



<http://dx.doi.org/10.15448/2179-8435.2025.1.45204>

DOSSIÊ: RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Corpo, cultura e filosofia africana: um saber *incontinenti*

Body, culture, and african philosophy: a swiftly knowledge

Cuerpo, cultura y filosofía africana: un saber incontinenti

Marta Genú Soares¹

orcid.org/0000-0003-1588-7305
martagenu@uepa.br

Tiago Tendai Chingore²

orcid.org/0000-0001-8227-1637
tchingore@unilicungo.ac.mz

Recebido em: 24 set. 2023.

Aprovado em: 20 jun. 2024.

Publicado em: 09 jul. 2025.

Resumo: Ao contextualizar ambientes culturais singulares, o estudo analisa, a partir das práticas sociais nas manifestações corporais, elementos identitários de grupos sociais que expressam saberes tradicionais e populares e são perpassados por temas como ética, saúde, gênero, trabalho, consumo e pluralidade cultural. Elege as categorias cultura, corporeidade, corporalidade e filosofia africana para tratar do conhecimento das manifestações corporais e tem como objetivo central reconhecer saberes na diferença, como indicativos de conteúdos com sentido e significado nas culturas de diferentes povos. A pesquisa é de caráter bibliográfico, acompanhada pela abordagem teórico-qualitativa, sustentada pela produção acumulada sobre os temas corpo, cultura e filosofia africana. Como referenciais de base, partimos de conceitos como cultura, ontologia regional, saber local e corporeidade, eleitos em estudos autorais acumulados para compreensão da relação intrínseca entre corpo, cultura e filosofia africana dentro das manifestações corporais existentes. Conclui que, na observação de técnicas corporais que expressam valores, crenças e vida cotidiana, são percebidos elementos culturais identitários e educativos para a formação humana que implicam indicativos sociopedagógicos.

Palavras-chave: Corpo; Cultura; Filosofia Africana; Interculturalidade.

Abstract: By contextualizing unique cultural environments, the study analyzes, based on social practices in bodily manifestations, identity elements of social groups that express traditional and popular knowledge and are permeated by themes such as ethics, health, gender, work, consumption and cultural plurality. It chooses the categories of culture, corporeality, corporeality and African philosophy to deal with the knowledge of bodily manifestations and its central objective is to recognize knowledge in difference, as indicative of content with meaning and meaning in the cultures of different peoples. The research is bibliographic in nature, accompanied by a theoretical-qualitative approach, supported by accumulated production on the topic of body, culture and African philosophy. As basic references, we start from concepts such as culture, regional ontology, local knowledge and corporeality, chosen from accumulated authorial studies to understand the intrinsic relationship between body, culture and African philosophy within existing bodily manifestations. It concludes that when observing body techniques that express values, beliefs and everyday life, cultural identity and educational elements for human formation are perceived, which imply socio-pedagogical indicators.

Keywords: Body; Culture; African Philosophy; Interculturality.

Resumen: Al contextualizar entornos culturales únicos, el estudio analiza, a partir de prácticas sociales en manifestaciones corporales, elementos identitarios de grupos sociales que expresan conocimientos tradicionales y populares y están permeados por temas como la ética, la salud, el género, el trabajo, el consumo y la pluralidad cultural. Elige las categorías de cultura, corporalidad, corporeidad y filosofía africana para abordar el conocimiento de las manifestaciones corporales y su objetivo central es reconocer el conocimiento en la diferencia, como indi-



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade do Estado do Pará, Belém, PA, Brasil.

² Universidade Licungo, Beira-Sofala, Moçambique.

cativo de contenidos con significado y significado en las culturas de los diferentes pueblos. La investigación es de carácter bibliográfico, acompañada de un enfoque teórico-cualitativo, sustentada en la producción acumulada sobre el tema del cuerpo, la cultura y la filosofía africana. Como referentes básicos, partimos de conceptos como cultura, ontología regional, conocimiento local y corporalidad, elegidos a partir de estudios autorales acumulados para comprender la relación intrínseca entre cuerpo, cultura y filosofía africana dentro de las manifestaciones corporales existentes. Se concluye que al observar técnicas corporales que expresan valores, creencias y vida cotidiana, se perciben identidad cultural y elementos educativos para la formación humana, que implican indicadores sociopedagógicos.

Palabras clave: Cuerpo; Cultura; Filosofía africana; Interculturalidad.

Contexto e texto para esperarar outros pensares

O contexto para esperarar outros saberes ou conhecimentos constitui um dos aspectos cruciais da educação que visa criar condições favoráveis para a efetivação da justiça epistêmica e da justiça social. Entretanto, no cenário atual, é necessário reconhecer que ainda estamos bem distantes dessas duas formas de justiça, sobretudo quando se trata das problemáticas em torno das populações indígenas, quilombolas, africanas e afro-brasileiras, no que tange à situação educativa tanto no acesso quanto na permanência e na conclusão das suas formações em todos os níveis de ensino. Além disso, na relação dos contextos e ao pensar outros saberes, é preciso reconhecer o papel fundamental da diversidade cultural, histórica e coletiva no reconhecimento do pertencimento dos povos das diversas comunidades.

Sem demora, *incontinenti*, ao intitularmos esta escrita, destacamos a necessidade iminente de tratar as relações interculturais que se expressam no corpo e a partir de manifestações dos saberes culturais, para propor um outro conhecimento que possa estar na contra-hegemonia dos conteúdos academicamente sistematizados. Dessa forma, tematizamos na filosofia, como princípio fundante e exercício da reflexão, a apreciação de práticas corporais que dialogam com a interculturalidade dos saberes (Castiano, 2005), por serem saberes que vêm de contextos culturais e, *incontinenti*,

merecem ser tratados e inseridos nos espaços acadêmico-científicos em razão do valor de sua natureza sociocultural.

A partir do conceito de corporeidade em Merleau-Ponty (1999), compreendido como fenômeno corporal que reúne, em sua manifestação corpórea, a expressividade, a linguagem e a palavra, e ao considerar que é pelo movimento e pelo gesto que somos presença, construímos uma categoria denominada "corpoconsciente" (Soares, 2019, p. 19). Nela, o ser, sujeito de si, à medida que avança em práticas sociais, percebe-se na relação com o outro, mediada pelo mundo.

Com base nos demais estudos referentes às práticas corporais como técnicas e expressão do mundo e na evolução do pensamento e da concepção de corpo (Soares; Kaneko; Gleyse, 2015), analisamos, à luz de diferentes correntes de pensamento filosófico, como o conceito de corporeidade na lógica fenomenológica e o conceito de corporalidade na corrente materialista são expressos. Nesses dois sistemas de pensamento, o corpo materializa subjetividades, identidades e diversidades culturais em manifestações objetivadas resultantes de interações sociais.

