http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-76268

“Excedente ineliminável”: vitalidades radicais como princípio da dessemelhança

Luís Thiago Freire Dantas[*]

Resumo: Este artigo tem o intuito de investigar o quanto a “dessemelhança” e o “excedente” são termos que permitem percebermos elementos impensados nos discursos filosóficos e educacionais. Principalmente pelos discursos se fundamentarem em princípios modernos acerca da formação humana e da instauração da subjetividade. Com isso, organizamos as análises em três circuitos: delimitar a noção de “excedente ineliminável” para Achille Mbembe (2018), depois constituir uma conversa entre a arte da fuga em Dénètem Touan Bona (2021) e Beatriz Nascimento (2021), por fim, a partir de Conceição Evaristo (2018) e Frank Wilderson III (2021), apresentar como se constituem vitalidades radicais. Tais circuitos intentam potencializar as variadas formas de estar na humanidade.

Palavras-chave: Modernidade; Filosofia da Educação; Decolonial; Afro-pessimismo.

[*] Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor em Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: fdthiago@gmail.com. Lattes: http://lattes.cnpq.br/5880502716036432. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8524-8213.

“Ineliminable surplus”: radical vitalities as principle of dissemtry

Abstract: This article aims to investigate how “dissimilarity” and “surplus” are terms that allow us to perceive unthought-of elements in philosophical and educational discourses. These discourses are mainly based on modern principles regarding human formation and the establishment of subjectivity. We organize the analyses into three circuits: firstly, delineating the notion of “ineliminable surplus” for Achille Mbembe (2018), then a conversation between the art of escape in Dénètem Touan Bona (2021) and Beatriz Nascimento (2021), and finally, presenting how radical vitalities are constituted from the perspectives of Conceição Evaristo (2018) and Frank Wilderson III (2021). These circuits aim to enhance the various forms of being within humanity.

Keywords: Modernity; Philosophy of Education; Decolonial; Afro-pessimism.

“Excedente ineliminable”: vitalidades radicales como principio de disimetría

Resumen: Este artículo tiene el propósito de investigar cómo la “disonancia” y el “excedente” son términos que nos permiten percibir elementos no pensados en los discursos filosóficos y educativos. Estos discursos se basan principalmente en principios modernos sobre la formación humana y el establecimiento de la subjetividad. Organizamos los análisis en tres circuitos: primero, delineando la noción de “Excedente ineliminable” para Achille Mbembe (2018), luego una conversación entre el arte de la fuga en Dénètem Touan Bona (2021) y Beatriz Nascimento (2021), y finalmente, presentando cómo se constituyen las vitalidades radicales desde las perspectivas de Conceição Evaristo (2018) y Frank Wilderson III (2021). Estos circuitos tienen como objetivo potenciar las diversas formas de estar en la humanidad.

Palabras clave: Modernidad; Filosofía de la Educación; Decolonial; Afro-pesimismo.

Introdução

Nas primeiras páginas da *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe (2018, p. 23) pergunta: "Como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dessemelhante, o excedente e o em comum?". Uma pergunta que o autor direciona para o quanto o discurso sobre raça no Ocidente caminha em oposição ao desejo de compartilhamento do mundo, pois sempre há uma hierarquização de grupos humanos. Mas se, na verdade, entre a vida e a diferença há uma junção? Com o "dessemelhante" sendo o elemento principal para relacionarmos com as pessoas e o "semelhante" sendo justamente nosso desejo de homogeneização? E o "excedente" não seria aquele que provoca um repensar desse "em comum" para lidarmos com a alteridade radical? Tais questões eu formulo não como objeção ao Mbembe e, sim, para nós, ocidentalizados: o quanto as nossas ações e discursos filosóficos e educacionais ignoram o compartilhamento de mundo na radicalidade da dessemelhança e do excedente? O quanto nós temos dificuldades em problematizar os princípios modernos em sua presença no entendimento ocidental acerca da educação, principalmente pela colonização atuar em seu cerne a partir da ideia de humanidade que, invariavelmente, exclui em vez de incluir a variedade de grupos? Essas perguntas se transformam em um convite para a reflexão acerca das práticas pedagógicas que podem contrapor a colonização. Algumas estratégias são enfatizadas, tais como a articulação de cosmologias e corporeidades como ato de repensar premissas educacionais – desenvolvimento das capacidades cognitivas, da subjetividade e da identidade pessoal, formação da cidadania mediante o uso da razão crítica.

Esse repensar contraria uma ordem hierárquica entre grupos humanos e também entre os "mais-que-humanos", revelando as possibilidades de vidas em suas multiplicidades[1]. Essas vidas convergem

[1] Sobre essa questão recomendamos a leitura do *Vibrant Matter*, de Jane Bennett (2010). A autora argumenta que a teoria política precisa reconhecer a participação ativa de forças não humanas nos eventos a partir daquilo que ela nomeia como uma "materialidade vital" que atravessa e atravessa corpos, humanos e não humanos.

circularmente para dirimir as dicotomias, os maniqueísmos, que não somente produzem uma hierarquia entre os seres, também afirmam a violência como meio de interação. Com isso, o desafio, numa sociedade em que o colonialismo ainda atua nas diretrizes curriculares, expressa-se através de seus pensadores, que “tinham enraizado profundamente no espírito do colonizado que as essências permanecem eternas, a despeito de todos os erros imputáveis aos homens. As essências ocidentais, é claro” (Fanon, 2013, p. 55). Não é difícil perceber também como essas essências atingem a espiritualidade e a fazem como dependente de uma descrição racional, além de projetar a “hostilidade” como fundamento para a formação humana na constituição do discurso filosófico ocidental.

