

Cadernos
IHU *ideias*



ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
Ano 15 • n° 254 • vol. 15 • 2017



Ubuntu como ética africana,
humanista e inclusiva

Jean-Bosco Kakozi Kashindi

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



 UNISINOS

Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva.

Ubuntu as an African, humanistic and inclusive ethics

Resumo

Os povos africanos, em geral, têm uma forma particular de viver e expressar o mundo que os caracteriza, os determina e os diferencia de outras povoações. Essa forma é sua visão de mundo, é *ubuntu*. E a partir daí, todo o edifício ético-filosófico africano é construído. Chega-se a tal construção, partindo da ideia de humanidade, delimitada pelo termo *ubuntu*. Em termos gerais, *ubuntu* significa, por um lado, a humanidade que é vivenciada e realizada com os outros e, por outro, a humanidade como valor. A partir dessas ideias preliminares, pretendo demonstrar neste artigo que *ubuntu* é a pedra angular da ética africana, que é biocêntrica, ou seja, centrada na vida.

Palavras-chave: *Ubuntu*; Ética; Valor; Humanidade; Inclusividade.

Abstract

The African peoples in general have a particular way of living and expressing the world that characterizes them and distinguishes them from other people. This way of living is their worldview, *ubuntu*, on which the whole African ethical-philosophical edifice is built. This construction is arrived at by starting from the idea of humanity, which is delimited by the term *ubuntu*. In general, *ubuntu* means, on the one hand, the humanity that is experienced and realized with others and, on the other, humanity as a value. Based on these preliminary ideas, I intend to demonstrate in this article that *ubuntu* is the cornerstone of African ethics, which is biocentric, that is, life-centered.

Keywords: *Ubuntu*; Ethics; Value; Humanity; Inclusiveness.

Cadernos
IHU *ideias*

***Ubuntu* como ética africana,
humanista e inclusiva**

Jean-Bosco Kakozi Kashindi

Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

ISSN 1679-0316 (impresso) • ISSN 2448-0304 (online)
ano 15 • nº 254 • vol. 15 • 2017

Tradução: Henrique Denis Lucas

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS 

Cadernos IHU ideias é uma publicação quinzenal impressa e digital do **Instituto Humanitas Unisinos** – IHU que apresenta artigos produzidos por palestrantes e convidados(as) dos eventos promovidos pelo Instituto, além de artigos inéditos de pesquisadores em diversas universidades e instituições de pesquisa. A diversidade transdisciplinar dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é a característica essencial desta publicação.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor: José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo: Jacinto Schneider

ihu.unisinos.br

Cadernos IHU ideias

Ano XV – Nº 254 – V. 15 – 2017

ISSN 1679-0316 (impresso)

ISSN 2448-0304 (online)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial: MS Jéferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; Prof. MS Gilberto Antônio Fagion; Prof. Dr. Lucas Henrique da Luz; MS Marcia Rosane Junges; Profa. Dra. Marilene Maia; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito, Unisinos, doutor em Filosofia; Profa. Dra. Angelica Massuquetti, Unisinos, doutora em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; Profa. Dra. Berenice Corsetti, Unisinos, doutora em Educação; Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja, Unisinos, doutor em Psicologia; Prof. Dr. César Sanson, UFRN, doutor em Sociologia; Prof. Dr. Gentil Corazza, UFRGS, doutor em Economia; Profa. Dra. Suzana Klipp, Unisinos, doutora em Comunicação.

Responsável técnico: MS Jéferson Ferreira Rodrigues

Imagem da capa: Patricia Kunrath Silva

Revisão: Carla Bigliardi

Editoração: Rafael Tarcísio Fomeck

Impressão: Impressos Portão

Cadernos IHU ideias / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2003) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2003- .

v.

Quinzenal (durante o ano letivo).

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-ideias>>.

Descrição baseada em: Ano 1, n. 1 (2003); última edição consultada: Ano 11, n. 204 (2013).

ISSN 1679-0316

1. Sociologia. 2. Filosofia. 3. Política. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 316

1

32

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

ISSN 1679-0316 (impresso)

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos IHU ideias:

Programa Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-750, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

UBUNTU COMO ÉTICA AFRICANA, HUMANISTA E INCLUSIVA

Jean-Bosco Kakozi Kashindi

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Introdução

Os povos africanos¹, em geral, têm uma forma particular de viver e expressar o mundo que os caracteriza, os determina e os diferencia de outras povoações. Essa forma é sua visão de mundo, é *ubuntu*². E, a partir daí, todo o edifício ético-filosófico africano é construído. Chega-se a tal construção, partindo da ideia de humanidade, delimitada pelo termo *ubuntu*. Em termos gerais, *ubuntu* significa, por um lado, a humanidade que é vivenciada e realizada com os outros, e, por outro, a humanidade como valor. A partir dessas ideias preliminares, pretendo demonstrar neste artigo que *ubuntu* é a pedra angular da ética africana, que é biocêntrica, ou seja, centrada na vida.

Com este propósito, dividi esta reflexão em dois pontos principais. O primeiro é reservado à parte histórica dos discursos escritos sobre *ubuntu*, nos quais o termo vai obtendo significações cada vez mais elaboradas até ser concebido como cosmovisão, filosofia ou ética africanas. Nesse

1 Com o adjetivo “africano”, refiro-me à parte da África chamada de “subsaariana”, ou seja, a parte que se encontra ao sul do Deserto do Saara. Neste artigo, utilizarei os adjetivos “africano” e “subsaariano” como sinônimos. Note que quando geralmente falo dessa área geográfica, estou me referindo especificamente às vivências de *ubuntu*, nas regiões que mais conheço ou que mais tenho trabalhado (na África do Sul e na região dos Grandes Lagos Africanos). Contudo, meus intercâmbios e leituras sobre os subsaarianos de outros países e/ou de outras regiões confirmaram o essencial deste artigo.

2 Neste artigo, escrevo o conceito “*ubuntu*”, com a letra “u” em minúsculo, para referir-me à práxis cotidiana local (africana) dos valores que unificam o ser e o pertencer. Praeg chama essa práxis de “economia local de obrigação”. “*Ubuntu*” com a letra “U” em maiúsculo, se refere, aqui, à abstração ou universalização dessa “economia local de obrigação”. Para dizer o anterior em outros termos, “*Ubuntu*” seria a abstração ou a “universalização” de “*ubuntu*”. Dessa forma, o último é uma vivência local, enquanto o primeiro é um fenômeno glocal (global+local, N.T.). (Veja: Leonhard Praeg, *A report on Ubuntu*, Pietermaritzburg, Universidade de KwaZulu-Natal Press. 2014, pp. 76-77).

mesmo ponto, *ubuntu* é apreendido de maneira ontofenomenológica e, dessa forma, é possível perceber a sua natureza e conhecer a sua articulação nos seres humanos e outros seres³ que constituem a realidade em que vivemos. O segundo ponto dá sequência, de alguma maneira, ao ponto anterior, mostrando de maneira ontológica e pragmática que, em *ubuntu*, o valor da vida – sobretudo o da vida humana – é central. É por isso que qualquer hierarquia, no mundo subsaariano, não pode ser entendida apenas como uma responsabilidade para com a vida. O artigo termina com algumas considerações finais.

