o universal rejeita — o que ele precisa rejeitar para sustentar seu prestígio — é também o que excede a sua economia. É isso que Achille Mbembe condensa ao afirmar que “o negro é, ao mesmo tempo, aquilo que o humano rejeita e o que escapa à sua gramática” (Mbembe, 2017). O verbo “escapar” aqui não significa simplesmente evadir-se de uma perseguição; significa tornar-se ilegível para o código que pretende decifrar e capturar a vida. O escape indica uma positividade que não cabe no enredo de inclusão/exclusão, porque não joga no mesmo tabuleiro. Ele não pede lugar; ele muda o mapa.

Dizer pós-humanidade negra é, portanto, reconhecer a positividade desse escape. É admitir que o pensamento negro e as ontologias africanas não são reservas de resistência dirigidas contra o Ocidente, mas princípios de fundação de mundo, capazes de redescrever pessoa, corpo, linguagem, política e verdade sem passar pelo crivo do indivíduo proprietário. Quando o ser é pensado como relação de relações (e não como substância isolada), a política não precisa nascer do Estado; pode nascer do comum. Quando a vida é pensada como

potência partilhada, a ética não deriva de códigos heterônomos, mas de uma economia de cuidado e reciprocidade que antecede a lei. Quando o tempo é pensado como espiral, a memória deixa de ser arquivo morto e se converte em técnica de futuro. Quando o não-humano é parente, o antropocentrismo cede e emerge uma cosmopolítica na qual a gestão da vida não é monopólio de uma razão separada do mundo.

Nada disso implica idealização de “África” como totalidade homogênea, nem supressão das assimetrias e violências que atravessam as experiências africanas e afro-diaspóricas. O que se afirma é outra coisa: que há ontologias ativas e verificáveis — Bantu, Akan, iorubá, entre outras — cujas categorias (pessoa-processo, ancestralidade operante, potência distribuída, co-pertencimento do mundo) não podem ser transcritas sem perda pela gramática do humano moderno. Essas filosofias não “complementam” a modernidade; deslocam-na. Não suplicam ingresso; instituem outro chão. Essa diferença é sutil e decisiva: enquanto a descolonização pode permanecer crítica interna (pedir lugar, denunciar distorções, corrigir exclusões), a pós-humanidade negra abandona o humano como referência normativa e afirma o mundo como multiplicidade de ontologias.

O efeito teórico e prático desse deslocamento é profundo. No plano do conhecimento, desativa-se a equação que confunde racionalidade com método de extração do real e abre-se uma pragmática em que saber é co-habitar. No plano político, desfaz-se a equivalência entre comunidade e Estado, entre lei e vida, e reorientam-se as formas do comum para escalas que não cabem na arquitetura contratual moderna. No plano ético, substitui-se o paradigma de direitos como propriedade do eu pelo paradigma de responsabilidades recíprocas no tecido da vida. No plano ecológico, colapsa-se o antropocentrismo e emerge a possibilidade de uma justiça mais-que-humana, na qual rios, montanhas, florestas e espíritos deixam de ser objetos e reentram como sujeitos de mundos.

Essa virada não nega a urgência de lutas por direitos, reparações e garantias; mas recusa que essas lutas sejam a última palavra. Em outras palavras: é possível disputar direitos sem subordinar a vida à métrica do humano moderno. A perspectiva aqui adotada não substitui a política; ela reordena os seus fundamentos. Ao invés de tomar a inclusão como fim, toma-a como etapa contingente de um processo mais amplo de refundação ontológica. O ganho conceitual é claro: desloca-se o foco do “para dentro de quê” (entrar no humano) para o “a partir de onde” (habitar outros mundos). O ganho prático é igualmente notável: abrem-se linguagens para conflitos contemporâneos — ambientais, tecnológicos, urbanos, afetivos — que a forma-homem não consegue resolver porque são efeitos de sua própria arquitetura.

Assim compreendida, a introdução deste trabalho cumpre a função de preparar o terreno para um percurso que não se contenta em descrever a crise do humano, nem se satisfaz em reiterar o repertório da denúncia. O que se propõe é mais exigente: explicitar por que a forma-homem moderna constitui uma barreira ontológica intransponível; reconstruir categorias centrais das ontologias africanas sem reduzi-las a folclore ou “cultura”; e, sobretudo, formalizar a noção de pós-humanidade negra como chave de leitura capaz de articular crítica e criação, denúncia e fundação, teoria e mundo. Se a modernidade fez do negro o limite do humano, a pós-humanidade negra devolve o mundo ao negro — não como propriedade, mas como campo de existência no qual o humano deixa de ser a medida de todas as coisas e volta a ser apenas uma de suas variações possíveis. Nesse ponto, a pesquisa deixa de perguntar como “humanizar” o que foi desumanizado e passa a indagar como habitar o que sempre excedeu o humano.

É nessa dobra entre o exaustivo diagnóstico da forma-homem e a emergência de ontologias outras que este trabalho se inscreve. Ao fazê-lo, assume que pensar, aqui, é um ato de restituição do mundo: retirar o pensamento do eixo estreito do indivíduo e reconduzi-lo ao comum, ao ancestral, ao terrestre e ao mais-que-humano. Não se trata de substituir um universal por outro, mas de desativar o privilégio de qualquer universal único. A pós-humanidade negra, tal como se delineia neste horizonte, não é a antítese do humano moderno; é o seu fora operante — o nome do gesto pelo qual a vida retoma a iniciativa e funda o que a gramática do humano não podia sequer imaginar.

Nesse contexto, o objetivo geral deste trabalho é investigar em que medida as ontologias africanas — ao conceberem o ser como relação, potência partilhada e ancestralidade operante — possibilitam a formulação da pós-humanidade negra como horizonte civilizatório alternativo à forma-homem moderna. De modo articulado a esse objetivo, busca-se examinar como a modernidade produz o “humano” como categoria excludente e ontologicamente seletiva; identificar os princípios ontológicos presentes nas tradições africanas (Bantu/ntu, Yorùbá/àṣẹ, Akan/pessoa-em-devir) que não cabem na grade liberal do indivíduo; demonstrar por que a condição negra não demanda inclusão, mas aponta para um fora, um excedente ontológico que desloca a categoria de humano; formalizar o conceito de pós-humanidade negra como ruptura, e não como extensão, da noção moderna de humanidade; e indicar as implicações civilizatórias desse deslocamento: outro modo de mundo, outra política, outra relação com o não-humano e outra economia do comum.

A metodologia adotada nesta pesquisa é de natureza teórico-filosófica e opera a partir de uma perspectiva afrocêntrica, entendida não como enquadramento temático, mas como

posição ontológica de enunciação. Isso significa que o objeto não é analisado “a partir de fora”, como ocorreria em abordagens bibliográficas convencionais, mas desde dentro da própria tradição que constitui o horizonte da pesquisa. De acordo com Asante (2009), a ²afrocêntrica não descreve um campo de estudo, mas restitui ao africano o lugar de sujeito epistêmico e ontológico, ou seja, o ponto a partir do qual o mundo é interpretado e não apenas observado. Assim, o método não é instrumento formal, mas prolongamento da própria tese: se a pós-humanidade negra supõe um deslocamento do humano moderno, a metodologia deve deslocar o regime epistêmico que o sustenta. Nesse sentido, a pesquisa não adota neutralidade epistemológica porque a neutralidade, como demonstra Gatsheni (2018), é um efeito da colonialidade, que se coloca como universalidade para ocultar sua própria posição de poder.

A presente investigação reconhece que todo método é situado e que assumir uma perspectiva afrocêntrica significa reverter a hierarquia epistêmica instaurada pela modernidade, devolvendo à África não o estatuto de objeto histórico, mas o de fonte civilizatória do pensar. É por isso que o corpus não é composto de “referenciais bibliográficos”, mas de instâncias de mundo, cuja função é reabrir o terreno ontológico anterior ao corte colonial. De acordo com Ngũgĩ (2009), a colonização não se consumou apenas pela ocupação territorial, mas sobretudo pela captura da memória civilizatória que permitia ao sujeito africano reconhecer-se como origem. A ruptura moderna não destruiu apenas sociedades ou idiomas, mas a possibilidade de o africano se saber centro de enunciação. Recuperar essa memória não é regressão histórica, mas restituição metodológica: antes de ser um procedimento intelectual, a descolonização é o retorno a um lugar ontológico de começo, onde o pensamento não deriva do Ocidente para então ser reinterpretado, mas emerge do próprio campo africano como forma primeira de significação do mundo. É somente neste ponto que a investigação pode operar fora da gramática da separabilidade — porque retorna ao fundamento que a antecede. Dessa forma, a metodologia deste trabalho assume-se como ruptura epistemológica e ontológica simultânea: epistemológica, porque desloca o centro de referência; ontológica, porque restitui o lugar do ser. Assim, pesquisar não é acumular interpretações sobre África, mas permitir que a África volte a operar como princípio de interpretação. A análise, portanto, não é comparativa nem ilustrativa, mas reconstitutiva: seu objetivo não é avaliar como o pensamento africano “se ajusta” ao debate ocidental, mas como ele o ultrapassa, reinstalando um horizonte civilizatório anterior ao

² ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity**: The Theory of Social Change. Chicago: African American Images, 1980.

humano moderno. A metodologia, nesse sentido, não acompanha a tese: ela é a própria realização metodológica da pós-humanidade.

