Feliciano José Kissua

A DIMENSÃO ÉTICA DA FILOSOFIA *UBUNTU*:

ANÁLISE DA INTERDEPENDÊNCIA ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES HUMANAS.

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2026

Feliciano José Kissua

A DIMENSÃO ÉTICA DA FILOSOFIA *UBUNTU*:

ANÁLISE DA INTERDEPENDÊNCIA ENTRE INDIVÍDUO E COMUNIDADE NA CONSTRUÇÃO DAS RELAÇÕES HUMANAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Kissua, Feliciano José

K61d A dimensão ética da filosofia *ubuntu*: análise da interdependência entre indivíduo e comunidade na construção das relações humanas / Feliciano José Kissua. - Belo Horizonte, 2026.

94 p.

Orientador: Prof. Dr. Marco Heleno Barreto.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Ubuntu (Filosofia). I. Barreto, Marco Heleno. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDU 17

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Dissertação de **Feliciano José Kissua** defendida e aprovada, com a nota 8,0 (oito) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / (Orientador)

Profa. Dra. Marilia Murta de Almeida / FAJE

Prof. Dr. Erisvaldo Pereira dos Santos / UFOP

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 12 de maio de 2026.

RESUMO

A pesquisa tem como objetivo central apresentar a ética *bantu* expressa na filosofia do *Ubuntu*, cuja essência está sintetizada na expressão *Umuntu ngumuntu ngabantu*, isto é, "eu sou porque nós somos". Essa expressão não constitui apenas um provérbio ou uma fórmula cultural, mas representa uma profunda concepção antropológica e ética segundo a qual a existência humana é essencialmente relacional. Partindo dessa compreensão, a presente dissertação busca pensar a ética como uma realidade fundada na interdependência entre indivíduo e comunidade.

Com vistas a alcançar o que é pretendido, a dissertação foi dividida em três capítulos. Buscou-se, assim, demonstrar como o indivíduo, nos parâmetros do *ubuntu* e entre os povos *bantu* constroem as relações humanas.

Para possibilitar a demonstração da relevância das relações e atingir o objetivo proposto, tornou-se necessário explicar conceitos e aspectos tangenciais ao tema, tai como *Umuntu ngumuntu ngabantu*, *ubuntu*, *muntu*, *ntu*, *bantu*, *ujamaa*, força vital, interconexão entre indivíduo e comunidade na ética *bantu*. Percebeu-se que no pensamento *ubuntuística*, tudo está profundamente relacionado. Não há uma separação rígida entre indivíduo e comunidade, entre natureza e humanidade, ou entre mundo visível e invisível. A realidade é concebida como uma totalidade interligada na qual cada elemento encontra seu significado no conjunto das relações que o constituem. Dessa forma, a máxima "eu sou porque nós somos" revela uma compreensão do ser humano que ultrapassa o individualismo.

Metodologicamente, a pesquisa fundamenta-se na análise de livros, textos e artigos que dialogam diretamente com o tema proposto e com os objetivos estabelecidos. O estudo segue predominantemente um método descritivo-indutivo, procurando inicialmente apresentar e descrever os principais elementos da filosofia *ubuntu* para, posteriormente, refletir sobre suas implicações éticas e antropológicas. Paralelamente, realiza-se uma leitura hermenêutica dos textos de autores que abordam a tradição filosófica africana e, em particular, o pensamento *bantu*, buscando compreender o significado desses conceitos no interior de seu contexto cultural e histórico.

Palavras-chave: *Ubuntu*. Ética *Bantu*. Força Vital. Cosmovisão relacional. Solidariedade.

RÉSUMÉ

La présente recherche a pour objectif central de présenter l'éthique bantoue exprimée dans la philosophie de l'Ubuntu, dont l'essence est synthétisée dans l'expression Umuntu ngumuntu ngabantu, c'est-à-dire « je suis parce que nous sommes ». Cette expression ne constitue pas seulement un proverbe ou une formule culturelle, mais représente une profonde conception anthropologique et éthique selon laquelle l'existence humaine est essentiellement relationnelle. Partant de cette compréhension, ce mémoire cherche à penser l'éthique comme une réalité fondée sur l'interdépendance entre l'individu et la communauté.

Afin d'atteindre l'objectif proposé, la dissertation a été divisée en trois chapitres. Il s'agit ainsi de montrer comment l'individu, selon les principes de l'Ubuntu et au sein des peuples bantous, construit les relations humaines.

Pour démontrer la pertinence des relations et atteindre l'objectif proposé, il a été nécessaire d'expliquer certains concepts et aspects connexes au thème, tels que Umuntu ngumuntu ngabantu, ubuntu, muntu, ntu, bantu, ujamaa, la force vitale et l'interconnexion entre individu et communauté dans l'éthique bantoue. Il a été observé que, dans la pensée ubuntuistique, tout est profondément lié. Il n'existe pas de séparation rigide entre l'individu et la communauté, entre la nature et l'humanité, ni entre le monde visible et le monde invisible. La réalité est conçue comme une totalité interconnectée dans laquelle chaque élément trouve sa signification dans l'ensemble des relations qui le constituent. Ainsi, la maxime « je suis parce que nous sommes » révèle une compréhension de l'être humain qui dépasse l'individualisme.

Du point de vue méthodologique, la recherche se fonde sur l'analyse de livres, de textes et d'articles en dialogue direct avec le thème proposé et les objectifs établis. L'étude suit principalement une méthode descriptive-inductive, cherchant d'abord à présenter et à décrire les principaux éléments de la philosophie de l'Ubuntu afin de réfléchir ensuite à ses implications éthiques et anthropologiques. Parallèlement, une lecture herméneutique des textes d'auteurs traitant de la tradition philosophique africaine, et en particulier de la pensée bantoue, est réalisée afin de comprendre la signification de ces concepts dans leur contexte culturel et historique.

Mots-clés: *Ubuntu*. Éthique Bantoue. Force Vitale. Vision relationnelle du monde. Solidarité.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **1**

