



O humanismo perdido e a contribuição da cultura bantu

Dr. Cesar Faria da Silva¹

Resumo

O presente artigo visa reflectir a respeito do humanismo perdido e qual podia ser a contribuição da cultura bantu. Pretendemos discutir até que ponto a concepção do *mntu* ético ou ontológico pode contribuir para o resgate do humanismo perdido. Ao longo da história da humanidade pode perceber-se que o sentido do outro foi desaparecendo, assistiu-se uma ascensão do egoísmo, do utilitarismo, em suma da preocupação consigo mesmo. A cultura bantu pode contribuir para a recuperação deste humanismo. Desta forma é indispensável visitarmos os valores desta cultura, tais como: respeito a vida, hospitalidade, solidariedade, respeito aos mais velhos entre outros.

Palavras-chave: muntu, humanismo , cultura bantu, hospitalidade, educação.

Abstract

This article aims to reflect on the lost humanism and what could be the contribution of Bantu culture. We intend to discuss to what extent the conception of the ethical or ontological *mntu* can contribute to the rescue of lost humanism. Throughout the history of mankind one can perceive that the sense of the other was disappearing, one saw a rise of egoism, of utilitarianism, in sum of the preoccupation with itself. Bantu culture can contribute to the recovery of this humanism. In this way it is indispensable to visit the values of this culture, such as: respect for life, hospitality, solidarity, respect for the elderly and others.

Keywords: muntu, humanism, bantu culture, hospitality, education.

¹ Professor de Filosofia da Faculdade de Letras, Universidade Agostinho Neto- Luanda- Angola



A concepção africana de *mntu* (pessoa) é carregada de um significado profundo. Para alguns círculos africanos, o *mntu* não pode existir fora da comunidade², ele só tem valor e significado quando encontrado e compreendido na sua comunidade. Menkiti concebe-o a partir da famosa expressão “*I am because we are...*” (Eu sou porque nós somos, MENKITI apud BONO: 2014, 88). Para Menkiti o ser pessoa não é uma realidade inata, mas adquirimo-lo na comunidade na medida em que agimos intencionalmente, desta forma as crianças e os jovens ainda não são pessoas, pois não têm uma intencionalidade moral. Não estão inseridos na comunidade e, não têm responsabilidade total como aquela que comporta uma pessoa adulta. É a comunidade que confere o estatuto de pessoa. Pode ser mais velho, mas se os seus actos não forem aprovados pela comunidade continuará a ser criança. Por exemplo, um adulto que não passou pela circuncisão, este continua criança. Não deve sentar no *jango* com os mais velhos nem pode tomar a palavra, isto é, fica privado de muitos direitos que teria se fosse circuncidado.

Neste contexto a solidão significa morte. A pessoa é essencialmente o sujeito para a comunidade onde se realiza e realiza os outros.

De acordo com INP³ a solidão, isto é, *ukaka*, que indica o estado de solidão ou ainda aquele indivíduo órfão, na comunidade congo não existe, excepto em casos de conflitos. Mas, mesmo esta solidão não é eterna porque o indivíduo poderá, posteriormente, ser integrado na comunidade depois de uma prévia identificação da sua família, do seu clã, onde será entregue. Interrogado a respeito daqueles indivíduos que não são *bakongo*, que destino dar-se-ia a eles, já que não havia como identificar o seu clã? Ele ainda reforçou dizendo que fala do branco, como foi acolhido na comunidade congo? O *mukongo*, a exemplo de outros povos africanos, é hospitaleiro. Ele acolhe todo o indivíduo, desde que respeite apenas as normas da comunidade.

Quando os *bakongo* chegaram no espaço geográfico que hoje denominamos Angola (especificamente províncias do Zaire e do Uíge), isto é, quando do processo migratório bantu, encontraram outros povos – os pigmeus. Os *bakongo* preocuparam-se com estes povos integrando-os no seu grupo etno-linguístico, no seu modo de ser e estar. De tal

² É pertinente reter que a comunidade na concepção africana é diferente da ocidental. Para o africano a comunidade é importante para a aquisição da personalidade integral do indivíduo. Se Lévinas afirmava que tenho mais deveres que direitos, os africanos pensavam que têm mais responsabilidade pelos membros da comunidade. A prioridade em África são os deveres que os indivíduos devem à colectividade, e os seus direitos, quaisquer que eles sejam, são vistos como secundários para o exercício das suas funções. Jamais se concebe comunidade como agrupamento humano com o fim de defender, não os serviços comunitários, mas os interesses dos indivíduos. (MENKITI: 2014, 90-91). Aqui a comunidade é larga, ela estende-se para além dos pais biológicos.

³ INP significa, Informante Nangu Pulu (Mpulu).

sorte que até aos nossos dias diz-se que o sangue dos pigmeus continua entre os *bakongo*. Os pigmeus não foram isolados nem mortos.

Uma pessoa é, por natureza, um ser social e não seria pessoa sem a existência do outro. O outro torna o indivíduo pessoa, um indivíduo não é pessoa sozinha porque esta é parte integrante da comunidade e sendo um ser social deve saber conviver com os outros. Uma pessoa é tal na medida em que sabe envolver-se em actividades sociais importantes para a comunidade, como são os casos de participar aos funerais, às reuniões da comunidade e aos ritos religiosos. Viver em sociedade é essencial para ser pessoa: quem vive sozinho é mal visto... (BONO: 2014, 196).