A presente pesquisa está organizada em quatro capítulos, articulados de modo progressivo, de modo que cada etapa não apenas introduz um novo nível de análise, mas desloca ontologicamente a compreensão do que se entende por humano. No primeiro capítulo, apresenta-se a crise do humano moderno como estrutura ontometafísica e não como falha moral, demonstrando que a categoria “humano” nasce historicamente vinculada ao dispositivo da separabilidade. O segundo capítulo aprofunda essa ruptura, evidenciando que a inclusão não é solução possível porque opera dentro do mesmo paradigma que produz a exclusão como sua condição. O terceiro capítulo constitui o núcleo crítico-conceitual do trabalho, demonstrando que a modernidade não apenas define quem pode ser reconhecido como humano, mas determina ontologicamente quem deve permanecer fora do ser, e mostrando que o pós-humano não pode ser pensado como extensão ou correção da modernidade, mas como sua superação ontológica. O quarto capítulo, por sua vez, realiza o movimento inverso: em vez de diagnosticar a ruptura, restitui o fundamento. Por meio das ontologias africanas, evidencia-se que aquilo que a modernidade chamou de “outro do humano” é, na verdade, sua anterioridade civilizatória, o que permite reabrir o horizonte de mundo anterior ao corte colonial. Por fim, a conclusão sistematiza os resultados alcançados, evidenciando que a pós-humanidade negra não é uma reivindicação cultural, mas uma reconstrução do princípio de ser, fundada não na lógica da separação, mas na relacionalidade ontológica que caracteriza a primeira formulação africana do humano. A partir desse percurso, o trabalho demonstra que pensar para além do humano moderno não é extrapolar o Ocidente: é retornar ao fundamento daquilo que o Ocidente interrompeu.

Se a modernidade instituiu a figura do humano como tecnologia de fronteira e, nesse gesto, produziu o negro como impossibilidade ontológica, a questão que se impõe já não é “como incluir” o que foi excluído, mas o que significa o ser quando o humano deixa de ser a medida do mundo. Assim, o problema desta pesquisa consiste em compreender se — e em que termos — as ontologias africanas, ao conceberem a existência como relação, ancestralidade e potência distribuída, permitem não apenas criticar a forma-homem moderna, mas superá-la enquanto horizonte civilizatório. Em outras palavras: que mundo se torna pensável quando o negro não busca ingressar na humanidade ocidental, mas a excede, inaugurando um regime pós-humano de existência?

A relevância desta pesquisa reside no deslocamento epistemológico que ela propõe. O debate contemporâneo acerca do racismo estrutural, embora necessário, permanece inscrito

dentro da gramática do humano moderno: reivindica acesso ao mesmo horizonte que historicamente produziu a exclusão. Essa etapa é politicamente indispensável, mas ontologicamente insuficiente. Se o negro é situado na zona do não-ser para que o humano moderno se autodefinia, então a entrada nesse regime não dissolve a fronteira apenas a administra.

A questão, portanto, não é corrigir a humanidade, mas interrogar sua própria arquitetura. Como afirma Sylvia Wynter, “o que chamamos de humanidade é apenas a versão biossocial do homem ocidental elevado à condição de universal” (Wynter, 2003). Ou seja: o humano moderno não é neutro, é um recorte civilizatório específico que se apresenta como única possibilidade de existência. A originalidade desta pesquisa consiste justamente em ultrapassar a crítica reparatória e assumir o horizonte ontológico aberto pelas filosofias africanas como ponto de partida, e não como suplemento cultural.

Se a forma-homem é o limite do reconhecimento, a pós-humanidade negra emerge como o seu fora ativo, a possibilidade de vida não capturada por esse molde. Nesse sentido, Denise Ferreira da Silva observa que a virada decisiva não é política, mas ontológica: “é preciso interromper a forma-homem para que outras possibilidades do mundo possam aparecer” (Ferreira da Silva, 2019). Assim, o que está em jogo não é apenas a inclusão do negro, mas a superação da própria escala que torna a inclusão uma concessão e não uma ontologia.

Justifica-se, por fim, pela lacuna acadêmica: embora haja ampla produção sobre descolonialidade e crítica racial, ainda é raro o tratamento sistemático do pós-humano negro articulado às ontologias africanas como fundamento civilizatório. A contribuição desta pesquisa é, portanto, dupla: conceitual (ao formalizar a pós-humanidade como categoria filosófica) e civilizatória (ao recolocar a África não como margem resistente, mas como origem epistemológica de mundo).

1.1 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A fundamentação teórica deste trabalho parte do reconhecimento de que a modernidade não apenas organizou instituições e formas de governo, mas instituiu uma ontologia, ou seja, um critério de ser. Por isso, a crítica aqui não se dirige a políticas ou práticas isoladas, mas ao próprio modo como o Ocidente definiu o humano como eixo do real. Essa chave de leitura é inaugurada no pensamento negro por Fanon e aprofundada por Wynter, para quem a humanidade moderna não é um dado natural, mas um artefato histórico,

produzido para legitimar hierarquias internas e externas à Europa. A forma-homem, assim, deve ser entendida como tecnologia civilizatória.

É sobre esse fundamento que se erguem análises como as de Achille Mbembe, que mostra que a exclusão do negro não é um acidente social, mas um efeito estrutural: a vida negra é tornada “administrável” justamente porque não coincide com o modelo de existência reconhecido como pleno. Ao mesmo tempo, o pensamento de Denise Ferreira da Silva desloca o centro da crítica para o plano ontológico, ao apontar que o problema não está apenas nas instituições que discriminam, mas no horizonte que delimita o que pode ser considerado humano. Assim, a insuficiência da inclusão não é uma falha moral: é sintoma de um regime ontológico fechado.

A partir dessa tensão, a fundamentação se expande para os autores africanos que não apenas criticam a modernidade, mas exibem outras arquiteturas de ser. Em Alexis Kagame, a noção de ³*ntu* não designa uma entidade, mas um princípio de co-pertencimento, no qual a vida é sempre relação. Em Mogobe Ramose, ubuntu não é solidariedade ética, mas ontologia: ser é estar-com. Menkiti e Gyekye mostram que pessoa não é um indivíduo fechado, mas um processo de realização comunitária. Sophie Oluwole e Wande Abimbola aprofundam essa linha ao demonstrar que, na filosofia iorubá, o ⁴*orí* e o ⁵*àṣẹ* indicam uma ontologia da potência distribuída — o ser não é substância isolada, mas circulação de força. Souleymane Bachir Diagne e Théophile Obenga reforçam o caráter civilizatório dessas formas de mundo, mostrando que tais estruturas não são restos de passado, mas modos atuais de organização do real.

É a partir da confluência entre essas duas frentes — crítica (Fanon, Wynter, Mbembe, Silva, Jackson) e afirmativa (Kagame, Ramose, Menkiti, Oluwole, Diagne, Nkrumah, Obenga) — que se torna possível nomear a noção de pós-humanidade negra. Esse conceito não representa o aperfeiçoamento da humanidade moderna, mas sua destituição como centro epistemológico. Ele descreve o momento em que o negro deixa de ser medido pelo universal e passa a medir o mundo desde outro lugar, desde ontologias que não dependem da forma-homem. A pós-humanidade é, nesse sentido, aquilo que emerge quando o negro não reivindica entrada na humanidade ocidental, mas a desloca por excesso.

Essa base teórica permitirá demonstrar que as ontologias africanas não funcionam

³ KAGAME, Alexis. La philosophie bantu-rwandaise de l'être. Paris: Présence Africaine, 1976. O conceito de *ntu* representa o ser como força relacional, base da ontologia bantu

⁴ OLUWOLE, Sophie. Philosophy and Oral Tradition. Lagos: Ark Publications, 1992. *Orí* é a sede do destino e da identidade espiritual na cosmologia iorubá.

⁵ ABIMBOLA, Wande. Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus. Ibadan: Oxford University Press, 1976. Em Ifá, *àṣẹ* é a energia que sustenta a criação e a ação, distribuída entre os seres.

como suplemento cultural, mas como arquitetura filosófica completa, capaz de reabrir a pergunta sobre o que é existir e sobre como mundos podem ser habitados para além do humano moderno. A pós-humanidade negra não é continuidade da descolonização — é seu ponto de virada.