1. PANORAMA HISTÓRICO E CULTURAL DAS TRADIÇÕES *BANTU* EM ÁFRICA **5**

1.1. O termo *bantu* **7**

1.2. Quem são os *bantu*? **11**

1.3. Expansão e distribuição geográfica *bantu*. **15**

a) Primeira fase da expansão *bantu*: 3500 a.C. a 3000 a.C. **16**

b) Segunda fase da expansão *bantu*: 3000 a.C. a 2000 a.C. **17**

c) Terceira fase da expansão *bantu*: 2000 a.C. a 1000 a.C. **19**

d) Quarta fase da expansão *bantu*: 1000 a.C. a 500 d. C. **20**

e) Quinta fase da expansão *bantu*: 500 d.C. a 1800 d.C **21**

2. SIGNIFICAÇÃO GERAL DO CONCEITO DE *UBUNTU*. **25**

2.1. A Visão de mundo do *Ubuntu:* A interconexão entre todos os seres. **26**

2.2. A cultura como aperfeiçoamento do *ethos* do *muntu*. **34**

2.3. A Força Vital: A energia que conecta todos os seres humanos. **38**

2.4. As bases filosóficas sobre as quais se assentam o conceito de vida **44**

2.5. Força Vital como fundamento ético do *Ubuntu*. **47**

3. A DIMENSÃO ÉTICA DO *UBUNTU* **52**

3.1. A ética da Filosofia *Ubuntu*. **53**

3.2. Os princípios éticos centrais nas sociedades *bantu.* **62**

3.3. A interconexão entre indivíduo e comunidade na ética *bantu*. **69**

3.3.1. *Ujamaa*: Solidariedade e Desenvolvimento Comunitário **74**

3.3.2. A pessoa na sociedade *bantu.* **77**

3.4. Análise do significado de "eu sou porque nós somos". **84**

CONCLUSÃO **89**

REFERÊNCIAS **92**

INTRODUÇÃO

A reflexão filosófica sobre a ética africana, em particular sobre o princípio do *Ubuntu*, exige, antes de tudo, um retorno atento às matrizes históricas e culturais que lhe dão origem. Não se trata apenas de situar povos e acontecimentos no tempo, mas de compreender as formas pelas quais determinadas concepções de humanidade, comunidade e moralidade foram sendo construídas, transmitidas e transformadas ao longo da história. Nesse sentido, o estudo das tradições *bantu*[1] constitui um ponto de partida indispensável para qualquer investigação que pretenda abordar a ética do *ubuntu* de modo rigoroso e contextualizado.

Os povos *bantu*, cuja presença se estende vastamente pela África Central, Oriental e Austral, não constituem apenas um conjunto de comunidades ligadas por afinidades linguísticas; representam, antes, uma das mais profundas experiências civilizacionais do continente africano. Neles, a língua não é mero instrumento de comunicação, mas expressão de uma ontologia partilhada, uma forma específica de compreender o mundo, a comunidade e o próprio ser. A expansão *bantu*, frequentemente descrita apenas como movimento migratório, pode ser lida filosoficamente como um processo de criação contínua de mundos, nos quais o social, o político, o econômico e o espiritual se entrelaçam numa mesma tessitura existencial.

A formação das sociedades subsaarianas sob influência *bantu* revela uma concepção relacional da vida. A comunidade não se define apenas pela proximidade territorial, mas pela participação num horizonte comum de sentido. A autoridade política, longe de se reduzir ao exercício da força, articula-se com princípios de legitimidade simbólica; a economia, por sua vez, não se separa do vínculo social; e a espiritualidade não ocupa um domínio isolado, mas permeia as práticas cotidianas, configurando uma visão integrada da realidade. Tal configuração desafia categorias analíticas modernas que fragmentam o humano em esferas autônomas.

É nesse contexto que se insere a ética *bantu* expressa na filosofia do *ubuntu* que conecta todos os indivíduos ao todo no valor *eu sou porque nós somos*.[2] *Ubuntu* apresenta-se como categoria ética normativa que deve permear as relações entre *muntu* (a pessoa), *kintu*(as

[1] Neste estudo, optamos por utilizar a forma *Bantu* não flexionada, em vez de variações como *banto*, *banta*, entre outras. Essa escolha visa preservar a fidelidade à tradição cultural associada a esse termo, respeitando a forma pela qual ele é identificado em contextos históricos, linguísticos e culturais de origem. Entendemos que a grafia *Bantu*, tal como é amplamente reconhecida em diversas fontes e comunidades, reflete com mais precisão a herança e a identidade vinculadas a esse nome.

[2] Cf. MONTEIRO, 2020, p. 106.

coisas), *hantu* (o espaço-tempo) e *kuntu*[3](o modo ou qualidade do ser). Trata-se de uma ética que conecta todos os níveis da realidade numa unidade tecida pela interdependência.

A relacionalidade das vidas constitui o núcleo dessa ética. A comunidade dá existência, formação e sentido ao indivíduo, que, do nascimento à morte, encontra no grupo o horizonte de sua realização. A eficácia dos usos e costumes não se funda na coerção, mas na partilha de valores que estruturam a convivência. A solidariedade emerge de um sentimento de igualdade fundamental: cada ser humano participa da mesma trama vital e, por isso, é corresponsável pela harmonia do todo.

A ética *ubuntu* oferece uma contribuição singular: seu fundamento teocósmico e holístico. Para além do ser humano, a esfera divina e a natureza participam das decisões e da ordem moral. Ou seja, as decisões humanas não dizem respeito apenas ao indivíduo ou à sociedade, mas à totalidade da ordem do ser. Diferentemente do antropocentrismo moderno, que isolou o indivíduo como centro absoluto da normatividade, o pensamento *bantu* afirma a pluralidade do real e a inseparabilidade entre humano, divino e natureza.

Diante da crise dos paradigmas éticos centrados exclusivamente no indivíduo, a filosofia do *ubuntu* oferece uma alternativa fecunda. Ela reafirma a pessoa como ser relacional, inserido numa rede de pertença e responsabilidade. Reconhece a diversidade de perspectivas comunitárias e propõe uma ética fundada na reciprocidade, no reconhecimento e no cuidado mútuo.

A escolha de pesquisar essa tradição responde à necessidade de muitos estudiosos aprofundarem o conhecimento da cultura africana e, particularmente, das concepções éticas dos povos *bantu*. Durante muito tempo, predominou a descrição de comportamentos, mas raramente se buscaram as razões últimas que os fundamentam. Negou-se, assim, aos africanos a condição de sujeitos morais dotados de reflexão própria, como se a ética fosse privilégio de determinadas tradições filosóficas. Supôs-se, de maneira infundada, que nada haveria de novo a agregar ao pensamento ético universal.

Assim, pode-se perguntar: o que os *bantu* agregam de novo ao pensamento ético? Em que consiste a especificidade que torna sua concepção simultaneamente atual e relevante? A resposta reside precisamente na radicalidade de sua relacionalidade. Ou seja, na sua capacidade de articular identidade e alteridade, indivíduo e comunidade, humanidade, natureza e transcendência numa única estrutura de sentido. Tal contribuição amplia o horizonte da história do pensamento e convida a uma revisão crítica dos fundamentos éticos

[3] Cf. RAMOSE, 2002, p. 324

que moldaram a modernidade. Nesse sentido, a atualidade dessa concepção torna-se evidente diante das crises contemporâneas ecológicas, sociais e existenciais que revelam os limites de um paradigma excessivamente individualista.

A presente dissertação está estruturada em três capítulos, organizados de forma a construir, de maneira progressiva e didática, as proposições centrais desenvolvidas ao longo da pesquisa. O objetivo é conduzir o leitor por uma sequência lógica e fundamentada, permitindo não apenas a compreensão do tema, mas também a apreensão gradual da complexidade que envolve o estudo do *ubuntu* e das tradições *bantu* em África. Cada capítulo foi concebido como um alicerce que sustenta o seguinte, possibilitando um aprofundamento contínuo dos conceitos, das práticas culturais e das dimensões éticas analisadas.

O primeiro capítulo, intitulado *"Breve panorama histórico e cultural das tradições Bantu em África"*, visa apresentar as origens e a dispersão dos povos *bantu*, oferecendo um contexto histórico e cultural que permita ao leitor compreender as bases sociais, espirituais e éticas dessa civilização. Tal percurso não constitui um exercício meramente descritivo, mas um movimento hermenêutico necessário: compreender quem são os *bantu*, de onde vêm e como estruturaram suas sociedades é condição fundamental para apreender os fundamentos éticos que emergem de sua visão de mundo.