É que a noção de comunidade é tão presente na vida do africano que até o morto precisa da comunidade para sepultá-lo. Desde o berço se aprende a vida comunitária. A criança pode ficar com outro membro da comunidade, enquanto a mãe estiver ocupada de outras tarefas. Desta forma, não se compreende alguém sem família.

Assim ninguém nasce pessoa, a comunidade é que faz a pessoa. Nascemos enquanto Homem, mas a pessoa é a complexidade dos actos, isto é, o que fazemos ou deixamos de fazer é que nos torna pessoas. “Ser pessoa vai para além de ser Homem porque é algo ligado ao bom comportamento, à moralidade e a boa convivência”. (BONO: 2014, 197). Não há uma pré-compreensão de ser bom ou mau, estes serão apenas adquiridos na prática do dia-a-dia. A definição do homem de forma abstracta é problemática na medida em que não aparecem outros homens que não concretizam o predicado que lhes está sendo atribuídos.

Nós nos tornamos pessoas através da nossa inserção na comunidade. “Menkiti introduz a ideia de “progressão ontológica” reconhecendo, porém, que carece de uma melhor elaboração. Segundo essa ideia, a criança é desprovida de personalidade própria, pois esta adquire-se progressivamente com a maturidade e velhice, e perdura mesmo depois da morte, na fase dos *mortos-viventes*” (MENKITI apud BONO: 2014, 89). Esta personalidade dos mortos deixa de existir quando os vivos não se recordarem deles.

Quando se é pessoa? Nesta comunidade há indivíduos maiores de 18 anos que continuam crianças. O ser pessoa não é um atributo intrínseco, mas resulta do agir moral, isto é, a moralidade dos nossos actos é que tornam o homem pessoa. Todos aqueles que agem fora da liberdade, vontade e consciência não possuem este

predicativo, pois, estes apresentam-se como a condição da moralidade dos nossos actos. Assim as pessoas podem reivindicar os seus direitos cuja concretização será no “cumprimento dos deveres de justiça para com os outros” (BONO: 2014, 90). Se os nossos actos não demonstrarem maturidade jamais seremos considerados pessoas. A experiência vivida deve justificar o nosso ser pessoa.

De acordo com Enzo, Menkiti ao analisar a sociabilidade do africano introduz o conceito de “grupo de solidariedade” (BONO: 2014, 92). Este facto permite ao individuo ganhar a sua personalidade e moralidade perante a comunidade. Menkiti pensa mesmo que um individuo pode ser génio matemático aos 18, mas nunca será um génio moral aos 18 anos. Toda a realização do individuo será sempre marcada pela presença da comunidade, ela deverá intervir: há um processo de transformação social e ritual, com vista ao alcance da plenificação, só desta forma podemos falar de pessoa.

A concepção de pessoa a partir da comunidade é partilhada por Amaral, “O africano não consegue conceber a sua existência sem a comunidade, sem a família. Para ele, ser pessoa humana é pertencer a uma comunidade e, pertencer a uma comunidade significa participar nas crenças, cerimónias, rituais, nas angústias e nas esperanças dessa comunidade” (apud BONO: 2014, 172). A noção de pobreza ganha um sentido diferente, não será mais, a falta de bens materiais, mas a falta da comunidade, da família.

Outro ponto de vista diferente, a respeito do *untu*, foi defendida por Kwame Gyekye. Da sua vasta bibliografia destacamos o artigo “*Person and Community in African Thought*”, isto é, “Pessoa e Comunidade no Pensamento Africano”. Gyekye apresenta uma posição diferente de Menkiti. Ele não está de acordo com Menkiti quanto a primazia dada à comunidade em detrimento do individuo. Menkiti critica a superioridade da comunidade ao individuo, a ideia segundo a qual é a comunidade que define a pessoa como pessoa e a noção de pessoa como um *status* por adquirir. (BONO: 2014, 93). Ele pensa que tal concepção é fruto da influência das teorias marxistas que vigoravam na época (Ghana)⁴.

⁴ É conveniente salientar que nesta época Kwame Nkrumah, após a independência, publica a sua obra de filosofia política intitulada: *Consciencism Philosophy and Ideology for Decolonization and Development, with Particular Reference to de African Revolution* (London 1964). Nesta obra K. Nkrumah reivindica para o pensamento tradicional africano ideias materialistas e, sobretudo comunitaristas, originárias e inatas, afins ao marxismo ocidental, que por isso, embora mais compatíveis com as sociedades tradicionais das democracias modernas, comprometidas com o imperialismo e o colonialismo, não ofereceriam alguma novidade às novas nações africanas, em busca de um modelo de governo em grau de fazê-las prosperar nas independências. Na mesma linha destacam os nomes de : Julius Nyerere (Tanzânia) (MENKITI apud BONO: 2014, 206).

Segundo Gyekye a pessoa deve ser definida a partir dos “ditados e provérbios africanos cujo conteúdo e relevância são comparáveis aos primeiros fragmentos sobre os quais se construiu a primeira filosofia grega” (BONO: 2014, 93). Este pensamento é fruto da influência da sua etnia “Akan”⁵. Estes povos têm um ditado, que modela a sua vida, que diz o seguinte: “Todas as pessoas são filhos (sic) de Deus, ninguém é filho da terra” (BONO: 2014, 93). Desta forma, o ser pessoa tem apenas um carácter ontológico e não moral como faz Menkiti. “A pessoa humana é uma pessoa qualquer que seja seu/sua idade ou condição social” (BONO: 2014, 93). A negação da personalidade às crianças pode trazer algumas consequências: violação dos seus direitos, da sua dignidade etc. Mas se advogarmos o facto de apenas serem filhos/as de Deus, todos seriam pessoas porque de antemão Deus fê-los.