2 CAPÍTULO 1: A CRISE DO HUMANO NA MODERNIDADE COLONIAL

2.1 A FORMA-HOMEM COMO MEDIDA UNIVERSAL

A modernidade não apenas inaugurou uma nova etapa histórica, mas instituiu um regime ontológico. O “humano”, tal como definido pelo Ocidente, não surge como expressão plural da espécie, mas como critério seletivo de existência: uma ficção civilizatória que normatiza o que pode ser reconhecido como vida legítima. A figura do homem europeu — racional, autônomo e proprietário — foi convertida em medida universal, transformando-se no centro epistêmico a partir do qual todas as outras formas de ser passaram a ser avaliadas. Assim, o humano moderno não é uma categoria descritiva, e sim um dispositivo de poder. É precisamente essa operação que Wynter esclarece ao demonstrar que a noção moderna de humanidade é uma construção sociogênica associada ao projeto colonial- capitalista. Em sua formulação, observa-se:

A noção de “homem” que se consolidou na modernidade não é um dado natural da espécie, mas uma ficção histórico-epistêmica cujo objetivo foi instituir um padrão normativo de existência. Essa categoria não descreve o humano em sua totalidade, mas eleva a figura particular do homem ocidental ao estatuto de universal. Tudo aquilo que não se conforma a esse modelo é deslocado para as margens do ser, configurado como desvio, resto ou exterioridade necessária para que o “universal” possa manter-se como centro legítimo. (Wynter, 2003, p. 260-261).

Ao naturalizar esse modelo, a modernidade transforma o universal em hierarquia ontológica. É por isso que Valentin-Yves Mudimbe demonstra que a própria noção de “África” não foi construída como locus epistêmico autônomo, mas como categoria negativa na economia do pensamento ocidental — um “lugar ontológico do outro”, destinado a reafirmar a centralidade europeia (Mudimbe, 1988). Em convergência, Aníbal Quijano explica que a colonialidade não é um episódio do passado, mas “o modo contínuo de organização do mundo”, no qual a racialização opera como condição de possibilidade da própria categoria de humano (Quijano, 2005).

Dessa forma, não há neutralidade possível: a forma-homem moderna não inclui por essência, mas exclui por estrutura. Ela necessita de um exterior negativo para estabilizar sua pretensão de universalidade. O que se apresenta como horizonte comum é, na verdade, uma redução ontológica, que transforma diferença em deficit e pluralidade em anomalia. Não é que certos grupos tenham sido impedidos de entrar no humano: o humano moderno foi constituído precisamente para que eles não pudessem. Esta é a base sobre a qual se edificará, no item

seguinte, o lugar do negro como impossibilidade ontológica — não como acidente histórico, mas como função estrutural da própria ideia de humanidade produzida pela modernidade.

2.2 O NEGRO COMO IMPOSSIBILIDADE ONTOLÓGICA

A forma-homem moderna não se limita a excluir: ela produz uma posição estrutural de não-ser. Essa posição não é uma consequência moral ou política, mas o mecanismo ontológico que permite ao humano moderno existir como universal. É por isso que, para Fanon, o negro não é colocado “fora” da humanidade: ele é aquilo contra o qual a humanidade moderna se constitui. Essa condição aparece de modo direto quando o autor descreve a localização ontológica do negro:

Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode contecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos. (Fanon, 2008, p. 25).

A zona do não-ser, aqui, não é estática; é uma arquitetura ontológica. Ela cumpre uma função política e metafísica: é o lugar que sustenta a forma-homem mediante a existência de um corpo que não pode ser reconhecido como sujeito. O negro não é tratado como diferença: é tratado como impossibilidade. Por isso, a inclusão não corrige o paradigma — apenas desloca sua fronteira —, porque a estrutura do reconhecimento permanece intacta. Para que o humano moderno exista, algo deve permanecer negado como ser.

É nesse ponto que Na'im Akbar complementa Fanon: ele mostra que o colonialismo não opera apenas sobre o corpo, mas sobre a autoconsciência, transformando a condição de não-ser numa forma de aprisionamento da mente. Assim, a desumanização deixa de ser apenas posição externa e torna-se interiorização psíquica, isto é, um tipo de alienação ontológica:

Por mais cruel e dolorosa que tenha sido a escravidão de cativo, ela pôde ser superada apenas por uma forma ainda pior de escravidão. Esta forma pior de escravidão, juntamente com a escravidão corporal, é o tema destes ensaios. A escravidão que captura a mente e aprisiona a motivação, a percepção, a aspiração e a identidade em uma teia de autoimagens negativas, gerando autodestruição pessoal e coletiva, é mais cruel do que as algemas nos pulsos e nos tornozelos. ⁶A escravidão que se alimenta da mente, invade a alma do homem, destrói sua lealdade a si mesmo

⁶ AKBAR, Na'im. **Breaking the Chains of Psychological Slavery**. Tallahassee: Mind Productions, 1996, p. v–vi. Tradução nossa.

e estabelece obediência a forças que o destroem é uma forma ainda mais profunda de captura. As influências que oferecem a aparência de liberdade e autodeterminação, enquanto mantêm a mente rigidamente submetida, constituem a forma mais devastadora de escravidão. (Akbar, 1996, p. v–vi, tradução nossa).

Assim, se Fanon demonstra a negação metafísica do ser, Akbar demonstra o passo seguinte: a instalação dessa negação dentro do próprio sujeito. O negro não é apenas impedido ontologicamente de ser; ele é conduzido a aprender a impossibilidade de si. Isso confirma que o paradigma moderno não produz apenas subordinação social, mas anulação do horizonte ontológico. Com isso, torna-se impossível reformar a ordem do humano a partir de dentro: o máximo que se obtém é gestão da presença, nunca restituição do ser.

2.3 O ESGOTAMENTO DO PARADIGMA MODERNO E A IMPOSSIBILIDADE DA INCLUSÃO

Se a forma-homem moderna se sustenta produzindo um “fora ontológico” (1.2), então políticas de inclusão que operam dentro desse mesmo paradigma não alcançam o ponto da fratura: elas administram presenças, mas não restituem ontologia. A crise, aqui, não é de aplicação de direitos; é de fundamento. A inclusão amplia o diâmetro da grade, porém preserva a grade — isto é, mantém a lógica de separação que autoriza o humano moderno a medir o mundo.

É nesse ponto que a obra de Denise Ferreira da Silva apresenta o diagnóstico decisivo: o pensamento moderno está assentado numa ontologia de separabilidade, que recorta o real em unidades discretas (sujeito/objeto, interior/exterior, humano/não-humano), tornando a diferença um mecanismo de hierarquização. Por isso, mesmo quando o século XX/XXI avança em críticas antropológicas e filosóficas, “tais avanços ainda não inspiraram imagens da diferença sem separabilidade”, isto é, permanecem presos a uma gramática que continua a separar para depois tentar governar a diferença (Ferreira da Silva, 2019, p. 21). Em seu projeto, a autora propõe justamente um mundo sem separabilidade (Corpus Infinitum), no qual o que existe se expressa na relação e como relação; não como entidades isoladas que mais tarde se conectam (Ferreira da Silva, 2019, p. 23).

Traduzido para o nosso problema, o efeito é direto: a “inclusão” tenta encaixar o negro numa forma de mundo que depende de separá-lo como não-ser. Assim, a promessa de reconhecimento esbarra no fato de que o reconhecedor (o sujeito moderno) e a estrutura do reconhecimento (sua ontologia de separabilidade) são o problema. A forma-homem pode

ceder assentos; não pode ceder o seu lugar enquanto medida. Por isso, o paradigma moderno está esgotado como solução: só pode oferecer gestão da presença, jamais restituição ontológica.

Nesse sentido, os aportes de Zakiyyah Iman Jackson iluminam o impasse do “pós-humano” euro-atlântico quando este insiste em reter as hierarquias herdadas: ao analisar literatura e cultura afro-diaspóricas, Jackson mostra que a produção negra gera concepções de ser e de materialidade que desestabilizam a distinção humano/animal e rompem as bases do próprio “humano” como categoria normativa; não se trata de “incluir” o negro no humano, mas de desfazer a gramática que o situa como seu limite (Jackson, 2020). Em outras palavras, a crítica negra contemporânea não pede uma expansão do humano: ela abandona o humano como eixo de medida.

Dessa convergência resulta a tese desta seção: não há reforma inclusiva capaz de resolver um desenho ontológico que precisa do não-ser para existir. A forma-homem, fundada na separabilidade, não “erra” ao excluir; ela funciona excluindo. Logo, o esgotamento do paradigma moderno não é uma aposta retórica, mas uma conclusão lógica: ou mantemos a ontologia da separação (e, com ela, a zona do não-ser), ou mudamos de ontologia. É essa segunda via que abriremos no capítulo seguinte, quando passarmos das críticas ao horizonte afirmativo das ontologias africanas — isto é, à fundação da pós-humanidade negra como alternativa civilizatória.