Nesse capítulo, serão abordadas as categorias éticas do *ubuntu*, destacando-se sua orientação para um agir ético coletivo, em que a comunhão e a solidariedade entre os indivíduos são centrais. O objetivo é evidenciar como os valores comunitários e as práticas sociais *bantu* estruturam uma visão ética voltada para a interdependência, o cuidado mútuo e a valorização da vida em comum, preparando o terreno para uma análise mais aprofundada da cosmologia e da filosofia *ubuntu* nos capítulos subsequentes.

No segundo capítulo, intitulado *"Significação geral do Conceito de Ubuntu"*, o enfoque se desloca para a dimensão ontológica e cosmológica da cultura *Bantu*. Sob esta epígrafe, examina-se a cosmovisão que os povos *bantu* têm de si mesmos e do mundo que os envolve, tanto visível quanto invisível. Tal cosmovisão não se limita ao campo do conhecimento racional, mas integra elementos espirituais, simbólicos, comunitários e éticos, configurando uma compreensão ampliada da existência. Nela, não há separações rígidas entre natureza e cultura, corpo e espírito, indivíduo e comunidade, pois tudo participa de um mesmo princípio vital que sustenta e ordena o cosmos.

No centro dessa visão de mundo encontra-se a noção de força vital, princípio fundamental da cultura *ubuntu* e eixo estruturante de sua ontologia, religião e ética. A religião, nesse contexto, não se reduz a um conjunto de ritos ou crenças isoladas, mas

expressa um modo de estar no mundo, orientado pela busca de harmonia com a ordem cósmica e com os princípios herdados dos ancestrais. A ética, por sua vez, decorre diretamente dessa compreensão ontológica: agir bem significa preservar, fortalecer e promover a força vital própria e alheia por meio do respeito, da solidariedade, da comunhão e da responsabilidade comunitária.

A força vital, entendida como uma energia universal que permeia todos os seres humanos, animais, plantas, minerais e que estabelece uma conexão sagrada entre todos eles. É nessa força que se compreende a relação do indivíduo com a comunidade e com o universo, baseando-se na compreensão de que cada ser participa de uma unidade maior. Este capítulo permite não apenas apreender a fundamentação espiritual e ontológica do *ubuntu*, mas também compreender como essas crenças estruturam a ética, a moral e a prática religiosa tradicional *bantu*, revelando a intrínseca ligação entre vida, energia e responsabilidade comunitária.

O terceiro e último capítulo, intitulado *"A dimensão ética do Ubuntu"*, concentra-se na análise filosófica da ética *ubuntu*, examinando o conceito e a experiência que lhe estão subjacentes. Aqui, busca-se demonstrar como a ética *ubuntu* está epistemologicamente ligada ao conceito de *muntu* e à comunidade, fundamentando uma visão de moralidade que não se reduz ao indivíduo isolado, mas se manifesta na interação e na solidariedade com os demais. Este capítulo evidencia a importância do *ubuntu* como base para uma ética prática e reflexiva, que orienta comportamentos, decisões e relações sociais dentro da perspectiva *bantu*. A discussão filosófica permitirá compreender como os valores de interdependência, respeito, empatia e responsabilidade coletiva formam o cerne da ética *ubuntu,* consolidando as análises desenvolvidas nos capítulos anteriores e oferecendo uma síntese do estudo, que articula história, cosmologia e filosofia ética.

1. PANORAMA HISTÓRICO E CULTURAL DAS TRADIÇÕES *BANTU* EM ÁFRICA.

A primeira parte desta dissertação tem como objetivo apresentar um panorama histórico e cultural dos povos *bantu*, abordando sua origem histórica, distribuição geográfica e o significado do termo *bantu*.

Apesar de sua ampla presença no continente africano e de sua expressiva contribuição para as dinâmicas sociais, políticas e econômicas da região, o interesse acadêmico por esses povos desenvolveu-se de forma relativamente tardia quando comparado a outros grupos negro-africanos.[4] Essa lacuna historiográfica contribuiu para a construção da ideia de que os *bantu* teriam "entrado tardiamente na história", percepção que não se sustenta diante das evidências de sua atuação desde períodos bastante recuados.

As primeiras realizações atribuídas aos povos *bantu* que foram sistematicamente documentadas incluem o Reino do Congo, estabelecido no século XIV, e o entreposto comercial de *Sofala*, ativo entre os séculos IX e XIII. Este último, localizado na costa sudeste da África, destacou-se como um importante centro de comércio no Oceano Índico, em uma época em que as redes comerciais árabes já estavam plenamente desenvolvidas. A partir de *Sofala*, eram exportados produtos de alto valor, como ouro, marfim, âmbar, peles e ferro, evidenciando o papel estratégico da região nas trocas transcontinentais.

Os primeiros relatos escritos sobre os *bantu* remontam ao ano de 943, atribuídos ao geógrafo árabe *Al-Masʿūdī*[5], em sua obra *Golden Meadows*(*Prados de Ouro e Minas de Gemas*). Nela, os *bantu* são denominados "*Zindj*", termo empregado pelos árabes para designar os grupos negros do leste da África. Segundo *Al-Masʿūdī*, os *Zindj*[6], ocupavam uma vasta região que se estendia do Nilo Superior ao interior do continente africano.

Além disso, no ano de 547, o monge egípcio *Cosmas Indicopleustes* já havia feito menção às relações entre diversos povos e os *bantu* ao longo da costa de Zanzibar e nas margens do Oceano Índico, então denominado "Mar dos Zindj" pelos árabes. Esses testemunhos atestam não apenas a presença bantu em importantes corredores comerciais, mas também a sua interação precoce com outras civilizações.

Foi somente a partir do século XIX que os povos *bantu* começaram a ganhar espaço nos debates acadêmicos, inicialmente por meio da linguística comparada. Pesquisadores como Carl Meinhof, Harry Johnston, Malcolm Guthrie e Joseph Greenberg foram pioneiros nesse

---

[4] Cf. ALTUNA, 1985, p. 22.
[5] Mercador alexandrino. Foi também escritor e geografo e fez muitas viagens para Arábia, Costa de África e Índia. Mais tarde, abraçou a vida monástica.
[6] Cf. REDINHA, 1971, p. 15-16.

campo, buscando estabelecer classificações e compreender as conexões entre as línguas bantu, o que, por sua vez, ofereceu pistas valiosas sobre os movimentos migratórios e as relações culturais desses povos.

No entanto, foi apenas no final do século XX que o campo de estudos sobre os *bantu* passou a incorporar outras abordagens disciplinares.[7] As perspectivas arqueológicas, introduzidas por nomes como Pierre de Maret, James Denbow, Thomas Huffman e David Phillipson, ampliaram significativamente o entendimento sobre os modos de vida, tecnologias, rotas de migração e interações regionais dos povos bantu ao longo do tempo.