1 A História de *Ubuntu* nos discursos escritos

O auge de *ubuntu* é recente, pois está relacionado com o fim do *apartheid* e o advento de uma África do Sul pós-*apartheid*, dois eventos ocorridos na década de noventa do século passado. No entanto, o termo *ubuntu* (e sua vivência) é muito antigo nas sociedades subsaarianas. Na África do Sul, onde *ubuntu* tem sido estudado e utilizado em vários âmbitos da vida, como na política, na academia, na religião, nos meios de comunicação, entre outros, a população em geral sabe algo sobre esse conceito. O mesmo ocorre no Zimbábue: dadas as circunstâncias históricas, políticas e sociais⁴, seus habitantes parecem estar mais familiarizados com esse termo do que outros povoados da mesma região.

O ressurgimento de *ubuntu* relaciona-se, portanto, com o advento da democracia sul-africana – a partir de 1993⁵ – que inaugurou a era

3 Neste artigo, concebo a alteridade a partir de uma perspectiva ética indígena. Assim, diante do “eu”, os outros seres humanos e outros seres cósmicos constituem o “Outro”, e ambos formam o “nós” constitutivo dos seres humanos. Utilizarei “outro” (em minúscula), para referir-me a um outro ser humano. Para aprofundar sobre o estabelecimento do “nós” constitutivo dos seres humanos, veja: Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002; “Vivir sin objetos”, em *El saber filosófico. Tópicos N.º. 3*, (Coord.) Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, (Asociación filosófica de México), México, Siglo XXI, 2007.

4 Ambos os países são os únicos onde a população autóctone (os negro-africanos) teve que recorrer específica e publicamente aos valores de *ubuntu* para lutar contra a dominação da minoria branca, livrar-se dela e discutir sobre uma identidade nacional inclusiva. No caso do Zimbábue, foi durante os anos setenta, antes de sua independência frente aos britânicos e, no caso Sul-Africano, o partido zulu “*Partido da Liberdade Inkatha*”, do chefe Mangusuto Buthelezi, foi o primeiro a apelar para o *ubuntu* e seus valores, na luta *antiapartheid*, no final dos anos setenta. Alguns autores consideram esse ato como uma boa estratégia do partido naquele momento, para buscar a aceitação nacional de outros negros sul-africanos não pertencentes à etnia zulu. Isso poderia ajudar o partido a posicionar-se politicamente e a competir com o onipresente e poderoso Congresso Nacional Africano (ANC).

5 Este ano é importante porque, depois da libertação de Nelson Mandela, em 11 de fevereiro de 1990, foi desenvolvida (em 1993) a Constituição transitória da África do Sul, que pôs fim ao sistema político de segregação racial, inaugurando assim o sistema democrático. Nessa Constituição apareceu, no epílogo, o termo *Ubuntu*. Veja em: <https://goo.gl/Gsb9UZ>. Acesso em: 09/07/2013.

pós-*apartheid*. No entanto, como mencionado acima, *ubuntu* sempre esteve presente nos discursos orais; e os discursos escritos, que se proliferaram mais com a chegada dos europeus na África, criam um eco de memórias sobre o *ubuntu*. Esses discursos são de dois tipos: alguns sobre a compreensão de *ubuntu* desde “fora” (dimensão “*etic*”) e outros que entendem a vivência de *ubuntu* a partir de “dentro” (dimensão “*emic*”).

Ao investigar sobre o desenvolvimento histórico dos discursos escritos sobre *ubuntu*, Christian Gade descobriu que este conceito apareceu pela primeira vez em um texto da primeira metade do século XIX (1846)⁶. Dessa data até 2011, dividiu-se esse tempo em cinco períodos, situando cada período com os principais significados dados ao vocábulo “*Ubuntu*”.

No primeiro período, que vai de 1846 a 1980, o significado dominante que os estudiosos africanistas – em sua maioria brancos – dão a *ubuntu* é o de uma “qualidade humana”. Este conceito aceita muitas qualidades e/ou virtudes, o que faz com que alguns autores forneçam diferentes descrições de *ubuntu*, por exemplo: natureza humana, humanidade, maturidade, senso de humanidade comum, generosidade, liberalidade, grandeza de coração, bondade, amabilidade, personalidade, capacidade de sacrifício social pelos outros, entre outros, levando Gade a se perguntar “*Does this indicate that [...] Ubuntu [is] a rather complex, multi-faceted quality?*”⁷ (Será que isso indica que *ubuntu* é uma qualidade bastante complexa, multifacetada?). Mas esta qualidade complexa se resumiria em uma “qualidade muito positiva”, que outros autores apreciaram como “uma excelente qualidade africana”⁸.

O segundo período – que podemos considerar um “miniperíodo”, já que se encontra dentro do grande período que acabamos de ver – está situado entre o final dos anos 60 e o final dos anos 70 do século passado. Durante este período, *ubuntu* é “definido como algo relacionado ou idêntico a uma filosofia ou ética”⁹. Desse modo, autores como Jordan Kush Ngubane verão em *ubuntu* “o código que constitui uma filosofia da

6 Christian B.N. Gade, “The Historical Development of the Written Discourses on Ubuntu”, em *South African Journal of Philosophy*, Vol. 30, n.3, 2011, pp. 306. <https://goo.gl/SH2SBx>. Acesso em: 10/07/2013.

7 *Ibid.*, p. 309.

8 *Ibid.*, p. 308.

9 *Ibid.*, p. 315.

vida dos *Sutu-nguni*¹⁰, que aceita o outro ser humano como parte de si mesmo” e “uma filosofia que a experiência africana traduz em ação”. Enquanto isso, para Newell Snow Booth, *ubuntu* será considerado como “a base ética de todos os bantu¹¹ do sul da África, pois é o reconhecimento de uma pessoa como ser humano”. Por conseguinte, Philip Mayer apreciará *ubuntu* como “a principal fonte da filosofia africana, relacionada com a bondade, a doçura, a humildade, o respeito e o amor”¹².

Entre o final dos anos 70 e o início dos anos 90, encontra-se o terceiro período, que está intimamente ligado ao anterior. Gade localiza naqueles anos três textos onde “*ubuntu* é identificado como ‘humanismo africano’” e acrescenta: “os textos não explicam o que é o humanismo africano, então é possível que seus autores tenham entendido humanismo africano como algo diferente de qualidade humana”¹³. Mais tarde, o autor mostra que no final dos anos 70 e início dos anos 80, alguns poucos autores, tanto brancos quanto negros, começaram a usar os termos “humanismo africano”, “filosofia” ou “ética”, para se referirem a *ubuntu*.

Os últimos anos da década de 90 e o começo dos anos 2000 são considerados por Gade como o quarto momento, onde encontram-se algumas menções de *ubuntu* como a visão de mundo africana. Nosso autor cita como primeiro exemplo o Arcebispo Emérito Desmond Tutu, que propôs uma “terceira via” para sair do dilema de aplicar uma justiça reparadora e restaurativa tanto para as vítimas quanto para os perpetradores do

10 É um grande grupo étnico composto por muitas etnias bantu (zulu, xhosa, ndebele, sutu...) que vivem em diferentes países da África Austral, incluindo Zimbábue, África do Sul, Lesoto, entre outros. É importante destacar que Ngubane deixa claro que prefere usar esse termo ao termo “bantu”, porque este último “*has a political connotations that Africans resent*” (tem conotações políticas que ofendem os africanos). Há de se ter em conta que Ngubane está dizendo isto em 1963, em pleno *apartheid*. Durante este período, todos os negros eram pejorativamente considerados como “bantu”, de tal modo que, muitas vezes, no registro oficial, colocavam esse nome apelativo como um sinal distintivo entre negros e não-negros. O exemplo mais paradigmático é o do líder dos “*Black Consciousness*” (Consciência Negra), Steve Biko, que era oficialmente chamado de “Bantu Steve Biko”.