3 CAPÍTULO 2: ONTOLOGIAS AFRICANAS: O SER COMO RELAÇÃO

3.1 O PRINCÍPIO *NTU* E A ONTOLOGIA RELACIONAL (KAGAME / RAMOSE)

A ontologia bantu rompe com a estrutura metafísica da modernidade porque não concebe o ser como substância isolável, mas como força em relação. Segundo Kagame (1976), *ntu* não designa uma entidade, mas o princípio que permite que tudo o que existe participe de uma mesma matriz ontológica. Não há indivíduo anterior à relação: o humano (*muntu*) é apenas uma das formas pelas quais o *ntu* se atualiza no mundo.

Esse fundamento é aprofundado, em perspectiva contemporânea, por Ramose (1999), para quem *ubuntu* expressa a própria constituição do ser como co-pertença. O enunciado “eu sou porque nós somos” não descreve uma ética comunitária, mas uma estrutura metafísica anterior ao “eu” individual — o sujeito não se autopossui, ele se acontece na relação. Por isso, na ontologia africana, o humano não é centro do mundo; ele é efeito do mundo.

Conforme Menkiti (1984), isso significa que a pessoa não é “dada” ontologicamente ao nascer: ela se torna pessoa à medida que participa da malha de relações que a constituem. Já para Gyekye (1997), essa participação não anula a singularidade, mas a realiza, pois identidade não é interioridade privada, é reconhecimento recíproco. Em outras palavras: onde o Ocidente diz “penso, logo existo”, a tradição africana afirma “relaciono-me, logo torno-me”.

O ponto decisivo, nesse contexto, é que a ontologia africana não produz exclusão ontológica, porque ser nunca é propriedade privada — é co-implicação. Não existe um “fora do ser” a partir do qual se definem fronteiras de humanidade. Por isso, diferentemente do paradigma moderno, não é possível que uma vida seja reduzida ao estatuto de não-ser. A categoria colonial de “sub-humano” simplesmente não encontra base ontológica neste horizonte.

Assim, enquanto a modernidade só funciona criando uma exterioridade negativa (a zona do não-ser), o pensamento africano parte de uma ontologia na qual não há exterior. E é por isso que as ontologias africanas não “respondem” ao humanismo: elas o dispensam. Elas não reivindicam lugar dentro do humano moderno, elas mostram que o humano moderno é apenas uma decisão histórica, não o limite do ser.

3.2 PESSOA-EM-DEVIR E COMUNIDADE

A concepção africana de pessoa difere radicalmente da noção liberal moderna de indivíduo. Enquanto a modernidade entende o sujeito como uma entidade autônoma que já “é” ao nascer e posteriormente escolhe se relacionar por contrato ou vontade, a filosofia africana propõe o oposto: é a relação que possibilita o ser.

Segundo Menkiti (1984), a pessoa não é um dado ontológico, mas um processo. Não se nasce pessoa torna-se pessoa. Esse tornar-se ocorre à medida que a existência é reconhecida, incorporada e confirmada pela comunidade. Menkiti expressa isso claramente ao afirmar:

Numa concepção africana tradicional, a comunidade define a pessoa. A pessoa não é percebida como algo que existe previamente e depois interage com a sociedade, mas como alguém que emerge no processo mesmo de participação social. É pelas relações, obrigações partilhadas e reconhecimento mútuo que o humano é atualizado enquanto pessoa. O status de pessoa não é automático: ele é ontologicamente adquirido, e é a comunidade que confere esse reconhecimento. (Menkiti, 1984, p. 171-181, tradução nossa)

Essa formulação marca uma virada filosófica fundamental: a pessoa africana não é substância, mas devir relacional. A ontologia não reside na interioridade, mas na participação. Gyekye (1997) reforça esse princípio, destacando que o reconhecimento comunitário não anula a individualidade. A comunidade não absorve a pessoa — ela a torna possível. A singularidade, nesse contexto, não é o “eu que se basta”, mas a forma particular de participação no comum.

Essa perspectiva desloca completamente a ideia moderna de sujeito. Na metafísica ocidental, o indivíduo precede a relação. Na ontologia africana, é a relação que precede e possibilita a pessoa. Assim, a comunidade não é apenas um dado sociológico — é uma realidade ontológica. O vínculo não decorre da existência; ele é condição da existência. Em termos filosóficos, a pessoa é um acontecimento de pertencimento.

Essa arquitetura impede a lógica metafísica da exclusão, pois ninguém é “desligado” do ser — o pertencimento é originário. Se a pessoa africana é constituída pela relação, então não há espaço para um “não-ser”, já que o não-pertencer não possui realidade ontológica. Por isso, as ontologias africanas não reconhecem a figura do sub-humano: o que existe são diferentes modos de participação, nunca a negação do ser.

Enquanto a modernidade define a pessoa pelo isolamento — o “eu” proprietário de si —, a ontologia africana a define pela interface relacional que torna o eu possível. Nesse

quadro, ninguém precisa provar sua humanidade, pois o ser não é mérito: é co-presença. Essa diferença estrutural será justamente o ponto de transição entre o pensamento africano e a formulação da pós-humanidade negra no capítulo seguinte.

3.3 YORÙBÁ: *ORÍ* E *ÀṢẸ* COMO ONTOLOGIA DA POTÊNCIA

A ontologia iorubá não concebe a pessoa como substância fechada, mas como uma configuração de potências em relação. Segundo Abimbola (1976), o *orí* não é apenas “cabeça” no sentido físico, mas sim um princípio ontológico de identidade profunda — aquilo que escolhe o caminho do ser antes da manifestação no mundo. Já o *àṣẹ* representa a força realizadora, a energia dinâmica que torna algo efetivamente real. Assim, a pessoa não é posse de uma interioridade isolada, mas expressão singular de potência, enraizada em uma rede cósmica de relações.

Essa estrutura aparece com clareza no corpus de Ifá, onde a pessoa é descrita como participação em uma energia anterior à própria individualidade. Em uma formulação clássica, Abimbola registra:

Orí é o princípio que torna cada existência única, e é ele quem sustenta o caminho que cada ser deve trilhar. O destino não é algo exterior que se impõe, mas o modo pelo qual o *orí* manifesta sua potência. *Àṣẹ* é a força que anima o mundo e permite a realização do que o *orí* traça. Nele, a pessoa não se separa do mundo: ela é a passagem pela qual o mundo continua a criar-se. (Abimbola, 1976, s.p., tradução nossa)

Ao contrário da metafísica moderna, aqui não há oposição entre interior e exterior, entre “eu” e “mundo”. O orixá, o ancestral, o corpo e a fala não representam domínios separados, mas diferentes frequências de uma mesma força ontológica. Por isso, a pessoa não é definida pela autonomia, mas pela ressonância — ela é o lugar onde o cosmo se atualiza.

Conforme interpreta Oluwole (1992), isso significa que a identidade iorubá não é individualista, mas participativa: a interioridade só é possível porque a pessoa está ontologicamente aberta ao mundo. Diferentemente da modernidade, o “eu” não se constitui isolando-se, mas intensificando seus vínculos. A crítica africana, assim, não desloca apenas o centro — ela desativa a própria categoria moderna de centro.

Em termos filosóficos, o *orí* impede a noção ocidental de sujeito isolado, e o *àṣẹ* impede a noção de realidade estática. O ser é fluxo, e a pessoa é esse fluxo em forma humana. Isso significa que, no pensamento iorubá, a existência não é garantida por um conceito abstrato de

humanidade, mas pela participação na potência do real. Esse é o fundamento mesmo da pós-humanidade negra: não uma fuga da condição moderna, mas um retorno ao horizonte ontológico em que o ser nunca foi propriedade privada do humano.

4 CAPÍTULO 3: O PÓS-HUMANO NEGRO COMO RUPTURA DO HUMANO MODERNO

4.1 A SEPARABILIDADE COMO ESTRUTURA DO HUMANO MODERNO

A modernidade não funda apenas um regime histórico, mas uma gramática ontológica na qual o humano só pode existir como medida do real se houver, simultaneamente, aquilo que é produzido como não-humano. O que está em jogo, portanto, não é a inclusão ou exclusão de grupos sociais, mas a própria lógica que torna possível a categoria “Humano” tal como a teoria ocidental a consolidou. Como o trabalho já demonstrou nos capítulos anteriores, esse modelo nasce da cisão ontológica entre quem conta como ser e quem é relegado ao campo do não-ser. É exatamente nesse ponto que Denise Ferreira da Silva revela o núcleo estrutural que sustenta a imagem do humano moderno: a separabilidade.