É possível pensar identidades culturais em meio aos saberes e conhecimentos que dialogam sem fronteiras, permitidos por lógicas que buscam compreender os fenômenos e eventos sociais. Trata-se de pensar o corpo cultural por diferentes campos do conhecimento, como o da antropologia, o da sociologia e o da filosofia, no exercício de abordar elementos culturais e identitários que convirjam para a compreensão de corpo enraizado nas culturas e mensageiro da diversidade e das diferenças sociais.

Neste texto, optamos pelo campo da filosofia, em especial a africana. Entre ideias plurais e sentidos colonialistas, tratamos de pontuar questões que podem explicar esse campo e, ao contextualizarmos a temática em foco, elaboramos um texto que prioriza documentos, currículos, posicionamentos e atitudes transformadoras de condições determinantes para os diversos povos em situações favoráveis de vida, sustentadas pela ética, pelo respeito às diferenças e pelo amor.

Hountondji (1996, p. 9) define filosofia africana como “um conjunto de textos, textos que são especialmente escritos por africanos e descritos como sendo filosóficos pelos próprios autores”. Em sua obra, o crítico da etnofilosofia defende três aspectos contra aquilo que vários leitores consideram e definem como filosofia africana, a saber: primeiro, a nacionalidade e a localização geográfica do autor não são condições suficientes para a africanidade, é necessário incluir algo a mais ligado à causa africana; segundo, as intenções pessoais e a autocrítica do autor não devem constituir razão suficiente para designar um trabalho qualquer filosófico; e, por fim, a objeção mais contundente faz menção à quantidade de textos escritos, a restringir o que, de certa forma, é arbitrário e ambíguo. Por outro lado, “são as formas de expressão filosóficas e a falta de atenção que se dão às expressões da literatura oral que são extraordinariamente ricas” (Hountondji, 1996, p. 12).

Entretanto, o “muntu, libertado da independência conceptual do Ocidente, apropria-se do discurso sobre si, recomeçando da tradição renovada” (Gondim; Chingore, 2021, p. 5), e “esse sentido confere o corpoconsciente” (Soares, 2019, p. 23) ao Muntu, “na medida em que se apropria de si por meio de leitura renovada da tradição, ou seja, do pensado concreto”. Contudo, o autor mais crítico foi sem dúvida Hountondji (1996, p. 168), que afirma ser a filosofia Bantu uma invenção dos europeus, que assim operaram uma colonização mental da qual há necessidade de se libertar.

Em síntese, a etnofilosofia, no que concerne à visão de mundo, é genericamente africana. Seu objeto é a reconstrução ontológica de concepções tradicionais, projetadas numa dimensão a-histórica e dotadas de necessidades metafísicas. Além disso, o seu postulado implícito e censurado é a ideia de uma humanidade primitiva no mito de fundação.

Para Oyèwùmí (2002), ao pensar os campos do conhecimento sobre o sentido do ser como sujeito com identidade cultural e situado no tempo e no espaço, constata-se que a biologia é destino, ou, melhor, o destino é a biologia,

considerada um marco do pensamento ocidental por séculos. Por exemplo, na questão de quem é quem na pólis de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de que diferença e hierarquia sociais são biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em termos não genéticos (Oyèwùmí, 2002).

Já no Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe. A “diferença é expressa como degeneração” (Oyèwùmí, 2002, p. 2). Dessa concepção emerge o entendimento de que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres.

Como defende Oyèwùmí (2002, p. 3), a palavra “corpo” é vista de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, como um meio de chamar a atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental. Refere-se tanto ao corpo físico quanto às metáforas do corpo. No entanto, ressaltamos o trato com o corpo uno, multidimensional, em que os limites biológico e cultural se fundem e explicam ontologicamente, filosoficamente e politicamente o corpo-sujeito. Somos corpos eminentemente políticos, somos da ação e intervimos no contexto e no momento em que criamos textos, procedimentos e atitudes que ressignificam condições de existência.

Buscamos nos fazer compreender por meio da metodologia desta escrita, ao retomarmos produções que transversalizam o tema e elucidam questões sugeridas sobre a relação intercultural e uma ação dialógica entre saberes culturais anunciados pelo corpo. Nosso objetivo é propor outros pensares, capazes de desconstruir conhecimentos predeterminados ou referenciados em projetos hegemônicos opressores das falas singulares de grupos sociais.

Estamos indicando possibilidades de ação formadora e educativa que partem da material-

dade concreta, dos saberes experienciados e da cultura para promover o pensamento coletivo, o reconhecimento das singularidades e o respeito às diversidades.

Aproximações entre corpo, cultura e filosofia africana

A expropriação material causada aos africanos pelo tráfico transatlântico teve como uma das consequências a deslegitimação da memória, ou melhor, o não reconhecimento do próprio passado. Em decorrência disso, o argumento colonial alterou o significado de retorno ancestral para um retorno mítico, que provoca a sensação de um exílio permanente. Outro efeito da expropriação da memória foi a junção entre colonialismo, escravidão e apartheid, que condicionou a naturalização de tragédia para os africanos.

Como defendido pelo filósofo camaronês Marcien Towa (1981, p. 67), em sua obra sobre a problemática filosófica na África contemporânea, "a questão da filosofia africana foi associada, durante muito tempo, às investigações sobre a mentalidade pré-lógica dos Negros". Esse estado de coisas, existente com o colonialismo europeu moderno, suscitou, ao longo do século XX, respostas em forma de estudos que buscavam afirmar uma especificidade africana (Munanga, 1999).

Partindo da análise das filosofias da história elaboradas por Hegel (1999) e, mais tarde, por Heidegger (Lyotard, 1994), desenvolveram-se fronteiras geográfico-raciais, homogêneas às violências sociais mundiais em torno da existência de outros povos, como africanos e judeus. Hegel (1999), por exemplo, excluiu de forma evidente os africanos da sua trama, enquanto Heidegger o fez através do confinamento dos judeus em um "beco"³ da história do ser.

Para melhor compreender a aproximação entre corpo, cultura e filosofia africana, vale salientar que os saberes em África são rigorosamente organizados e codificados a partir de cada realidade, cujo acesso nos conduz às vias mais privilegiadas dos contos, culturas, tradições e

mitos iniciativos (Bâ, 2013). É para esse universo cheio de "mistérios" – para quem os encara como tal – que Hampâté Bâ (2013) convida.