Posteriormente, os estudos históricos também passaram a integrar esse campo de pesquisa, com contribuições importantes de historiadores como Christopher Ehret, KairnKlieman, Thomas Schoenbrun e Jan Vansina. Esses autores ajudaram a reconstruir trajetórias históricas bantu a partir de múltiplas fontes, incluindo tradições orais, documentos coloniais e dados linguísticos e arqueológicos.[8]

Além disso, os estudos linguísticos foram aprofundados por uma nova geração de linguistas como Yvon Bastin, Koen Bostoen, Derek Nurse e Gérard Philippson, que refinaram as classificações anteriores e trouxeram novas interpretações sobre a diversidade interna e a evolução das línguas bantu.[9]

Esses diversos pesquisadores linguistas, arqueólogos e historiadores, lançaram as bases fundamentais para os estudos contemporâneos sobre os povos bantu. Seus trabalhos formam um arcabouço teórico e metodológico que continua a orientar e inspirar as pesquisas atuais e futuras, permitindo uma compreensão cada vez mais complexa, multidisciplinar e contextualizada das sociedades bantu no passado e no presente.

A expansão dos povos *bantu* é um tema amplamente debatido entre os pesquisadores, justamente por sua complexidade e relevância histórica. A trajetória desses povos, marcada por deslocamentos, trocas culturais e transformações sociais significativas, desperta o interesse da comunidade acadêmica, que busca compreender os diversos aspectos desse povo. Além disso, a importância da expansão *bantu* está diretamente relacionada à formação de várias sociedades africanas, o que reforça seu papel central na história do continente.

[7] Cf. FOURSHEY, 2019, p. 25.
[8] Cf. FOURSHEY, 2019, p. 26.
[9] Cf. FOURSHEY, 2019, p. 27-28

1.1. O termo *bantu*.

A palavra *Bantu* significa "povo" em diversas línguas *bantu*, apresentando sons semelhantes entre elas. O termo, no sentido que conhecemos hoje, foi introduzido pelo Dr. Wilhelm H. I. Bleek (1827–1875), um estudioso que viveu por cerca de vinte anos na Cidade do Cabo, na África do Sul, dedicando-se ao estudo das línguas da região austral do continente africano.

Em sua obra publicada em 1862, intitulada *A Comparative Grammar of South African Languages* (Uma Gramática Comparativa das Línguas da África Austral), Bleek emprega pela primeira vez o termo *Bantu* para designar o grande grupo de povos africanos que compartilham uma mesma família linguística, caracterizada pelo radical *ntu*. Nessa pesquisa, ele formulou a hipótese de que um vasto conjunto de línguas faladas nas regiões central, austral, ocidental e oriental da África possuía tantas semelhanças que deveria pertencer a um único grupo linguístico:

> O termo *banto* ("*bantu*", os homens, plural de "*muntu*") foi proposto por W. Bleek, em 1862, na primeira gramática comparativa do banto, para nomear a família linguística que descobrira, composta de várias línguas oriundas de um tronco comum, o protobanto, falado há três ou quatro milênios atrás. Só mais tarde é que o termo passou a ser usado pelos estudiosos de outras áreas para denominar 190.000.000 de indivíduos que habitam territórios compreendidos em toda a extensão abaixo da linha do equador, correspondente a uma área de 9.000.000 km². Seus territórios englobam países da África Central, Oriental e Meridional: República Centro-Africana, Camarões, Guiné Equatorial, Gabão, Angola, Namíbia, República Popular do Congo (Congo Brazzaville), República Democrática do Congo (RDC ou Congo-Kinshasa), Zâmbia, Burundi, Ruanda, Uganda, Quênia, Malaui, Zimbábue, Botsuana, Lezoto, Moçambique, África do Sul.[10]

Uma das características mais marcantes dessas línguas, segundo Bleek, é a organização gramatical baseada em classes de substantivos, identificadas por meio de prefixos. No idioma *zulu*, que serviu de base para seus estudos, o radical *ntu* aparece em várias palavras, como em *umuntu* (pessoa), *abantu* (pessoas, povo) e *ubuntu* (humanidade, qualidade de ser pessoa). Além disso, os verbos e adjetivos concordam com os substantivos, como nos exemplos:

- *Umuntu umkhulu uhamba ngokushesha* (a pessoa grande anda rapidamente);
- *Abantu abakhulu bahamba ngokushesha* (as pessoas grandes andam rapidamente).

A tese linguística de Bleek foi posteriormente confirmada por diversos estudiosos, utilizando o método comparativo, consolidando a noção de uma unidade entre as línguas *bantu*. Ele também percebeu que, nas migrações dos povos *bantu*, as comunidades humanas

[10]CASTRO, 2005, p. 25

frequentemente trocavam de ambiente, o que levava à transformação de seus vocabulários e sistemas de signos, uma adaptação às novas realidades culturais e geográficas.

Entretanto, apesar das mudanças no ambiente e na linguagem, o homem permaneceu o mesmo. Foi ele o agente dessas transformações, e mesmo com o passar dos séculos e a diversidade de línguas e culturas, o radical "*ntu*", símbolo do ser humano, continuou presente em todas elas, representando a essência comum que une os povos bantu.

Assim, ao utilizarmos o termo *bantu*, pretendemos distinguir, entre os diversos povos negros da África, aqueles que pertencem à grande família lingüística caracterizada pelo radical *ntu*, o qual se estende por quase toda a África Austral[11].

O radical *ntu*, comum a muitas línguas *bantu*, significa **"**homem**"** ou **"**pessoa humana**"**. Quando recebe o prefixo *ba*, que indica plural, forma-se a palavra *bantu*, plural de *muntu* (pessoa). Dessa forma, *bantu* quer dizer **"**seres humanos**"**, **"**pessoas**"**, **"**homens**"** ou **"**povo**"**.[12]

O radical *ntu* constitui, portanto, uma expressão cristalizada da mentalidade e da visão de mundo *bantu***,** ressaltando de modo singular aquilo que **é** essencial e constitutivo do ser humano**,** o *muntu* e, por extensão, da própria civilização bantu**.** Essa concepção reflete um foco cultural e filosófico característico dos povos da África subsaariana**,** no qual a identidade humana e comunitária ocupa posição central, evidenciando uma compreensão integrada entre o indivíduo, o grupo e o cosmos[13].

As línguas *bantu* apresentam um grau de parentesco tão elevado que só pode ser compreendido a partir da existência de um tronco linguístico comum e primitivo. Essa unidade é comparável àquela observada entre as diversas línguas da Europa Ocidental, revelando um vínculo histórico e estrutural profundo. Dentro do vasto mosaico linguístico do continente africano, as línguas *bantu* constituem o grupo mais coeso e uniforme, tanto em extensão geográfica quanto em estrutura interna[14].

A conclusão de que as línguas da África Austral pertencem a uma mesma família linguística ultrapassa a mera semelhança lexical representada pelo radical *ntu*. Mais do que afinidades de vocabulário, o que as une de modo decisivo é a estrutura gramatical, aspecto que se mostra o elemento mais distintivo e característico dessas línguas.

Segundo Lepsius (1810-1884)**,** no prefácio de sua *Gramática Nuba*, é possível enumerar doze características principais que definem a estrutura das línguas *bantu*:

---

[11] Cf. CASTRO, 2005, p. 23
[12] Cf. ALTUNA, 1985, p. 37
[13]Cf. ALTUNA, 1985, p. 23.
[14] Cf. ALTUNA, 1985, p. 23-24.