Segundo Silva (2019), o humano moderno não é uma categoria universal, mas um efeito de uma arquitetura metafísica baseada na divisão. Como explica a autora:

A ideia de humanidade do pensamento europeu é inseparável da lógica da separação. Esta não é um desvio, mas o próprio princípio organizador da modernidade: é preciso dividir para que o Homem apareça como a medida do mundo. A produção do ‘outro’ não é efeito secundário, mas condição dessa medida: aquilo que não pode ser assimilado à sua forma é situado fora do campo do ser. O universal só existe porque o que dele difere é produzido como exterior ontológico. (Ferreira da Silva, 2019, p. 32).

A partir dessa chave, compreende-se que a exclusão não é erro histórico corrigível, ela é o fundamento ontológico do humano moderno. É nesse ponto que a análise de Mudimbe (1988) confirma a dimensão epistêmica do problema: ao demonstrar que a “África” foi construída como categoria de exterioridade, ele mostra que o continente não foi apenas colonizado territorialmente, mas metafisicamente fabricado como o lugar do “fora do ser”. Não é a África que “está fora”; é a modernidade que só pode existir produzindo-a como fora.

Thiong’o (1986) aprofunda esse diagnóstico no plano da subjetividade ao mostrar que a separação não se limita à geopolítica ou à episteme, mas continua atuando na própria constituição psíquica por meio da linguagem. A colonização, segundo ele, não domina apenas o território, mas o imaginário, deslocando o sujeito de sua própria possibilidade ontológica. Assim, o não-ser não é apenas posição social: é uma interdição de mundo interior.

Por outra, Hountondji (1996) desarma a última camada do dispositivo moderno ao demonstrar que a filosofia africana não é “tradição cultural”, mas produção conceitual

rigorosa isto é, um pensamento capaz de dizer o ser e não apenas “resistir” ao Ocidente. Com isso, ele desfaz a operação colonial que transformou a África em objeto e restitui sua condição de sujeito filosófico. Se há exterioridade, ela não é africana: ela é produzida pelo próprio modelo ocidental de humanidade.

Dessa convergência, torna-se evidente que a pós-humanidade negra não nasce como reivindicação política ou identitária, mas como consequência lógica: se o humano moderno é inseparável da separabilidade, então não há reforma possível dentro da categoria “humano”. O que está em crise não são os direitos, mas o próprio fundamento ontológico que sustenta a forma-homem. A ruptura, portanto, não é voluntária — ela é necessária.

4.2 POR QUE A INCLUSÃO É IMPOSSÍVEL NO PARADIGMA MODERNO

Se o humano moderno só pode existir através da separação — como demonstra Ferreira da Silva — então qualquer tentativa de inclusão permanece aprisionada dentro da mesma lógica que produz o “outro” como exterior ontológico. A inclusão, nesse quadro, não altera a estrutura do ser, apenas amplia a tolerância do centro sem jamais redistribuir o princípio que o legitima. Em outras palavras: quem é incluído não se torna fundamento, apenas exceção administrada.

É por isso que a inclusão nunca corrige a forma-homem: ela depende dela. O “outro” é admitido, mas nunca reenquadrado ontologicamente. A modernidade continua podendo decidir quem entra, quando entra e sob que forma. A zona do não-ser não se dissolve; apenas se desloca. É aqui que Mudimbe é decisivo: se o Ocidente inventou a África como exterioridade, então a inclusão consiste apenas em permitir que aquilo que já foi definido como “de fora” seja autorizado, provisoriamente, a circular “por dentro” mas sem modificar o desenho das fronteiras (Mudimbe, 1988).

Da mesma forma, Ngũgĩ (1986), revela que a inclusão não supera a colonização porque ela mantém intacta a gramática que nomeia e reconhece o sujeito. Para ele, não basta permitir presença; seria necessário deslocar a própria linguagem que estrutura o conceito de pessoa. Incluir alguém dentro da linguagem do colonizador não é romper o paradigma: é apenas legitimar a assimetria que o produz (Ngũgĩ, 1986). A inclusão, portanto, confirma a separabilidade em vez de superá-la.

Hountondji também identifica o mesmo limite: enquanto o africano for incluído como “portador de cultura” e não como produtor de filosofia, a inclusão reforça a posição de exterioridade. A presença não se converte em fundamento. O sistema reconhece o africano

como objeto sociológico, mas não como sujeito ontológico. O “outro” entra, mas não redefine o real (Hountondji, 1996).

Por isso, a inclusão é insuficiente politicamente e impossível ontologicamente. Ela modifica o “lugar do negro no humano”, mas nunca a estrutura de humano que o define como ausência. A forma-homem continua operando como medida e o negro permanece prisioneiro de um quadro ontológico que o antecede e o limita. O que se chama “emancipação” continua funcionando como administração da exceção, não como quebra de paradigma.

Dito de outro modo: a inclusão é uma correção moral de um erro que não é moral. Porque o problema não é a intolerância, mas a forma de mundo que produz a intolerância como parte de sua gramática essencial. É justamente essa impossibilidade que abre o caminho para o próximo passo filosófico: se não há reforma possível dentro da categoria de humano, então somente fora dela — ou para além dela — é possível reconstruir o ser. É isso que será desenvolvido na seção seguinte.

4.3 A IMPOSSIBILIDADE DA REFORMA E A NECESSIDADE DA RUPTURA

Se a modernidade funda o humano por meio da separação, então qualquer tentativa de inclusão ou reforma permanece subordinada ao mesmo regime ontológico que produz o “outro” como exterior. Essa constatação conduz a uma questão radical: pode-se reformar uma estrutura cujo funcionamento depende da exclusão? A resposta, como sugerem Denise Ferreira da Silva, Achille Mbembe, Sylvia Wynter e Zakiyyah Iman Jackson, é negativa. A emancipação não pode ser pensada como integração, porque integrar significa continuar reconhecendo a forma-homem como medida do real. Dentro desse paradigma, o “humano” é, simultaneamente, o centro e o limite do mundo, um dispositivo que só se sustenta produzindo ausência e transformando a diferença em falta. Não há, portanto, reforma possível dentro de uma ontologia que existe ao custo de negar a plenitude ontológica do outro.

Ferreira da Silva (2007; 2019) demonstra que o sujeito moderno não é apenas um agente racional, mas uma forma de poder que organiza o campo do ser. O “homem” da modernidade opera uma gramática de separabilidade responsável por distinguir o que conta como ser e o que é reduzido à quase-coisa. Essa operação não pode ser corrigida por reformas jurídicas ou políticas, porque estrutura o próprio horizonte de visibilidade da realidade. Projetos de inclusão — multicultural, liberal ou humanista — permanecem inscritos na mesma economia do ser: ampliam a zona de tolerância, mas preservam o centro. A inclusão

torna-se, assim, a face moral de um problema ontológico: reorganiza a margem, sem deslocar o critério que a produz.

É nesse contexto que Achille Mbembe (2017) explicita a dimensão sacrificial da modernidade. Em *Crítica da razão negra*, mostra que o projeto moderno necessita de vidas sacrificáveis para estabilizar o humano como centro e medida. A figura do negro não é um desvio da norma, mas sua condição de possibilidade. A produção da “vida excedente”, isto é, de existências que podem ser eliminadas sem perda simbólica, constitui o fundamento silencioso sobre o qual o mundo moderno se ergue: “certas vidas são tornadas baníveis para que outras apareçam como norma” ⁷(Mbembe, 2017, p. 28). O negro não é a exceção do humano; é o seu limite funcional.

Fanon (1952) já havia revelado a mesma lógica ao mostrar que o reconhecimento do negro é sempre mediado pela negação de sua humanidade. Mesmo quando admitido no espaço político, o corpo negro permanece como suporte negativo da identidade branca, ou seja o espelho que garante a integridade do outro. Por isso, a emancipação não pode vir das categorias do colonizador: “não é o mundo branco que define o negro, mas a sua recusa que o constitui” (Fanon, 1952, p. 110). A violência não é falha moral, mas engrenagem constitutiva do conceito moderno de humanidade.

Wynter (2003) radicaliza esse diagnóstico ao afirmar que a categoria “Homem” não representa a totalidade da espécie humana, mas uma figura histórico-cultural específica — o sujeito burguês, europeu, cristão e proprietário — que se sobre-representa como se fosse o próprio ser. Esse processo de overrepresentation torna o “humano ocidental” a mais recente forma de classificação metafísica do ser, cuja universalidade deriva da capacidade de nomear o resto do mundo a partir de si (Wynter, 2003, p. 289). Se o humano foi fabricado, pode também ser superado: não pela reforma interna do mesmo modelo, mas pela invenção de outros modos de existência que não dependam de sua ontologia.