Os rituais, os símbolos, as palavras fortes/sagradas, os nomes etc. presentes nas diversas comunidades locais abrem para os que pretendem conhecer estes povos e seus saberes, uma visão sobre as culturas/tradições de muitos povos africanos (Bâ, 2013, p. 15).

Outro elemento não menos importante, em relação à África, consiste na ideia de que o indivíduo é inseparável de sua linhagem, a qual continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. Quando, por exemplo, desejamos homenagear alguém, "o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponderia no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã" (Bâ, 2013, p. 23).

Nessa perspectiva, as estratégias coloniais para o apagamento da memória nos africanos escravizados encontraram resistência justamente nas expressões corporais em produções territoriais de vivência ancestral. O território, enfatizado neste artigo, compreende o terreiro e, principalmente, os modos de "em-sino" que marcam a produção de conhecimento através do "eu" transformado coletivamente, "a partir de condições que incluem a ancestralidade, a memória, o corpo, o tempo e o espaço" (Machado, 2013, p. 19). Tais elementos compõem uma filosofia fundamentada na diáspora africana.

Para melhor refletir sobre a proximidade entre corpo, cultura e filosofia africana, é importante perceber como a criação de novos papéis fora da ordem colonial requisita a afirmação de novos protagonistas epistêmicos. Por isso, o ato de escrever uma filosofia no Sul Global deve cultivar o "diálogo pela escuta", incluindo perguntas, respostas e, especialmente, expectativas. Essa tríade representa uma via de interpretação da realidade, já que alarga os sentidos e transgride as fronteiras disciplinares e conceituais. Podemos afirmar, então, que o pensamento não é produção de especialistas quando tem lugar em matriz

³ Espaço sem saída, gueto, lugar ao qual Heidegger expressamente relegou o povo judeu. Hegel (1999) fez o mesmo com os negros, referindo-se a eles como um povo sem cultura, sem sabedoria, de racionalidade menor, entre outros adjetivos pejorativos.

cultural africana.

Ao observar hábitos e costumes em diferentes grupos sociais, identificamos, entre os modos de vida e os saberes imersos nas práticas corporais, a expressão de valores do cotidiano do trabalho, crenças, relações de gênero, noções de sustentabilidade e meio ambiente. São temas que conferem sentido à organização social e contribuem com a aprendizagem no grupo e de geração para geração.

No entender de Ngoenha (2021), no contexto moçambicano, as relações de produção, sustentabilidade e educação estão enraizadas no cotidiano das comunidades locais. Dá-se primazia às autoridades locais, aos anciãos, tidos como guardiões dos valores ancestrais, que ajudam as comunidades na melhoria das condições de vida, na sustentabilidade dos corpos, terras, culturas e tradições e na educação informal das crianças. Isso posto, "a tradição constitui o elemento central que reside no espírito dos povos africanos, que molda os seus caracteres e depois os valores que estão por detrás das suas culturas locais" (Ngoenha, 2021, p. 26).

No entanto, conforme o filósofo, os "nossos Ubuntu tradicionais" foram atravessados por outras histórias, das quais a nossa identidade primeira não saiu indemne; nós somos hoje, em parte, outros. A nossa vida é permeada por referências e até por representações que vão do conceito de viver juntos, da lei e dos valores associados a uma boa vida, muito permeáveis e maleáveis, aos imperativos e representações do mundo global que nos invade, condiciona nossa existência e muda as nossas referências. Como já defendia Appiah (1997, p. 43) "o desafio seria passar da solidariedade das povoações a povoação global, na qual vivemos hoje".

Ainda na mesma perspectiva:

A resolução dos problemas da África exige uma compreensão do mundo cultural em que vivem seus habitantes. É preciso acrescentar que a insuficiência da etnofilosofia consistiu em não conseguir ultrapassar essa etapa da simpatia cultural, que seria apenas um momento preliminar. Em sua defesa, é necessário sinalizar que o motivo mais decisivo para a elaboração das etnofilosofias não foi o passado tradicional que elas reproduzem, mas o desastre do momento

colonial, uma vez que sua memória estimula esse retorno às próprias fontes (Appiah, 1997, p. 106).

Uma crítica mais aprofundada à identificação do ser com a filosofia foi realizada por Boulaga (1977), um dos maiores e mais cultos filósofos e teólogos africanos. Conferir ao Muntu a capacidade de filosofar não é um elogio, mas uma reafirmação do desprezo para com o africano. O camaronês apontou a errônea comparação da ontologia africana com a filosofia ocidental, que tem uma destinação essencialmente contemplativa e científica.

Boulaga (1977), em sua obra *A crise do Muntu: autenticidade africana e filosofia*, defende que as "características" do pensamento europeu (a crise, ou *Krisis*, e a filosofia) e as do pensamento africano (o Muntu, o humano relacional das línguas Bantu, e a autenticidade) interpenetram-se, desfazendo a dicotomia existente entre a etnofilosofia e o pensamento colonialista. De acordo com o autor, essa tese não deve acarretar a renúncia da ambição de um pensamento situado: ela significa, pelo contrário, um retorno do recalcado.

O recalque é o "não filosófico", a situação concreta que é o motor do desejo de filosofia, que perpassa esta última, não importa qual seja, que desloca imperceptivelmente suas perspectivas e aciona seus conceitos (Boulaga, 1977, p. 41).

Em análises anteriores de manifestações culturais quilombolas, indígenas e ribeirinhas, destacamos temas que orientam essas comunidades e outros grupos sociais em sua organização e sua significação. Como exemplo dessas práticas, podemos citar o Retumbão, dança indígena "autorizada" pelos portugueses colonizadores nos anos 1700 e presente na festividade de São Benedito, a Marujada, no município de Bragança, região do Salgado, noroeste do estado do Pará, Norte do Brasil. Desenvolve-se inicialmente com os cavalheiros, que dançam sozinhos e se dirigem às damas para convidá-las a dançar. Em seguida, ocorre um volteio das duplas de casais, marcado pelos tambores. As mulheres dominam o centro da dança com sutileza e singularidade no movimento, ficando livres para escolher o cavalheiro

com quem querem continuar a dança (Loureiro, 1995). Existem, portanto, marcadores do debate sobre gênero que podem orientar ações educativas propiciadas pela observação da coreografia e da evolução do bailado. A condução de uma prática cultural em que as mulheres escolhem os homens com quem querem dançar revelam os papéis ocupados por esses dois grupos.