Para Gyekye, “ser pessoa não é um simples *status* por adquirir. É, antes pelo contrário, inato ao homem, porque todo o indivíduo é filho de Deus e, logo, pessoa: tem interesses particulares, vontade e desejos, capacidade de pensar e agir em modo autónomo”. (*apud* BONO: 2014, 207).

Ele enquanto um ser necessitará dos demais membros da comunidade para a sua existência, desta forma há uma relação entre o indivíduo e a comunidade e vice-versa. A realização da necessidade básica dos indivíduos passa necessariamente pela presença dos outros. O que o indivíduo realiza servirá para o benefício da comunidade. Desta forma, o “indivíduo é o único, com interesses particulares, vontade e desejos, capacidade de pensar e agir em modo autónomo” (BONO: 2014, 96). Donde se pode inferir que há uma integração das particularidades dos indivíduos na colectividade.

O *muntu* afirma a sua relação ética não só com o presente, mas também com o futuro e o passado: com o presente porque é nele onde traçamos o nosso destino, a realização dos nossos actos, com o passado porque lá estão os antepassados, e com o futuro porque o *muntu* sonha que o amanhã será de sucesso. Para que este facto possa acontecer é necessário fidelidade à tradição, ao passado, a tudo aquilo que foi negado pelo colonizador, e deve ter como fim último o bem da comunidade. “O homem iniciado à tradição aprendeu a renunciar ao seu próprio egoísmo e aos seus medos, para dedicar-se ao bem da comunidade, no qual apenas encontra o seu sucesso, o seu significado e a sua satisfação” (BONO: 2014, 111). Assim todo delineamento feito pelo dominador para com o negro serviu apenas para facilitar o seu domínio, a sua exploração, com vista a humilhá-lo, isto é, “reduzi-lo a zero”.

⁵ Convém referir que a História de África regista que este povo é um dos mais importantes da África Ocidental (Ghana).



A leitura a fazer do *mntu* deve assentar-se na valorização da pessoa humana. “Pensar o homem diferentemente de como o interpreta a razão dos dominadores, que o vê como um ser abstraído da comunidade e da história, um ser egoísta, produto de uma ontologia assassina, niilista, totalitária, a mesma que impôs ao *mntu* as suas definições, abatendo todas as resistências” (BONO: 2014, 112). A ontologia colonialista deverá ser desmistificada. O *mntu* que foi esvaziado não deve continuar neste vazio de si, sem conhecer as suas origens. É necessário atribuir ao *mntu* nomes significantes, que ligam o *mntu* ao cordão umbilical dos antepassados. Tudo que ele fizer ou disser deve concretizar-se no quotidiano: “trabalho, sentimentos, necessidades, desejos... que são os âmbitos nos quais se compreende o ser” (BONO: 2014, 112). O seu discurso deve demonstrar esta abertura ao outro, pois o *mntu* é consciente de que ele não vive para si, mas para a comunidade. “Trata-se de uma universalidade concreta, que não é uma ideia, mas é o mundo, é plural, é um processo, praxis universalizante e não qualidade atribuível às noções e aos seres” (BONO: 2014, 113).

A pessoa, o *mntu*, no planeta terra, é um outro com direitos e deveres que todos devem respeitar e defender independentemente do lugar no qual a pessoa nasce e se desenvolve. O perigo que se encontra quando se perde tal consciência é o enfraquecimento da dignidade da pessoa humana.

A ideia de unanimismo, uniformização cuja finalidade é pôr fim as diferenças torna pobre a humanidade. As pessoas não devem ser julgadas como sendo superiores ou inferiores devido aos factores económicos, culturais, etc., estes, por sua vez, são os que enriquecem a humanidade e ajudam o homem cada vez mais a compreender que ele é um ser em relação, e a construir um projecto de humanidade.

A partilha, o diálogo e a interajuda poderão permitir ao homem erguer o edifício do humanismo onde todos serão chamados a entrar e fazer parte.

O *mntu* é detentor de valores tais como: o valor da relação e da participação na vida da comunidade, a prevalência do bem comum, onde os interesses pessoais submetem-se aos interesses da comunidade, como fundamento da sua ética, a consciência de pertença na grande família, a solidariedade, a hospitalidade, o respeito pela vida enquanto bem maior, o respeito pelos mais velhos, etc. Estes valores eram transmitidos durante o processo de iniciação. A pessoa ao ser iniciada aprende os segredos da comunidade, os fundamentos da sabedoria tradicional que eram transmitidos oralmente através de contos e provérbios. Estes constituem uma autêntica



doutrina de lei, um conjunto de normas éticas que posteriormente irá normalizar a vida em comunidade. O iniciado deverá aprender a comportar-se, a saber como resolver um certo problema, a governar a sua casa, etc.

O *mntu* é consciente da moralidade dos seus actos, ele sabe distinguir o bem do mal. Esta distinção baseia-se nas leis da natureza: tudo aquilo que promove a força vital é bom e o que o deprime é mal.

O povo zulu (África do sul) tem um aforismo que diz “Uma pessoa é pessoa com outra” ou *umuntu ngumuntu ngabanye* (somos uma pessoa através dos outros) (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200). Desta forma, podemos afirmar que o ser pessoa, o alcance da sua plenitude e dignidade passa necessariamente pela comunidade.