11 “Bantu” é um termo da linguística africana que também passou para outras “disciplinas”, como a política, a antropologia, entre outras. Esse termo significa literalmente “seres humanos”. Na linguística africana, essa palavra faz alusão a um grupo de línguas faladas do sul da Nigéria à África do Sul. Essas línguas convivem em diferentes partes do espaço geográfico, com outras línguas não-bantu. Cabe advertir que, durante muito tempo, o termo “bantu” foi utilizado pelo regime racista/segregacionista sul-africano para referir-se depreciativamente aos negros sul-africanos. Por isso, na África do Sul, essa palavra é considerada hoje politicamente incorreta. Pela mesma razão, evitarei utilizá-la muito neste artigo. Só mais uma coisa: uma vez que a palavra “bantu” já é plural nas línguas bantu, muitos autores africanos e/ou africanistas preferem escrevê-la sem o “s” do plural. Neste artigo, mantenho essa postura.

12 *Ibid.* p. 309.

13 *Ibid.*, p.308.

Apartheid. Nesta proposta – que está em seu livro “*No Future without Forgiveness*”¹⁴ (Não há futuro sem perdão) – Tutu mostra que a terceira via se encontra entre a “justiça vingativa”, que simbolicamente nomeia como “Nuremberg”, e a “amnésia” (perda ou fraqueza da memória), que considera como “anistia condicionada”¹⁵. O Prêmio Nobel da Paz justifica sua proposta com o argumento de que ela é uma característica central da cosmovisão africana que, nas línguas do grupo *nguni*, é conhecida como *ubuntu* e, nas línguas *soto* (ou *sutu*), como *botho*¹⁶. Outros dois exemplos de autores que concebem o *ubuntu* como uma visão de mundo africana, analisados por Gade, são os escritos publicados em 2002, por Charmaine McEachern, e em 2007, por Amy Ansell¹⁷. O primeiro observa que o novo modelo e a nova base moral tanto para indivíduos quanto para instituições sul-africanas encontram-se na restauração da humanidade, da dignidade humana, que foi “pregada” pela “*Truth and Reconciliation Commission*” (Comissão de Verdade e Reconciliação). Essa restauração evoca, de acordo com McEachern, a filosofia africana humanista ou a cosmovisão de *ubuntu*. Por outro lado, Ansell, falando de uma via de saída das práticas racistas, formula a hipótese segundo a qual se todo mundo se importasse e vivesse o resto de sua vida com a visão de mundo de *ubuntu* [...], a África do Sul e o mundo inteiro seriam libertados de todas as formas de racismo.

O último período – que se sobrepõe um pouco ao quarto – é onde *ubuntu* está diretamente conectado ao provérbio zulu “*Umuntu ngumuntu ngabantu*” (a pessoa é uma pessoa através de outras pessoas). Este período, segundo Gade, foi inaugurado em 1993 e segue até os nossos dias. Para o autor:

Ubuntu era identificado pela primeira vez como algo relacionado ao provérbio ‘*umuntu ngumuntu ngabantu*’ durante o período entre 1993 e 1995. Desde 1995, esse provérbio tem se desenvolvido como uma referência muito importante para descrever o que é *ubuntu*. Efetivamente, a maioria dos textos sobre *ubuntu* publicados nos anos 2000 já cita esse provérbio ou refere-se à mesma ideia de que os seres humanos estão interligados¹⁸.

Todos os itens acima mencionados apresentam uma interessante trajetória dos discursos escritos sobre *ubuntu*. Chama a atenção que tenha se passado quase um século e meio (1846-1980) até um impor-

14 Veja em: Desmond Tutu, *No Future Without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999.

15 Nem justiça vingativa, nem amnésia.

16 Citado em Gade, *Ibid.*, p. 317.

17 Citados em Gade, *ibid.*, p. 318.

18 *Idem*.

tante “salto conceitual” no que diz respeito a *ubuntu* nos discursos escritos. Embora pudesse ser argumentado que em todas as mudanças feitas no significado do conceito de *ubuntu* sempre encontram-se algumas qualidades humanas, não há dúvida de que esse movimento permanece pequeno quando o horizonte de *ubuntu* é ampliado para uma filosofia, uma ética, um humanismo e uma cosmovisão bantu, de cunho africano.

Ubuntu como uma visão de mundo africana seria, retomando Mogobe Ramose, a base de todo o edifício da filosofia africana, ou seja, essa seria a filosofia bantu africana por excelência¹⁹. Nele, encontra-se tudo o que se pode conhecer, julgar e esperar do universo bantu africano. A partir do *ubuntu*, os bantu interpretam seu mundo e abrem-se para o mundo dos outros. *Ubuntu* é, segundo Ramose, “a raiz da filosofia africana. [...] a fonte da qual derivam-se tanto a ontologia quanto a epistemologia africanas”²⁰. Esta afirmação em si é uma prova de que a razão e, portanto, a humanidade, não é um atributo exclusivo de apenas algumas pessoas, neste caso, dos brancos europeus.

Além disso, em *ubuntu*, a base da filosofia africana, encontramos uma noção muito profunda do ser humano. *Ubuntu* “constitui-se do prefixo *ubu-* e do radical *-ntu*. *Ubu-* evoca a ideia de ‘*be-ing*’ (ser)”²¹ em geral. É o ‘*be-ing*’ (ser) envolto antes de manifestar-se na forma concreta ou no modo de ‘*ex-istência*’ (existência)²² de uma entidade particular²³. Ramose aprofunda-se na noção de ser humano demonstrando que, em *ubuntu*, o

19 Em seu livro, que já é um clássico sobre *Ubuntu*, Ramose propõe *ubuntu* como a base da filosofia africana. Desta forma, elabora diferentes temas demonstrando como *ubuntu* pode ser aplicado em cada um, oferecendo, assim, uma alternativa teórico-metodológica para a racionalidade ocidental. Sem dúvida, sua proposta continuará tendo amplo alcance em diferentes campos “disciplinares” na África e talvez em “nossa América”. Além da “filosofia de *ubuntu* e *ubuntu* como filosofia”, os temas que Ramose propõe são os seguintes: “Religião através de *ubuntu*”, “Medicina através de *ubuntu*”, “Direito através de *ubuntu*”, “Política através de *ubuntu*”, “Ecologia através de *ubuntu*” e, por último, “Globalização e *ubuntu*”. Embora estas questões sejam fundamentais, por serem uma tentativa louvável de pensar criticamente a realidade a partir de uma racionalidade africana, neste artigo nos limitamos apenas ao ético-filosófico de *ubuntu*. Veja: Mogobe B. Ramose, *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, 2002.

20 *Ibid.*, p.40.

21 Colocando o hífen no meio da palavra “*being*” (ser), Ramose quer enfatizar o fato de que o ser está sempre sendo.

22 Ramose retoma o neologismo “*in-istence*” (“*in-sistência*”?) de Verhack, que se diferencia de “*ex-istence*” (ex-istência), para destacar a indivisibilidade das dimensões ontológicas e epistemológicas do ser. Entende-se ao mesmo tempo – não separadamente – como “*in-istence*”, ontologicamente falando, e como “*ex-istence*”, epistemologicamente falando. Isso é apreendido a partir de um processo que chamaríamos de “fenomenológico” da totalidade do ser como “*be-ing becoming*” (o “ser-sendo em devir”, ou, para não ser tautológico, o “ser em devir”). Veja: Mogobe Ramose, *Ibid.*, pp.44-45.

