


## A DESCOLONIZAÇÃO CONCEITUAL NO DISCURSO FILOSÓFICO-AFRICANO

### THE CONCEPTUAL DECOLONIZATION IN AFRICAN PHILOSOPHICAL DISCOURSE

Recebido em: 25/08/2025

Aceito em: 17/04/2026

Publicado em: 25/05/2026

Pedro Cebola Mazi<sup>1</sup>   
Universidade de Brasília

**Resumo:** O estudo analisa como a descolonização conceitual pode favorecer a construção de categorias filosóficas próprias, enraizadas nas tradições culturais e nos sistemas de pensamento africanos. Parte-se da constatação de que a filosofia africana foi historicamente desqualificada por uma epistemologia que privilegia padrões ocidentais de racionalidade e exclui outras formas de pensamento. A pesquisa adota abordagem teórico-interpretativa, mobilizando o pensamento de Kwasi Wiredu, especialmente sua formulação da descolonização conceitual, tal como discutida na literatura especializada, para problematizar a colonialidade do saber e suas implicações. Reconhece-se a pluralidade das expressões da colonialidade – existencial, política, cultural e epistemológica –, concentrando a análise nesta última. O debate é motivado pela persistência de estereótipos que associam africanos à irracionalidade, à oralidade não filosófica e à ausência de pensamento sistemático, elementos que ainda sustentam a desvalorização epistêmica do continente. O artigo organiza-se em três eixos: origem e sentidos da descolonização conceitual no debate filosófico; dimensões críticas e reconstrutivas como contestação ao eurocentrismo; e papel da linguagem como instrumento de in(ex)clusão no conhecimento africano. Conclui-se que a descolonização conceitual constitui categoria epistemológica estratégica para adequar e reconfigurar emaranhados conceituais eurocêntricos à realidade africana.

**Palavras-chave:** Colonialidade; Descolonização; Filosofia; Liberdade; Epistemologia.

**Abstract:** This study examines how conceptual decolonization can foster the construction of original philosophical categories rooted in african cultural traditions and systems of thought. It starts from the premise that african philosophy has historically been disqualified by an epistemology that privileges western standards of rationality and excludes other forms of thinking. The research adopts a theoretical-interpretative approach, drawing on the thought of Kwasi Wiredu – particularly his formulation of conceptual decolonization, as discussed in the specialized literature – to address the coloniality of knowledge and its philosophical implications. The plurality of expressions of coloniality – existential, political, cultural, and epistemological – is acknowledged, with the analysis focusing on the latter. The discussion is driven by the persistence of stereotypes associating africans with irrationality, non-philosophical orality, and the absence of systematic thought – elements that continue to sustain the epistemic devaluation of the continent. The article is organized into three axes: the origins and meanings of conceptual decolonization in philosophical debate; its critical and reconstructive dimensions as a challenge to eurocentrism; and the role of language as an instrument of in(ex)clusion in african knowledge. It concludes that conceptual decolonization constitutes a strategic epistemological category for adapting and reconfiguring eurocentric conceptual entanglements to african realities.

**Keywords:** Coloniality; Decolonization; Philosophy; Freedom; Epistemology.

## INTRODUÇÃO

*A descolonização conceitual no discurso filosófico-africano* constitui uma resposta crítica à marginalização intelectual imposta pela experiência colonial. Ao longo de sua trajetória, a colonização não apenas empobreceu o continente africano em termos materiais e

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia, Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil. E-mail: pedrocebolamazi@gmail.com



humanos, mas também desarticulou profundamente suas tradições de pensamento e seus sistemas próprios de conhecimento. Essa destruição epistemológica operou por meio da deslegitimação das cosmovisões africanas, da imposição de línguas coloniais como único meio válido de expressão filosófica e da exclusão sistemática dos saberes orais dos critérios ocidentais de racionalidade.

Hume, em seu ensaio *Of national characters* (1748 [1987]), declarou duvidar de que os africanos pudessem demonstrar qualquer forma de “civilização” ou “genialidade”. Kant, por sua vez, nos *Ensaio de antropologia* – particularmente em *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764 [2005]) – descreveu os africanos como “preguiçosos”, “infantis” e “incapazes de desenvolvimento autônomo”. Essas ideias, formuladas no contexto do pensamento iluminista europeu do século XVIII, contribuíram para consolidar a imagem de que os africanos seriam incapazes de produzir pensamento abstrato ou reflexivo, sendo assim relegados a uma condição “pré-racional”. Hegel, nas *Lições sobre a filosofia da história* (1837 [2001]), retoma e sistematiza essa visão ao declarar que a África não fazia parte da história do mundo e ao atribuir aos africanos um espírito ainda “envolto na natureza”, sem consciência de si. Essas formulações naturalizaram a inferiorização dos povos africanos e forneceram base filosófica para a exclusão de suas formas de conhecimento dos cânones da racionalidade ocidental. A filosofia ocidental, ao incorporar esse preconceito, construiu sua identidade em oposição à alteridade africana, desqualificando como “não-filosóficos” modos de pensar fundamentados na oralidade, no mito, na ancestralidade e na experiência comunitária.

A reabilitação do pensamento africano depende do reconhecimento da validade dessas formas de conhecimento e da superação do paradigma eurocêntrico. A filosofia africana contemporânea tem se afirmado como um campo legítimo de resistência intelectual, que busca reconstruir categorias conceituais próprias e restituir a dignidade epistemológica das culturas africanas. Propostas como a *filosofia dos sábios*, formulada por Oruka (1990), reivindicam a autoridade dos saberes orais e tradicionais como formas autênticas de reflexão filosófica. Termos como *Ubuntu*, cuja tradução não encontra equivalência plena em línguas europeias, revelam a riqueza conceitual oriunda de matrizes linguísticas e culturais africanas que foram sistematicamente negligenciadas.