Na concepção de pessoa para o bantu podemos encontrar uma terceira relação, isto é, não somente os outros, mas também há um Outro que demarca os limites entre os seres finitos e infinitos: “Pessoa é aquele que antecipa no presente a sua verdade, na abertura aos outros e ao Outro, sob mediação dos antepassados. Sem esta abertura/antecipação aos outros não existe pessoa verdadeira, apenas um indivíduo (homem) que vive (vida vivida, mas não autêntica) sem verdade” (BONO: 2014, 216). Há crenças em África segundo as quais os antepassados interferem na vida dos vivos e, a autenticidade de uma vida passa pela relação com os mesmos mediante ritos: nascimento, alembamento, morte, etc.

Assim podemos concluir que a concepção de pessoa que se abre aos outros e ao Outro realiza a ideia de pessoa, isto é, concretiza a pessoa diferentemente do conceito ocidental de pessoa cujo fundamento é o *cogito ergo sum* fechado a tudo. É uma pessoa apenas teórica e não existencial como a pessoa africana (*bantu*) que assenta o seu ser na comunidade na medida em que se relaciona com os demais membros da comunidade, pessoas-em-comunidade. A pessoa só é na medida em que interdepende com os demais membros da comunidade: vivos e mortos. É na comunidade onde a vida tem sentido. Apesar da influência que esta perspectiva tem experimentado, pois muitos já não pensam desta forma (Gyekye). Há decisões tomadas fora da comunidade.

Perante esta dicotomia, uma questão se levanta: que fazer? Que caminho a seguir perante um mundo global, onde os valores africanos estão também aí, onde a família é vista na grande comunidade? Família alargada ou restrita (proposta do ocidente)?

Responderemos fazendo recurso a Eboussi Boulaga “(re)partir da tradição liberta do folclore e do essencialismo, saber distinguir os rostos das máscaras; construir o discurso para si e para o outro com vista a construir uma universalidade concreta que



não é já dada, mas em construção, para cuja construção o *Muntu* pode e deve contribuir” (apud BONO: 2014, 231).

Para ser *muntu* era necessário acumular determinados valores e virtudes tais como: “da bondade, da honra, e dos valores da justiça, da paz e da solidariedade familiar” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 188). Independentemente dos valores referenciados serem universais, o *muntu* as concebe tendo em conta o seu mundo-da-vida. Como já fizemos referência, o africano revela o forte sentido da comunidade em detrimento do individualismo.

Outro aspecto a reter é que os princípios morais submetem-se ainda a um outro princípio moral que é o do benefício da comunidade, se este não for benéfico para a comunidade, mas apenas para alguns não terá aprovação. Já a nível do direito positivo tal facto não acontece, muitas leis são aprovadas, mesmo que, a comunidade não se reveja nas mesmas, no caso de Angola, A Lei Geral do Trabalho.

A concepção *muntuista* aproxima-se da *ubuntuista* cujo fundamento é “o respeito fundamental pela natureza humana no seu todo” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200). Isto é, “o ideal de *ubuntu/botho* corresponde ao ideal espiritual comum através do qual todos os povos negros a Sul do Sara conferem significado à vida e à realidade” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Assim, o conceito e a prática *ubuntuista* apresentam-se como o outro rosto de *muntuismo*, isto é, da solidariedade humana africana. Este conceito, a sua tradução não alcança a expressão prática do seu significado, contudo pode-se compreender que, para o *muntu*, a verdadeira humanidade é alcançada através dos outros. Desta forma, o conceito traz consigo um forte sentido de respeito pela dignidade da pessoa humana.

O *ubuntuismo* é enfatizado por Yvonne Makgoro: “[...] o seu valor foi encarado como fundamento para uma moralidade da cooperação, da compaixão, do comunalismo, da preocupação pelos interesses do respeito colectivo, do respeito pela dignidade do indivíduo colocando a tónica nas virtudes dessa dignidade no quadro das relações e práticas sociais” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 189). O *ubuntuismo* é um “princípio que fomenta a responsabilidade e solidariedade sociais, o dever de assistência, as virtudes de sensibilidade, do altruísmo e da devoção ao dever e a ideia de uma sociedade ancorada na justiça e na igualdade” (MAKGOBA e PITYANA: 2015, 191).

Os conceitos anteriormente apresentados devem ser concebidos na prática africana, ou mundo-da-vida africana, caso contrário, passam apenas a ser *factus vocis*. Quer a justiça como a igualdade aqui evocada, inserem-se na concepção comunitária da pessoa.

Como características do *ubuntuismo* ressaltamos os seguintes valores que substanciam a análise:

Justiça; o respeito pelo indivíduo e a propriedade; a tolerância; a compaixão; e sensibilidade para com os idosos, os deficientes e os menos privilegiados; restrições claras a nível do matrimónio e das relações sexuais; a obediência inabalável aos adultos, aos pais, às pessoas mais velhas e à autoridade; a cortesia, a confiabilidade, a honestidade e a lealdade. Essas características aplicam-se a todas as sociedades, divergindo apenas nas suas manifestações (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Este é o legado que a África passará para o mundo – a moralidade sem norma, mas que reside na vida. Em suma o mundo-da-vida africana encontra-se na afirmação de Koka:

Permite-nos, enquanto indivíduos inseridos numa comunidade, sentir, ver e reconhecer o nosso “ser”: a nossa própria existência, os nossos esforços, os nossos êxitos e fracassos, os nossos interesses, as nossas ambições e aspirações, nos outros membros da comunidade. Nós (os indivíduos) e a comunidade fundimo-nos em cada um de nós (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 200).

Este pensamento vem reforçar o que fomos dizendo ao longo de trabalho.