Temas sobre trabalho, sustentabilidade e meio ambiente na relação de raça e gênero, bem como de etnia e costumes, são tratados como saberes em práticas corporais dos cotidianos, como a coleta de raízes e outras leguminosas pela etnia Wai Wai, assentada no Rio Mapuera, ao noroeste do estado brasileiro do Pará. Na organização da aldeia, o plantio é feito pela família, mas são as mulheres quem colhem a macaxeira (*Manihot esculenta*), planta tuberosa da família das *Euphorbiaceae*, nativa da América do Sul. Isso também se verifica nas comunidades quilombolas (Soares *et al.*, 2018).

O corpo é o lugar do saber e da transformação porque é o campo do fazer. São as práticas corporais, as técnicas corpóreas e o linguajar corporal que revelam identidades, uma vez que articulam culturas diversas e diferentes, tornando o imaterial em material concreto e o subjetivo em ações objetivadas que comunicam.

No processo permanente de conhecimento, nas ações e intervenções na realidade, nas tarefas domésticas e laborais do dia a dia, assim como nas atividades especializadas ou específicas das manifestações corporais, os saberes e conhecimentos são construídos e reelaborados. Muitas vezes, eles ressignificam os conceitos, as práticas e a organização social das comunidades, feito que, na dinâmica da vida, cria-se cultura pelo corpo; "neste sentido, ao tomar consciência das situações existenciais o sujeito intervém no mundo em busca da transformação cultural" (Soares, 2016, p. 11) em meio ao agir dialógico e comunicativo que se faz pelo corpo e nas culturas.

Saberes do corpo, interculturalidade e ação comunicativa

O discurso sobre interculturalidade, hoje, está inteiramente ligado à valorização de saberes diversos e à forma como eles são veiculados nos campos das ciências sociais, da filosofia, das humanidades, entre outros. Existe uma forte exigência pelo reconhecimento da história social e intelectual da interculturalidade na América Latina e na Ásia Oriental. Ressaltamos as lutas ininterruptas dos povos indígenas, da população afro-americana e das minorias asiáticas, que sempre estiveram na resistência a um programa de uniformização, cujo mote era a erradicação da diversidade cultural.

Efetivamente, o discurso que norteia os saberes ligados à interculturalidade constitui um marco dentro de um amplo e vigoroso processo de contextualização e de inculturação. Como diz Fonet-Betancourt (2004, p. 25), trata-se do "verdadeiro caminho do reencontro da filosofia com a história e a cultura latino-americanas".

Complementando a mesma linha de análise, os trabalhos do filósofo senegalês Cheikh Anta Diop (1974), especialmente *A origem africana da civilização: mito ou realidade*, retomam o debate sobre as civilizações africanas, ligando-as ao Egito e à Grécia. O estudioso destaca que houve trocas científicas, simbólicas e tecnológicas – estabelecendo-se a primeira zona da intercultura entre a África e o mundo antigo – e salienta a centralidade do continente africano no processo, e não o contrário. Entendemos que esse fato histórico tem de ser valorizado, por ser um passo importante na tomada de consciência sobre os desafios da interculturalidade, sobretudo quando relacionados aos complexos momentos de transformação intercultural e/ou transcultural da história e da cultura dos povos do Sul Global.

Fonet-Betancourt (2004, p. 14), na sua obra *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*, defende que "reaprender a pensar desde a polifonia do pensamento latino-americano é o verdadeiro começo de um processo filosófico intercultural em nível da nossa herança cultural". De acordo com essa ilação, não se pode falar de uma

prática intercultural sem um viés de autocrítica. Isso é necessário para que a interculturalidade se desenvolva e responda aos desafios atuais sem sofrer uma dolorosa descentralização da sua história, da sua cultura, da sua tradição, abrindo um novo espaço de pluralidade de formas de expressão e de práticas de ensinar.

Pensar o ser social em sua materialidade factível é pensar o corpo imerso em cultura. Porque somos corpo unidimensional situado no tempo e no espaço, recorremos à filosofia como campo de análise reflexiva e teórica, elaborada a partir da prática social e da ontologia do ser, quando relaciona os significados existenciais da cultura dos diferentes grupos sociais. Afinal, as dimensões humanas vivenciadas em seus aspectos político-social, afetivo-emocional e cultural resultam em vivências orientadas por contextos singulares e condicionadas pelos saberes ancestrais em determinada estrutura social.

Falar de saberes de corpo, no contexto da interculturalidade, é um dos maiores debates nas ciências sociais e humanas nos últimos anos, tanto do ponto de vista dos movimentos sociais quanto das políticas públicas e da produção acadêmica. Fica evidente que a expressão "educação intercultural" admite diversas leituras e ancora-se nos múltiplos referenciais teóricos. No entanto, temos trabalhado com a perspectiva apresentada por Candau (2011).

Certamente, a educação intercultural tem tido uma trajetória original e plural nos países do continente. No âmbito restrito à educação escolar indígena, a interculturalidade é concebida, hoje, como uma prática fundamental na construção de sistemas educativos e sociedades que se comprometem com a construção democrática, a equidade e o reconhecimento dos diferentes grupos socioculturais que os integram (Soares *et al.*, 2018).

Tendo em vista essa realidade, é necessário abordar a relação entre multiculturalismo e interculturalidade. Para alguns autores, como Charles Taylor, Jürgen Habermas, Michael Walzer e Kwame Anthony Appiah, esses termos se contrapõem: o multiculturalismo seria a afirmação

dos diferentes grupos culturais na sua diferença, e o interculturalismo acentuaria as inter-relações entre os diversos grupos culturais. Há também pensadores que usam essas palavras praticamente como sinônimas, porém o termo multiculturalismo é mais próprio da produção acadêmica do mundo anglo-saxão, e a interculturalidade é utilizada pelos países de línguas neolatinas, particularmente o espanhol e o francês.

De acordo com Walsh (2019, p. 6), "uma política cultural e um pensamento oposicional deve promover a transformação das estruturas sociais históricas". Portanto, em linha com essa autora, admitimos que outra organização social movida por outros pensares pode reunir sociedade e governo em ações constitutivas.

Segundo Mauss (1974, p. 211), ao dissertar acerca dos usos do corpo, longe de uma visão dualista, mas a partir das práticas do cotidiano e do movimento do sujeito em seu entorno, "a raiz da cultura é o conjunto de valores como princípio de práticas, de linguagem e de crenças, permeados nas manifestações corporais que expressam costumes e práticas sociais compreendidas como técnicas corporais". Embora haja uma certa dubiedade nessa ideia, o autor fazia uma articulação com outra elaboração teórica, a de homem total, sem deixar dúvidas de que somos corpo, nunca cedendo à visão de termos um corpo. Sendo corpo, somos natureza, cultura, razão e emoção.