23 *Ibid.*, p.41.

“*ubu-*” e o “*-ntu*” fundamentam-se mutuamente, já que “*ubu-*” é o ontológico e “*-ntu*”, o epistemológico. Em outras palavras, “*ubu-*” tende à abstração do cognoscível²⁴ enquanto “*-ntu*” orienta-se mais para o desenvolvimento, isto é, para a concretização, mediante suas principais formas fenomênicas (*umuntu* [pessoa], *lkintu* [coisa], *ukuntu* [modo ou maneira] e *ahantu* [lugar-tempo]).

Assim, de acordo com essas ideias, *ubu-ntu* seria, por um lado, a abstração das concretizações das formas fenomênicas de “ser-sendo” e, por outro, a abstração de *umuntu* (pessoa). Seguindo as indicações de Kagame para formar os termos abstratos no idioma bantu (explicadas nas notas de rodapé), *umuntu* como ser humano, no sentido ocidental de “pessoa”, tornaria-se *ubuntu* (humanidade, tanto como qualidade humana, quanto como conjunto de todos os seres humanos). É importante ressaltar que, na cosmovisão bantu, ser *muntu* ou *umuntu* é estar, de fato e em princípio, intrinsecamente ligado aos deveres e obrigações morais. Em outras palavras, ser *muntu* significa agir bem. Fazer o mal é perder o nosso *ubuntu* (o fato de ser *umuntu*).

Ramose observa outro elemento importante na conceituação de *ubuntu*. Trata-se da característica ontológica compartilhada entre os prefixos “*ubu-*” de *ubu-ntu* e “*umu-*” de *umu-ntu*. Nas línguas bantu, esses prefixos servem, no caso de “*ubu-*”, para abstrair e generalizar e, no caso de “*umu-*”, para especificar e concretizar²⁵. Neste sentido, *ubuntu* significaria, como já assinalamos, a abstração e a generalidade das manifestações do *-ntu* e, ao mesmo tempo, a abstração e generalidade de *umuntu*. Este, por sua vez, por estar essencialmente relacionado às outras formas fenomênicas de *-ntu*, poderia ser entendido como “a entidade específica que segue inquirindo dentro do ser, da experiência, do conhecimento e da verdade. Esta é mais uma atividade do que uma ação”²⁶.

Através de seu questionamento dentro do ser, *umuntu* relaciona-se ineludivelmente com outras entidades do mesmo ser, para fortalecer-se

24 Seguindo Alexis Kagame, o determinante da abstração, “*bu*” (dependendo do idioma bantu que se está revisando, esse determinante varia entre “*ubu-*”, “*u-*”, “*bo-*”, “*o-*”, etc.), contém três categorias de palavras: 1) palavras simples e coletivas, como por exemplo, *ubūshyo* = rebanho, ou *buṛozi* = veneno; 2) os termos do diminutivo que são ao mesmo tempo coletivo e pejorativo. Com esses termos pode-se expressar diversos matizes imanentes, ou seja, que estão contidos na mesma palavra, por exemplo, *ĩnka* = vaca, *ubūka* = muitas vaquinhas fracas ou doentinhas; *ukuguru* = a perna, *ubuguru* = pequenas pernas frágeis; 3) os termos abstratos. Começam com o índice “*bu*”, mas a sua peculiaridade é que estão sempre no singular. Para formá-los, há de ser tomado um termo específico em questão e substituir o seu determinante [de classe nominal] pelo índice “*bu*”. Exemplo: *umugabo* = homem “viril”, *ubugabo* = virilidade; *umugöre* = a mulher, *ubugöre* = a feminilidade. Veja: Alexis Kagame, *Philosophie bāntu-rwandaise...*, pp. 51-52.

25 Veja: Ramose, *Idem*.

26 *Idem*.

ou reforçar a sua vida. Concebendo o ser como uma força²⁷, ocorre que todas as entidades que o acompanham são forças ou estão com a força. As forças não têm outra finalidade senão possibilitar a geração, o cuidado e a transmissão da vida. Isso é um ponto central na ética africana.

2 A centralidade da força vital na ética africana

Considerando que sempre há força para a vida, é lógico falar da força vital. Como havia mencionado anteriormente, a força vital tem como objetivo fortalecer a vida, de modo que o ponto nevrálgico da articulação da existência do *mntu*²⁸ é essa mesma força. O *mntu* passa toda a sua existência buscando estar junto dessa força e, eventualmente, alguns bantu buscam direcioná-la negativamente para fazer o mal. É desta forma que é possível entender qualquer diligência empreendida por um *mntu* frente a um bruxo, feiticeiro ou *nganga* (curandeiro). “Quando o *mntu* acompanha o mago ou o feiticeiro, frequentemente é para aumentar o seu ‘estar com as forças’ ou para pedir ao bruxo que reduza o ‘estar com as forças’ de seus inimigos²⁹.”

A influência dessas forças na vida do *mntu* demonstra as relações entre essas mesmas forças, que vão desde o ôntico até o ontológico. É ôntica quanto à pluralidade de ações e seus significados. Com efeito, o *mntu* não se relaciona com essas forças da mesma maneira e em todas as épocas e lugares. As forças afetam o *mntu* de maneiras diferenciadas, dependendo de sua posição na hierarquia da comunidade (caso seja um homem velho, um adulto, uma criança, etc.). Essa relação entre as forças também é entendida como ontológica, no sentido de que esse universo de interação de forças que influenciam diferencialmente a vida do *mntu* constitui a realidade deste último, configurando sua visão de mundo e, portanto, a sua forma de ser neste mundo. Em tal realidade, “nada se move [...] sem influenciar outras forças através do seu movimento. O mundo das forças permanece como uma teia de aranha da qual não se pode fazer vibrar um único fio sem sacudir toda a malha”³⁰.

Esta inter-relação e interdependência de forças para com a vida nos conduz precisamente a pensar a ética africana, parafraseando Birch e

27 Veja: Placide Tempels, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945.

28 Dependendo de autores e/ou de idiomas bantu de referência, às vezes escreve-se “*umuntu*”, “*mntu*”, “*motho*”, etc.

29 OTENE, Matungulu. *Une Spiritualité bantu de l' «Être avec»*. Heurts et lueurs d'une communion, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1991.

30 Tempels, *Ibid.*, p. 41.

Cobb³¹, como uma “ética da vida”. Com efeito, partindo dos postulados enunciados acima (a relação ôntica e ontológica entre as forças), observa-se que a vida, neste caso, humana, está sempre no meio do movimento de forças. Então, como “ética da vida”, a ética africana se realiza a partir de alguns pressupostos. Os principais³² são: 1) *Motho ke motho ka batho* [idioma sesotho do sul] (A pessoa é uma pessoa através de outras pessoas); 2) *Feta Kgomo o tshware motho* [setswana] (Ignore a vaca e salve o homem, pois a vida é maior do que a riqueza); 3) *Kgosi ke kgosi ka batho* [setswana] (A soberania do rei deriva e pertence a seus súditos); 4) *Motho gase mpshe ga a tshewe* [sesotho do norte] (Nenhum ser humano pode ser absolutamente inútil).

Nestes pressupostos éticos, é vislumbrada a relacionalidade da vida: qualquer pessoa, inclusive o monarca, depende de outras pessoas; a partir disso, pode-se afirmar que ninguém é totalmente independente e ninguém é definitivamente inútil. Bénézet Bujo permanece nessa linha, quando também observa que na cosmovisão bantu “toda a vida é relacional”³³. Os vivos de hoje receberam-na de seus antepassados e estes, por sua vez, de seus antecessores, e assim sucessivamente.