O ser pessoa analisado até aqui, materializa-se tendo em observância os valores que em seguida apresentamos.

- a) **Compaixão:** É certo que este valor está presente em todos os povos e culturas. Contudo o mesmo diferencia-se de povo para povo na sua vivência. A compaixão para o *mntu* é um valor relevante, sobretudo nas comunidades rurais. Este valor permite unidade entre as pessoas. De acordo com Teffo “manifesta-se através do desejo das pessoas de saírem de si próprias, alcançando assim a auto-realização. Ao darem, recebem” (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 201). Há uma relação intrínseca entre a compaixão e o humanismo do *mntu*. Este não se compadece especificamente com aquele que está próximo de si, o membro da sua comunidade, mas com qualquer indivíduo. Devemos sempre estender a mão ao outro. Este gesto demonstra uma saída do eu para o outro a quem

- b) devo abrir-me. Aqui os homens tratam-se com humanismo e não como meros objectos úteis à satisfação de necessidades. Nos momentos cruciais da existência humana: óbito, alembamento, etc. são os outros os verdadeiros actores da minha situação. Pela compaixão o *muntu* ajuda o outro de forma altruísta. O informante INP questionado a respeito da natureza desta solidariedade, ele disse que era natural e reforçou ainda, dizendo que era divino. Esta solidariedade não se aprende nem se analisa, não tem explicação, diz-se apenas: “É melhor faltar dinheiro do que familiares”. Esta compaixão não é apenas intra-clânica é também extra-clânica. Mesmo nos nossos dias tal facto ainda se verifica até nas grandes cidades. O *mukongo* não dorme na sua casa quando o vizinho tem problema. Esta motivação é apenas natural.
- c) O respeito pelos mais velhos: os séculos representam um autêntico manancial de conhecimentos e experiências, a partir dos quais é possível dar resposta aos problemas existenciais. Segundo o nosso informante INP, o respeito na sociedade congo é uma qualidade que todo *mukongo* deve observar sob pena de pesadas sanções. Na sua aplicabilidade devia ter-se em conta a idade, o sexo, o estatuto social, etc. A reverência feita de um jovem a uma idosa é diferente daquela feita a um mais velho. Ao entregar uma coisa deve juntar a outra mão, diz-se “entregar com duas mãos”, isto porque a própria comunidade espera algo daquele que entrega, o respeito. Ao falar com um mais velho não se deve ficar em pé, adopta-se uma posição e paz, porque na compreensão deste povo falar com o adulto em pé, o adulto pode inferir que o jovem quer agredi-lo, por isso deve ajoelhar.

Para Teffo,

A noção de respeito pelos mais velhos pressupõe uma panóplia de redes sociais que interagem sob diversas formas com base em relações mútuas entre os mais jovens e os mais velhos, entre indivíduos que ocupam posições elevadas e inferiores em qualquer hierarquia, entre os membros da unidade social mais reduzida de uma comunidade (uma família), etc. (MAKGOBA e TEFFO: 2015, 205).

Os séculos não são apenas os detentores do saber, mas também autoridades inquestionáveis na transmissão da mesma sabedoria. Todos os mais velhos? Certamente que não. Como tratamos anteriormente há homens crescidos, mas continuam crianças, independentemente de ter o cabelo branco. Os mais velhos são os verdadeiros educadores, aqueles cuja educação transmitida/recebida é inquestionável, pois resulta da experiência vivida.



Por esse motivo todo acto praticado por uma criança, ou adolescente a responsabilidade é sempre atribuída aos pais, pois são eles que não educaram a criança, ou o adolescente.

Ao jovem e à criança são transmitidos fundamentalmente alguns valores que a comunidade acha pertinente, no sentido de responder às exigências da comunidade: o respeito, a obediência⁶, a hospitalidade, a honestidade, o trabalho, o uso de expressões correctas, etc.

A comunidade deve preocupar-se em inculcar às crianças e aos adolescentes estes e os demais valores para o bem-estar da comunidade e da pessoa.

Há expressões que não devem ser pronunciadas por que ofendem a comunidade. Entre os mais velhos a criança deve ser prudente ao falar. Era proibido dizer, por exemplo, “vou à casa de banho”. Por que esta proibição? O nosso INP1 disse-nos que se fundamenta naquilo que se faz naquele lugar, o que é algo pessoal e íntimo. Para tal facto usava-se outras expressões, como: “vou atrás da casa”. Falar sem atitude correcta pode conduzir o indivíduo a perda da reputação.

É necessário prudência na escolha das palavras a serem usadas no diálogo com os mais velhos. Deve haver polidez nas expressões usadas. Nem toda palavra deve ser usada num dado contexto, isto devido a carga emotiva que transmite.

No diálogo do *muntu* aparecem honoríficos por forma a marcar o discurso que indica o respeito pelos mais velhos. Por exemplo diz-se correctamente, *Ngana soba* em vez de *soba*. Esta expressão *ngana* indica o respeito que se tem pela pessoa. Dizer apenas: pai, mãe, avô, avó, tio, tia, não existe nas línguas dos *ahombe*. Há sempre um determinante: nosso pai, *tatetu*, nossa mãe, *mametu*. Não se trata de qualquer mãe, pai ou avô, mas a minha mãe, o meu pai, ou o meu avô. Aquele membro do qual tenho a consciência de pertença. Que fundamenta a razão da minha existência.