Essas considerações requerem um questionamento mais aprofundado sobre o entendimento acerca da frase “educação é formação”, pois, além de correr o risco de reproduzir uma origem do *anthropos* como autossuficiente, também não reconhece a violência colonial. Nesse aspecto, pretendemos expor outra consideração sobre o fazer educativo, distanciando de um “simples treinamento”, uma série de etapas para alcançar a razão, ou, ainda, um processo formativo que diz respeito a um acompanhamento existencial do indivíduo[2]. Obviamente, isso implica desafios à filosofia da educação, por exemplo, mobilizar uma atenção para as relações raciais que compõem a nossa realidade, principalmente para as narrativas de violência (física, simbólica, epistêmica, entre outras) sobre os grupos racializados; ou, então, a apreensão das cosmologias como meio para articular as posições humanas diante da natureza e dos seres espirituais, ou seja, uma relação entre o visível e o invisível. Tais desafios, podemos dizer, têm o caráter pedagógico, pois enfatizam que nosso modo de entender quem é o humano se estende para o nome que nos define:

[2] Nesse ponto, a problemática trata da distinção entre escolaridade e educação que, para Muniz Sodré (2013, p. 122), é um dos componentes ocidentais mais férteis para uma gama de pensadores, pois, nessa distinção, há reconstituição da “experiência de formação da consciência do sujeito, bem como influir na dialética do sentido que atravessa as relações intersubjetivas na comunidade”.

> Somos indígenas, quilombolas, pescadores, ciganos, ribeirinhos, catadores de coco, catadores de capim… Temos de dizer cada um dos nomes. Quanto mais nomes, mais armas os colonizadores precisarão, mais estratégias precisarão (Santos, 2023, p. 34).

Isso se desdobra na dessemelhança e problematiza quem designa um grupo como pertencente à humanidade. Principalmente por ter como pano de fundo a construção da modernidade como um projeto de civilização e cultura, em que há uma delimitação de humanidade por causa da centralidade da razão em detrimento do corpo. Não apenas isso, para ilustrar outra proposta para a filosofia da educação, o horizonte se constrói através da afirmação de Frank Wilderson III sobre como a antinegritude forma o mundo ocidental por meio do "pessimismo da razão", mas, mesmo com essa fundamentação, "nós temos o otimismo da vontade. Nós acreditamos no poder da revolta dos escravos"[3] (Quarta capa, 2021, 21min00s). Para aprofundar nas consequências "desse otimismo e no poder da revolta", a minha intenção neste artigo é pensar uma filosofia da educação contra o signo da antinegritude.

Para isso, as implicações serão abordadas em uma construção metodológica que estabelece as determinações de conhecimento a partir da corporeidade com as práticas educativas permeadas pelas interações cotidianas. A divisão do artigo se estruturará em circuitos de conversa, primeiramente partindo de Achille Mbembe (2018), para explicar o sentido da presença de um "excedente ineliminável". Depois, uma conversa entre a arte da fuga em Dènétem Touam Boná (2021) e Beatriz Nascimento (2021), para pensar a estratégia da fuga por coletividades. E, a partir de Conceição Evaristo (2018), ilustrar "o poder de revolta dos escravos", elaborado por Frank Wilderson III (2021) ao propor a vitalidade enquanto

[3] Essa frase dita por Wilderson III aconteceu em um episódio do *podcast Quarta Capa*, da editora Todavia, em que publicizaram o livro *Afro-pessimismo*, lançado no Brasil. O autor, com essa frase, alude a Antônio Gramsci, mas acrescenta ao final a "potencialidade da revolta dos escravos".

um meio para produzir conhecimentos a partir das vivências contra o “pessimismo da razão”.

Esses circuitos de conversa objetivam expressar o individual como extensão de uma coletividade e desafiar a visão colonial que trata o corpo negro como uma mercadoria. Por conseguinte, eu espero que as questões sobre como o colonialismo molda a nossa visão de mundo exponham um desafio aos princípios educacionais, já que espiritualidade e racionalidade são expressões de um conhecimento entre humanos e “mais-que-humanos”.

Primeiro circuito: excedente ineliminável

Eu retirei o termo “excedente ineliminável” de uma passagem em que Mbembe (2018, p. 92) expressa como os diferentes adjetivos e atitudes de violências em virtude da cor da pele preta condicionam um imaginário de atribuições de servidão, escravidão, colonização e subalternidade. Porém, a população negra torna-se um “excedente ineliminável”, o que contraria esse imaginário ao, continuamente, afirmar-se como ser humano. Essa contrariedade é uma forma de resistência diante da engrenagem colonial e da descartabilidade imputada ao “Negro”, inclusive a predominância desse imaginário condiciona alcunha e sentido à palavra “Negro” como aquilo que se distancia do termo “sujeito”. A questão é que, nesse entremeio, há uma permanência de vitalidade que escapa às predeterminações de um esvaziamento ontológico, ou seja:

> Esse excedente ineliminável, que escapa a qualquer captura ou fixação num estatuto social e jurídico e que nem a própria ocisão seria capaz de interromper, nenhuma designação, nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhum dogma poderão apagar (Mbembe, 2018, p. 92).

A continuidade da pessoa negra em ser humana é uma subversão diante das delimitações de humanidade, já que “continuo a ser um ser humano, por mais intrínseca que seja a violência das tentativas que

pretendem me fazer acreditar que não sou" (Mbembe, 2018, p. 92). Por consequência, uma das frestas que se abre é questionar, nessa subversão, se as narrativas das pessoas racializadas permanecem subalternizadas ou são devaneios de uma universalidade humana? No primeiro momento, posso responder que o projeto de um universalismo abstrato encontra falhas justamente por não atentar às particularidades que lhe compõem, então é preciso fortalecer uma atitude contra a subalternização; alinhado com Aimé Césaire (1956, *apud* Grosfoguel, 2012, p. 95), "minha ideia de universal é um universal rico com todos os particulares, uma profunda coexistência de todos os particulares". Disso, outras perguntas podem ser elaboradas: quais espaços formativos constituem essas outras narrativas? Quais as consequências em pensar um modelo escolar entre aquilo que modernamente pretende encerrar as pessoas racializadas e o quê elas promovem como vitalidade? Em suma, um espaço formativo que lida com "excedente ineliminável" seria aquele no qual "nenhuma medida administrativa, nenhuma lei ou atribuição, nenhuma doutrina e nenhum dogma poderão apagar"? (Mbembe, 2018, p. 92).