Este artigo busca evidenciar como a filosofia africana não só desafia as interpretações depreciativas que historicamente a excluíram, mas também promove o surgimento de categorias conceituais autênticas, fundamentadas nas tradições culturais e nos sistemas de

pensamento próprios do continente, contribuindo assim para uma perspectiva epistemológica plural e inclusiva. A reflexão se fundamenta na premissa de que “[...] é imprescindível pensar a filosofia desde o contexto em que se está inserido, defendendo que toda cultura tem a sua forma de pensar e produzir conhecimento” (Machado, 2014). Espera-se, assim, ampliar o reconhecimento da filosofia africana como um campo teórico complexo e rigoroso, dotado de potencial para enriquecer os horizontes da filosofia mundial e promover a reabilitação intelectual do continente.

### **DESCOLONIZAÇÃO CONCEITUAL: CONCEITO E CONTEXTO DO DEBATE**

Se por *colonialidade* entendemos uma matriz de poder que persiste para além do domínio colonial formal – ocultando-se sob a retórica emancipatória da modernidade, marcada por promessas salvíficas, progressistas e felizes –, então por *descolonialidade* compreendemos a resposta crítica que confronta as ficções desse discurso, especialmente no que se refere ao progresso e ao desenvolvimento. No entendimento de Mignolo (2017a), um marco histórico desse movimento é a Conferência de Bandung, realizada em 1955, onde representantes de 29 países da Ásia e da África articularam uma agenda de emancipação que recusava tanto o modelo capitalista quanto o comunista. Essa busca por uma “terceira via” não pretendia sintetizar as opções hegemônicas existentes, mas sim afirmar caminhos alternativos que escapassem às micronarrativas ocidentais.

Partindo da premissa de que “o período da colonização passou, mas o vírus do colonizador persiste” (Rocha; Lucas, 2024), a descolonização conceitual no contexto africano propõe uma crítica profunda às formas eurocentradas de produção e legitimação do conhecimento. Enraizada na experiência histórica da dominação colonial, essa proposta abrange tanto a expropriação material e humana – como o tráfico transatlântico de escravizados, a partilha imperialista da África e o trabalho forçado – quanto a imposição simbólica de modelos epistemológicos e educativos europeus, que deslegitimaram línguas, saberes e espiritualidades locais. Longe de pretender restaurar um passado idealizado, a descolonização conceitual busca construir paradigmas ancorados nas realidades africanas, reafirmando modos próprios de saber, ser, pensar e sentir.

Esses acontecimentos históricos revelam a extensão dos impactos da colonização sobre os africanos e demonstram por que a descolonização conceitual constitui hoje um passo necessário para a recuperação e valorização de saberes sistematicamente invisibilizados e desqualificados. Kwasi Wiredu, um dos principais expoentes dessa proposta, define a



descolonização conceitual como um processo de libertação da mente africana frente a modelos e categorias herdados do colonialismo, que não se alinham à realidade cultural do continente. Para ele, a colonização intelectual criou o que chamou de *mentalidade colonizada*, uma alienação conceitual na qual os africanos passaram a pensar suas próprias culturas com categorias importadas e, muitas vezes, inadequadas. “Decolonisation involves coming to know which thought elements are indigenous and which are exogenous; it also requires understanding how such elements line up with one another” (Wiredu *apud* Futter, 2023, p. 28). Esse processo exige que os africanos se desvinculem de influências coloniais indevidas, permitindo uma recuperação do seu próprio patrimônio filosófico e cultural. Nesse processo, há uma atividade de auto-exame, na qual se decide se um conceito estrangeiro deve ser rejeitado ou integrado ao pensamento indígena após uma avaliação crítica. Essa atividade busca, portanto, purgar a influência colonial e fortalecer uma visão de mundo autêntica e fundamentada na experiência africana, sem necessariamente afirmar que conceitos ancestrais sejam automaticamente verdadeiros ou corretos, mas sim capazes de serem revisados e utilizados na reflexão filosófica contemporânea.

A proposta da descolonização conceitual vai além da crítica ao legado colonial: visa redefinir os critérios de produção e validação do conhecimento, valorizando formas genuinamente africanas de filosofar. Nesse sentido, apresenta-se como uma pedagogia gnoseológica que reivindica as línguas africanas como meios legítimos de expressão filosófica e promove a reconstrução de uma identidade historicamente desumanizada pelo colonialismo. Como aponta Ramose (2011), trata-se de uma resposta à filosofia colonial que negou aos africanos o próprio estatuto ontológico. Nessa perspectiva, a descolonização é também, como observa Mbembe (*apud* Godoy, 2021), um processo de reabertura do mundo ao colonizado – permitindo-lhe criar, habitar e transformar a realidade segundo suas próprias referências culturais e epistêmicas.

A descolonização conceitual, portanto, não se confunde com o simples fim formal do colonialismo. Como observa Mudimbe (2013), os termos “colonialismo” e “colonização” têm origem no latim *colère*, que significa cultivar ou conceber. Contudo, a experiência histórica da dominação colonial está longe de refletir as conotações pacíficas dessas palavras. A África foi profundamente abalada – física, humana e espiritualmente – pela estrutura colonizadora. Nesse contexto, emergiu um sistema dicotômico fundado em oposições paradigmáticas: tradicional *versus* moderno; oral *versus* escrito; comunidades agrárias e consuetudinárias *versus* civilização urbana e industrializada; economia de subsistência *versus* economia

produtiva e capitalista. Tais dualidades serviram para banalizar a vida tradicional africana e deslegitimar suas formas de organização simbólica e espiritual. Como observa Foucault:

[...] na idade clássica europeia o centro do conhecimento constituía o princípio da ordem [...], por outras palavras, [nesse período] há apenas uma *episteme* que define as condições de possibilidade de todo o conhecimento, quer expresso em teoria quer aplicado silenciosamente na prática (Foucault *apud* Mudimbe, 2013, p. 43).