No entanto, uma vez que qualquer vida humana depende de outras entidades não humanas (ar, água, espaço...), resulta que os seres humanos receberam e continuam a receber a vida de outros seres não humanos. Existe uma relação vital entre os seres humanos e outras entidades do cosmos. Munyaradzi Felix Murove a expressa em outros termos, dizendo que a “ética tradicional africana reconhece o vínculo existencial entre as pessoas e o meio ambiente, a dívida que cada geração deve aos seus antepassados e sua consequente responsabilidade para com o seu legado”³⁴. Nesta linha, entende-se então a vida como um dom que emana dos antepassados, que a receberam de uma cadeia de seres humanos e não humanos que vai até Deus, “a grande e poderosa força vi[ta]l [semelhante, N.T.]”.

Se essa vida emana dos antepassados, então ela se relaciona a eles e, uma vez que isto seja um dom, temos a obrigação moral de também

31 Citado em Martin H. Prozesky, “Well-fed Animals and Starving Babies. Environmental and Developmental Challenges from Process and African Perspectives”, em Munyaradzi Felix Murove (ed.), *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of Natal, 2009, p. 303.

32 Veja: Mogobe Ramose, *African Philosophy through Ubuntu (1st ed.)*, Harare, Mond Publishers, 1999. Citado em Eze Onyebuchi, *Intellectual history in contemporary South Africa*, New York, MacMillan, 2010, p. 94.

33 Bénézet, Bujo. «*Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective*», in Munyaradzi F.M., *Ibid.*, p.290.

34 Munyaradzi, F. M. “An African Environmental Ethic Based on the Concepts of *Ukama* and *Ubuntu*”, in Munyaradzi, F.M., *Ibid.*, p. 315.

transmiti-la para as futuras gerações. Cabe destacar que no mundo africano, quando alguém recebe um dom, um presente, não é suficiente apenas agradecer, mas deve-se “responder” a esta dádiva, pois ela é (ou interpreta-se como) uma dívida moral. A pessoa ou a família que recebe esse presente costuma agradecer dando outro presente. Não importa se grande ou pequeno, o que mais importa é dar algo para agradecer. E se a pessoa não tem nada nesse momento, ela fará tudo o que for possível para que um dia possa “agradecer à altura” a pessoa que lhe ofereceu um presente.

Não agradecer pelo dom equivale a não ser *mntu* ou sê-lo menos, isto é, ser uma pessoa má. Ao invés disso, agradecer significa ser *mntu* ou sê-lo mais, ou seja, ser uma boa pessoa. Cabe assinalar que esse aspecto moral ligado ao *mntu* encontra-se em toda a África subsaariana. Em muitas partes do território de língua Swahili, por exemplo, é comum ouvir as pessoas dizerem: “*mama yule ni mtu!*” (essa senhora é uma pessoa!) ou, inclusive, “*mzungu yule ni mtu!*” (esse homem branco ou essa mulher branca é uma pessoa!), indicando que são pessoas boas ou pessoas de bom coração. Em contrapartida, se alguém é cruel ou avarento, as pessoas dirão: “*bwana yule si mtu hata!*” (esse senhor não é uma pessoa, de maneira nenhuma!), o que equivale a dizer que é uma pessoa ruim, uma pessoa a ser evitada.

Voltando aos agradecimentos, o fato de agradecer tem então um sentido mais profundo, que é o de reconhecer o dom e responder a ele. Responder a algo ou alguém é ser *respons-ável* (*hábil*, *N.T.*) para com ele ou ela, isto é, ter habilidade, prontidão para responder ou ser capacitado para isso, e como o ato de agradecer, no seu sentido de reconhecer e responder, faz uma pessoa ser mais *mntu*, infere-se que aumenta a força vital de *mntu* ou, em outras palavras, o *fortalece*, o *solidifica*³⁵.

A pessoa que dá, que compartilha, é generosa. A que não o faz é mesquinha. Silenciando o sentido mais comum de generosidade como “liberalidade”, “desprendimento”, etc., etimologicamente falando, “generosidade” em sua acepção mais antiga (do século XVIII) significava “nobreza herdada dos mais velhos”; portanto, ser generoso era sinônimo de ser nobre e valente. Além disso, por provir do latim “*generosus*” (de estirpe, nobre), que tem sua raiz em “*genus*” (linhagem, espécie, gênero), apesar de derivar do verbo “*gingère*” (engendrar)³⁶, ser generoso significava ser

35 Há um envolvimento profundo entre ambos os verbos: por um lado, fortalecer algo seria torná-lo sólido, por outro, o sólido torna-se forte.

36 Veja: Joan Corominas, *Breve diccionario etimológico...* p. 296; Pedro Felipe Monlau, *Diccionario etimológico...* p.286.

de boa “raça”, de boa linhagem, isto é, de boa família, de boa procriação. Dito de outra forma, uma pessoa generosa era uma pessoa genuína.

A palavra “mesquinho” (do árabe “*miskîn*”), em contrapartida, tanto em seu sentido original, como no seu sentido mais comum, tem o significado de “pobre”, “indigente”, “necessitado”, “falta de nobreza de espírito”, “infeliz”, “pequeno”, “diminuto”³⁷, entre outros. A partir dessas ideias, seria fácil deduzir que a pessoa mesquinha seria uma pessoa não realizada, uma “*personne ratée*”, ou seja, alguém fracassado, malfadado. No mundo africano bantu, uma pessoa assim não seria uma pessoa, porque haveria perdido o seu “*ubuntu*”, sua humanidade.

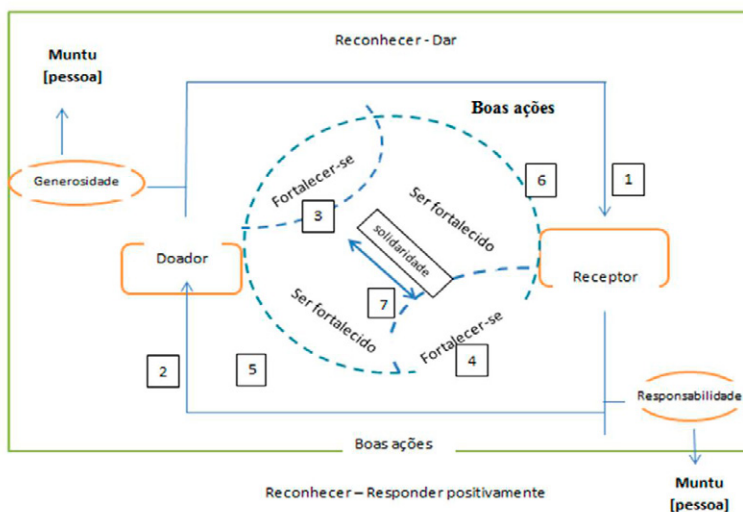
Então, a pessoa que dá, que com-partilha³⁸, é *gen-erosa* e, ainda, geradora. Fazer o bem gera, nele ou nela, mais força vital³⁹ e, na outra pessoa, um reconhecimento de *ubuntu* do doador (esse doador é o *mun-tu*) e, ao mesmo tempo, uma *respons*-abilidade para com esse doador. O ato de reconhecer e responder é, portanto, um fazer bem. Agir assim é de alguma forma também aumentar a sua força vital. A partir de então resulta que a generosidade é, por reciprocidade⁴⁰, uma solidariedade. Pois, quando se compartilha, se é generoso, se faz o bem, conseqüentemente, aumenta-se a sua força vital. E a pessoa que recebe o que foi compartilhado também faz muito bem ao reconhecer e responder. Procedendo de maneira positiva, também aumenta a sua força vital, tornando-se forte. A partir de um ato de generosidade, então, ambas as partes se *solidificam*, se *fortificam*. Em outras palavras, tornam-se sólidas, fortes. Esta é a solidariedade. O que foi dito anteriormente pode ser esquematizado da seguinte maneira:

37 Joan Corominas, *Ibid.*, p.395; *Diccionario de la Real Academia Española*. Disponível em: <https://goo.gl/fBSXSI>. Acesso em: 20/11/2013.