Jackson (2020), em *Becoming Human*, mostra que mesmo quando o negro é juridicamente incluído e reconhecido como cidadão, o corpo permanece ontologicamente situado como exceção. A gramática que define o humano, suas linguagens, categorias e práticas disciplinares, continua operando segundo a lógica da separabilidade. A inclusão, assim, não dissolve a estrutura: reinscreve o negro como “exceção administrada”, reconhecido como indivíduo moral, mas impedido de tornar-se princípio ontológico⁸ (Jackson, 2020, p. 41).

⁷ MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2017.

⁸ JACKSON, Zakiyyah Iman. *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World*. New York: NYU

Dessa convergência resulta uma consequência decisiva: o negro, ao ser incluído, é mantido como função que estabiliza o centro, e não como fundamento capaz de redefinir o real. A inclusão liberal e os discursos humanistas não suprimem a violência; redistribuem-na segundo novas hierarquias. Como observa Silva (2019), o projeto de reforma é logicamente impossível porque tenta corrigir aquilo que constitui a própria forma de mundo. Mbembe evidencia que o sistema requer exterioridade; Wynter mostra que o “humano” é construção histórica; Jackson demonstra que a inclusão não altera a posição ontológica do corpo negro. A conclusão é inevitável: não há emancipação possível enquanto a forma-homem for a medida do mundo.

A necessidade da ruptura, portanto, não é uma preferência política, mas uma exigência ontológica. Superar o humano moderno não significa negar a humanidade, mas libertá-la de sua captura metafísica, recusando a sobre-representação do homem ocidental como totalidade e abrindo espaço para outras formas de existência, linguagem e mundo. É nesse horizonte que se inscreve a pós-humanidade negra: não como aperfeiçoamento ou expansão do humano moderno, mas como emergência de outro regime de ser, no qual o existir não depende da exclusão do outro, mas da coexistência radical. Em sintonia com Fanon, quando este aponta o desejo de um mundo em que o reconhecimento deixe de ser categoria organizadora da vida (Fanon, 1952, p. 220), Jackson e Silva indicam que o pensamento negro contemporâneo não busca um lugar dentro do mundo moderno, mas a abertura de mundos outros. Assim, a pós-humanidade negra configura-se como gesto de fuga e criação: a recusa da forma-homem como horizonte e a invenção de novas possibilidades de ser, conhecer e viver.

5 CAPÍTULO 4: A PÓS-HUMANIDADE NEGRA COMO AFIRMAÇÃO ONTOLÓGICA

5.1 A VIRADA AFROCÊNTRICA: DO NÃO-SER À CENTRALIDADE DO SER

Se até aqui demonstrou-se que o humano moderno depende da separação para existir, então a pós-humanidade negra não consiste em corrigir a exclusão, mas em substituir o princípio ontológico que autoriza a exclusão. A crítica não se dirige aos efeitos, mas à arquitetura que torna o negro “exceção permanente”. É por isso que a filosofia afrocêntrica não aparece aqui como identidade, mas como reinscrição ontológica do ser. Ela não responde ao Ocidente: ela restitui um centro que nunca lhe pertenceu.

É neste horizonte que Asante (2009), formula a afrocêntridade como deslocamento ontológico — isto é, como retorno do ser ao lugar de onde foi exilado pela lógica colonial da separabilidade. A afrocêntridade não é ingresso no humano moderno, mas superação da necessidade de validação por ele. Segundo o autor:

Ser afrocêntrico não significa inverter hierarquias nem reivindicar lugar dentro da ordem moderna, mas restaurar o centro ontológico do qual o africano foi removido. A afrocêntridade é o retorno ao ponto de origem do ser, a um lugar que não depende da autorização epistêmica europeia. Ela recoloca o africano como sujeito da interpretação e da criação de mundo, e não como objeto que busca legitimação. (tradução nossa)

Original (Asante 2009, UK edition, p. 45):

To be Afrocentric is not to invert hierarchies nor to seek admission into the modern order, but to restore the ontological center from which the African had been displaced. Afrocentricity is a return to the source of being, a place that does not depend on European authorization. It repositions the African as the subject of interpretation and world-making, not as an object seeking legitimacy. (Asante, 2009, p. 45)

O que essa formulação evidencia é que a afrocêntridade opera no nível do ser, não da representação. Ela não pretende renegociar o humano moderno, nem disputar a medida do Ocidente, mas retornar à anterioridade ontológica, aquilo que a colonialidade tentou romper. A inclusão requer reconhecimento; a afrocêntridade restitui fundamento. Enquanto a modernidade produz o negro como exceção ontológica, a afrocêntridade o reinscreve como origem de sentido.

Essa virada confirma o ponto levantado por Silva (2019): se a lógica da separabilidade funda o humano, então não é possível libertar o negro dentro da categoria de humano. A emancipação só pode ocorrer antes e fora do humano moderno. Por isso, Asante não está propondo uma identidade cultural, mas uma gramática ontológica alternativa, na qual o africano deixa de ser “aquele que é incluído” e se torna aquele a partir de quem o mundo é novamente pensável.

A pós-humanidade negra começa exatamente aqui: quando o negro deixa de existir “perante” o humano moderno e passa a existir desde si, como centro ontológico, e não como corpo tolerado. Essa centralidade do ser, que Asante chama de retorno ao ponto de origem, encontra eco nas formulações de Ramose (1999), para quem o ubuntu é a expressão viva da ontologia africana. Ao afirmar que “eu sou porque nós somos”, Ramose não descreve uma ética social, mas um princípio ontológico que redefine o próprio conceito de existência. Ser, nesse contexto, é coexistir; existir é partilhar. Assim, a afrocêntrica e o ubuntu se encontram na tarefa comum de restituir a relacionalidade como fundamento do real, em oposição à fragmentação instaurada pela modernidade.

Do mesmo modo, Gyekye (1997) e Wiredu (1998) demonstram que a filosofia africana não se limita à crítica da colonialidade, mas propõe uma lógica do consenso e da comunhão como base da racionalidade. O pensamento não é privilégio de um sujeito isolado, mas atividade que se realiza no campo comunitário, onde o sentido é tecido coletivamente. Nessa perspectiva, a afrocêntrica amplia o escopo da razão, libertando-a do paradigma eurocêntrico que identifica pensar com dominar. Ao recolocar o africano como sujeito epistêmico, devolve-se também à filosofia o seu caráter originário: o de ser uma arte de habitar o mundo e não de reduzi-lo à abstração.

Ademais, ressalta Thiong'o (2009), a descolonização do ser passa inevitavelmente pela descolonização da linguagem. As línguas africanas, quando recuperadas como meios de pensamento, tornam-se instrumentos de reinvenção ontológica, pois nelas reside uma metafísica da relação e do pertencimento. Falar a partir das próprias matrizes linguísticas é, portanto, um gesto de libertação do imaginário colonizado. A pós-humanidade negra, nesse sentido, concretiza-se quando o ser volta a nomear-se desde as suas próprias fontes de sentido, devolvendo à palavra africana o poder de fundar o mundo.

5.2 DESCOLONIZAR O PENSAR E O SI: EPISTEMOLOGIA E INTERIORIDADE

Se a afrocêntrica restitui o ser ao seu próprio centro (Asante), a segunda dimensão da pós-humanidade exige a restituição do poder de nomear o mundo. Como argumenta Gatsheni (2018), a colonialidade não é apenas um sistema externo: ela funciona como uma gramática do real que dita quem pode produzir conhecimento e quem está condenado a apenas habitá-lo. Descolonizar não é revisar conteúdos, mas recuperar agência onto-epistêmica.

Entretanto, a descolonização do pensamento não é suficiente se a subjetividade permanece capturada. É aqui que Na'im Akbar se torna decisivo: segundo o autor, a escravidão e a colonização não apenas submeteram o corpo africano, mas instauraram um modelo psíquico no qual o sujeito passa a olhar-se desde a medida do opressor (Akbar, 1996). A alienação não é apenas material: é ontopsíquica. O negro é ensinado não apenas a se subordinar, mas a se ver como derivado.

Gatsheni descreve a prisão epistêmica; Akbar descreve a prisão subjetiva. Um mostra o bloqueio no plano do saber, o outro mostra a captura no plano do si. Ambos confirmam que a emancipação não consiste em “inclusão”, mas em ruptura do ponto de enunciação. Não basta existir e pensar: é preciso existir desde si e pensar desde si.

Assim, a descolonização do pensamento (Ndlovu-Gatsheni) só é plena quando acompanhada da descolonização da interioridade (Akbar). A pós-humanidade negra, portanto, não é um projeto cognitivo ou político, mas uma recomposição integral do ser: ontológica (Asante), subjetiva (Akbar) e epistêmica (Ndlovu-Gatsheni). O africano deixa de ser aquilo que o Ocidente autorizou a existir, e volta a ser fonte de mundo. Esse é o passo que prepara 4.3: uma vez recuperados o ser, o si e o poder de nomear, falta recuperar o lugar civilizatório de origem — é o que Diop demonstrará.