A descolonização, mais do que a retirada das potências coloniais, implica afirmar o valor intrínseco do pensamento africano por meio de uma abordagem interna, autêntica e não imposta. Nesse sentido, Ramose (2011) denuncia que os conquistadores da África, durante as guerras coloniais, arrogaram-se o direito de definir o que é filosofia, praticando o que ele denomina *epistemicídio* – o assassinato sistemático das formas de conhecer e agir dos povos africanos. A esse debate se soma Silva (2025), ao aprofundar o conceito:

O epistemicídio é um projeto/sistema que causa todo um processo de inferiorização dos povos africanos por considerar que seus conhecimentos são meras crendices ou feitiços e não haveria nada de científico em seus saberes (Silva, 2025, p. 261).

Em essência, trata-se de um *racismo epistêmico* – a desvalorização e deslegitimação do Outro (no caso, o povo africano) como sujeito de e para o conhecimento, processo marcado por sua animalização e pela negação de sua humanidade intelectual sob o ponto de vista da raça.

Essa lógica de inferiorização sustenta um processo de colonização mental, ao qual a descolonização conceitual se apresenta como resposta ativa. Em consonância com os ideais de Kwasi Wiredu, propõe-se a reconfiguração dos modos de produção e validação do conhecimento, de modo a romper com os parâmetros eurocêntricos e garantir que os saberes africanos floresçam sem serem distorcidos ou anulados por paradigmas externos. Trata-se de reivindicar, simultaneamente, o valor das perspectivas africanas e o direito a um diálogo global mais equitativo entre diferentes tradições epistemológicas. Como enfatiza Silva, “o produto do racismo é justamente produzir formas de considerar os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais para desautorizar vozes/discursos e sujeitos que não estão dentro dos padrões epistemológicos exigidos pelo Ocidente” (Silva, 2025, p. 261-262).

A proposta de Kwasi Wiredu assume especial relevância ao defender o intercâmbio intercultural como prática filosófica capaz de promover o reconhecimento mútuo entre sistemas de pensamento distintos, desafiando hierarquias epistêmicas consolidadas pelo

colonialismo. Partindo de sua formação intelectual enraizada na tradição cultural de Gana, Wiredu argumenta que as divergências conceituais entre tradições filosóficas não devem ser compreendidas como incompatibilidades, mas como oportunidades para ampliar e enriquecer a reflexão crítica. A filosofia africana contemporânea, nesse contexto, tem reiterado a centralidade da tradição, demandando atenção aos idiomas, aos contextos históricos e aos referenciais culturais que estruturam as categorias de pensamento.

A partilha de termos entre distintas matrizes filosóficas pode ocultar divergências semânticas profundas, evidenciando desencontros epistêmicos que desafiam as pretensões de universalidade do pensamento ocidental. Tais impasses indicam a necessidade de práticas filosóficas fundadas no reconhecimento da pluralidade epistêmica e na escuta ativa de outras racionalidades. No marco da descolonização conceitual, o diálogo não deve ser entendido apenas como troca, mas como compromisso ético com a justiça cognitiva, atento aos riscos de assimetrias e apropriações. A reconstrução do campo filosófico exige, assim, a incorporação crítica da diversidade como princípio estruturante.

## **DIMENSÕES CRÍTICAS E RECONSTRUTIVAS DA DESCOLONIZAÇÃO CONCEITUAL**

O debate sobre a descolonização conceitual, tal como nos referimos no segundo parágrafo do tópico anterior, emerge como resposta à persistência dos instrumentos conceituais eurocêntricos que continuaram a moldar os modos de pensar nos contextos africanos, mesmo após o fim formal do colonialismo. Essa proposta parte da premissa de que o colonialismo não se restringiu à dominação territorial e econômica, mas implicou uma imposição sistemática de categorias conceituais e epistemológicas ocidentais, comprometendo a autonomia intelectual dos povos colonizados.

A afirmação de Silva, segundo a qual “a régua epistêmica é o que mede e define o conhecimento por meio da ótica ocidental” (Silva, 2025, p. 270), reforça a crítica ao pensamento eurocentrado. Esse posicionamento converge com a análise de Aníbal Quijano, segundo a leitura de Sampaio, Alves e Aguiar (2024), ao evidenciar a persistência da colonialidade do saber como dimensão estrutural da dominação pós-colonial. Para esses autores, essa colonialidade consiste na imposição do conhecimento europeu como padrão universal de racionalidade e verdade, operando por meio da exclusão e inferiorização de outras formas de saber. A constatação a que os autores chegam é que:

os povos milenares [...] desenvolveram culturalidade, religiosidade e sistemas políticos e sociais complexos e apesar de possuírem todas essas características que constituíam suas identidades e modos de vida, sofreram um processo de redução etnocêntrica, em que a ótica europeia em vários momentos promoveu o desrespeito e agressões (Sampaio; Alves; Aguiar, 2024, p. 1).