Este respeito não se verifica apenas a nível do discurso verbal, mas também a nível do discurso não-verbal, nos gestos. O *muntu* não cumprimenta o outro e, sobretudo o mais velho, apenas com u'a mão, mas com as duas onde a outra deve acompanhar a mão que se estende e ainda inclina-se o corpo para frente, fazendo uma reverência. Este gesto se repete quando se oferece algo ao outro, há vezes que devemos ajoelhar à pessoa que se oferece algo. Como sinal de respeito, quando alguém está a falar consigo é necessário respondê-lo, se não de forma verbal, deve fazê-lo de forma gestual aceitando com a cabeça, como forma de atenção ao interlocutor.

⁶ Diz o provérbio “*wabelesela wa dia*” Quem é obediente come.

De acordo ao INP, a saudação nas mãos não existia na comunidade congo. Porque o *mukongo* temia que pela saudação pelas mãos retirava-se a força pessoal e a mão era também fonte de contaminação de enfermidade. Assim, quando alguém se encontrava com o outro, a saudação era oral. Eles usavam o já referido *mahezo*, que para o *mukongo* é, *kudikunda* ou *kukikunda*. De joelho começava-se a declamar tudo que aconteceu desde o último encontro.

- d) A hospitalidade: O comunismo africano está presente na vida deste, apesar da crítica que Hountondji tece a este modo unanimista de pensar, mas a nossa perspectiva é que a hospitalidade caracteriza o *mntu*. As preocupações nunca são individuais, mas colectivas. Ninguém realiza um óbito sozinho ou recebe um hóspede e o assume sozinho. É tarefa da comunidade dar de comer a esta pessoa. A dificuldade de um passa a ser da comunidade. Por este motivo os roubos não eram constantes. Porque os membros pensavam que tudo nos pertence, então porque roubar? A propriedade privada era apenas formal.

De acordo com o INP a pessoa, mesmo sendo estrangeira ou comprada, é integrada na família ou clã. Este processo de integração consistia em atribuir-lhe um/a conjugue da família. Assim o estranho passa a ser membro da nossa família. Todos os indivíduos comprados não deviam saber da tal condição, esta era apenas do domínio das pessoas idóneas da família e se mantinha em segredo. Os comprados adquirem o clã do pai.

- e) A educação virada para outro: Como já abordamos o *mntu* só é, mediante a sua inserção na comunidade onde poderá realizar-se.

A educação tradicional está fundamentalmente virada para o outro.

Hoje experimentamos uma crise na educação, e a questão que se levanta é: por que a ineficácia do sistema de educação? Muitas são as causas, mas nada se faz para mudar o quadro – crianças que não respeitam os adultos, adultos com procedimentos que não servem para educar as crianças, abortos constantes, em suma a dignidade da pessoa humana é colocada em causa no tempo da educação formal⁷, contudo na educação informal havia mais compromisso com a causa alheia.

Uma constatação feita nos programas de ensino pré-universitário, em Angola não se identificou de forma clara os objectivos educativos, apenas os objectivos gerais.

⁷ A educação formal pode ser resumida como aquela que está presente no ensino escolar institucionalizado, cronologicamente gradual e hierarquicamente estruturado, a que tem lugar nas escolas colégios e instituições de ensino superior, tendo currículos e regras de certificação claramente definidos. A educação não formal, porém, define-se como um processo de aprendizagem social, que normalmente, se realiza fora dos quadros do sistema formal de ensino onde a criança, o jovem adquire e acumula

Como educar um homem cuja preocupação é apenas o saber fazer e não o saber ser e estar? Há uma grande preocupação com a instrução, mas não com a educação. São estes “motoristas, médicos, economistas etc, bons profissionalmente, mas sem compromisso com o outro”. Sabe fazer, mas não sabe ser nem estar.

No tempo colonial nem todos tiveram acesso a educação formal, mas constituíram boas famílias a nível da preocupação com o outro. Gostaríamos de advertir, que com isto não queremos dizer que, não havia alguns casos em que o outro era marginalizado, só que, estes eram casos isolados e de extrema realização. Hoje por coisas mínimas, que podem ser resolvidas pacificamente, o outro é morto.

Na comunidade tradicional a educação não era apenas tarefa dos pais, mas de toda a comunidade⁸: “O processo de inculturação (*okulonga olondunge*) é processual e é da responsabilidade de toda a comunidade, de modo particular da responsabilidade de todos os adultos dentro da estrutura da família alargada para com as crianças e adolescentes dessa mesma estrutura. Deste modo, todo e qualquer adulto, em todo e qualquer momento e lugar pode e deve intervir imediatamente em todo o momento e lugar para reprimir nos adolescentes as atitudes julgadas erradas ou menos correctas ou para lhes indicar formas de um comportamento socialmente correcto” (KUNDONGENDE apud MALUMBO: 2013, 53). Se afirmamos “*mona akuetu mona ie*” este facto não vale apenas para dar de comer, mas também para educar. A educação na sociedade congo era muito rígida⁹ não permitia alguém roubar, prostituir-se ou praticar qualquer tipo de delito. Não havia prostituta, não só porque a poligamia era institucionalizada, mas também porque quem praticasse a prostituição era severamente penalizado.

Se encontrases o filho do outro a fazer algo de errado, qualquer membro da comunidade pode adverti-lo e depois fazer chegar a informação aos progenitores, que por sua vez irão aceitar a informação e agir em conformidade com o acto praticado. Desta forma, havia muitos agentes de educação na comunidade. A criança, o jovem era prudente nas suas acções. Este facto não se verifica nos nossos dias devido a dimensão das comunidades e, sobretudo devido as liberdades muito mal concebidas.