38 Partilhar, dividir algo com o outro.

39 Na ética bantu, fazer o bem aumenta a força vital. Fazer o mal, no entanto, diminui a mesma. Veja: Tempels, *Ibid.*, pp.77-91.

40 A reciprocidade é entendida aqui como uma gratificação, pois a pessoa que dá, o faz gratuitamente. A pessoa que recebe não está obrigada a dar também, mas retorna ou deve retornar o bem recebido de maneira gratuita.



- 1) A pessoa que dá (o doador) reconhece o outro (o receptor) como pessoa (*muntu*) e oferece-lhe algo de graça, por isso é generosa (procede bem). Ambas as pessoas são “bantu” (pessoas).
- 2) O receptor reconhece o bem recebido do doador e responde positivamente. Ele é responsável.
- 3) O doador, quando reconhece e dá gratuitamente, se fortalece.
- 4) O receptor, quando reconhece o bem recebido e responde oferecendo algo gratuitamente, também se fortalece.
- 5) O doador é fortalecido quando recebe o bem (a resposta positiva) do receptor.
- 6) O receptor é fortalecido quando recebe o bem do doador.
- 7) Quando ambos se fortalecem e são fortalecidos, tornam-se sólidos e, portanto, é gerada solidariedade.

Assim, cada geração deve reconhecer uma dívida para com os seus antepassados e, por isso, deve responder à mesma através da responsabilidade pelo seu legado. Considerando esta ideia, a solidariedade é estabelecida como uma qualidade essencial no mundo subsaariano, já que busca sempre fortalecer e solidificar, isto é, ela se estende para preservar e aumentar a força que dá vida, considerada como a pedra angular do edifício ético africano.

Pode-se observar ou entender essa solidariedade geracional em distintos âmbitos da vida social na África. A tendência de muitas famílias

africanas de terem vários filhos, por exemplo, é muito esclarecedora. Embora haja opiniões divergentes sobre este assunto (enquanto alguns advertem severamente que a pobreza e a educação deficiente incentivam a elevada taxa de natalidade, outros apontam para a necessidade urgente de se concentrar na excessiva desigualdade de distribuição de recursos no mundo, e não na elevada taxa de natalidade, como um problema⁴¹), não há dúvida de que o simples fato de ter filhos é um aspecto fundamental para muitos africanos. Sua razão profunda reside na vontade de uma permanência na vida. Desde o nascimento, o africano encontra-se imerso em um mundo de vida, onde tudo se realiza para ela. Neste sentido, tudo nasce ou surge para dar vida e morre, desaparece ou se transforma para também seguir dando origem à vida. A partir desta perspectiva, estamos de acordo com o filósofo queniano Ali Mazrui, quando afirma que

os africanos têm muitos filhos por diversas razões: as crianças são vistas como uma segurança na velhice, quando os pais precisam ser cuidados. Eles também são considerados como um passaporte para a imortalidade após a morte. Tradicionalmente, os africanos acreditam que não estão mortos se o seu sangue segue fluindo nas veias dos [seres humanos] vivos⁴².

Isso é nascer e morrer para a vida, é a perpetuação da vida, a permanência de e na vida. Nascer para depois procriar também. Morrer, como veremos mais adiante, para continuar apoiando os vivos (familiares) no fortalecimento de sua vida. Além disso, os mortos continuam vivos através de seu sangue, princípio ou símbolo de vida, que segue circulando em seus descendentes ou familiares.

Quando alguém nasce, então, vem para fortalecer a vida das pessoas que, como costuma-se dizer, “viram o sol antes”, isto é, aqueles que o precederam na vida. Por esse motivo, toda a família faz festa para celebrar a chegada dessa nova vida. E quando alguém morre, essa pessoa permanece viva em seus descendentes. Parafraseando Alexis Kagame, o contrapeso da morte seria, então, procriar⁴³.

Na verdade, em muitas culturas bantu, quando um avô ou avó morre e naquele momento uma criança nasce, é comum dar ao recém-nascido o nome da pessoa falecida. Isso significa que essa pessoa não se foi, mas ainda está presente na família, no clã. Um genitor ou genitora que morre

41 Veja: Gerardo González Calvo, *África. La tercera colonización*, Ed. Mundo negro, Madrid, 2008, pp.81-82.

42 Ali, Mazrui, “Africa’s Wisdom has Two Parents and one Guardian”: *Africanism, Islam and the West*, in Munyaradzi, F. M., Op. Cit., p. 44.

43 Kagame diz que o homem foi colocado lá como existente-vivo para perpetuar-se pela procriação. Veja: Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l’Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, p.372.

ainda está presente em sua família e/ou comunidade de outras maneiras. Através de seu sangue, que continua fluindo nas veias dos seus descendentes, pelo nome dado a um ou mais membros da família e por pertencer à comunidade de “*bázĩmu*” (pessoas com inteligência, mas sem vida, isto é, pessoas mortas) que, junto com “*bázĩma*” (pessoas com inteligência e vida), estão em conformidade com os bantu. A “comunidade” de “*bázĩmu*” é a comunidade dos antepassados. A pessoa morta une-se a essa comunidade, cuja finalidade é seguir fortalecendo toda a grande comunidade bantu (pessoas vivas e mortas)⁴⁴.

Nesta comunidade bantu, os ancestrais têm um lugar privilegiado⁴⁵ e, portanto, estão uma escala acima dos vivos. No entanto, essa ordem hierárquica das comunidades está abaixo de Deus, pois Deus é considerado como a condição de possibilidade do *-ntu*, que é o ponto de unificação do desenvolvimento de toda a realidade (*muntu* [ser humano], *kintu* [coisa], *kuntu* [modo, maneira] e *hantu* [espaço-tempo]).

Retomando Kagame, “Deus não pode ser *-ntu*”. A partir disso, resulta que a analogia (de semelhança) que se pode estabelecer – na filosofia bantu-ruandesa – entre os seres vivos e Deus, deve se fundamentar ape-

44 Neste ponto, a teologia cristã e a africana diferem muito. Nas tradições africanas, uma pessoa não morre para ir ao céu e desfrutar da vida eterna contemplando o rosto de Deus Pai, Filho e Espírito Santo, na companhia de seus anjos... mas sim para fazer parte da comunidade dos antepassados, tendo em vista seguir sendo *muntu* para com os bantus vivos, isto é, para continuar fortalecendo-os, solidificando-os, ou seja, seguir sendo solidário para com os vivos. Estes, por sua vez, reconhecem essa solidariedade e respondem aos antepassados de diferentes formas (honrando os antepassados; fazendo oferendas de algo importante para eles; colocando os nomes dos antepassados em seus filhos; recorrendo a eles em diferentes circunstâncias da vida, para pedir proteção contra as calamidades, saúde, etc.). Cabe destacar, nesse sentido, que se concede o culto aos ancestrais conjuntamente àqueles com quem se compartilha o mesmo sangue. No entanto, depois de muitas gerações, é possível que um antepassado deixe de ser honrado ou reconhecido, porque já ninguém leva o seu nome ou simplesmente porque ninguém se lembra dele ou dela: essa é a sua “morte histórica”. No entanto, o ancestral ainda está na “comunidade” dos “*bazimu*” (mortos) no anonimato. Para uma abordagem dessa concepção bantu da morte, veja: Alexis, Kagame, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'Être, Bruxelles*, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, pp.363-379.