A descolonização conceitual busca, então, reabilitar os sistemas conceituais locais e desestabilizar os cânones eurocêntricos. Essa reabilitação opera em três frentes interligadas: i) a crítica ao aparato conceitual imposto pelo Ocidente; ii) a reconstrução de categorias próprias; e iii) a problematização da autoridade epistêmica ocidental. A primeira visa denunciar o transplante de conceitos como “razão”, “natureza” ou “verdade” para contextos africanos sem considerar suas especificidades culturais, o que gera silenciamentos. A reconstrução conceitual, por sua vez, é ilustrada por Wiredu quando propõe o uso de termos como *sen*, oriundo da tradição akan – grupo étnico-linguístico presente majoritariamente em Gana e Costa do Marfim –, como alternativa aos conceitos ocidentais de mente ou alma. Já a terceira frente recusa a universalidade do ponto de vista europeu e reivindica o reconhecimento dos sistemas africanos como formas legítimas de conhecimento – e não como “etnofilosofia”, no sentido pejorativo atribuído por Hountondji.

Essas dimensões críticas apontam para o que pode ser denominado colonialidade do conceito: a persistência de estruturas conceituais que rebaixam e subordinam os modos de pensar africanos, deslegitimando suas ontologias, éticas e epistemologias. Conforme Mignolo:

[...] a colonialidade do ser é inseparável da colonialidade do saber, uma vez que a desqualificação ontológica dos colonizados ocorre paralelamente à desqualificação de seus saberes e epistemologias. Esse processo de desumanização e rebaixamento ontológico é sustentado por uma ontologia dualista, em que o “ser” europeu é posicionado no topo de uma hierarquia de humanidade, enquanto o “não-ser” dos colonizados é relegado ao submundo da barbárie e da irracionalidade. Essa hierarquia ontológica foi essencial para justificar o colonialismo, permitindo que os colonizadores tratassem os povos indígenas e africanos como inferiores e, portanto, como legítimos objetos de dominação (Mignolo *apud* Sampaio; Alves; Aguiar, 2024, p. 11).

O debate em torno da descolonização conceitual, entretanto, está longe de ser consensual. Embora o conceito tenha ganhado destaque na década de 1980, com Kwasi Wiredu, reflexões iniciais sobre a valorização do pensamento africano já se faziam presentes em autores anteriores, como Placide Tempels. Tempels (1977) propõe a ideia de “força vital” como tentativa de demonstrar aos europeus que os africanos possuem alma e uma visão de mundo própria. Sua proposta filosófica, ainda que atravessada por ambivalências, buscava restaurar a autoestima do povo bantu e dar visibilidade ao seu universo simbólico.

Como padre missionário belga, comprometido com os ideais de evangelização e civilização, Tempels assumiu o desafio de compreender os africanos a partir de suas próprias categorias. Com base em sua experiência com a comunidade Luba-Shaba, compreendeu que, na tradição bantu, *ser* equivale a *força* – princípio com o qual se articulam todos os domínios do real: mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino. Ainda que seu trabalho generalize dados etnográficos específicos, sua obra passou a integrar o campo da filosofia crítica africana, sobretudo por provocar, já em meados do século XX, uma ruptura com a visão europeia que negava aos africanos qualquer forma de racionalidade filosófica. Apesar disso, *A filosofia bantu* permanece como objeto de controvérsia. Autores como Hountondji criticam o uso do termo “filosofia” por parte de Tempels, considerando que seu trabalho se enquadra mais propriamente na chamada *etnofilosofia* – expressão que, do ponto de vista crítico, indica uma abordagem desprovida de rigor argumentativo, fundada em crenças coletivas e não em reflexão sistemática. Ainda assim, o livro de Tempels conserva seu caráter provocador, sobretudo por ter ousado inserir as práticas de pensamento africanas no campo da filosofia, num contexto em que isso era amplamente negado.

A crítica à etnofilosofia, portanto, não rejeita a existência de pensamento filosófico na África, mas questiona os critérios e métodos adotados para sua formulação. Nesse sentido, defende-se que a filosofia é uma atividade que exige determinadas características. É “explícita, analítica, totalmente crítica e autocrítica, sistemática, pelo menos em princípio, contudo, aberta, assentada na [e sobre] a experiência, nas suas condições humanas, significações, bem como nos valores que revela” (Crahay *apud* Mudimbe, 2013, p. 195). Assim, sustenta-se que a filosofia africana não deve se basear em interpretações imaginárias ou subjetivas, desprovidas de autoridade textual e rigor conceitual.

Ainda no campo da etnofilosofia, destaca-se Alexis Kagame, cujo trabalho, embora frequentemente criticado, reforça a proposta de Tempels ao identificar elementos filosóficos na língua kinyarwanda, falada majoritariamente em Ruanda e pertencente ao grupo bantu. Segundo Mudimbe (2013), Kagame reinterpreta as categorias aristotélicas do ser a partir de termos da cultura bantu: *mntu* (ser inteligente, análogo à substância aristotélica), *kintu* (ser ininteligente ou coisa), *hantu* (tempo e lugar) e *kuntu* (modalidade, correspondendo às categorias como relação, posse, ação, paixão). A raiz comum a todas é *ntu*, associada à ideia de essência, norma, força vital e divindade – uma noção que articula simultaneamente o ser e sua potência. O mérito dessa perspectiva reside no esforço de mobilizar categorias internas às

línguas e culturas africanas em diálogo com a filosofia ocidental, buscando afirmar a autenticidade do pensamento produzido no continente.