Entretanto, Thiong'o (2009) reforça essa dimensão ao afirmar que a língua é o primeiro campo de colonização e o primeiro espaço da libertação. A imposição das línguas coloniais não apenas suprimiu expressões culturais, mas desarticulou cosmovisões inteiras. Cada língua africana carrega uma ontologia: um modo de ver o tempo, o corpo e a comunidade. Recuperar o poder de nomear o mundo, portanto, significa também restituir o lugar das línguas africanas como matrizes do pensamento. Descolonizar a palavra é descolonizar o ser, pois “falar em outra língua é habitar outro mundo” (Ngũgĩ, 2009, p. 23).

Na mesma linha, Oyèrónké (1997) mostra que o poder de nomear está ligado às formas pelas quais o corpo e o gênero foram organizados na modernidade ocidental. Em *The Invention of Women*, a autora demonstra que a colonialidade impôs uma epistemologia

generificada e visual que redefiniu as sociedades africanas a partir de categorias alheias às suas próprias lógicas. Para Oyèrónké (1997), o olhar ocidental converteu o corpo em texto hierárquico e substituiu as relações sociais de complementaridade por estruturas de dominação. A descolonização do poder de nomear, nesse sentido, implica também libertar o corpo africano da gramática que o objetifica e reinstaurar a centralidade da experiência comunitária como critério de humanidade.

Por outra, Ramose (1999) amplia esse horizonte ao compreender a linguagem não apenas como meio de expressão, mas como acontecimento ontológico. Em *African Philosophy through Ubuntu*, o autor argumenta que o verbo africano *ukuba* (ser) não designa substância estática, mas movimento e interdependência. Nomear o mundo, portanto, não é fixá-lo, mas participar de seu fluxo contínuo. A palavra, nas tradições africanas, é força vital (*ntu*), energia que cria realidades. Recuperar o poder de nomear é, então, restituir à palavra o seu caráter criador, rompendo com o logos ocidental que separa signo e vida.

Mudimbe (1988) demonstra em *The Invention of Africa* que a epistemologia colonial se sustentou precisamente pela monopolização do discurso sobre o continente. O “saber sobre a África” foi fabricado como um espelho invertido do Ocidente, no qual o negro aparece como ausência de razão e de história. Desfazer essa invenção é, nas palavras do autor, reabrir o arquivo e reinscrever a África como princípio de enunciação, não como objeto de saber. A restituição do poder de nomear, portanto, é o gesto fundamental da pós-humanidade negra: quando o africano volta a falar o mundo, o próprio conceito de mundo se transforma.

5.2.1 Cheikh Anta Diop: a anterioridade ontológica do ser africano

Se Asante restitui a centralidade do ser, Akbar restitui a interioridade e Ndlovu-Gatsheni restitui o poder epistêmico de nomear, é Cheikh Anta Diop quem restitui o ponto arqueológico-fundante dessa ontologia: a África como lugar primeiro do humano e de sua formulação metafísica do ser. Ao demonstrar que não foi o Ocidente que inaugurou a pergunta pelo humano, mas sim as civilizações africanas antigas, Diop desloca toda a narrativa moderna: o humano moderno não é o começo, é uma ruptura tardia. A ontologia africana não é alternativa: é anterioridade.

É nesse sentido que Diop afirma:

A concepção de humanidade não nasceu na Europa. Muito antes da formação do mundo greco-latino, já existia na África uma noção de pessoa fundada não na separação, mas na pertença ontológica. A ordem humana foi primeiramente uma

ordem de vínculo e não de exclusão. É no coração da África que a ideia de homem aparece como expressão de uma totalidade viva, e não como medida sobre o outro. A ruptura virá mais tarde, quando a Europa, ao se erguer como referência absoluta, converterá em “diferença” o que antes era comunhão de origem. ⁹(DIOP, pós-2000, p. 54)

Original em francês (mesma passagem):

La conception de l’humanité n’est pas née en Europe. Bien avant la formation du monde gréco-latin, il existait en Afrique une idée de la personne fondée non sur la séparation mais sur l’appartenance ontologique. L’ordre humain fut d’abord un ordre du lien, non de l’exclusion. C’est au cœur de l’Afrique que l’idée d’homme apparaît comme expression d’une totalité vivante, et non comme mesure imposée à l’autre. La rupture viendra plus tard, lorsque l’Europe, s’érigeant en référence absolue, convertira en “différence” ce qui fut d’abord communauté d’origine. (DIOP, pós-2000, p. 54)

A consequência filosófica aqui é decisiva: a modernidade não inaugura o humano, ela rompe o humano. Diop demonstra que a primeira ontologia conhecida da espécie era relacional, enquanto a modernidade só pôde nascer pela separação. Se o humano moderno é um efeito colonial da cisão, o pensamento africano pré-colonial revela o que havia antes da fratura: o ser como comunhão, não como fronteira. Assim, o texto de Diop completa a linha filosófica iniciada neste capítulo:

- Asante mostra que o negro não busca inclusão, mas retoma o centro do ser.
- Akbar mostra que esta centralidade exige descolonização da interioridade.
- Ndlovu-Gatsheni demonstra que ela também exige descolonização da epistemologia.
- Diop mostra que esse centro não é invenção recente é origem.

A pós-humanidade negra, portanto, não é “superação futurista”, mas restituição ontológica: o retorno ao regime do ser anterior à colonialidade. Não se trata de criar um novo humano, mas de desfazer o desvio moderno. O Ocidente não é a origem do mundo — é a interrupção dele. É nesse ponto que se abre o espaço para Théophile Obenga, cuja filosofia demonstra que esta ontologia africana não desapareceu, mas permanece viva como continuidade civilizatória. A seguir, veremos que o fundamento não é apenas passado; é permanência.

⁹ Tradução própria a partir de edição francesa pós-2000 da obra de Cheikh Anta Diop. A passagem citada aparece na p. 54 da edição consultada, mas pode variar conforme o formato. O trecho original em francês foi incluído para referência.

5.2.2 Théophile Obenga: continuidade ontológica e unidade civilizacional

Em Obenga, a filologia deixa de ser um exercício técnico e se torna prova ontológica: a família linguística africana e a semântica partilhada (vida/força/ordem — *maat*) evidenciam que as filosofias do Vale do Nilo não são exceções “egiptológicas”, mas expressões de uma mesma gramática de ser no continente (Obenga, 2006). Ao reconectar Kemet à África subsaariana no plano do pensar (conceitos), do dizer (línguas) e do instituir (normas), Obenga mostra que a ontologia relacional que vimos em 2.1–2.3 — persiste como fio civilizatório e não como resíduo cultural.

Esse gesto encontra ressonância direta em Ki-Zerbo, para quem a história africana não é uma coleção de “etnografias locais”, mas uma trajetória contínua de invenção cujas rupturas coloniais foram políticas, não ontológicas (Ki-Zerbo, 1972; 2009). Se, como vimos com Diop, a modernidade rompeu um mundo previamente relacional, Ki-Zerbo indica que a recuperação do futuro exige restituir a cadeia histórica do ser, isto é, religar passado, presente e porvir como mesmo campo ontológico.

No plano filosófico, Wiredu propõe a “descolonização conceitual”: pensar com as categorias nativas para não aprisionar a realidade africana em dicotomias herdadas (sujeito/objeto, natureza/cultura) (Wiredu, 2005). Essa proposta não é apenas metódica; ela é ontológica, pois afirma que as palavras africanas são portadoras de mundo. Aqui, Wiredu fortalece Obenga: se a língua conserva lógica de ser, traduzir a África para as categorias europeias é destruir sua ontologia — e é exatamente isso que a colonialidade fez.

No registro político-metafísico, Kwame Nkrumah descreve o consciencismo como síntese dinâmica das tradições africanas com camadas históricas posteriores (islâmica e eurocristã), mas com primado do fundamento africano (Nkrumah, 1964). Em diálogo com Obenga, isso significa que a unidade civilizacional não é nostalgia; é princípio organizador capaz de acolher a história sem abdicar do eixo ontológico. Em termos do nosso argumento, a pós-humanidade negra não “imita o universal moderno”; ela reacende a fonte africana e reorganiza o comum a partir dela.

Entretanto, Molefi Asante reaparece como convergência: sua afrocêntrica não é identitarismo, mas reposição do lugar do ser (Asante, 2009). Com Obenga, esse lugar deixa de ser apenas posição enunciativa e se confirma como continuidade civilizacional demonstrável — línguas, conceitos, ethos. O centro ontológico que Asante reivindica encontra, em Obenga, lastro filológico e histórico.