Ao conhecermos a comunidade Catu (etnia indígena potiguara situada na cidade de Canguaretama, ao sul do estado do Rio Grande do Norte, no Nordeste brasileiro), compreendemos com exatidão a leitura de Mauss (1974) sobre as técnicas corporais do cotidiano e as de desempenho e execução (Medeiros Neto; Melo; Soares, 2021). Os Catu (na língua tupi, traduz-se como bom, bonito) têm por práticas corporais identitárias o ritual do Toré, a trilha Catu e o futevôlei – esse último, migrado culturalmente da sociedade ocidental e praiana, tem forte apelo socioesportivo nas cidades litorâneas. No percurso da trilha Catu, visitam-se aos espaços culturais da comunidade, como os lugares da roça, da pesca e das festas.

O ritual do Toré, realizado em noite de lua cheia, na mata ou no terreno de areia, é sagrado e expressa a preservação mais pura das práticas tradicionais. Já o futevôlei tem regras adotadas do esporte convencional e outras criadas pela comunidade.

No corpo e pelo corpo, expressamos os nossos saberes, mesmo que de forma inconsciente. Como linguagem, a manifestação na dimensão do corpo pode ser consciente ou intencional; no entanto, é preciso considerar que o corpo fala com seu linguajar próprio, a linguagem corporal. Essa lógica é pensada por perspectivas filosóficas diferentes. Nas que temos estudado, tanto a fenomenologia como o materialismo, anuncia-se o corpo que fala do seu lugar de contexto cultural, de sua identidade local, e que, no diálogo intercultural, constrói saberes a partir das singularidades culturais. Assim, recuperamos

A abordagem do conceito corpo e a instrumentalização deste, tanto na busca do desenvolvimento das atividades do trabalho com as técnicas corporais como nas práticas sociais, em constructo teórico de Jacques Gleyse e fenomenólogos, e leituras de perspectiva materialista, quando reúne seguidores desses autores que ampliam o marco teórico definido nas teorias do conhecimento do materialismo e da fenomenologia (Soares; Kaneko; Gleyse, 2015, p. 67).

Ao considerarmos que toda ação é contextualizada culturalmente e que a admissão da cultura perpassa a compreensão da diferença e da diversidade, temos em conta que não se trata de um processo natural. Como processo, é uma ação-reflexão-ação, como bem-dito por Freire (1978, 1985, 1999, 2009, 2011) em toda a sua obra, e resulta em conscientização, em nova prática social, construída, especialmente, em círculos de cultura ou contextos singulares de grupos sociais, de comunidades. Se aderirmos ao corpo como referência, assentimos que, "se o sujeito corpo se faz verbo na produção da cultura e transformação, é em meio a essa cultura que se constitui corpoconsciente em que a consciência e a apropriação do conhecimento pela prática social concreta que o sujeito se situa historicamente" (Soares, 2019, p. 22).

Ressaltamos que as relações estabelecidas nas interações culturais e interculturais alcançam dimensões humanas de toda ordem, política e social, afetiva e cognitivo-intelectiva, portanto são correlações a serem cuidadas em respeito à cultura singular e aos mundos vividos pela diferença contextual. Dessa maneira, toda filosofia é local, e as/os respectivas filósofas/os dialogam com o contexto em que estão inseridas/os e se articulam com o seu tempo e o seu espaço. Desse modo, há a possibilidade de um maior caráter dialógico entre diversas culturas através do compartilhamento de conceitos.

Ngoenha (2021, p. 58) entende que "a universalidade se revela como uma pretensão de colonizar o outro por meio de categorias prévias a qualquer compreensão e o discurso de racionalidade como modo de homogeneizar as produções de conhecimento". Diante de tal aspecto, a proposição de uma filosofia africana transforma-se não em um mero reprodutor de ideias, mas em uma exigência para que os modos de vida projetem múltiplas formas de construções de conceitos.

Falar de filosofia africana contemporânea implica necessariamente falar do que foi, a partir de Towa e Hountondji, designado como etnofilosofia. O livro do missionário belga Placide Tempels, publicado em 1945 com título *A filosofia Bantu*, é provavelmente o primeiro texto no qual o termo filosofia é aplicado a uma realidade africana.

Com isso, pode-se indicar que fazer filosofia africana demanda "investigar as razões históricas, culturais e sociais que estão na base da nossa fraqueza existencial e as maneiras concretas de combatê-la" (Ngoenha; Castiano, 2011, p. 44).

Tempels (2013, p. 12) considera que, em qualquer estudo:

É necessário o uso de um método, pelo qual irá determinar a melhor via ou forma de definir uma exposição sistemática da filosofia Bantu justificando deste modo a sua objetividade. É preciso, mostrar a coesão das nossas propostas teóricas, e, ao mesmo tempo provando que elas são sólidas, e que elas se aplicam às realidades da vida Bantu.

Portanto, Tempels (2013, p. 13) apresenta como métodos o conhecimento da língua nativa "primi-

tiva, um estudo filosófico e jurídico da etnologia ou a maiêutica catequética podem revelar o tal sistema. Nesse contexto, essa ontologia existe: ela penetra toda a mentalidade dos primitivos, ela domina e orienta todo o seu comportamento".

Na mesma perspectiva, Tempels (2013) refere que o europeu procurou sempre usar o conhecimento que tinha, sobretudo os métodos de análise e de síntese, para prestar serviço aos primitivos, de modo que pudesse classificar e sistematizar os elementos do sistema ontológico das comunidades tradicionais. Já na perspectiva africana Bantu, a concepção da vida é centrada na força vital. A força vital, a vida, a força, o viver forte são valores supremos do Bantu. A força vital reforça a vida ou assegura a perenidade da descendência. Também ajuda a afastá-lo (o Bantu) do mal ou da diminuição da vida e do ser, como proteção contra influências aniquiladoras.

De acordo com Tempels (2013), toda a filosofia Bantu é baseada nas evidências internas e externas. Se o indivíduo aceita suas atuais crenças, livre de dúvida, é porque sua sabedoria é engendrada em si, ao mesmo tempo que a sua força de vida é concedida por seus pais e antepassados, que continuam a instruí-lo por meio de adivinhas. Por isso, músicas, fábulas, tradições mitológicas e cerimônias de iniciação asseguram a instrução no pensamento Bantu.

O verdadeiro conhecimento, a sabedoria humana, é igualmente metafísico: uma inteligência de forças, hierarquia, coesão e interação. Na verdade, assim como a força humana vital (o ser), ele não existe por si só, é e permanece essencialmente dependente dos anciãos, de modo que o poder de saber é como o próprio ser, essencialmente dependente da sabedoria dos mais velhos. Ontologicamente e juridicamente, "os anciãos é que detêm a supremacia de conhecer plenamente, em última instância. Sua sabedoria excede a de outros homens" (Tempels, 2013, p. 35).