Todas essas perguntas nos encaminham para o cultivo de uma radicalidade que requer outra articulação com a territorialidade e ratifica alternativas epistemológicas aos problemas filosóficos. Antes disso, vale destacar que, para Mbembe, "o substantivo negro" preencheu funções essenciais na modernidade como atribuição, interiorização e subversão. Essa tripla função ilustrou o ser humano não com uma definição universal e exclusiva, e, sim, uma particularidade em que

> Nem todos são como todos os outros, [pois] pessoas que, por sua aparência física, seus usos e costumes e suas maneiras de estar no mundo, pareciam ser o testemunho da *diferença em seu estado natural* – somática, afetiva, estética e imaginária (Mbembe, 2018, p. 92, grifos do autor).

Daí a raça torna-se uma ferramenta crucial para fundação da modernidade, pois os valores humanistas são advogados como essenciais para a autonomia da razão humana, sem necessidade de valores

sobrenaturais. O mais palatável é a estratificação de grupos como quase-humanos e, doravante, símbolos dos “excedentes”, *“*isto é, uma espécie de vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas” (Mbembe, 2018, p. 73). Por isso, nesse caminho, a raça é um preceito moderno que serve para mutilar, operar cesuras sociais, justificando a desigualdade como fenômeno natural entre grupos humanos: “enquanto instrumentalidade, a raça é, portanto, aquilo que permite simultaneamente nomear o excedente e o associar ao desperdício e ao dispêndio sem reservas” (Mbembe, 2018, p. 73).

Essa situação possui uma correspondência entre espaços e tempos que repetem sensações de aprisionamento. Principalmente se, acompanhando Wilderson III (2021, p. 235), nosso ambiente provoca “um reconhecimento coletivo de que o tempo e o espaço da escravidão compartilham aspectos essenciais com o tempo, o espaço, a violência, de nossas vidas modernas”. A consequência mais visível é a violência antinegra, a qual, conforme Osmundo Pinho (2021), é uma condição ontológica na posicionalidade desse “não sujeito” perante o mundo. Uma vítima em potencial do olhar branco perante a aparição do corpo negro. Tanto que, para esse olhar, “a autenticidade negra é um oximoro, justamente porque autenticidade requer um tipo de integridade ontológica que o negro não possui” (Pinho, 2021, p. 15). Nisso há uma situação fobogênica que

> […] atados a própria carne (*flesh*) os negros vivem em um plano vedado à luta por reconhecimento, porque este só pode ser dar na esfera pública, ou na sociedade civil, humana e burguesa, interditada aos negros, mercadoria, antes de sujeitos (Pinho, 2021, p. 14).

Outro ponto é um figurar da população negra em uma zona de exceção, que, para Fátima Lima (2018, p. 27), “nos marca e os seus efeitos modelam as práticas discursivas reatualizando os traços de colonialidade, colocando em suspensão o que realmente almejamos ou queremos dizer quando falamos em democracia”. O caráter de exceção consubstancia uma população humana, em que a violência antinegra é o princípio motriz do Estado: “esse processo acabou por configurar tanto territórios quanto

práticas sociais, principalmente nos espaços onde estão as populações negras, racializadas e pobres nos contextos de colonialidade" (Lima, 2018, p. 27). Ainda assim, retomando Mbembe, o excedente ineliminável afirma: "eu continuo humano". Essa afirmação perdura como maneira de tensionar os ditames coloniais de humanidade, ou aquilo pelo qual o colonialismo projeta como ideal para formar o ser humano. Mas, qual é a referência dessa excedência ineliminável? A corporeidade.

Ela é um meio, uma passagem, entre o que foi e ainda vai acontecer, ou, conforme Leda Maria Martins (2021, p. 132), a corporeidade vivencia o tempo, o que "significa habitar uma temporalidade curvilínea, concebida como um rolo de pergaminho que vela e desvela, enrola e desenrola, simultaneamente, as instâncias temporais que constituem a pessoa". Nesse modo, corpo e tempo conjugam uma dança de inscrição do sujeito e da cultura tal como "performance ritual não apenas como inscrição do corpo nas espacialidades, mas como projeção do espaço em uma temporalidade que o espelha" (Martins, 2022, p. 88). Justamente nessa apreensão de um modo de manifestação temporal que o movimento do "ineliminável" se faz presente, já que a circularidade espiralada se torna um elo espaço-temporal, "quer no bailado do corpo, quer na ocupação espacial que o corpo em voleios sobre si mesmo desenha" (Martins, 2022, p. 88). Por conseguinte, mantém a vitalidade radical como um "excedente" que não pode ser eliminado.

Por fim, a resistência conflui com o corpo: se no primeiro momento é visto como aberração, fadado à desordem e à discórdia, há nele uma máscara que cobre uma potência, codificada em uma superfície viva e figurativa. "Pois esta é justamente a definição derradeira do corpo – rede de imagens e de reflexos heterogêneos, densidade compacta, líquida, óssea e sombria, forma concreta da desproporção e do deslocamento sempre a ponto de extravasar o real" (Mbembe, 2018, p. 235). Com isso, atribui-se ao sujeito humano a capacidade de se tornar outro, uma nova pessoa, mesmo com a presença da perda, destruição e aniquilamento acontece uma nova identidade, ou, mais precisamente, emerge uma fuga.