Por sua vez, Sanya Osha, embora admire o rigor crítico e a ênfase de Wiredu na construção de categorias filosóficas africanas autônomas, manifesta reservas quanto ao uso do termo “descolonização”, dado seu histórico de associação à violência e à insurreição. Em lugar disso, propõe a noção de *recontextualização conceitual* como alternativa mais frutífera. Para Osha (*apud* Castiano, 2010), o objetivo do pensamento filosófico africano não deve ser a rejeição pura e simples da herança europeia, mas a sua reelaboração crítica. Ainda assim, reconhece que, para Wiredu, descolonizar significa “libertar a mente africana da pobreza conceitual” (Osha *apud* Castiano, 2010, p. 184). Essa proposta implica não apenas a crítica ao legado colonial, mas também a criação de categorias próprias, como o *ubuntuísmo*. A esse respeito, Machado observa que:

Descolonizar a filosofia implica seu ressignificar, em que ela apareça a serviço da ética, em que o indivíduo seja o bem maior e não os interesses políticos de países e classes sociais que tentam obter todo o poder possível, seja ele econômico, social, político e/ou cultural, em que a “imposição” aparece como um dos sinônimos da filosofia. Esse ressignificar o olhar implica valorizar o que somos, implica reconhecer o Outro e, assim, ir de alcance à alteridade [...] (Machado, 2014, p. 1).

A descolonização conceitual envolve também o reconhecimento da alteridade e o resgate de identidades soterradas pela colonização. Mignolo (2017a) traz o conceito de sociogênese, a partir do qual se pode desprender precisamente das regras e conteúdos do ocidentalismo epistêmico (Fanon). Trata-se de uma desobediência epistêmica, pois, “não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com a desobediência epistêmica” (Mignolo, 2017b, p. 23). Se, volvidas seis décadas, os Estados africanos podem se regozijar de terem se desprendido da matriz colonial política, exige-se hoje uma ruptura epistemológica, mesmo que isso implique, por empréstimo conceitual a Mignolo, a reocidentalização ou desocidentalização das epistemologias eurocentradas.

Diversos autores contemporâneos fortalecem essas perspectivas críticas. Mudimbe (2013) argumenta que o conhecimento sobre a África foi historicamente moldado por estruturas coloniais, cuja “biblioteca colonial” bloqueia a emergência de vozes africanas autênticas. Mbembe (2016) também questiona a colonialidade do saber universitário, observando que epistemologias europeias ainda se impõem como universais. Em outra frente, Oyèwùmí (2021) denuncia a imposição de categorias ocidentais à experiência africana,

especialmente no que se refere ao gênero, e demonstra que conceitos como “homem” e “mulher” não são universais, mas históricos e localizados.

O paradigma do *ubuntu* oferece uma alternativa potente. Cunha Júnior destaca que “[...] temos a experiência definida pela existência de outras existências. Eu, nós, existimos porque você e os outros existem” (Cunha Júnior *apud* Machado, 2014, p. 12). Essa concepção remete a um pensamento situado, enraizado, mas aberto ao universal. Ramose (2011) reforça essa ideia ao apresentar o *ubuntu* como ontologia, ética e epistemologia – um sistema filosófico completo, que rompe com categorias ocidentais de sujeito, tempo e razão.

A proposta de Wiredu deve ser entendida como um projeto de pluralismo estratégico, e não de fechamento cultural. Castiano (2010) sustenta que os filósofos africanos devem reconhecer que seus pares tradicionais são críticos e que suas contribuições são indispensáveis à construção de uma filosofia africana enraizada.

Embora autores como Tempels tenham preferido o termo “descolagem” e Osha proponha “recontextualização”, essas reformulações, embora pertinentes, não alteram o cerne do debate. A descolonização conceitual não é um mero problema terminológico, mas uma disputa por legitimidade epistemológica, por reconhecimento e produção de sentidos em contextos historicamente silenciados. Reforça esse entendimento a ideia de que “agir e pensar decolonialmente são gestos que acontecem também quando os sujeitos decidem não mais ser narrados e descritos pelo olhar ocidental e decidem eles mesmos contar e recontar suas histórias” (Rocha; Lucas, 2024). Aliás, não cabe apenas ao Ocidente trilhar o caminho da verdade, impondo regras para a renúncia da vontade africana: a África reivindica, hoje, uma racionalidade em ato.

Em síntese, a descolonização conceitual configura-se como uma estratégia filosófica e epistêmica voltada ao enfrentamento da persistência da colonialidade do saber e do ser nos contextos africanos. O percurso argumentativo apresentado evidenciou que o debate envolve uma dupla tarefa: denunciar a imposição das categorias eurocêntricas e reconstruir quadros conceituais enraizados nas tradições africanas. Essa tarefa demanda não apenas a valorização das epistemologias locais, mas também a redefinição das formas pelas quais o conhecimento é produzido, transmitido e validado. Ao reunir as contribuições de autores como Wiredu, Tempels, Osha, Mignolo, Oyěwùmí, Mbembe, Ramose, entre outros, observa-se que a descolonização conceitual não busca um retorno a essências passadas, mas constitui um movimento propositivo, afirmativo e transformador, orientado pela autonomia intelectual dos

povos africanos e pelo compromisso com uma filosofia plural, situada e comprometida com a justiça epistêmica.

## **LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO DE IN(EX)CLUSÃO NO CONHECIMENTO AFRICANO**

A linguagem desempenha papel fundamental na construção, validação e circulação do conhecimento, configurando-se simultaneamente como instrumento de inclusão e exclusão em contextos epistemológicos. No âmbito da filosofia africana, essa dinâmica torna-se particularmente evidente, na medida em que as línguas historicamente dominantes na produção científica e filosófica foram utilizadas como ferramentas do poder colonial para hierarquizar saberes e silenciar formas de conhecimento não europeias.

O racismo moderno/colonial, ou seja, a lógica da racialização que surgiu no século XVI, tem duas dimensões (ontológica e epistêmica) e um só propósito: classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e da Ilustração europeias. As línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em instituições privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto (Mignolo, 2017c, p. 17-18).