Importa salientar que, dentro da filosofia Bantu, existem três critérios que determinam todo o conhecimento do indivíduo, e o primeiro refere-se ao nome. Para Tempels (2013), o nome exprime a natureza individual do Ser ou a realidade do

indivíduo.

O Muntu pode ter muitos nomes. O primeiro nome, sempre representa a individualidade ontológica do Ser. Para os Bantu o homem não é nunca um indivíduo isolado é um ser em conjunto. O segundo critério é aquele que considera o indivíduo clânico. Este indivíduo é visto numa relação de dependência jurídica, de parentesco e, sobretudo, entendido no sentido real de interdependência ontológica. Por fim, o terceiro e último critério, é o da aparência externa do homem. Para os bantus, o homem, se distingue como sendo, corpo, seu sopro e sombra. Além disso, a sua força vital pode exprimir-se de uma forma específica em certos aspectos ou modalidades de aparências externas do homem que poderíamos chamar de momentos ou de fundamentos de alta tensão vital (Tempels, 2013, p. 67).

Em relação à realidade moçambicana, o domínio do conhecimento ou de saberes populares enfatiza o entrecruzamento de conhecimento científico e conhecimento vulgar ou senso comum. Esse atravessamento, em termos econômicos, desenvolve-se no mundo moderno por meio de um discurso voltado para a economia global/local e para a educação. Aventa-se uma "educação formal com padrões morais e estruturais de modernidade e educação tradicional", tendo como base de legitimação as comunidades concretas e autoridades locais (Castiano, 2005, p. 3).

Nas comunidades tradicionais, as pessoas consideradas detentoras do saber – "sages" ou simplesmente "sábios" – disponibilizam os seus conhecimentos para que possam ser potencializados pelas escolas. Portanto, o conhecimento escolar deixou de ser visto apenas como científico e passou a ser também um saber cultural. Como defende Basílio (2006, p. 147):

A relação entre o saber local e o saber cultural veiculado nas comunidades locais tradicionais, o critério performativo refere-se às necessidades essenciais de produzir a vida e suprir as necessidades existenciais básicas. Os recursos aos modos de produzir e reproduzir a viola, a panela, cestos, etc., são fundamentais para a continuidade e sobrevivência social das comunidades. Quem valida o processo de produção dos instrumentos necessários à vida no campo são os(as) anciãos(ãs), os líderes locais, professores(as), enfermeiros(as), padres, chefes das famílias. Estes fazem parte de grupo dos sábios da comunidade designados "enciclopédicos

tradicionais". Essa categoria de sábios, Gramsci denominou de "intelectuais tradicionais".

Todavia, os intelectuais, ao validarem os saberes comunitários por conhecimento e reconhecimento das necessidades existenciais básicas, reconhecem e compreendem também os seus valores e seus modos de pensar e dizer. Desse modo, assumem o papel de intermediário entre a cultura tradicional e a moderna, representada pela escola.

As comunidades tradicionais locais detêm a oralidade como método essencial da transmissão dos seus saberes de geração em geração. Essa transmissão abrange a arquitetura, as artes, a agricultura, a pesca, a caça, os rituais. Tais povos possuem um profundo conhecimento prático dos fenômenos naturais, que se conjugam com o seu bem-estar.

Entretanto, é preciso salientar que

[...] as memórias/saberes africanos passaram a ser reatualizadas, tanto intelectual quanto praticamente, a partir do interior de um pensamento crítico, distinto da etnofilosofia e atento às consequências da dominação colonial e neocolonial europeia vigente hoje (Basílio, 2006, p. 153).

Nesse contexto, a questão cultural e as relações entre culturas são, antes de tudo, um ato de resistência que anuncia novos pensamentos e posicionamentos políticos. Além disso, o pensamento intercultural assumem diferentes significados, quando

Na América Latina, e particularmente no Equador, o conceito de Interculturalidade assume significado relacionado às geopolíticas de lugar e espaço, desde a histórica e atual resistência dos indígenas e dos negros, até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à descolonialização e à transformação. Mais que a simples ideia de inter-relação (ou comunicação, como geralmente se entende no Canadá, Europa e Estados Unidos), a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio das práxis política (Walsh, 2019, p. 9).

Importa salientar que as reflexões em curso estão ligadas à perspectiva do interculturalismo crítico. Em primeiro plano, investigamos um posicionamento político e uma concepção de mundo que incluem as reivindicações construídas nas comunidades indígenas, quilombolas, rurais e ribeirinhas, assim como nos movimentos sociais, lócus de mobilização e resistência aos processos colonizadores e opressores que invisibilizam e diluem os saberes culturais e a tradição de grupos estigmatizados historicamente como inferiores.

Por conseguinte, resgatamos a concepção da ação comunicativa como base do projeto intercultural fundamental, enfatizando o respeito entre os povos, sem nenhuma discriminação entre eles. Como defende Habermas (2012, p. 10) em sua *Teoria do agir comunicativo*:

O conceito do agir comunicativo fornece não apenas um ponto de referência para a análise das contribuições fornecidas pela cultura, pela sociedade e pela personalidade no contexto de ação, e esclarece o modo como esses três complexos temáticos estão ligados entre si: trata-se primeiro de um conceito de racionalidade comunicativa desenvolvido com boa dose de ceticismo, mas mesmo assim resistente às limitações cognitivo-instrumentais impostas pela razão; em seguida, trata-se de um conceito de sociedade em dois níveis, que vincula, de maneira não apenas teórica, os paradigmas "mundo da vida" e "sistema"; por fim, trata-se de uma teoria da modernidade que, para esclarecer o tipo de patologias sociais presentes hoje de maneira sempre mais visível, adapta a ideia de que os campos estruturados por via comunicativa estão submissos a imperativos de sistemas acionais autonomizados e formalmente organizados.

A ação comunicativa deve possibilitar uma conceitualização do contexto social da vida que se revele adequada aos paradoxos da modernidade. Esse conceito precisa apoiar-se em linguagem e entendimento desenvolvidos no âmbito das teorias do significado.

Para Freire (1997, p. 78), a amorosidade significa

[...] relações sociais de aceitação do outro na sua essência de ser, ontológica na inteireza e na sua falta, ausência de tudo o que o colonizador julga imprescindível, e presença de tudo o que identifica e expressa pertencimento a um grupo social.