Segundo circuito: corpos fugitivos

Nesse circuito, a subjetividade é problematizada como forma de relacionamento com o outro a partir de uma interioridade que busca pela semelhança na diferença. Por isso, o corpo é central na investigação, pois há aqui um afastamento do cognitivismo e do desejo de controlar a alteridade que lhe aparece. Esse controle e cognitivismo transforma a educação em um campo discursivo repleto de “enunciados reguladores”, que “servem de fundamento último à sua coerência; são os pontos de fuga em relação aos quais se organizam e ganham sentido os enunciados do tipo ‘experiência docente’ e ‘síntese empírica’” (Verginoux, 2009, p. 49). Contudo, essa compreensão moderna esconde, na verdade atualmente explícita, a consequência do *anthropos* para a própria existência do planeta: o antropoceno.

Por mais que haja divergências acerca do nome[4], ainda assim, antropoceno ilustra bem como a ação humana interfere nas modulações geológicas e climáticas. Não apenas isso, para Alexandre Simão de Freitas (2018), no antropoceno prevalece o dispositivo instaurador da “grande divisão” que despotencializa as organizações políticas cosmológicas. Assim, necessitamos “evitar a falácia simultaneamente especista e racista contida na ideia de homem como espécie natural ou essência metafísica, tomando à parte dos vários povos diferentemente humanos e não-humanos” (Freitas, 2018, p. 143) e vitalizar o “pensamento selvagem”, “essa figura fantasmática, entre tantas, engendradas pelo racismo filosófico europeu” (Freitas, 2018, p. 143). O passo é justamente aprofundar a noção de corpo nesse “pensamento selvagem” que, mesmo nas tentativas de

[4] Há inúmeras considerações se tal termo é capaz de explicar a nossa época. Donna Haraway problematiza com outras nomeações, como “Plantationoceno”, “Capitoloceno”, “Chthuluceno”, e afirma: “precisamos de um nome para as dinâmicas de forças e poderes sim-chthonicas em curso, das quais as pessoas são uma parte, dentro das quais esse processo está em jogo. Talvez, mas só talvez, e apenas com intenso compromisso e trabalho colaborativo com outros terranos, será possível fazer florescer arranjos multiespécies ricas, que incluam as pessoas” (Haraway, 2016, s. p.).

cognitivismo e controle, projeta uma revitalização que segue pela linha da invenção, da criação, da arte da fuga.

Dénètem Touam Bona explica que geralmente se entende a fuga como recusa da ação ou simples reação tal como um instinto animal. Porém, a fuga está no ato de "fazer vazar o real e operar as variações sem fim para frear toda captura. A fuga é fuga criativa" (Bona, 2021, p. 18). Desse modo, as vozes, como num soneto, modulam-se e passam de uma a outra, incapacitando qualquer apreensão racional, uma mudança constante de perspectivas em que os papéis de presa e caçador revezam. Para ilustrar esse movimento criativo da fuga, recorremos à marronagem e ao quilombo, nos quais as pessoas não escaparam e sim fugiram: "fugitivos, os guerreiros *maroons* só persistem sem ser ao desaparecer; fazem de seu desaparecimento uma arma de múltiplos cortes" (Bona, 2021, p. 18). Com isso, há vários estratagemas e truques para agruparem mulheres, crianças, homens e espíritos em "toda uma diáspora movente de onde jorrarão formas de vidas inéditas" (Bona, 2021, p. 18).

Um ineditismo que provoca uma contracultura *maroons* em oposição ao das sociedades escravistas, já que traça outra linha no espaço colonial por gerar uma espacialidade furtiva de corpos sacrificados e presentificados nos objetos produzidos pela lembrança de danças e rituais. A *maroonagem* torna-se um caminho metodológico do sonho, para que o cotidiano seja uma potência paralela a este mundo, a qual "começa, sem dúvida, com as escapadas oníricas invocadas por Fanon, com os '*I have a dream*' entoados por Martin Luther King, com suas libertações no e pelo imaginário" (Bona, 2021, p. 19). Por consequência, a corporeidade negra torna-se incontrolável, ela ultrapassa os "fatos objetivos", a "razão instrumental", as "ações reguladores da vontade pura", desafiando a situação de subalternidade nas plantações que perdura como via possível para alcançar a humanidade. Um paradoxo, mas para Touam Bona é possível de entendimento por enfatizar que

> […] só tendo sentido na própria carne a limitação dos movimentos, o acorrentamento, o cativeiro, a segregação, as privações e as múltiplas humilhações é

> que se pode experimentar uma sede de liberdade: o fôlego rouco do “*neg nawon*”! (Bona, 2021, p. 20).

Não gratuitamente, a modernidade, que impôs aos corpos africanos o estigma da escravidão, também invalidou qualquer maneira de produção de conhecimento e de dinâmica existencial. Em outras palavras, esses corpos se tornaram fugitivos e, na impossibilidade de retornar à “terra dos ancestrais”, impulsionou uma utopia criativa do “além-aqui” no qual a pessoa terrana simboliza uma vida “nos interstícios do sistema escravista”:

> É por isso que os vilarejos businenge (da Guiana e do Suriname) possuem sempre um altar dos ancestrais (*Faaka tiki*), que se ergue próximo à tenda mortuária (*Dede osu*) e à casa dos conselhos (*Kuutu osu*). E é em torno desses três edifícios que se organiza a vida, pois os mortos são as raízes do vivo. Ser escravo é ter sua linha de vida e memória anuladas. Ao introduzir novas linhagens, a partir de heróis fundadores como Boni (líder rebelde businenge que queria acabar de uma vez por todas com o sistema escravista), os fugitivos recompuseram um “nós”, uma comunidade (Bona, 2021, p. 23).