1. Uso de prefixos para os nomes, de acordo com classes gramaticais;
2. Ausência de gênero gramatical;
3. Emprego sistemático de prefixos nominais;
4. Utilização de pronomes pessoais prefixados aos verbos;
5. Presença de alterações eufônicas;
6. Uso de preposições;
7. Colocação do genitivo após o nome que o rege;
8. Ordem sujeito–verbo–complemento nas orações;
9. Inserção de um pronome entre o complemento e o verbo;
10. Sílabas terminadas em vogais, que podem ser modificadas por sons nasais;
11. Reforço da sílaba inicial com prefixos consonantais, frequentemente de som nasal;
12. Emprego sistemático de tons para diferenciação semântica.

Esses traços estruturais revelam que, embora possam existir diferenças no vocabulário ou na pronúncia, as línguas *bantu* mantêm um nível de uniformidade gramatical notável, refletindo uma origem e evolução comuns.

Como mostra o quadro abaixo, as línguas *Kimbundu*[15] e *Kikongo*[16], pertencentes à família *bantu*, apresentam diversas semelhanças em seu vocabulário, refletindo a origem comum e a proximidade cultural entre os povos *Ambundu* e *Kongo*. Algumas palavras possuem raízes semelhantes ou idênticas, demonstrando a relação linguística entre os dois idiomas.

Explicação:

[15] O *Kimbundu* é uma língua africana pertencente à família Bantu, falada em Angola, especialmente nas regiões que correspondiam aos antigos reinos do *Ndongo* e da *Matamba*, associadas ao povo *Ambundu*. É uma das línguas nacionais mais importantes do país, predominando no noroeste de Angola, com destaque para a província de Luanda. O *Kimbundu* teve grande influência na formação da identidade angolana e deixou marcas no português falado em Angola, por meio de várias palavras de origem bantu incorporadas ao cotidiano.

[16] O *Kikongo* é uma língua bantu falada pelo povo *Kongo*, presente na República Democrática do Congo, República do Congo, Gabão e Angola. De grande relevância histórica e cultural, esteve ligada ao antigo Reino do *Congo*, que exerceu forte influência política, social e religiosa na África Central.

Português	*Kimbundo*	*Kikongo*	Significado comparado
Irmão	*Phangeyadiyala* Irmão de homem	*Mpangiwayakala* Irmão de homem	Ambos os termos compartilham a mesma raiz para "irmão" ou "irmã". E apresentam estrutura semelhante, com a mesma ideia de parentesco.
Irmã	*Phangeyamuhatu* Irmã de mulher	*Mpangiwa n´kento* Irmã de mulher	
Homem	*Diyala*	*Yakala*	A raiz de ambas as palavras é semelhante e serve para designar o gênero masculino.
Mulher	*Muhatu*	*N´kento*	As palavras são diferentes, mas ambas designam o gênero feminino.
Mar	*kalunga*	*kalunga*	O termo é idêntico nas duas línguas e mantém o mesmo significado.

Os termos "irmão" e "irmã" são compostos por duas partes: uma que indica "irmão/irmã" (*phange* / *mpangi*) e outra que especifica o gênero (*diyala* / *yakala*).

É possível observar a correspondência entre as raízes *phange* e *mpangi*, que carregam o significado genérico de "irmão" ou "irmã". Já as palavras que definem o gênero (*diyala* e *yakala* para masculino; *muhatu* e *n'kento* para feminino) são diferentes nos dois idiomas, mas cumprem a mesma função linguística: indicar se o parente referido é homem ou mulher.

Já a palavra *kalunga* é idêntica em *Kimbundu* e *Kikongo* para se referir ao mar, indicando uma origem comum muito forte e preservada para esse termo.

Conforme Altuna (1985, p. 24) "os prefixos caracterizam as línguas *bantu* e determinam os princípios de classificação e concordância das palavras". Eles agrupados em classes constituem a chave do parentesco das línguas *bantu*, como acabamos de mostrar no quadro acima.

A língua adquire, assim, uma notável flexibilidade, revelando-se como um instrumento vivo e adaptável. O sistema de classes nominais, característico das línguas bantu, organiza o universo lexical de forma clara e precisa, enquanto o uso de onomatopeias, advérbios descritivos, a ausência de gênero e a presença de imagens vocais enriquecem a expressividade e a sonoridade do idioma[17].

As formas verbais são riquíssimas e altamente detalhadas. Cada ação, cada atitude, possui um verbo próprio, singular e pitoresco, refletindo a interação constante do indivíduo com o meio ambiente. A modalidade concreta de cada ação é fundamental: o verbo, por sua

[17]Cf. ALTUNA, 1985, p. 24

riqueza de flexões, expressa de forma direta e vívida o comportamento e a atitude de quem age.

O caráter sintético das línguas *ntu* não é apenas uma característica estrutural, mas também uma projeção da visão de mundo do *muntu*. Ele percebe o homem e o universo como partes de uma totalidade harmoniosa, regida por forças invisíveis unidas por simpatia, em que cada ser e cada ato possuem significado e função dentro de um cosmos interconectado[18].

Contudo, ao abordar a questão dos povos *bantu*, não se pode afirmar a mesma homogeneidade observada no campo linguístico. Do ponto de vista fisiológico e cultural, há uma diversidade significativa entre os diferentes grupos *bantu*, ainda que compartilhem numerosos elementos históricos, sociais e culturais que evidenciam uma origem e herança comuns.

1.2. Quem são os *bantu*?

Como acabamos de ver, o termo *bantu* é uma designação genérica aceita para referir-se aos povos nativos da África Austral, excluindo os hotentotes e os bosquímanos.

Esta denominação aplica-se a uma civilização que, embora composta por diferentes grupos, conserva uma profunda unidade cultural e linguística, desenvolvida por povos de raça negra.

Conforme salientou Altuna, o nome *Bantu* não se refere a uma unidade racial, mas sim a um vasto conjunto etnolinguístico:

> A designação «*bantu*» nunca se refere a uma unidade racial. A sua formação e expansão migratória originaram uma enorme variedade de cruzamentos. Há aproximadamente 500 povos *bantu*. Assim, não se pode falar de «raça *bantu*», mas de «povos *bantu*», isto é, comunidades culturais com civilizações comum e línguas emparentadas[19].

Na mesma senda, Fourshey diz:

> Se o termo "*Bantu*" é caracterizado com base em aspectos linguísticos, étnicos, culturais ou biológicos depende do período[20], do lugar, da comunidade, das evidências e das perspectivas dos pesquisadores que investigam o passado bantu. O termo "*Bantu*" não pode ser reduzido a um único grupo. Em vez disso, é útil pensá-lo como um paradigma conceitual que pode ser chamado de "tradição *Bantu*". [...] Elas abrangem sociedade com práticas linguísticas, culturais, artísticas, históricas, políticas e religiosas variadas que são comumente distribuídas em conjunto, embora, ao mesmo tempo, entenda-se que se trata de tradições heterogêneas. Da mesma

[18]Cf. ALTUNA, 1985, p. 24
[19]ALTUNA, 1985, p. 23.
[20]Os detalhes referentes aos diferentes períodos históricos do povo Bantu serão abordados de forma mais aprofundada no ponto que trata da expansão e distribuição geográfica *bantu*. Nesse tópico, serão apresentados os principais momentos do processo de migração, as regiões ocupadas e os fatores que influenciaram a dispersão dos povos *bantu* pelo continente africano.