Ao reconhecer-se no outro pela diferença, também se reconhecem fragilidades e fortalezas, fraquezas e forças. Nesse movimento, é possível construir pensares outros com respeito aos valores, costumes e crenças, deixando emergir esses atributos como cultura própria, como diferença e diversidade. O amor é acolhimento e consciência em intercomunicação com outras consciências que se respeitam como sujeitos, e não como propriedade.

Somente experiências e vivências coletivas comprometidas com os sujeitos e a transformação social como ato de conhecimento, ato político para uma sociedade revolucionária, constituem-se projetos de vida orientados pela interculturalidade crítica. Isso é exemplificado pelas experiências de Freire (1978) com a educação do campo na Guiné-Bissau, onde o educador realizou estudos com os sujeitos do lugar, do contexto local e da cultura, no movimento e na dinâmica de organização daqueles grupos.

É com esse projeto social, cultural, político, ético e epistêmico que se articula o nosso propósito de produzir novos pensares, observando as práticas culturais e o diálogo possível entre culturas. Aqui propomos um conhecimento que oriente a formação dos sujeitos sociais, de instituições educativas formadoras e de organização das comunidades culturais. Tal ação se efetiva em meio a uma construção dialógica, um diálogo intercultural, em que é possível perceber o mundo do outro na sua singularidade identitária.

Para dizer que ansiamos por saberes sem demora, nossas considerações

Num tempo planetário em que a humanidade padece dos males criados no processo civilizatório, colonizador e opressor de comportamentos e saberes diversos, múltiplos de sentidos e significados, esperar é ato contínuo, *incontinenti*. Propondo-nos a dialogar sobre novos pensares, estamos receptivos à escuta e à reelaboração de pensamento; por isso, novos pensares são necessários. No entanto, o pensamento, como representação mais próxima e fiel da realidade, dela própria emerge e para ela retorna, originando

um novo pensamento social para a efetiva ação transformadora de convivência na diversidade e na diferença, mas nunca na desigualdade.

Um novo pensar pressupõe um agir comunicativo, um diálogo estabelecido entre interlocutores sujeitos e com as culturas diversas. Sendo assim, temos dialogado desde estudos anteriores (Medeiros Neto; Melo; Soares, 2021) e construído acepções teórico-práticas retiradas de observações investigativas e de experiências coletivas, como a nomeação de um fenômeno de migração cultural, que, em meio à resistência de grupos étnico-raciais, tem se preservado e, ao mesmo tempo, ressignificado. Essa é a natureza da cultura criada pela dinâmica viva da transformação e com a consciência da preservação.

Pensar o que estamos denominando migração cultural como intercâmbio de práticas corporais significativas para os grupos sociais é acionar conceitos construídos na experiência teórico-prática, sustentados em autores dos campos de conhecimento referentes a uma epistemologia africana e a uma cosmopercepção que possibilita o agir comunicativo. Assim, é com o corpoconsciente, porque vivido em processo de ação e reflexão para uma nova ação, que se pode materializar a transformação da vida planetária em ambiente ético, com garantia dos direitos humanos.

A questão de saber se existe ou não uma epistemologia africana não pode ser abordada sem que o interrogante se pergunte se a filosofia africana existe ou não. Uma resposta negativa a essa segunda pergunta implicaria uma resposta negativa à primeira. Similarmente, afirmar a existência da filosofia africana também implicaria a existência da epistemologia africana. Por extensão, temos que a epistemologia africana é um subconjunto da filosofia africana.

O principal rumo de pensamento tem assumido que, de fato, existe uma filosofia africana. E, como que a filosofia africana abrange todas as formas e os tipos do filosofar, então faz sentido falar de epistemologia, ética, estética e metafísica africanas, por exemplo.

Embora a epistemologia, como estudo do conhecimento, seja universal, as formas de aqui-

sição de saberes variam de acordo com os contextos socioculturais em que as reivindicações de conhecimento são formuladas e articuladas. É a partir dessas considerações que se pode falar, de maneira sensata, de uma articulação africana, de uma formulação do conhecimento e, portanto, de uma epistemologia africana.

A filosofia intercultural é ainda pouco conhecida pelos africanos e fundamental para os diálogos interculturais. No entender de Fernet-Betancourt (2004), que é um dos expoentes da filosofia intercultural, o debate da consciência cultural, política e geopolítica da filosofia passou se intensificar desde o início dos anos 1990. É importante lembrar que

[...] a civilização grega considerada pela Europa Moderna a "civilização clássica" foi inspirada na África por intermédio do Egito Antigo e pela Ásia. O percurso da filosofia ocidental e sua face colonial produz o apagamento do filosofar como plural (Fernet-Betancourt, 2004, p. 48).

Depois do processo de apagamento das epistemologias do Sul durante o processo colonial, hoje a noção de interculturalidade está presente em todas as ciências sociais que têm em comum a preocupação com uma política voltada para a minimização da desigualdade global e o fortalecimento do diálogo Sul-Sul.

Essa diversidade cultural deve ser respeitada e valorizada para a construção de novos conhecimentos, relações e redes de pesquisa entre instituições de ensino superior, a partir duma perspectiva intercultural crítica. Desse modo, surge a ideia da decolonialidade ou de "descolonizar as mentes", nas palavras do escritor, professor universitário e dramaturgo queniano Ngũgĩ wa Thiong'o (2015). Segundo ele, "pensada com a filosofia e outras ciências sociais, estas poderão contribuir para uma formação de cidadãos que corroborem para uma prática diferenciada frente às diversas realidades culturais" (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2015, p. 29).

O contrato social formador do Estado moderno ou, se quisermos, do mundo político moderno, ao estabelecer uma esfera pública falsamente inclusiva, reduziu esses sujeitos a membros dota-

dos de subcidadania e desprovidos de reconhecimento. A nossa tese é de que a esfera pública, como educação, saúde, economia, entre outros domínios, idealizada como projeto emancipatório, construiu-se para o exercício do poder masculino, enquanto a esfera privada foi legada à mulher. A submissão da mulher ao espaço privado (vida doméstica e outros setores de trabalho), sob os vários pretextos, é a base da invisibilidade feminina na história e na política. Daí a necessidade de reivindicar a cidadania para as mulheres e de liberá-las do fechamento à esfera privada.

Concluimos que existem diferentes modos de apreensão de conhecimento, com ênfases diferentes nos tipos e na natureza da evidência para fazer afirmações de conhecimento. Portanto, isso também tem suas implicações na estruturação da sociedade, principalmente na hierarquia social, que legitima quem sabe e quem não sabe. Consequentemente, a promoção, nos estudos da filosofia africana, de conceitos e teorias derivados do modo de pensar ocidental, na melhor das hipóteses, dificulta a compreensão das realidades africanas.