45 Nem todos os que morreram são considerados ancestrais ou “ancestrais privilegiados.” Consideram-se assim aquelas pessoas mortas que, em sua vida, eram bantu, quer dizer, viviam e praticavam o *ubuntu*. Em outras palavras, os ancestrais são pessoas mortas que eram boas, solidárias, generosas, etc., e que seguem buscando o bem para seus descendentes vivos. Nesse sentido, resolve-se o problema das pessoas mortas que não procriaram. Se uma pessoa não teve filhos biológicos, mas era uma boa pessoa, a família ou a comunidade sempre tem mecanismos para integrá-la, considerando-a inclusive como progenitora pelo bem que faz para a família. Por exemplo, uma mulher que não teve filhos, pode ser considerada a mãe pelo papel materno (educar ou cuidar dos sobrinhos, preparar a comida...) que desempenha na família. Nesse sentido, uma pessoa pior, no mundo bantu, é aquela que, além de ser uma má pessoa, não procriou.

nas na existência de Deus⁴⁶ e dos seres vivos. Não se pode pensar em uma analogia entre Deus e os seres baseada na “essência”, porque, enquanto os seres são concebidos como “essências” [do *-ntu*] e, portanto, como “existências-temporais” (aquilo que tem começo e que está no tempo), a natureza de Deus, argumenta o autor, é um “Existente-Eterno”⁴⁷.

No entanto, caberia esclarecer que não se pode falar de Deus fora do mundo, nem tampouco se pode falar da existência sem essência. Enquanto Deus apenas compartilha analogicamente a existência com os seres vivos e não a sua essência – sendo a sua essência, pura –, “necessita” de uma consciência humana que fale Dele⁴⁸, ou seja, necessita de uma essência não divina que dê conta da essência e da existência divinas. Independentemente do mistério da Encarnação (Deus que se torna humano), Deus se faz conhecer fenomenologicamente a partir de uma dimensão ontoteológica, isto é, ele se apresenta no desvelamento do Ser, na consciência do ser historicamente situado⁴⁹, no qual só é possível pensar a transcendência e chegar a conceber a essência e a existência de Deus, que é a sua natureza.

Deus, sendo o princípio de tudo o que é e o que existe, está então acima de tudo, inclusive dos antepassados. Depois deles, vêm os idosos que estão vivos ou os anciãos (avós, bisavós e tataravós). Depois, vêm os pais. Em seguida, os irmãos e irmãs mais velhos até o irmão ou irmã mais novos da família. Por fim, vêm os outros seres animados (animais, insetos...) e inanimados (pedras, metais...). E assim fecha-se a ordem hierárquica da comunidade bantu.

O tema da hierarquia nas sociedades africanas tem gerado polêmica, muitas vezes por causa do abuso de autoridade em que alguns políti-

46 Cabe recordar que as abordagens filosóficas de Kagame estão fortemente influenciadas pela metafísica aristotélica e pelo tomismo, ou seja, uma filosofia do Ser, inspirada na fé cristã. Deus é o Ser enquanto ser, identifica-se com a sua atualidade, seu ato puro, é o mesmo Ser subsistente pelo qual manifesta-se sua infinita perfeição. Jesus Cristo, como o Ser de Deus, em outras palavras, o seu Logos, o seu Verbo, é a manifestação desse Deus. Kagame destaca uma diferença com o tomismo, mostrando que *-ntu* é o ser, enquanto é o fundamento da realidade, mas não é Jesus Cristo e muito menos Deus, ainda que esteja Nele. Deus, sendo *Iyambere* (O de antes, O primeiro) e *Iyakare* (O velho, O ponto de partida), é o começo de tudo. Mas, sem *-ntu*, Deus não se revela, daí que *-ntu* sempre se refira a Ele.

47 Veja: Kagame, *Ibid.*, p. 367.

48 Hegel fala analogicamente do Espírito Absoluto que vai se desenvolvendo ou se realizando na história, através da consciência; portanto, o objetivo de sua nova fenomenologia será “a ciência da experiência da consciência” (Ver: G.W.F. Hegel, *Fenomenologia del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p.51ss.; Carlos Mendoza (Coord.), *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna* (em especial: “La apuesta existencial: La crítica de la ontoteología”) México, Universidad Iberoamericana, 2007, p.90.); Ludwig Feuerbach, *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995, p. 53ss.

49 Mario Magallón Anaya, comunicação pessoal.

cos ou chefes “tradicionais” têm incorrido. Não obstante, o significado mais profundo da hierarquia, na cosmovisão africana, não é dominar, excluir, exterminar, aproveitar-se, etc., mas uma responsabilidade, uma tarefa para gerar, cuidar, incluir e transmitir a vida.

Um exemplo paradigmático que ilustra bem isso é a própria ética africana: a relação muito vital entre os vivos e os mortos. Os bantu mortos, ou seja, os antepassados, têm um lugar privilegiado, pois estão acima dos vivos. Estes, por outro lado, recorrem aos primeiros para lhes aumentar sua força vital. No entanto, e paradoxalmente, os ancestrais dependem dos vivos, sem os quais a razão de sua existência se desvanece. Por um lado, a sua “última finalidade” é *“l'exister-de-vivant de leurs descendants”*⁵⁰ (o existir-vivo de seus descendentes). Por outro, eles têm “necessidades” (serem honrados, distintos, reconhecidos...) que somente os vivos podem atender.

Além disso, como na visão de mundo africana, em geral, o principal objetivo de viver e morrer é a preservação e o fortalecimento da vida, conclui-se que ter (ou “estar com”⁵¹) a vida, estar vivo é preferível a estar morto. A partir daí surge a “situação paradoxal: os homens-vivos são mais felizes que os ‘**Bázimu**’ (mortos); os ‘**Bázimu**’, em menor número, no entanto, são mais poderosos do que os homens-vivos”⁵².

Este paradoxo se resolve, na minha opinião, no fato de que todos os vivos sabem que a morte é inevitável e, a partir disso, surge uma analogia de semelhança que conecta os dois submundos bantu, mostrando que os vivos de hoje são os ancestrais de amanhã e os antepassados de hoje eram os vivos de ontem. Isso ajuda os vivos – felizes por terem a vida – a serem humildes, a viver como *untu* e se prepararem, sem angústia, para continuar existindo como *untu*⁵³.

Para além disso, este paradoxo encontra outra resposta apropriada no fato de que *“l'exister de vivant perpétué est aussi bien ‘fin ultime’ des hommes-vivants que des bázimu”*⁵⁴ (a existência perpetuada do vivo também é o “objetivo final” tanto de homens vivos quanto dos *bázimu* (homens mortos). Os vivos e os mortos, então, concorrem para a mesma finalidade, que é a de conservar, fortalecer e dar a vida. Esse ponto é central para os africanos que vivem no sul do Saara, que “só podem ser

50 Kagame, *Ibid.*, p.377.

51 Vale ressaltar que nas línguas africano-bantu não existe o verbo “ter”. Para expressar esse verbo, recorre-se a uma perífrase verbal “ser com” ou “estar com”, isto é, na cosmovisão africana, “ter” é “ser com” ou “estar com”.