> forma, milhões de falantes das línguas classificadas atualmente como *Bantu* compartilham elementos sociais importantes relacionados a ideias e práticas que, às vezes, são rastreáveis a uma sociedade e língua proto-*Bantu* comum[21].

De acordo com a perspectiva do autor, o conceito de Bantu deve ser entendido como o resultado de processos contínuos de interação e adaptação, nos quais diferentes povos africanos partilharam formas de organização social, valores culturais e práticas linguísticas ao longo dos séculos.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Lopes e Macedo afirmam que os *bantu* são:

> Grande conjunto de povos agrupados por afinidades etnolinguísticas, localizados nos atuais territórios da África Central. Centro-Ocidental, Austral e parte da África Oriental. Deslocando-se, a partir da região dos Montes *Adamauá*, na atual República dos Camarões, em constantes vagas migratórias, desde, provavelmente, o primeiro milênio a.C., eles chegaram, alguns, à região dos Grandes Lagos e outros até a região de *Catanga*, desses sítios, deslocam-se até o Zambeze, chegando ao Oceano Índico. Suas migrações alcançam também a costa Atlântica e o extremo sul do continente.[22]

Para esses autores, o termo *bantu* não se restringe a uma designação étnica ou geográfica, mas representa uma unidade cultural dinâmica, moldada por séculos de interação, migração e intercâmbio sociocultural entre diferentes comunidades africanas. A identidade bantu manifesta-se através de uma cosmovisão comum, refletida em suas línguas interrelacionadas, nos valores de solidariedade comunitária e nas estruturas sociais baseadas na coletividade e na ancestralidade.

Os *bantu*, além do evidente parentesco linguístico que os une, partilham um conjunto de crenças, ritos e costumes que revelam a existência de uma base cultural comum, marcada por traços específicos e identitários. Essa herança cultural, transmitida ao longo dos séculos, confere a esses povos uma coerência civilizacional que ultrapassa as fronteiras étnicas e raciais, permitindo reconhecê-los como parte de uma mesma matriz histórico-cultural[23].

Nesse sentido, é possível falar na existência de "um povo *bantu*", expressão que sintetiza a unidade cultural e espiritual partilhada por diferentes comunidades africanas, ainda que estas se subdividam em múltiplos grupos com características culturais próprias, moldadas por contextos geográficos e históricos distintos. Essas variações, por vezes divergentes ou até antagônicas, não anulam a essência comum que os identifica, mas antes evidenciam a riqueza e a complexidade da civilização bantu, marcada pela diversidade dentro da unidade.

Alguns estudiosos afirmam que o termo *bantu* não pode ser aplicado de forma generalizada a toda a área da civilização *bantu*, uma vez que apenas cerca de um terço da

---

[21]FOURSHEY, 2019, p. 36-37
[22]LOPES e MACEDO, 2017, p. 49.
[23]Cf. ALTUNA, 1985, p. 24

população negro-africana pertence a esse grupo, enquanto os demais apresentam origens e características culturais diferentes. Entre os autores que defendem essa visão está Alex Kagamé, que ressalta a necessidade de compreender a diversidade dos povos africanos e evitar o uso do termo *bantu* como uma designação uniforme para todas as culturas do continente:

> A. Kagamé opina que o termo «*bantu*», como tal, não é aplicado em toda a área da civilização *bantu*. «O único critério óbvio que marca a unidade cultural de todas as zonas é o sistema de línguas com classes e a comunidade evidente do vocabulário básico.»[24]

Com isso, o autor propõe uma hipótese para explicar a origem e a formação dos povos *bantu*. Segundo ele, o povoamento inicial da região ocorreu em dois grandes movimentos migratórios. O primeiro, de caráter oriental, teria partido do Vale do Nilo ou da costa leste africana, ou mesmo de ambos simultaneamente, avançando até a fronteira entre o Zimbábue e a África do Sul, com um ramo que se estendeu até o centro do atual Congo (Zaire). O segundo movimento, de origem ocidental, teria partido da região dos Camarões, espalhando-se pela costa atlântica, alcançando o Congo, atravessando o rio Zaire na área de Kinshasa e avançando em direção ao sudeste, onde se uniu ao ramo oriental. Não nos aprofundaremos neste tema neste momento, pois ele será abordado com mais detalhes ao tratarmos da expansão e da distribuição geográfica dos povos bantu.

Os *bantu* desenvolveram uma organização social profundamente enraizada em sistemas de crenças religiosas, que estruturavam todos os aspetos da vida comunitária. As aldeias eram administradas segundo uma divisão social bem definida e uma justiça tradicional, presidida pelos reis ou chefes locais, responsáveis por garantir a harmonia e o equilíbrio entre os membros da comunidade[25]. Além disso, as cerimónias de matrimónio desempenhavam um papel essencial na formação dos casais e na educação dos filhos, com o propósito de preparar cidadãos íntegros e comprometidos com o bem comum.

Para os *bantu*, abandonar os rituais ancestrais ou aderir a outras religiões significava romper com as suas obrigações espirituais e sociais, pois o culto aos antepassados representava o elo fundamental entre o mundo dos vivos e o dos mortos. A religiosidade bantu não se limitava a práticas formais, mas constituía o centro da vida moral e social, orientando a conduta individual e coletiva.

---

[24] ALTUNA, 1985, p. 25.
[25] Cf. ALTUNA, 1985, p. 98.

A cultura *bantu* caracterizava-se ainda pela "ausência[26]" da escrita, uma vez que os seus ancestrais não desenvolveram técnicas de registro documental. Em contrapartida, a tradição oral tornou-se o principal meio de transmissão do saber e da memória coletiva, passando de geração em geração. Os anciãos ocupavam um lugar de destaque nesse processo, pois eram considerados os guardiões do conhecimento, responsáveis por preservar e comunicar os ensinamentos herdados dos antepassados:

> [...] a tradição oral não é apenas fonte principal de comunicação cultural. É uma cultura própria e autêntica porque abarca todos os aspectos da vida e fixou no tempo as respostas às interrogações dos homens. Relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida. A tradição negra africana transmite o essencial. Através da tradição oral, a sociedade explica-se a si mesma[27].

Através dessa cultura, compreende-se a essência do pensamento bantu e a forma como ele se manifesta nos comportamentos individuais e nas relações sociais. A profundidade de sua riqueza espiritual, o valor didático e histórico de suas tradições, o significado moral presente em seus costumes e o poder expressivo de sua linguagem e simbologia revelam, de maneira eloquente, a sabedoria e a visão de mundo do povo bantu.

A justiça tradicional *bantu* realizava-se, geralmente, nas casas dos chefes ou nas *balobas*[28], através de reuniões comunitárias e rituais de libação conduzidos pelos sacerdotes. Esse sistema, baseado na oralidade e na sabedoria dos mais velhos, era considerado mais direto e eficaz, embora não recorresse a documentos escritos ou provas formais, a palavra era a base da verdade e do direito:

> Pode falar-se de direito em lugar de «costumes»; o direito não escrito, mas fielmente transmitido e observado, é, como o codificado, «o reflexo e a chama da vida social». Os povos *bantu* concentraram, através dos séculos, experiências e decisões na tradição oral, que é aplicada e ampliada em cada circunstância e por isso em evolução. «As leis consuetudinárias traduzem a experiencia de gerações inteiras, que, com paciência, interpretaram favorável ou desfavoravelmente, aprovaram múltiplas vias até chegar a aclarar o *substratum* válido de todas estas tentativas. Elas formam, em consequência, um conjunto fortissimamente elaborado, que recebeu da experiência e gênio de muitas gerações o aspecto de um conjunto coerente de usos e princípios, de tal modo que o costume é parte integrante da evolução inteira duma sociedade»[29].