Da mesma forma, pensamentos que divergem da ocidentalização das relações sociais e de gênero, da sustentabilidade e da pluralidade cultural estão sendo afirmados e encontram resistência nos compilados teóricos que disciplinaram as condutas e os comportamentos, por séculos, em detrimento da riqueza da diversidade cultural e de saberes que alimentam a formação humana nos diferentes povos, nações e comunidades. Defendemos, portanto, que ainda há muito a avançar, legalmente e legitimamente, para o estabelecimento de relações étnico-raciais como um processo dinâmico que registra concepções históricas situadas em um tempo desafiador para a construção de uma educação antirracista.

Referências

APPIAH, Anthony Kwame. *Na casa do meu Pai: a África na Filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto Editor, 1997.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena; Acervo África, 2013.

- BASÍLIO, Guilherme. *Os saberes locais e o novo currículo do Ensino Básico*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/9925>. Acesso em: 3 jun. 2025.
- BOULAGA, Fabien E. *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.
- CANDAU, Vera M. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. *Currículo sem Fronteiras*, [s. l.], v. 11, n. 2, p. 240-255, 2011. Disponível em: <https://www.curriculosemfronteiras.org/vol11iss2articles/candau.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- CASTIANO, José Paulino. Currículo local como espaço social de coexistência de discursos: estudo de caso nos distritos de Bâruê, de Sussundenga e da cidade de Chimoio - Moçambique. *Revista E-Currículo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculo/article/view/3092>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilization: myth or reality*. Tradução: Mercer Cook. Chicago: Lawrence Hill, 1974.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Cartas a Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Educação como prática de liberdade*. 23. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Extensão ou Comunicação? 7*. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- FREIRE, Paulo Reglus Neves. *Pedagogia do oprimido*. 48. reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- GONDIM, Elnora; CHINGORE, Tiago Tendai. As concepções africanas do ser humano: leituras críticas a partir da Bantu Philosophy de Placide Tempels. *Prometheus: Journal of Philosophy*, São Cristóvão, SE, n. 35, 2021. DOI: 10.52052/issn.2176-5960.pro.v13i35.14061. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/14061>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e a racionalidade social*. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 1.
- HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília, DF: UnB, 1999.
- HOUNTONDJI, Paulin J. *African Philosophy: myth and reality*. 2. ed. Indiana: Indiana University Press, 1996.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.
- LYOTARD, Jean-François. *Heidegger e os judeus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: UFBA, 2013.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- MEDEIROS NETO, Carlos Gomes de; MELO, José Pereira de; SOARES, Marta Genú. Em Terras Potiguaras, corpo e cultura indígena no contexto Catu. *Licere*, Belo Horizonte, v. 24, n. 4, p. 87-114, dez. 2021. DOI: 10.35699/2447-6218.2021.37721. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/licere/article/view/37721>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NGOENHA, Severino Elias. *Do quarto ao quinto Homem: figuras moçambicanas do Homem*. Quinto Homem social. Maputo: Ethale Publishing, 2021.
- NGOENHA, Severino Elias; CASTIANO, José Paulino. *Pensamento engajado: ensaios sobre Filosofia Africana*. Educação e Cultura Política. Maputo: Educar, 2011.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Pieter Henkrik; ROUX, Abraham P. J. (ed.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.
- SOARES, Marta Genú et al. Flecha do tempo: origem do pensamento, conhecimento e representação da realidade por indígenas. *Praxis Educacional*, Vitória da Conquista, v. 14, n. 30, p. 343-357, 2018. DOI: 10.22481/praxis.v14i30.4382. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/praxis/article/view/4382/3510>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- SOARES, Marta Genú. Escritos freireanos sobre formação do professor: a construção continua da ação docente nas experiências latino americanas. *Revista Cocar*, Belém, n. 2, p. 1-19, ago./dez. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uepa.br/index.php/cocar/article/view/1009>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- SOARES, Marta Genú. O corpo consciente e a ação intencional para a formação humana. *Revista Interacional D'humanitats*, São Paulo/Barcelona, v. 22, n. 46-47, p. 17-24, 2019. Disponível em: <http://www.hottopos.com/rih46/3%20-%20MARTA%20GENU.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- SOARES, Marta Genú; KANEKO, Glaucia Lobato; GLEYSE, Jacques. Do porto ao palco, um estudo dos conceitos de corporeidade e corporalidade. *Dialektiké*, Natal, v. 3, n. 2, p. 66-75, 2015. Disponível em: <https://hal.science/hal-01334283/document>. Acesso em: 2 jun. 2025.
- TEMPELS, Placide. *A filosofia Bantu*. Tradução: Amélia A. Mingas e Zavoni Ntongo. Luanda: Edições Kuwindula, 2013.

THIONG'O, Ngũgĩ Wa. *Descolonizar as mentes: as políticas da linguagem na literatura africana*. Nairobi: EAEP, 2015.

TOWA, Marcien. *Ensaio sobre o problema filosófico na África contemporânea*. Yaoundé: Éditions CLE, 1981.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 6-39, jan./jul. 2019. DOI: 10.15210/rfdp.v5i1.15002. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/revistadireito/article/view/15002>. Acesso em: 2 jun. 2025.

Marta Genú Soares

Doutora em Educação. Docente Titular da Universidade do Estado do Pará. Pesquisadora do Resignificar, do Coletivo Motricidade Vital e do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte. Estuda o corpo, o movimento e a sociedade e a linguagem corpórea como manifestações da cultura. Investiga experiências inovadoras na formação de professores e nas práticas pedagógicas.

Tiago Tendai Chingore

Doutor em Filosofia. Docente da Universidade Licungo/Moçambique. Docente dos Programas *Stricto Sensu* em Desenvolvimento Comunitário, Educação/Ensino de Filosofia e Ciências Políticas e Estudos Africanos. Temas de interesse: justiça social, democracia lida a partir de Jürgen Habermas, pensamento político africano (negritude, pan-africanismo, governação, interculturalidade e comunitarismo); contrato, governabilidade, Estado, liberdade e sociedade; Deus, Muntu, africano, religião e filosofia, gestualidade empática (expressões de sentimentos); alteridade, justiça; estratégia pedagógica, ensino, história; saberes e práticas culturais africanas, com destaque para as moçambicanas.

Endereço para correspondência

Marta Genú Soares

Travessa Rui Barbosa, 1.688/1.102

Nazaré, 66035-220

Belém, PA, Brasil

Tiago Tendai Chingore

Rua Irmãos Ruby, 1.568, Flat 200, 2º andar

Bairro dos Pioneiros

Beira-Sofala, Moçambique

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.