Eesse “além-aqui” rompe a naturalização do ser escravo condicionada pela racialização moderno, pois evoca imagens dos heróis e das heroínas para transcender essa condição. Por isso, podemos dizer que há uma pedagogia da fuga que impulsiona para luta, tanto que, ao articularmos com o quilombo em terras brasileiras, lemos a designação “negro fujão”, a qual, para Beatriz Nascimento (2021, p. 128), por muito tempo foi apreendida de maneira acrítica, transmitindo um “recorrer à fuga, [como] uma forma negativa de luta”. Inclusive, o Conselho Ultramarino, de 2 de dezembro de 1740, define quilombo como um ajuntamento de cinco escravos fugitivos, “entretanto, Palmares e muitos outros quilombos, entre Sergipe e Minas Gerais, possuíam cerca de 20 mil homens. Não se pode entender da mesma forma, como grupo social, cinco fujões e 20 mil” (Nascimento, 2021, p. 129). É preciso reverter esse preconceito e entender que “a fuga, longe de ser espontaneísmo ou movida

por incapacidade para lutar, é, antes de mais nada, a decorrência de todo um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida" (Nascimento, 2021, p. 129). Nesse processo há um conjunto de situações e etapas para pensarmos na contribuição da "fuga" para a filosofia da educação. Tal como o entendimento sobre a nossa organização cognitiva como aquilo que perpassa pelo emaranhado corpóreo, que joga com "diversos fatores: físicos, materiais, psicossociais, ideológicos e históricos" (Nascimento, 2021, p. 129).

Outro ponto, é preciso compreender a formação do quilombo no espaço geográfico das florestas, as pessoas fugitivas que ali se instauram têm a resistência como sua mobilidade, transforma a fuga em uma etapa, uma reorganização corporal diante das tentativas de dilaceramento, de apagamento da memória, ou seja, "muito menos a fuga para o mato tem o caráter de vida ociosa em contato com a natureza, com base numa liberdade idealizada e na saudade da pátria antiga" (Nascimento, 2021, p. 130). A liberdade que está em jogo possui um empreendimento consciente de rompimento com a sociedade escravista, isto é, a construção de uma sociedade em que a escravidão perde sentido na realidade.

> Queremos dizer que oficialmente o quilombo termina com a abolição. Mas que permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento da sociedade oficial que se instaura, embora não mais com aquele nome nem sofrendo o mesmo tipo de repressão. Se sabemos que o negro e outros oprimidos permanecem, por exemplo, nas favelas e áreas periféricas da cidade, obrigados por fatores não só decorrentes da marginalização do trabalho como também pela marginalização racial, podemos dizer que o quilombo, embora transformado, perdura (Nascimento, 2021, p. 136).

Diante disso, por mais que o imaginário colonial procure uma subalternização fazendo uso de uma violência não somente física, mas inclusive ontoepistemológica, os desafios que se abrem para a filosofia da educação, enquanto meio de articulação de duas áreas, possibilitam um

envolvimento de outras maneiras de definir o valor[5] do conhecimento e da subjetividade. Touam Bona esboça um movimento para além do uso da violência em que as práticas culturais subvertem a legitimidade: “As comunhões místicas e festivas das macumbas, as entoações rítmicas dos cantos de trabalho (matriz do blues), os duelos verbais das vigílias de contos” (Bona, 2021, p. 22), que na variação linguística produzem espaços de liberdade[6]. Com isso, podemos dizer que há outra inserção de subjetividades, na qual o vocal e o corporal se entrelaçam para produzir sujeitos de ações e criações dos “‘ritmos de resistência’ que se manifestam na dança, na música, no ‘despertar’ dos *spirituals* [e por efeito] oferecerão o melhor antídoto à zumbificação escravista” (Bona, 2021, p. 23).

Justamente, a partir disso, encaminhamos para o terceiro circuito em que a vitalidade radical aparece para subverter “o mundo antinegro” delineado pelo “pessimismo da razão” e manifestar o espírito das dissidências “negras” por meio das dissonâncias rítmicas e corpóreas.

Terceiro circuito: escrevivência da vitalidade

Os circuitos anteriores fundamentam a proposta desse último no sentido de apresentar as dificuldades de tematizar uma filosofia da educação junto à dessemelhança e ao excedente. Normalmente, o campo

[5] Denise Ferreira da Silva, na construção à objeção ao eu moderno que não é determinado por nada exterior a si mesmo, apresenta uma argumentação em que o valor do sujeito não é somente ético-político, mas também econômico. Por isso, o corpo da mulher negra em cena de objeção escravocrata produz um impasse, ou melhor, uma limitação desse valor, por justamente, ao fim, mostrar que entre o eu transparente (moderno) e o eu afetável (extramodernos) não há uma distância, e sim o último impõe um limite da atuação de universalidade. Sobre isso, ler *A Dívida Impagável* (2024).

[6] Um aprofundamento sobre isso, encontramos em bell hooks, ao comentar sobre como o vernáculo negro estadunidense enquanto fala quebrada, fragmentada, subverte o inglês padrão para construir uma re-inscrição na vida. Por isso, os *spirituals*, o *blues* e, recentemente, o *rap* são formas de atribuir uma existência e epistemologia alternativas, já que “tomamos a linguagem do opressor e voltamo-la contra si mesma. Fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, libertando-nos por meio da língua” (hooks, 2017, p. 233).

filosófico ocidental projeta uma busca pela unidade, pelo em comum, com uma expectativa de concórdia entre as diferentes partes. Porém, como destaca Ailton Krenak (2019, p. 8), no fundo um

> Chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

Assim, grupos que estão fora "desse jeito" têm dois caminhos: ou permanecem às margens, ou se adequam num sentido quase de autodissolução. Isso foi consolidado por uma ideia de progresso, de modernidade, em que a humanidade se torna aquela descolada do organismo terra, e aqueles que permanecem ligados "são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade" (Krenak, 2019, p. 8).