Nas tradições *bantu*, a palavra possui um valor sagrado: ela cria, transforma e conduz. A palavra pode gerar o bem ou o mal, conforme a intenção e o contexto em que é proferida. Assim, até os dias atuais, a força da oralidade permanece como um dos pilares da identidade cultural bantu, assegurando a continuidade das suas práticas, valores e visões de mundo:

---

[26]A África negra mesmo sem uma escrita amplamente difundida, preservou sua história e transmitiu seus conhecimentos por meio da oralidade. Além disso, alguns povos, como os *Mandingos*, *Dogons* e *Bambaras*, desenvolveram expressões gráficas próprias, demonstrando a riqueza cultural e intelectual africana.
[27]ALTUNA, 1985, p. 36.
[28]Terreiros sagrados
[29]ALTUNA, 1985, p. 237

> A cultura *bantu* e negro-africana brotam, expandem-se e permanecem pela palavra. Fundamentam-se na «oralidade». A palavra tem a primazia e nada se mantém nem vive sem ela. O *bantu* é oral, «o que fala». Falando realiza-se e realiza. A palavra é a sua plena manifestação porque exterioriza a sua realidade intima. Embora se distancie da pessoa, continua com a sua realidade. Não só manifesta pensamento e sensações, a pessoa subsiste nela. A palavra negra é criadora porque está repleta de uma realidade enraizada na interação[30].

A palavra, para o povo *bantu*, possui uma função social essencial. Ela é mais do que um simples meio de comunicação, representa uma união vital, um elo de comunhão entre as pessoas. Por meio dela, os laços de sangue e de pertencimento à comunidade são assegurados e fortalecidos[31]. O *bantu* compreende que, através da palavra, o coração se expressa tanto quanto, ou até mais do que o próprio pensamento, revelando sentimentos profundos e reforçando os vínculos humanos que sustentam a vida em sociedade.

Diante disso, no ponto a seguir, abordaremos um dos processos mais relevantes protagonizados pelos bantu: sua expansão territorial. Esse movimento, que se estendeu por amplas regiões do continente, teve profundas implicações demográficas, culturais, linguísticas e econômicas, sendo crucial para entender a configuração histórica da África subsaariana.

1.3. Expansão e distribuição geográfica *bantu*.

A expansão dos povos bantu é um tema que tem sido amplamente debatido entre os pesquisadores, dada a sua complexidade e importância histórica. Atualmente, é amplamente aceito que os primeiros bantu formavam diversas comunidades pequenas, localizadas nas proximidades da floresta equatorial da África Ocidental.

Deslocaram-se a partir das férteis regiões do Sudeste saariano ou da área do lago Tchade, espaços que, em períodos pré-históricos, apresentavam condições ambientais favoráveis à ocupação humana.[32] A grande família etnolinguística *bantu* mantém vínculos de parentesco com populações saarianas pré-históricas, evidenciados, sobretudo por afinidades linguísticas. Formas e expressões classificadas como negro-sudanesas apresentam notável proximidade com variantes dialetais *bantu*, indicando a existência de um fundo etnolinguístico comum anterior à consolidação das línguas *bantu* enquanto ramo distinto.

Essas comunidades, embora dispersas, compartilhavam características culturais e linguísticas que posteriormente influenciaram a vasta migração e o estabelecimento dos povos bantu em diferentes regiões do continente africano. A compreensão dessas origens é fundamental para o estudo da história e da diversidade cultural da África subsaariana:

---

[30]ALTUNA, 1985, p. 89-90.
[31]Cf. ALTUNA, 1985, p. 90.
[32] Cf. ALTUNA,1985, p. 18.

> O movimento populacional e a mudança demográfica são temas recorrentes nas histórias antigas e moderna. [...] a natureza dos movimentos populacionais Bantu é tema de um intenso debate entre pesquisadores. No entanto, é amplamente aceito que, por volta de 3500 a.C., os primeiros falantes Bantu constituíram diversas comunidades pequenas, em locais próximos, no extremo noroeste da floresta equatorial da África Ocidental. Pouco depois de 3500 a.C., alguns pioneiros avançaram em direção a fronteiras e territórios desconhecidos, dando início às primeiras migrações de falantes Bantu por novas paisagens[33].

Para a maioria dos estudiosos, os povos Bantu têm origem no planalto da região onde hoje se localizam a Nigéria e Camarões. Conforme aponta Ismael Giroto (1999), "o vocábulo *Bantu* passou a designar um conjunto de línguas, que variam entre 300 a 450, dependendo dos critérios utilizados para a classificação, com origem comum, o proto-Bantu".[34]

A dispersão dos povos Bantu começou por volta do ano 300 d.C., impulsionada por diferentes fatores, como a busca por melhores condições econômicas e os conflitos étnicos entre reinos. Esse movimento de migração os levou a ocupar diversas regiões do continente africano, incluindo áreas próximas ao Lago Vitória, o território da atual Tanzânia.

A expansão Bantu ocorreu ao longo de milhares de anos, em diversas fases sucessivas de migração que transformaram profundamente o panorama social, cultural e linguístico da África subsaariana. Durante esse processo, os povos Bantu estabeleceram intensas relações com as populações vizinhas, promovendo a difusão de línguas, técnicas agrícolas, saberes e práticas culturais. As interações constantes resultaram tanto em trocas linguísticas quanto na formação de novas identidades sociais, impulsionadas por casamentos endogâmicos, dentro do próprio grupo, e exogâmicos, com outros povos. Além disso, a movimentação contínua de pequenos grupos para diferentes comunidades e regiões contribuiu para a diversificação cultural e para a consolidação de novas organizações sociais ao longo das rotas migratórias.

a) Primeira fase da expansão bantu: 3500 a.C. a 3000 a.C.

Por volta de 3500 a.C., o proto-*bantu* consolidou-se como uma sociedade distinta no continente africano:

> [...] os protos-*bantu* formariam um grupo de pescadores e caçadores que, na idade do ferro, emigraram ao longo dos cursos de água, desde o norte ao sul da floresta equatorial; depressa encontraram e adaptaram as plantas cultivadas pelos primeiros comerciantes emigrados do sul e do ocidente da Ásia.[35]

De acordo com estudos linguísticos e arqueológicos, esse grupo teve origem em uma das comunidades pertencentes ao subgrupo lingüístico *Benue*-Congo Oriental[36], que habitava

---

[33]FOURSHEY, 2019, p. 37.
[34]Cf. GIROTO, 1999, p. 19
[35]ALTUNA, 1985, p.20.
[36]Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 120.

a região montanhosa localizada na atual fronteira entre Nigéria e Camarões.[37] A diferenciação do proto-*bantu* provavelmente ocorreu a partir de movimentos migratórios em direção ao sudeste, partindo das montanhas camaronesas rumo às áreas dos rios *Sanaga* e *Nyong*, regiões situadas nas bordas da floresta tropical densa.[38]

Nesse período inicial, os povos falantes de línguas *bantu* não se estabeleceram no interior mais fechado da floresta tropical equatorial, caracterizado pela vegetação espessa e pela limitação de luz solar.[39] Em vez disso, ocuparam preferencialmente as margens dos rios e as zonas periféricas da floresta, onde as condições ambientais eram mais favoráveis à agricultura, à caça e à coleta.[40] Essas áreas de transição ofereciam maior diversidade de recursos naturais e facilitavam a mobilidade dos grupos.