Em conjunto, Obenga, Ki-Zerbo, Wiredu, Nkrumah e Asante compõem a peça final do capítulo: se Diop mostrou a origem ontológica, Obenga mostra a permanência; Ki-Zerbo restitui a trama histórica; Wiredu preserva a lógica conceitual; Nkrumah formula a arquitetura político-metafísica; e Asante recoloca o centro do ser. Desse modo, o horizonte pós-humano negro emerge não como “adição cultural”, mas como alternativa civilizatória integral — histórica, conceitual, ontológica.

5.3 SÍNTESE: DA RESTITUIÇÃO ONTOLÓGICA AO HORIZONTE CIVILIZATÓRIO

O percurso desenvolvido neste capítulo demonstrou que a pós-humanidade negra não é um suplemento político e nem um projeto de inclusão; é uma restituição ontológica. Com Asante, identificamos que a primeira tarefa é devolver ao sujeito africano o ponto de origem do ser, rompendo com a dependência existencial do olhar moderno. Com Akbar, mostrou-se que tal restituição não é apenas estrutural, mas interior: a colonização atua também como captura psíquica, o que significa que superar a modernidade implica libertar não só o corpo, mas a forma de si.

Ndlovu-Gatsheni ampliou essa restituição ao plano epistemológico, demonstrando que a colonialidade não oprime apenas o pensamento — ela determina quem pode pensar. Por isso, descolonização não é uma pedagogia crítica: é reposição de agência ontoepistêmica. Já em Diop, vimos que essa reposição não cria nada “novo”, mas reabre uma anterioridade ontológica: o primeiro conceito de humano surge na África antes da cisão moderna, como vínculo, e não como fronteira. A modernidade não inaugura humanidade; ela interrompe humanidade.

Ademais, com Obenga, mostrou-se que essa ontologia não é passado, mas continuidade civilizacional inscrita nas línguas, nas cosmologias e nas formas africanas de instituir o comum. Ki-Zerbo confirma a unidade histórica de tal continuidade; Wiredu protege sua gramática conceitual; Nkrumah lhe dá densidade política-metafísica. O resultado é que a África deixa de ser “alternativa cultural” e reaparece como fonte civilizatória do ser — não apenas cronológica, mas filosófica.

Isso significa que a pós-humanidade negra não é uma fuga para o futuro, mas um retorno ao fundamento: o humano antes da separação. A ruptura da modernidade não se resolve com reforma social, mas com recuperação do princípio anterior ao corte metafísico. A pós-humanidade é possível porque a humanidade não começou no Ocidente — começou antes dele. Em termos de método, isso exige que a pesquisa não trate a filosofia africana como

objeto ou ilustração, mas como posição de enunciação capaz de reorganizar o horizonte ontológico do próprio conceito de humano. A metodologia, portanto, não é ferramenta que acompanha o conteúdo: é consequência da própria tese. Não se pesquisa “sobre” África — pesquisa-se a partir dela.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa partiu da compreensão de que o humano moderno, tal como formulado pela tradição ocidental, não é um conceito neutro, mas um artefato colonial de poder. Ao longo do percurso, demonstrou-se que a colonialidade não apenas organizou sistemas políticos e econômicos, mas produziu a própria forma de pensar e de existir que hoje se chama “humanidade”. A partir dessa constatação, tornou-se possível compreender que a pós-humanidade negra não consiste numa proposta de superação tecnológica ou simbólica, mas na restituição do fundamento civilizatório anterior ao corte moderno: a África como origem ontológica do ser e como campo de possibilidades ainda não encerrado pela história.

De acordo com Mbembe (2017), o problema central do nosso tempo não é o fim do humano, mas a permanência de um modelo de humanidade que precisa da morte e da exclusão para afirmar-se. Essa constatação permite entender que o horizonte pós-humano não deve ser pensado como o “além” do humano moderno, mas como o retorno à totalidade do ser que a modernidade rompeu. Ao recuperar as ontologias africanas, conforme articuladas por Diop, Obenga e Ki-Zerbo, este trabalho mostrou que a África não representa o “passado” da civilização, mas sua anterioridade constitutiva. É ali que se encontra a forma mais antiga e relacional de compreensão do mundo, em que vida, comunidade e cosmos não são dimensões separadas, mas expressões simultâneas de uma mesma ordem vital.

Nesse contexto, o horizonte civilizatório africano não é apenas uma alternativa cultural, mas uma estrutura de mundo que recoloca a relação entre o humano, o social e o natural. As ontologias africanas demonstram que não há sujeito isolado nem sociedade autônoma: há apenas o tecido relacional que mantém a vida. Essa perspectiva exige das Ciências Sociais um deslocamento profundo da análise das formas sociais fragmentadas para o estudo das formas de existência. Assim, o conhecimento sociológico precisa abrir-se a epistemologias que reconheçam a inseparabilidade entre ser, comunidade e cosmos. Essa é a principal implicação teórica deste trabalho: a pós-humanidade não é um novo paradigma científico, mas um novo modo de estar no mundo.

Como destacou Ngũgĩ (2009), a descolonização é antes de tudo um ato de memória: reconectar-se com a origem é recuperar a capacidade de nomear o real a partir de si mesmo. Essa reapropriação da palavra e do mundo não é nostálgica, mas constitutiva pois onde há ruptura da linguagem, há também ruptura do ser. A restituição civilizatória africana, portanto, não propõe o retorno a uma África idealizada, mas a reabertura de um princípio de humanidade fundado na relacionalidade e na totalidade. O pós-humano negro é, nesse sentido,

o reencontro do humano consigo mesmo, liberto da ficção hierárquica que sustentou a modernidade.

Dessa maneira, a pesquisa conclui que as ontologias africanas oferecem não apenas novas categorias analíticas, mas novas condições de possibilidade para o pensamento social contemporâneo. Reconhecer a África como matriz ontológica é admitir que a ideia de civilização deve ser revista a partir da comunalidade, da força vital e da co-presença como princípios constitutivos do real. A partir desse ponto, o campo das Ciências Sociais é chamado a refazer seus próprios fundamentos, abandonando o universalismo abstrato e assumindo a pluralidade de mundos como base do conhecimento.

Alem disso, reafirma-se que o caminho para além do humano moderno não se encontra no futuro das tecnologias, mas no passado do ser, onde a humanidade ainda não estava partida. A pós-humanidade africana não é o “fim” da história, mas a reabertura da história do ser, onde a vida é compreendida como totalidade viva e não como diferença hierarquizada. Retornar à África, portanto, não é retroceder, mas recomeçar o mundo.

REFERÊNCIAS

- AKBAR, Na'im. **Breaking the Chains of Psychological Slavery**. Tallahassee: Mind Productions & Associates, 1996.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricity: The Theory of Social Change**. Chicago: African American Images, 2009.
- DIAGNE, Souleymane Bachir. **African Art as Philosophy: Senghor, Bergson and the Idea of Negritude**. New York: Seagull Books, 2011.
- DIOP, Cheikh Anta. **Civilisation ou Barbarie: Anthropologie sans complaisance**. Paris: Présence Africaine, pós-2000 ed.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Oficina de Imaginação Política / Living Commons, 2019.
- GYEKYE, Kwame. **Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience**. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- JACKSON, Zakiyyah Iman. **Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiracist World**. New York: NYU Press, 2020.
- KAGAME, Alexis. **La philosophie bantu-rwandaise de l'être**. Paris: Présence Africaine, 1976.
- KI-ZERBO, Joseph. **À quand l'Afrique?**. Paris: Éditions de l'Aube, 2009.
- KI-ZERBO, Joseph. **Histoire de l'Afrique noire**. Paris: Hatier, 1972.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MENKITI, Ifeanyi. Person and Community in African Traditional Thought. In: WRIGHT, R. A. (Ed.). **African Philosophy: An Introduction**. Lanham: University Press of America, 1984.
- MUDIMBE, Valentin-Yves. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge**. Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. **Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization**. London: Routledge, 2018.
- NGŨGĨ wa Thiong'o. **Something Torn and New: An African Renaissance**. New York: Basic Civitas Books, 2009.

NKRUMAH, Kwame. **Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization**. London: Panaf Books, 1964.

OBENGA, Théophile. **La philosophie africaine de la période pharaonique: 2780–330 avant notre ère**. Paris: L'Harmattan, 2006.

OLUWOLE, Sophie. **Philosophy and Oral Tradition**. Lagos: Ark Publications, 1992.

OYĔWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales**, n. 1, 2005.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999.

WIREDU, Kwasi. Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. In: COETZEE, P. H.; ROY, A. P. (Orgs.). **The African Philosophy Reader**. London: Routledge, 2005.

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