Assim, a oposição "o pessimismo da razão e o otimismo da vontade" sintetiza a intenção desse circuito em apresentar como as pessoas determinadas negativamente por essa "humanidade" têm, na própria vivência, o otimismo em subverter as determinações para ser humano, consolidando vitalidades radicais. Obviamente, sabemos do desafio em compreender a presença de vitalidades radicais quando há expectativas de negação de si mesmo no mundo, fato que se torna uma experiência crucial para as pessoas racializadas. Essas vitalidades requerem saídas do campo epistemológico para anunciar-se por meio de outros âmbitos, nisso encontramos no cultural as diversas formas de expressão do "otimismo da vontade". Nesse sentido, o questionamento orienta-se para as condições de impossibilidade às pessoas negras acerca do estatuto de humano, que os "pensadores humanistas" significaram como inexistente[7]. Podemos dizer,

[7] As passagens de filósofos modernos hierarquizando racialmente o mundo é diversa. Sobre as consequências de tais passagens ver Érico Andrade (2017), Nkolo Foé (2013), Suze Pizza; Daniel Pansarelli (2017).

ainda, que se concentrará em um enfrentamento para encontrar as rotas de fuga e, para isso, o conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo (2018), conduzirá um caminho explanatório que em certa medida contraria as análises de Frank Wilderson III (2021) sobre a ausência ontológica de ser uma pessoa negra.

Ao anunciar uma escrita sobre Evaristo, tão logo a palavra “escrevivência” ganha destaque, justamente pela força de seu neologismo em expressar os meios pelos quais as pessoas negras se manifestam no mundo, mesmo deparando com tentativas de interdições. Esse termo ganha notoriedade também por fazer do ato de escrever uma fuga criativa, que faz da existência da autora e das personagens forjarem uma perspectiva contrária ao silenciamento. Em outras palavras, na escrevivência a mera escrita ultrapassa os limites da vida.

> Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que, se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo (Evaristo, 2007, p. 20).

Por isso, o primeiro movimento é entender a “escrevivência” não como conceito, método, paradigma, pois ainda a situaria no âmbito cognitivo e somente alimentaria o “pessimismo da razão”. O sentido aqui explorado é uma experiência de vida, ou, como escreve Bispo dos Santos, uma semeadura que justamente compartilha e prolonga sentimentos a tantas outras pessoas.

Vale ressaltar que não conseguirei trazer o conto “Ana Davenga” – um dos 15 que compõem o livro *Olhos d’Água* – em sua integralidade neste artigo, mesmo assim, em alguns trechos escolhidos, podemos perceber uma condução pelo amor entre Ana e Davenga. Antecipo que a escolha desse conto é por ele ilustrar em estilo literário aquilo que proponho enfatizar de maneira filosófica – a vitalidade contra a dissolução da humanidade negra. Um dos quesitos importantes desse conto é a descrição pontual dos personagens e do ambiente, mas, mesmo assim, fui

captado em uma integralidade que tão logo imagino os rostos e as casas das pessoas como se não tivesse dúvidas de quem são. Como também acompanho os sentimentos de apreensão e nervosismo, por exemplo, “as batidas na porta ecoaram como um prenúncio de samba. O coração de Ana Davenga naquela quase meia-noite, tão aflito, apaziguou um pouco. Tudo era paz então, uma relativa paz” (Evaristo, 2018, p. 21). Com a entrada de homens e mulheres, não se via Davenga e logo Ana desconfiou de seu próprio saber, mas “ela não havia confundido a senha. O toque prenúncio de samba ou de macumba estava a dizer que tudo estava bem. Tudo em paz, na medida do possível” (Evaristo, 2018, p. 21). Se é assim, então restou perguntar: “Já que os das outras estavam ali? Por onde andava o seu homem? Por que Davenga não estava ali?” (Evaristo, 2018, p. 22).

O sentimento de aflição não é gratuito, pois parte de quem a ausência pode se tornar uma regra, uma expectativa social de abandono. Contudo, esse abandono não era de Davenga, mas de como a sociedade o lia, pois “a relação do escravizado/negro com a violência não tem nenhuma analogia essencial com a relação que os humanos têm com a violência” (Wilderson III, 2021, p. 220). Em certo sentido, constrói-se o entendimento que Davenga ilustra a impossibilidade de “consentimento”, o qual legitima a humanidade da pessoa e o quão de violência é lícito aquele corpo sofrer, “mesmo quando esses sujeitos humanos representam membros extremamente agredidos e degradados da família humana” (Wilderson III, 2021, p. 220). Tanto mais, Ana rapidamente aprendeu que “um toque diferente, de batidas apressadas dizia de algo mau, ruim, danoso no ar” (Evaristo, 2018, p. 21), e mesmo com “o toque que ela ouvira antes não prenunciava desgraça alguma” (Evaristo, 2018, p. 21), a ausência de “seu homem” efetiva alguma presença de violência.

Inclusive, por ela ser uma mulher negra, sabe que o consentimento não é dado, o inconsciente coletivo desde a escravidão tensiona que ali, esse corpo, “era uma extensão da prerrogativa do senhor” (Hartman, 1997, p. 53). Mas qual senhor poderia aparecer e requerer esse direito de propriedade? Bastaria ser aquele reconhecido como humano. Essa é uma complexidade que se torna uma das primeiras consciências da pessoa

negra: “Somos uma espécie de seres sencientes que não podem ser machucados ou mortos, para todos os efeitos, porque estamos mortos para o mundo” (Wilderson III, 2021, p. 227). Por essa consciência que aumenta cada vez mais a tensão de quando, como ou se Davenga aparecerá. No entanto, a letra de Evaristo retoma a lembrança do encontro entre os dois personagens: “Quando Davenga conheceu Ana em uma roda de samba, ela estava ali, faceira, dançando macio. Davenga gostou dos movimentos do corpo da mulher” (Evaristo, 2018, p. 24). Esse encontro marca na história um momento de leveza, em que Davenga experimenta na vida outras possibilidades, já que habitualmente se acostumava à sobrevivência, tal como naquele período em que havia uma busca policial por ele o entender como autor de um assalto a banco.