⁸ Diz o provérbio: “Para educar uma criança é preciso uma aldeia”.

⁹ Na sociedade congo havia normas rígidas resultantes de hábitos de vida. Essas normas eram ditadas pela sociedade cuja finalidade é tornar possível a vida em comunidade. A pena era aplicada quando a pessoa era *reincidente*. Em caso de morte, adultério ou roubo, praticado uma ou duas vezes, o indivíduo devia pagar multa, mas se repetisse mais vezes em caso de morte ele e a sua família eram obrigados a cavarem um buraco depois o malfeitor entrava no mesmo e os parentes o sepultavam. Esta prática era o último recurso encontrado em caso de reincidente. Toda esta cerimónia era feita numa praça pública, onde os demais entoavam hinos enquanto a família enterrava o seu ente querido. Segundo o informante INP1 esses casos eram raros.

No passado a mãe¹⁰ desempenhava verdadeiramente o seu papel de ser agente de educação, o que não acontece nos dias de hoje, pois ela também está inserida no mercado de trabalho, relegando a tarefa de educação de menores a outros menores. A preocupação da comunidade tradicional na educação da mulher residia no axioma: “Quem educa uma mulher educa uma comunidade”. Actualmente, os pais valorizam em demasia o trabalho esquecendo o seu papel de educador.

Na escola da vida¹¹ o adolescente aprendia todos estes aspectos. Na *evamba* entre os *ovimbundu*, *etanda* ou *ekwendje* para os *nyaneka khumbi*, *mukanda* para os *Côkwe*, Luvale e *Ngangela* e finalmente *mwanda* para os *ambundu*, os rapazes aprendem os principais mistérios da vida. Os jovens após este exercício voltam para o convívio familiar com outro estatuto, o de pessoas adultas independentemente da idade. Eles são chamados a observarem rigorosamente tudo que aprenderam na escola da vida. Este processo de educação tradicional não está reservado apenas aos meninos, as meninas também têm uma escola onde aprendem as normas da vida enquanto mulher/mãe/esposa/nora/boa dona de casa, etc. KUNDONGENDE apresenta o que as meninas aprendiam:

O respeito pelos mais velhos, autoridades, pais e para com todos os membros da comunidade e sociedade; criar hábitos de ajuda mútua entre pessoas da comunidade; desenvolver e aprender lições de culinária; como cuidar da lida (sic) da casa e a volta desta; acarretar água ao rio; pilar e peneirar a respectiva fuba; lições de educação sexual, higiene corporal; aprendiam lições de futuras noivas e mães, como cuidar dos filhos e do marido; como amar e respeitar o(s) marido(s) e os seus familiares... uma mulher ao chamar seu marido do ambiente dos demais, é seu dever bater as palmas, e o esposo vai ao

¹⁰ Hoje as reflexões à volta dos movimentos feministas tomam proporções cada vez maiores no nosso mundo. A igualdade de género constitui o “hino nacional” destes movimentos. A mulher quer deixar de ser ela, e assumir as características do homem. Será que para contribuir para o bem do outro, a mulher deverá “vestir a roupa do masculino”, creio que não. Ela deve ser ela mesma, com todos os atributos do feminino. Lopes ao analisar esta questão adverte: “A força vital foi erroneamente identificada com a masculinidade. Na verdade, reconhecer os próprios limites, a capacidade de ternura, etc., não são sinais de fraqueza, mas de grande força vital” (apud BONO: 2014, 122). “O homem sem a mulher reduz-se a nada e vice-versa. A África - berço da humanidade – deve oferecer à terçeiromundialidade a sua vocação para a feminilidade, abolindo os costumes tradicionais contrários a esta vocação” (BONO: 2014, 122). Na comunidade *bantu* o alembamento não deve ser considerado venda, mas uma prática que valoriza a mulher em casa do seu marido. Falar em venda de mulher numa África profunda é impensável. Uma mulher que vai à casa do marido sem o alembamento é despersonalizada. Desta forma urge a necessidade de “uma reeducação do *muntu* para redescobrir a sua dimensão de feminilidade será de grande ajuda na aceleração do processo de libertação da mulher” (BONO: 2014, 123). É necessário que a mulher saiba viver a sua feminilidade, evitando os raciocínios que advogam a ideia de paridade.

¹¹ Entre os *bakongo* a criança ao ir à escola da vida passava por três níveis: *kimpasi* (iniciação, propedêutica), *kinkumbi* (intermédio) e *kinkimba* que corresponde ao nível mais elevado na formação do futuro pai. Outro aspecto narrado pelo INPI é que o indivíduo entrava para a escola da vida com um nome e saía com outro, o nome do programa de vida, da circuncisão. O primeiro podia mantê-lo, mas nos círculos de vida o nome destacado era aquele.

seu encontro sendo título de respeito. É condenável chamar pelo seu nome, mas sim *mukuetu du a mbayi* (irmão não uterino) (KUONONOCA: 2013, 62).

Esta tarefa cabia às tias que velavam pela educação das sobrinhas, após este processo podia falar-se em mulher. Para que tal processo se evidenciasse, era necessário muitos exemplos, experiências, etc. a educação, antigamente, fazia-se, para além da *evamba/mwanda*, no Jango onde os mais velhos contavam estórias da vida do dia-a-dia, narravam contos e tudo que servia para educar.