Essa lógica excludente se manifesta na maneira como os sábios tradicionais africanos são frequentemente marginalizados do debate científico e do espaço público, sendo classificados como supersticiosos ou irracionais, e seus saberes reduzidos a meros discursos infundados ou tolices. No entanto, como destaca Castiano (2010), há uma contradição nesse processo: o próprio filósofo profissional, ainda que de forma velada, recorre por vezes à palavra desses sábios, reconhecendo-lhes uma lucidez que escapa aos parâmetros da racionalidade normativa. Segundo ele, atribui-se ao “louco” – figura muitas vezes associada ao sábio tradicional – uma espécie de poder singular: a capacidade de revelar verdades ocultas, antever o futuro e perceber, com uma ingenuidade radical, aquilo que escapa à sabedoria institucionalizada.

Esse processo de exclusão ganha contornos ainda mais profundos no contexto lusófono. “Se a filosofia africana em si sofre uma grande discriminação a nível internacional,

os filósofos da área lusófona a sofrem duplamente, não apenas por serem africanos, mas também por pertencerem a um grupo linguístico minoritário” (Bono, 2014, p. 116). A crítica de Wiredu à dimensão linguística da filosofia ocidental reforça essa desigualdade: ao utilizarem línguas coloniais, os filósofos africanos enfrentam barreiras para expressar plenamente suas conceituações, ficando em desvantagem diante da tradição europeia. Para superar isso, Wiredu propõe a “domesticação” do saber, incorporando conceitos tradicionais africanos às disciplinas filosóficas, adequando-os aos valores do continente.

A crítica à universalização do ponto de vista europeu, feita por autores como Quijano, amplia essa compreensão sobre os mecanismos de subordinação epistêmica impostos aos países periféricos:

[...] um dos principais desafios levantados por Quijano para a periferia global é romper com a ideia eurocêntrica de que todos os países não-europeus são pré-europeus, ou seja, estão no caminho da sequência histórica de se modernizar e um dia alcançar a Europa. Essa forma de enxergar o mundo opera formando um espelho que distorce a imagem que reflete. Ao se ver a partir desse reflexo, esses países se deparam com uma imagem de si que não corresponde à realidade e, por isso não conseguem diagnosticar os verdadeiros conflitos e propor soluções que efetivamente funcionem (Godoy, 2021, p. 401).

“O facto da civilização universal ter tido origem durante muito tempo no centro europeu conservou a ilusão de que a cultura europeia foi, de fato e por direito, uma cultura universal” (Mudimbe, 2013, p. 37). Desse modo, a distinção entre raciocínio lógico (ocidental) e pré-lógico (primitivo) mostra-se insustentável. Os africanos pensam como qualquer outro povo, e, conforme defende Kagame, a investigação filosófica deve partir da própria língua nativa, rompendo com critérios etnocêntricos de superioridade cultural.

[...] em vez de contrastar a magia da ciência, é melhor compará-las como dois modos paralelos de adquirir conhecimento. [...] tanto a ciência como a magia requerem o mesmo tipo de operações mentais (Levi-Strauss *apud* Mudimbe, 2013, p. 51).

Wiredu (*apud* Bono, 2014) enfatiza a importância de estudar filosofia nas línguas nativas para evitar distorções conceituais. A tradução nem sempre é possível, pois muitos conceitos carecem de equivalentes nas línguas africanas. A colonização alterou drasticamente essa dinâmica, impondo línguas e categorias externas ao pensamento africano. As principais línguas oficiais nos Estados africanos – como o inglês, francês, português, espanhol e árabe – refletem, em grande parte, a herança colonial que reprimiu e enfraqueceu os valores axioepistemológicos dos povos nativos. Se entendermos a língua como o “coração da cultura”

– conforme a Convenção da UNESCO (2003, art. 2, incs. 1 e 2), que reconhece a linguagem como principal veículo de transmissão de expressões culturais e identitárias –, então a cultura africana foi profundamente afetada, pois não se reconhece plenamente nessa imposição linguística externa.

A reação à desqualificação do *modus vivendi* dos africanos suscita a reflexão sobre a descolonização conceitual. Sob ponto de vista linguístico, essa reação emerge, entre outras, sob formas de introdução do ensino bilingue nos sistemas de educação – tomemos Moçambique, RSA como exemplos –, criação de línguas nacionais (nativas) – representativas das populações locais – *shona* no Zimbabwe, *zulu* na RSA, *akan* no Gana, *suaíli* no Quênia e na Tanzânia, *iorubá* na Nigéria, *wolof* no Senegal – à par das línguas oficiais (coloniais).

Garcia (*apud* Sampaio; Alves; Aguiar, 2024) observa que, no contexto da colonização portuguesa, a imposição da língua portuguesa aos povos nativos (indígenas) não apenas criou obstáculo de comunicação entre as diferentes comunidades locais, como também eliminou um dos principais elementos de identidade cultural – a língua. Nkrumah destaca que a imagem negativa dos africanos só emergiu com o crescimento do tráfico de escravizados:

Antes de se praticar a escravatura no Novo Mundo, ninguém desprezava particularmente os africanos. [...] Mas, quando o comércio de escravos tomou as assustadoras proporções que se conhecem [...], assistimos ao desenvolvimento de uma nova atitude relativamente aos Africanos (Nkrumah, 1977, p. 15).