Contudo, a contradição da vitalidade é que esse encontro só foi possível por causa de um assalto a um deputado em que a venda do relógio rendeu dinheiro, e Davenga “de cabeça leve resolveu ir com os amigos para o samba. Sabia, porém, que devia ficar atento. Estava atento, sim. Estava atento aos movimentos e à dança da mulher” (Evaristo, 2018, p. 25), e o mero aceite ao convite para acompanhá-lo na bebida fez Davenga emocionar-se: “Lembrou da mãe, das irmãs, das tias, das primas e até da avó, a velha Isolina. Daquelas mulheres todas que ele não via fazia muitos anos, desde que começara a varar o mundo” (Evaristo, 2018, p. 26). A partir daí, Davenga segurou a mão de Ana e começaram a morar no mesmo barracão e para Ana a pergunta “onde estava Davenga?” tornava-se recorrente em variadas situações. Ele ficava foragido dias, meses e de repente aparecia em casa – “pois é, Davenga parecia ter mesmo o poder de se tornar invisível” (Evaristo, 2018, p. 23). Assim, podemos perguntar por que ali haveria amor? Simplesmente havia consentimento, humanidade entre ambos.

Quando finalmente Davenga aparece, Ana o abraça. Sentindo a arma em seus corpos, ela interrogou e foi interpelada: “— Davenga, Davenga, que festa é esta? Por que isto tudo? — Mulher, tá pancada? Parece que bebe? Esqueceu da vida? Esqueceu de você?” (Evaristo, 2018, p. 29). Simplesmente com esse diálogo, Evaristo explicita “o otimismo da vontade”, pois se, para Wilderson, as narrativas das pessoas negras diante do

mundo branco são permeadas pela despossessão, então quando os olhares comungam a mesma visão se estabelece uma vida. Por isso, "para que exista um arco narrativo, a personagem da narrativa deve ir da posse à perda à (e eis o desenlace) perspectiva da posse" (Wilderson III, 2021, p. 227), principalmente se a posse estiver no jogo do reimaginado, do renovado e do restaurando. Ou seja, "Ana estava feliz. Só Davenga mesmo para fazer aquilo. E ela, tão viciada na dor, fizera dos momentos que antecederam a alegria maior um profundo sofrimento" (Evaristo, 2018, p. 30).

Tais diálogos, habituais nos contos de Evaristo, convidam-nos em perceber a dificuldade de a dessemelhança tornar-se primordial da investigação. Por exemplo, se associarmos a um dos adágios de Paulo Freire (1987, p. 54): "o diálogo é este encontro das pessoas, mediatizadas pelo mundo, para pronunciá-lo, não se esgotando, portanto, na relação eu tu", precisamente nesse "não se esgotando" se situa aquilo que nos difere ao nos imaginarmos sendo Ana ou Davenga. Tais personagens se encontram além das nossas organizações sociais, rompem com as nossas expectativas, com os nossos desejos de transformar o "ele" em um "tu". Em outras palavras, desconfiamos que ali possa existir um relacionamento, já que em ambos o consentimento "não é uma condição inerente, orgânica, um elemento da ontologia política pertencente a todo mundo, de cima a baixo" (Wilderson III, 2021, p. 227). Para conquistar o consentimento é necessário subverter a humanidade. Para explicitar, mais ainda, retomo dois últimos trechos do conto, primeiro após o momento de celebração do aniversário: "Davenga estava ali na cama vestido com aquela pele negra, brilhante, lisa que Deus lhe dera. Ela também, nua. Era tão bom ficar se tocando primeiro. Depois haveria o choro de Davenga, tão doloroso, tão profundo, que ela ficava adiando o gozo-pranto" (Evaristo, 2018, p. 30). Em seguida, foram interrompidos por dois policiais que invadiram o quarto e "uma metralhadora apontou para dentro de casa, bem na direção da cama, na mira de Ana Davenga. Ela se encolheu levando a mão na barriga, protegendo o filho, pequena semente, quase sonho ainda" (Evaristo, 2018, p. 30). Assim, naquele instante a humanidade está presente e é retirada de cena, pois se tornou visível que "o tempo da escravidão era o tempo de

nossas vidas” (Wilderson III, 2021, p. 234), e isso não é falha de comportamento. Na verdade, o diálogo não existe entre Ana, Davenga e os policiais, já que eles não se impõem “como caminho pelo qual os homens ganham significação enquanto homens” (Freire, 1987, p. 54).

Desse modo, conforme Wilderson III, a fundamentação de uma racionalidade justamente figura o nãohumano para dar sentido à humanidade:

> Apenas um grupo de pessoas é *essencialmente* elaborado e subjugado a esse tipo de violência gratuita. Os negros. Os escravizados. Para todos os outros grupos de pessoas há uma contingência que interrompe a violência do Estado e a torna legível (Wilderson III, 2021, p. 238, grifo do autor).

Conceição Evaristo finaliza o conto da seguinte maneira: “De cabeça baixa, sem encarar os dois policiais a sua frente, Davenga pegou a camisa e desse gesto se ouviram muitos tiros. Os noticiários depois lamentavam a morte de um dos policiais de serviço” (Evaristo, 2018, p. 31). Pois, para a sociedade, é preciso lamentar a morte daqueles que, ao menos, parecem humanos.

Ao final desse conto ainda há uma ilustração de vitalidades radicais, cuja exposição é feita pelos “companheiros de Davenga [que] choravam a morte do chefe e de Ana, que morrera ali na cama, metralhada, protegendo com as mãos um sonho de vida que ela trazia na barriga” (Evaristo, 2018, p. 31). E, com isso, interpretar os desafios filosóficos educacionais sempre em relação ao contexto nos quais estão sendo lançados e, portanto, compreender que a temporalidade de um evento varia, principalmente, se estamos dentro uma modernidade na qual “não há tempo negro que preceda o tempo da escravidão” (Wilderson III, 2021, p. 235). Portanto, torna-se continuamente necessário evocar outras ferramentas epistemológicas para atribuir valor aos “temas geradores” contrários aos do “pessimismo da razão”.