Segundo KUNDONGENDE, *ondjango (umbundu)* e *côta Tchota (Côkwe)*, *olupale (Kwanhama)* – é um «espaço familiar ou comunitário» onde os mais velhos resolvem os mais diversos problemas da população (os julgamentos, a entronização de chefes, os conselhos, a recepção de visitas, etc); transmitem os valores morais cívicos e histórias da vida comunitária. Tem também sentido de criar bons berços ou boa educação.

Nesses espaços e instituições de sabedoria, os mais velhos contam histórias do percurso da comunidade (origens, relações inter-étnicas, os conflitos, entre os outros eventos mais importantes) e passam os ensinamentos sobre a vida dos antepassados, dos fundadores, despertando e formatando nos jovens a consciência de pertença, solidariedade, de respeito e de assunção dos valores histórico-culturais. Quem mais frequenta este espaço são os homens¹². As mulheres podem participar excepcionalmente quando são convidadas para certos assuntos (KUNDONGENDE apud KUONONOCA, 2013: 58-59).

Se hoje estas instituições de educação já não existem ou não funcionam tendo em conta o estilo de vida urbana que vivenciamos, qual seria então a saída? Os mesmos valores podem ser transmitidos por uma instituição que ainda existe e que é fundamental no processo de educação dos filhos – a família. O que é necessário é potencializar a família. Esta deve primeiro ser considerada como a fonte de todos os profissionais (homens e mulheres) que a comunidade terá. Depois a grande comunidade pode também ajudar. O Estado deverá criar bons espaços nos seus órgãos de comunicação. Vejo nas lojas: *É proibida a venda de álcool a menor de 18 anos*; mas na realidade vende-se álcool a crianças, por quê? Porque ninguém fiscaliza e penaliza, como consequência os pais não podem fazer nada. Aquele trabalho conjunto que se fazia na comunidade tradicional devia fazer-se na comunidade moderna. As

¹² Apenas os homens que foram circuncidados, aqueles que passaram na mwanda ou evamba.

publicidades de álcool, mulheres seminuas, promoção de outros estilos de vida etc. contrariam a promoção da dignidade da pessoa humana.

Ainda é possível retomar à educação tradicional aqueles aspectos positivos, eliminar todos aqueles elementos que em nada dignificam a pessoa humana. Retomar os aspectos virados a educação, sobretudo da mulher, pois ela tem um jeito diferente de transmitir os valores, o ensino das línguas nacionais, pois estes trazem consigo uma visão do mundo, que conhecendo a língua facilmente conhece-se a visão do mundo destes povos, a sua filosofia de vida, moral, etc.

Se pretendermos uma sociedade angolana a caminhar para o estabelecimento de relações cada vez mais humanas é necessário retomarmos aos nossos valores tradicionais nos seus aspectos de alteridade.

Como relacionar estes aspectos do muntuismo com a perspectiva levinasiana do outro?

O ser do *muntu* só tem razão de ser na presença do outro, no seu rosto, olhar etc. o *muntu* afirma “Eu sou porque nós somos”. O meu ser depende do outro. A sua presença é imprescindível para a realização do eu, como afirma Ngoenha: “O ser sem o outro ou sem alteridade não tem sentido; o sentido está na partilha de «um comum»” (NGOENHA: 2013, 135). O *muntu* deve esforçar-se para integrar-se na comunidade com o seu fazer em benefício dos outros, pois só este fazer o tornará pessoa. O *muntu* não é absorvido pela comunidade, mas ele deve estar a serviço da mesma. A pessoa é aquela que está com os outros, juntos, a realizar acções comuns, benéficas para a comunidade. Atenção o viver juntos não faz a comunidade, mas as minhas acções devem conformar-se com a mesma. Na comunidade o outro não se perde porque tem o *kanda* (tribo) tem a sua identidade, ou seja, a subjectividade levinasiana. Desta forma, pensamos que há uma relação entre o muntuismo e a perspectiva levinasiana do outro.

Poderíamos concluir que perante a crise antropológica, o *bantu* aposta na valorização da pessoa humana como centro da comunidade. O *muntu* pensa que a vida só é possível na comunidade, esta é que, mediante as nossas acções, torna-nos pessoa, sem contudo esquecer a perspectiva ontológica do ser muntu. Assim é pessoa todo aquele que observa os valores para o bem da comunidade – o respeito aos mais velhos, a compaixão, a hospitalidade, a abertura ao sentido do espiritual e transcendente, o sentido da relação e participação comunitária, a concepção do homem nas suas mais variadas dimensões, a crença nos antepassados. Desta forma estaríamos a evitar à perpetuação de uma cultura cuja base é a visão reducionista, egoísta, individualista,

utilitarista da pessoa humana, etc. são valores imperiosos para o bantu. O bantu sabe que necessita dos outros, não há lugar para a marginalização, para o desespero e para a solidão. Todos são necessários, independentemente dos seus acidentes.

Referências Bibliográficas

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional bantu*. Paulinas, Luanda, 2006.

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo - A ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea*. Editora educar. Maputo, 2014.

CASTIANO, J. P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Ndjira, 1ª edição, Maputo, 2010.

KUNDONGENDE, João da Cruz. *Crise e resgate dos valores morais, cívicos e culturais na sociedade angolana – um contributo para a inversão dos valores éticos*.

CERETEC, Huambo, 2013

MAKGOBA, Malegapuru William (Org). *Renascença africana – a nova luta. Trad. Narrativa traçada*. coedições mulemba e pedago, 2015.

Informante:

Nangu Pululu (Mpululu), 73 anos de idade, natural de Lwidi, Município do Maquele do Zombo, Província do Uíge, actualmente residente em Luanda. No texto será identificado como INP1, Informante Nangu Pululu.