Mesmo após a independência, a filosofia africana continua ancorada em conceitos eurocêntricos. Ngoenha e Castiano (2011) concordam que o paradigma da filosofia africana está centrado na busca pela liberdade, entendida como diálogo entre sujeitos, ou seja, a intersubjetivação, condição essencial para a desconstrução e construção epistêmicas da ideia de África. Os filósofos questionam se continuaremos a olhar para o Ocidente como a fonte eterna do nosso modelo de desenvolvimento, copiando suas instituições, modas, valores e modelos democráticos. Sobre esse questionamento, Hountondji oferece uma perspectiva crítica:

[...] debater questões endógenas não conduz, forçosamente, a uma autarcia científica nem a um autofechamento intelectual [...], receio bem que o modo como fazemos investigação em África seja exatamente o oposto disso. As mais das vezes, tendemos a investigar temas que são do interesse, antes de mais, de um público ocidental. [...] O uso de línguas europeias como veículo de expressão científica reforça [a] alienação. A maior parte dos nossos compatriotas vê-se de facto excluída de qualquer tipo de discussão sobre os resultados da nossa investigação, uma vez que nem sequer entende as línguas usadas. A pequena minoria que as entende, porém, sabe que não é o primeiro destinatário, mas apenas, se tanto, testemunhas ocasionais

de um discurso científico primacialmente destinado a outros. Falando sem rodeios, há que dizer que os acadêmicos africanos têm participado, até agora, numa discussão vertical com os seus parceiros ocidentais, ao invés de entabularem discussões horizontais com outros acadêmicos africanos (Taiwo; Hountondji *apud* Hountondji, 2009, p. 127-128).

Embora questões endógenas não conduzam necessariamente à cientificidade, “não é possível uma filosofia sem cultura, sem oralidade, sem ancestralidade” (Machado, 2014, p. 1). A filosofia africana contemporânea se baseia na cultura como seu núcleo e reflete a experiência vivida por aqueles nascidos na África ou que têm a África nascida em si, como os afro-brasileiros. Importa que tanto africanos quanto afro-brasileiros se dediquem aos problemas da África e suas diásporas. Compreender a história e a cultura africanas é essencial para entender a nossa realidade e identidade. Essa filosofia busca abordar e resolver questões contemporâneas a partir das concepções de vida – cultura, mitos, poesias e modos de pensar e sentir. Por filosofia africana entende-se a reflexão sobre África, e não necessariamente uma reflexão proveniente de África ou produzida por africanos. Hountondji esclarece que:

[...] a sociologia ou a antropologia africana significam a sociologia ou a antropologia *de* África enquanto genitivo objetivo, ou seja, um discurso sociológico ou antropológico *sobre* África e não uma tradição sociológica ou antropológica desenvolvida *por* africanos em África (Hountondji, 2009, p. 121).

O filósofo critica a etnofilosofia, que se caracteriza por uma unanimidade baseada em contos, fábulas, mitos e provérbios, escondendo a noção de dissenso. Ele propõe o pluralismo – o debate, a crítica e o desacordo como fatores de progresso. O objetivo é que a produção e fundamentação do conhecimento na arte, literatura e nas ciências integrem componentes africanos.

A descolonização, portanto, deve visar a construção de um pensamento genuinamente autônomo, fundamentado na história e nas experiências dos povos africanos. Uma aplicação concreta dessa perspectiva consiste na revisão, em todos os níveis educacionais, dos currículos escolares, de modo a integrar temáticas africanas como parte integrante das disciplinas ensinadas. No âmbito das ciências filosóficas, por exemplo, disciplinas como epistemologia, filosofia da linguagem e hermenêutica ainda são abordadas predominantemente sob um viés ocidentalizado, o que reforça a necessidade de ampliar esses paradigmas para incluir perspectivas africanas.

Para Wiredu, a construção de um pensamento filosófico africano passa pela consideração da contribuição dos mais velhos, alguns dos quais estão destinados a se tornar

sábios. A escrita não é o único critério de legitimação do saber; é apenas uma forma diferente da oralidade e não superior a ela. “[...] uma coisa é a escrita e outra é o saber. A escrita é a fotografia do saber, mas ela não é o saber. Para o homem esta é como a luz. É a herança de tudo o que os antepassados puderam conhecer e nos transmitiram os germes...” (Hampatê Bâ *apud* Ngoenha; Castiano, 2011, p. 184).

Lopes (*apud* Bono, 2014), destaca a comunicação como elemento fundamental na análise da filosofia africana. O respeito pela alteridade, o fortalecimento da dignidade humana e a superação da lógica de prevaricação pela lógica comunicativa interperiférica são condições para a libertação do outro sem discriminação e para a construção de novos caminhos consensuais para a humanidade do futuro. A comunicação é o que nos torna humanos; na sua ausência, não há vida vivida. A pessoa é sempre uma relação: uma pessoa solitária é um louco ou bruxo, representando um perigo para a sociedade.

Wiredu vê a comunicação como a essência do homem e da sociedade, entendendo-a como a transferência de conteúdos de pensamento em unidades semânticas variadas de uma pessoa para outra ou de um grupo para outro. A descolonização conceitual da filosofia proposta por Wiredu fundamenta-se no exame minucioso da linguagem e na construção e clarificação dos conceitos próprios da cultura africana. A linguagem é crucial para a criatividade e a inteligibilidade conceituais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir um estudo filosófico é, em certo sentido, reconhecer sua inconclusão. No caso da descolonização conceitual, essa abertura se acentua, pois o termo remete ao passado colonial, mas implica desafios persistentes no presente. Trata-se de um processo contínuo de resignificação dos efeitos epistemológicos da dominação colonial, que ainda se manifestam na exclusão e hierarquização de saberes.

No contexto filosófico-africano, a descolonização conceitual implica a rejeição ativa de influências coloniais e a reconstrução de um pensamento ancorado nas realidades históricas, linguísticas e culturais do continente. Ao interrogar a hegemonia epistêmica eurocêntrica, evidencia-se o caráter ideológico das pretensões universalistas do saber ocidental. A imposição de uma única racionalidade resultou na desqualificação de outros modos legítimos de conhecer.