Considerações finais

O caminho traçado neste artigo foi o de enfatizar como a dessemelhança e o excedente expõem o "impensado" no discurso filosófico educacional, principalmente no que se refere às maneiras de tratar temáticas, partindo de perspectivas não comuns ao campo da pesquisa. Para elucidar isso, o propósito foi pensar os limites da noção de formação humana, o quanto ela pode estar permeada de princípios modernos que reproduzem um colonialismo epistemológico, com o objetivo de homogeneizar, unificar, o modo como produz conhecimento, delimitando as fontes e inferiorizando outras com o epíteto de saberes. Contudo, o ato de conhecer é impulsionado por sujeitos e, assim, a questão foi expor quem são aqueles designados como tais, ou, ainda, quem são os pertencentes à humanidade?

Esse questionamento se desdobrou em circuitos de conversas, em cada um expressamos outras vias para estabelecer um conhecimento do mundo a partir da oposição "pessimismo da razão" e "otimismo da vontade". O primeiro circuito deteu-se em explicar a noção de "excedente ineliminável" retirado de Achille Mbembe e como aí já aponta para o quanto modernamente há um desejo de distanciar um princípio de humanidade de certos grupos humanos, mas há nesses grupos uma resistência e afirmação de estar posicionado no mundo. O circuito seguinte aprofundou nos termos "fuga", "fugitivo", em Dénètem Touam Bona e Beatriz Nascimento, para destacar como uma coletividade, dita como subalterna, não se conforma com as diretrizes hegemônicas e produz marcas de suas vidas, até desorientando as determinações do hegemônico na atuação de uma criatividade que recria o território daquilo que é possível conhecer. Por último, recorremos a expressões culturais para dar protagonismo às vidas silenciadas. No caso, o conto de Conceição Evaristo nos proporcionou apresentar como corpos marcados pela morte social[8],

[8] O termo "morte social" é construído por Orlando Patterson (2018), o qual analisa modos da escravidão na história humana e no quesito da escravidão transatlântica possui a característica de executar uma morte social da pessoa.

conforme Frank Wilderson III, ainda encontram brechas na própria vivência para ser humano. Por consequência, tais circuitos nos revelam que a humanidade não pode ser definida externamente, já que ela é a expressão de vitalidades radicais.

Isso consistiu nas compreensões de uma pesquisa que questionou a própria noção de filosofia e a atuação no campo educacional, já que em grande parte há um desejo de reproduzir o outro como um semelhante, não promovendo a alteridade radical. Nesse conjunto, eu findo afirmando que a dessemelhança nos projeta para aquilo que está no mundo e, como habitualmente, tentamos decifrá-la conforme nossos padrões, categorias, metodologias intrínsecas a nossa mente. E o “excedente ineliminável” figura com a permanência, mesmo com os ditames, sugerindo um apagamento ontológico. Portanto, é urgente à filosofia da educação questionar a tentativa de estabelecer “uma humanidade”, pois no cerne das demandas de produtivismo incessante, “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos” (Krenak, 2019, p. 9). Por isso, por maior que seja a violência que seja perpetrada ao corpo negro, ele se afirma como um excedente ineliminável e expõe a dessemelhança para nos lembrar que, por maior força a razão tente se impor, a vida sempre escapa.

Referências

ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. *Kriterion: Revista De Filosofia*, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 291-309, 2017. DOI: https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n13704ea.

BENNETT, Jane. *Vibrant Matter*: a political ecology of things. Durham: Duke University Press, 2010. DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctv111jh6w.7.

BONA, Dénètem Touam. Arte da fuga. *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 15, p. 18-27, 2021.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. Rio de Janeiro: Pallas Míni, 2018.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. *In*: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras*: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? 'Acomodação de Atlanta' ou iniciativa histórica? *Educar em Revista*, Curitiba n. 47, p. 175-228, 2013. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-40602013000100011.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Alexandre Simão de. Outras filosofias da educação na filosofia da educação brasileira: educar os corpos em fluxo para além do imaginário do carbono. *In*: RODRIGUES, Allan de Carvalho; BERLE, Simone; KOHAN, Walter Omar (Orgs.). *Filosofia e educação em errância*: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NEFI, 2018. p. 137-152.

GROSFOGUEL, Ramón. Decolonizing western uni-versalisms: decolonial pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world*, Califórnia, v. 1, n. 3, p. 88-104, 2012. DOI: https://doi.org/10.5070/T413012884.

HARAWAY. Donna. Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. *ClimaCom – Vulnerabilidade*, Campinas, ano 3, n. 5, 2016. Disponível em: https://climacom.mudancasclimaticas.net.br/antropoceno-capitaloceno-plantationoceno-chthuluceno-fazendo-parentes/. Acesso em: 6 nov. 2023.

HARTMAN, Saidyia. *Scenes of subjection*: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir*: educação para a prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes editora, 2017.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LIMA, Fátima. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 70, p. 20-33, 2018.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo-espiralar*: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

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

NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita para mãos negras*. São Paulo: Zahar editora, 2021.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social*: um estudo comparativo. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2018.

PINHO, Osmundo. Ontologia(s): perspectivismo e afropessimismo. *Novos debates*, Brasília, v. 7, n. 2, p. 1-21, 2021. DOI: https://doi.org/10.48006/2358-0097-7218.

PIZA, Suze; PANSARELLI, Daniel. Eurocentrismo e racismo ou Em torno da periculosidade das teorias. *Problemata*, v. 8. n. 1, p. 271-287, 2017. DOI: https://doi.org/10.7443/problemata.v8i1.28060.

QUARTA CAPA: podcast. Locução de: Leandro Sarmatz. *Entrevistado*: Frank B. Wilderson III. São Paulo: Todavia, 27 out. 2021. 23min. Podcast. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=08M0_sn8ldU. Acesso em: 24 out. 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

SODRÉ, Muniz. *Reinventando da educação*: diversidade, educação e redes. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

VERGINOUX, Alain. *Théories pedagogiques*: recherches epistémologiques. Paris: J. Vrin, 2009.

WILDERSON III, Frank B. *Afro-pessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.

Data de registro: 06/12/2024

Data de aceite: 03/12/2025