52 *Ibid.*, p.370. Em negrito no original.

53 Aqui, o *untu* morto significa um ser humano com inteligência, mas sem “vida”, que continua a agir, a partir de outras esferas da vida, para o bem dos seres humanos vivos.

54 *Ibid.*, p.376. Em negrito no original. Tradução minha.

entendidos em referência à sua atitude básica para com a vida”⁵⁵. Esta se destaca, portanto, como a base ética africana que, de fato, como vimos, encontra-se nos quatro princípios éticos de Ramose. Nesse sentido, toda a normativa dos bons atos deve estar em função de gerar, preservar, fortalecer, conservar e perpetuar a vida.

Desse paradoxo aprendemos dois aspectos importantes: por um lado, o respeito da ordem na hierarquia social, que se relaciona com a aceitação da condição e da posição de uma pessoa em sua existência e, por outro lado, o reconhecimento do outro e a solidariedade para com ele, em busca do fortalecimento mútuo. Ambos os aspectos estão ligados à interdependência e à intersubjetividade. Embora haja hierarquias, os mais velhos ou os mais fortes necessitam das crianças ou dos fracos – e vice-versa. Necessitar do outro é reconhecer a sua importância, o seu valor como ser humano. Por conseguinte, é afirmar a subjetividade do outro, isto é, a impossibilidade de *ob-jetá-lo*.

Considerações Finais

O aforismo que concentra todo o significado de *ubuntu* (“*umuntu ngumuntu ngabantu*” = a pessoa é uma pessoa no meio de outras pessoas) expressa principalmente duas vertentes semânticas de *ubuntu* que se imbricam: a realização do ser humano por estar com o Outro e a humanidade como um valor.

Estar com o Outro é perceber a interdependência que nos constitui como seres humanos. É estar consciente da força vital que possibilita a nossa permanência na vida. Como vimos, esse “Outro” não é apenas os seres humanos, mas também outros seres animados e inanimados. Tanto os seres humanos quanto os outros seres não humanos têm a força ou estão com ela. A interação entre seres humanos e outros seres ou entidades cósmicas é primordialmente para gerar, cuidar e transmitir a vida.

Assim, a vida é considerada, na cosmovisão africana, como o valor maior, o bem supremo. Quando dizemos que *ubuntu* é a humanidade como um valor, a principal alusão que se faz é ao valor da vida. Uma vez que todos os demais valores que expressam *ubuntu* – a generosidade, a solidariedade, a responsabilidade, a partilha, a empatia, a compaixão, etc. – ficam sem nenhum fundamento se não servirem para gerar mais vida, vivenciar *ubuntu* é, então, viver sempre com valores com o intuito de aumentar tanto a própria vida quanto a dos outros. Isto é ser *muntu*, pessoa!

55 Bénézet, B., *ibid.*, p. 281.

Bibliografía

- COROMINAS, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana (tercera edición muy revisada y mejorada)*, Madrid, Ed. Gredos.
- BUJO, Bénézet. «Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective», in Munyaadzi F.M. (ed.), *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg, University of Natal, 2009, pp. 281-297.
- FEUERBACH, Ludwig. *La Esencia del Cristianismo*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.
- GONZÁLEZ CALVO, Gerardo. *África. La tercera colonización*, Ed. Mundo negro, Madrid, 2008.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- KAGAME, Alexis. *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956.
- LENKERSDORF, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México, 2002.
- _____. «Vivir sin objetos», em *El saber filosófico. Tópicos N.º. 3*, (Coord). Martínez Contreras Jorge, Ponce de León Aura, (Asociación filosófica de México), México, Siglo XXI, 2007.
- MAZRUI, Ali. «Africa's Wisdom has Two Parents and one Guardian»: Africanism, Islam and the West, in Munyaadzi, F. M., *African Ethics...* pp. 33-59.
- MENDOZA, Carlos (Coord.). *Subjetividad y experiencia religiosa posmoderna*, México, Universidad Iberoamericana, 2007.
- MONLAU, Pedro Felipe. *Diccionario etimológico de la lengua castellana: (ensayo precedido de unos rudimentos de etimología)*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1856.
- MUNYARADZI, F. Murove. «An African Environmental Ethic Based on the Concepts of *Ukama* and *Ubuntu*», in Munyaadzi, F.M., *African Ethics...*pp. 315-331.
- ONYEBUCHI EZE, Emmanuel. *Intellectual history in contemporary South Africa*, New York, MacMillan, 2010, p.94.
- OTENE, Matungulu. *Une spiritualité bantu de l' "Être avec". Heurts et lueurs d'une communion*, Kinshasa, Ed. Saint Paul Afrique, 1991.
- PRAEG, Leonhard. *A report on Ubuntu*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- PROZESKY, H., Martin. «Well-fed Animals and Starving Babies. Environmental and Developmental Challenges from Process and African Perspectives», en Munyaadzi Felix Murove (ed.), *African Ethics...*, 2009, pp. 298-307.
- RAMOSE, Mogobe. *African Philosophy through Ubuntu*, Harare, Mond Books Publishers, (1999) 2002.



Jean Bosco Kakozi Kashindi é natural da República do Congo, onde se graduou em Filosofia. Especializou-se em Religião, no Centre de Formation Missionnaire Notre Dame d'Afrique, na cidade de Bukavu (República Democrática do Congo). Realizou mestrado (2010) e doutorado (2015) em Estudos Latino-americanos pela Universidade Nacional Autônoma do México – UNAM. Tem experiência na área de Filosofias africana (Ubuntu) e latino-americana, escravidão africana, movimentos sociais afrodescendentes, racismo e exclusão social, interculturalidade e relações inter-étnicas entre indígenas e afrodescendentes da América Latina e Caribe.

Algumas publicações do autor

KASHINDI, Jean Bosco Kakozi. *Ubuntu como vivencia del humanismo africano bantú*. Devenires, vol. XIV, p. 210-225, n. 2013.

_____. *Una comparación entre “ubuntu” como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento “nosótrico”. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes*. European Review, vol. 5, p. 46-57, n. 2011.

_____. *La problemática de la invisibilización de la identidad afromexicana y su integración en la sociedad mexicana*. In: BATUBENGE, Omer Buatu; MUÑOZ, Benjamín Panduro; MARGALLI, Adriana Elizabeth Mancilla (Org.). *Filosofía de la convivencia*. México, D.F.: Eón, 2014, p.151-158.

_____; DE LUNA, R. L. *La noción de “fuerza vital” en la filosofía africana bantú y la de “altsil” en la filosofía maya tojolabal, como bases de dos cosmovisiones humanistas de comunidad incluyente*. In: ZAMUDIO, José Fernando García; BAUTISTA, Judith Esther Carro (Org.). *Humanismo, sociedad y cultura. Perspectivas contemporáneas*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2014, p. 163-183.

Outras contribuições

KASHINDI, Jean Bosco Kakozi. *Ubuntu, uma perspectiva para superar o racismo*. Revista IHU On-Line, n. 486. [30.05.2016]. Disponível: <https://goo.gl/b02cfx>. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. A entrevista realizada por João Vitor Santos. A tradução é de Susana Rocca.

_____. *Metafísicas Africanas – Eu sou porque nós somos*. Revista IHU On-Line, n. 477. [16.11.2015]. Disponível em: <https://goo.gl/ujHBsr>. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. A entrevista realizada por Ricardo Machado.



UNISINOS