O discurso filosófico-africano confronta imagens empobrecedoras que representaram o continente como desprovido de história ou pensamento abstrato. Longe de se restringir à



contestação, a epistemologia africana propõe a reconstrução ativa dos conceitos filosóficos a partir de cosmologias e categorias locais. Ao afirmar a legitimidade de formas expressivas próprias – como o uso das línguas africanas na elaboração conceitual – assume-se a diversidade como princípio constitutivo do saber, reconhecendo-se a língua como elemento vital da cultura.

Mais do que resistir à exclusão, a filosofia africana contribui para a diversificação do pensamento filosófico global, afirmando uma identidade epistêmica própria. O desafio persiste, contudo, no desencaixe teórico e epistemológico entre os conceitos herdados da tradição ocidental e as experiências africanas. Por isso, autores como Kwasi Wiredu defendem a reconstrução conceitual a partir das línguas, da lógica e da cultura locais, visando expressar com fidelidade essas experiências – inclusive em espaços como o currículo educacional.

A questão central não reside apenas em responder à pergunta sobre a existência da filosofia africana, mas em examinar as condições históricas e teóricas que tornaram possível a formulação dessa indagação. A descolonização conceitual exige, nesse sentido, uma crítica das estruturas epistemológicas que universalizaram categorias ocidentais e marginalizaram outras formas de produção do saber. Longe de constituir apenas um movimento de resistência, ela representa um esforço de reconstrução filosófica orientado pela afirmação do pensamento africano como instância legítima e autônoma de elaboração conceitual. O futuro da filosofia passa, assim, pelo reconhecimento efetivo da pluralidade epistêmica e pela abertura a horizontes nos quais a África deixe de ocupar a posição de objeto de análise para afirmar-se plenamente como sujeito do pensamento.

## REFERÊNCIAS

BONO, Ezio Lorenzo. **Muntuísmo**: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea. Maxixe: Educar, 2014.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana**: em busca da intersubjectivação. Maputo: Ndjira, 2010.

FUTTER, Dylan B. Wiredu on conceptual decolonisation. **Theoria**: a journal of social and political theory, Osnabrück, v. 70, n. 175, p. 24-41, 2023. DOI: 10.3167/th.2023.7017503. Disponível em: <https://doi.org/10.3167/th.2023.7017503>. Acesso em: 16 jul. 2025.

GODOY, Guilherme Lassabia de. Colonização e descolonização: fundamentos da dominação ocidental e perspectivas de transformação. **Revista Sociologias Plurais**, v. 7, n. 1, p. 387-410, jan. 2021.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lições sobre a filosofia da história**. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Loyola, 2001.

HOUNTONDJI, Paulin J. **Saberes dominados**: as bases da dependência cultural em relação à Europa. Tradução de Carla Gancho. Lisboa: Edições Afrontamento, 2009.

HUME, David. Of national characters. *In*: HUME, David. **Essays**: moral, political, and literary. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. p. 197-215.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2005.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. **Tear**: Revista de educação, ciência e tecnologia, Canoas, v. 3, n. 1, 2014.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2016.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter. *Desafios decoloniais hoje*. Tradução de Marcos de Jesus Oliveira. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017b. Disponível em: *Epistemologias do Sul*. Acesso em: 10 jul. 2025.

MIGNOLO, Walter. Epistemologias do Sul e o projeto de desobediência epistêmica. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017c. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/772>. Acesso em: 22 jul. 2025.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Tradução de Rafael de Almeida. Luanda: Pedago, 2013.

NGOENHA, Severino E.; CASTIANO, José P. **Pensamento engajado**: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Moçambique: Educar, 2011.

NKRUMAH, Kwame. **A África deve unir-se**. Tradução de Jorge de Oliveira. Lisboa: Ulmeiro, 1977.

ORUKA, Henry Odera. **Sage Philosophy**: indigenous thinkers and modern debate on african philosophy. Nairobi: East African Educational Publishers, 1990.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: fazendo sentido africano dos discursos ocidentais sobre os gêneros. Tradução de Heloisa Pait. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

RAMOSE, M. B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. Tradução de Dirce Eleonara Nigro Solis. **Revista Brasileira de Filosofia Africana**, v. 4, p. 55-78, out. 2011.

ROCHA, Carla Faria; LUCAS, Carlos Henrique de. Insurgências e re(ex)sistências aos ecos coloniais: ensaio sobre agenciamentos artistas. **Revista de Estudos Interdisciplinares**, Salvador, v. 6, n. 1, p. 1-22, maio 2024. DOI: 10.56579/rei.v6i1.763. Acesso em: 22 jul. 2025.

SAMPAIO, Erik de Brito; ALVES, Rozane Alonso; AGUIAR, José Vicente de Sousa. Colonialidade do ser: a desconstrução das narrativas sobre os povos indígenas do Diretório Pombalino. **Revista de Estudos Interdisciplinares**, v. 6, n. 5, p. 55-74, 2024. DOI: 10.56579/rei.v6i5.1678. Disponível em: <https://revistas.cceinter.com.br/revistadeestudosinterdisciplinar/article/view/1678>. Acesso em: 21 jul. 2025.

SILVA, Francisco Erik Washington Marques da. Racismo epistêmico: o silenciamento da filosofia africana antiga na metafísica de Aristóteles. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa – BA, v. 25, n. 2, p. 253-273, jun. 2025. DOI: 10.31977/grirfi.v25i2.5329. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/index.php/griot/article/view/5329>. Acesso em: 21 jul. 2025.

TEMPELS, Placide. **A filosofia bantu**. Tradução de Henrique Cunha Jr. São Paulo: Ática, 1977.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/convention>. Acesso em: 24 jul. 2025.