No que se refere à hereditariedade e à organização social, é provável que a comunidade proto-*bantu* fosse composta por uma população geneticamente relativamente homogênea, com um povoamento compacto concentrado no sul dos Camarões.[41] Essa configuração favoreceu uma forte unidade cultural e lingüística, refletida na existência de poucas variações dialetais entre os grupos iniciais

Ao longo do tempo, as antigas sociedades *bantu* expandiram-se gradualmente para regiões que hoje correspondem a países da África Central, como Gabão, República do Congo e República Democrática do Congo.[42] Na fase inicial dessa longa história migratória, a proximidade geográfica e cultural entre as comunidades permaneceu predominante.[43] A subsistência baseava-se nos recursos disponíveis nas bordas da floresta e em áreas abertas em seu interior, enquanto a ocupação de novos territórios ocorria de forma lenta e progressiva, acompanhando a adaptação ao meio ambiente.[44]

b) Segunda fase da expansão bantu: 3000 a.C. a 2000 a.C.

Essa fase da expansão *bantu* estendeu-se por aproximadamente mil anos, sendo considerada a mais longa de todo o processo expansivo.[45] Ela foi marcada por profundas transformações culturais, linguísticas, agrícolas e demográficas, acompanhando a dispersão das populações *bantu* desde a atual costa dos Camarões até o interior da República

[37]Cf. VANSINA, 1995, p. 50.
[38]Cf. EHRET, 2001, p. 55
[39]Cf. ALTUNA, 1985, p. 40.
[40]Cf. VANSINA, 1984, p. 65
[41]Cf. ALTUNA, 1985, p. 41.
[42]Cf.EHRET, 2001, p. 56
[43]Cf. ALTUNA, 1985, p. 44.
[44]Cf. VANSINA, 1995, p. 52.
[45]Cf. ALTUNA, 1985, p. 44.

Democrática do Congo[46]. Nesse contexto, formaram-se duas comunidades *bantu* distintas, cuja importância histórica foi decisiva para as expansões posteriores.

A primeira grande fase, situada entre 3500 e 3000 a.C., caracterizou-se pela dispersão dos povos *bantu* através das florestas equatoriais.[47] O movimento teve início na região do rio *Nyong*, no sul dos Camarões, estendendo-se gradualmente até a confluência dos rios Congo e *Lomami*, ao sul e a leste:

> Atravessaram o equador e fixaram-se nas savanas a oeste da Tanzânia. Em seguida, dividiram-se e seguiram duas direções diferentes: um grupo, seguindo o curso de *Ubangui*, atravessou o Congo (Zaíre), Angola e chegou ao Atlântico; o outro grupo atingiu os Grandes Lagos e rapidamente se espalhou até à África oriental e austral. Chegaram ao Zambeze e às costas do Índico e só no século X atingiram o Zimbábue.[48]

Durante esse período, os grupos permaneceram majoritariamente em ambientes florestais semelhantes aos ocupados por seus ancestrais proto-*bantu*, o que favoreceu a continuidade de padrões culturais e econômicos já estabelecidos.[49]

A segunda fase das antigas expansões bantu, geralmente datada entre 2500 e 1500 a.C., envolveu a migração de um ramo importante dos povos *Nyong-Lomami* em direção ao sul. Esse grupo deslocou-se da confluência dos rios *Sanaga* e Congo até as regiões situadas ao longo do baixo rio Congo. Como esse rio é conhecido como *Nzadi* nas línguas locais, esse ramo passou a ser denominado *Sangha-Nzadi*. A relevância histórica desse grupo reside no fato de que dele descenderam as populações bantu que, séculos mais tarde, se expandiriam por grande parte da África Central, oriental e também por extensas áreas do sul da África.[50]

As evidências arqueológicas e linguísticas indicam que, enquanto os povos do período *Nyong-Lomami* permaneceram em ambientes semelhantes aos de seus antigos ancestrais bantu, os *Sangha-Nzadi* avançaram para territórios mais variados, incluindo zonas de savana, o que exigiu novas formas de adaptação ao meio ambiente.[51] Por volta de 2000 a.C., as comunidades *Sangha-Nzadi* estabelecidas no baixo Congo começaram a se afastar progressivamente das margens fluviais.[52] Parte desses assentamentos migrou para o oeste, ocupando áreas de floresta densa situadas entre o rio Congo e a costa atlântica. A ocupação

---

[46] Cf. VANSINA, 1995, p. 54.
[47] Cf. ALTUNA, 1985, p. 44-45.
[48] ALTUNA, 1985, p. 21.
[49] Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 122.
[50] Cf. VANSINA, 1995, p. 57.
[51] Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 123.
[52] Cf. ALTUNA, 1985, p. 46.

completa da floresta equatorial, contudo, ocorreu apenas após um longo processo, estendendo-se por muitos séculos.[53]

A etapa final do povoamento da floresta, caracterizada pela expansão de um grupo *Sangha-Nzadi* específico para o interior da floresta tropical da Bacia do Congo, ocorreu somente no início do primeiro milênio d.C. Esses grupos são considerados, por muitos estudiosos, os prováveis ancestrais do povo atualmente conhecido como Mongo.[54]

Apesar da diversidade ambiental enfrentada ao longo de sua expansão, os *Sangha-Nzadi* preservaram importantes elementos da economia e da cultura *bantu*. Evidências linguísticas revelam a continuidade do cultivo de inhame, palmeiras oleaginosas, cabaças, feijão-frade e amendoim africano, bem como da criação de cabras e galinhas-d'angola como fontes de alimento.[55] A dispersão para ambientes de mosaico entre floresta e savana, ao sul da floresta tropical densa, trouxe vantagens econômicas, como maior acesso à caça de animais de grande porte, importantes fontes de proteína.[56] No entanto, esses mesmos animais representavam uma ameaça potencial à segurança das populações humanas, de seus rebanhos e de suas plantações, impondo desafios constantes à sobrevivência.[57]

c) Terceira fase da expansão bantu: 2000 a.C. a 1000 a.C.

A terceira fase da expansão *bantu* ocorreu quando uma divisão relevante da comunidade *Sangha-Nzadi* passou a migrar para ambientes significativamente diferentes daqueles ocupados pelas gerações anteriores.[58] Nessa etapa, os deslocamentos seguiram predominantemente em direção ao leste, atravessando uma ampla variedade de paisagens, que incluíam mosaicos de floresta e savana e áreas de mata de savana localizadas imediatamente ao sul da floresta tropical equatorial.

Apesar de esse período ainda ser relativamente pouco pesquisado, as evidências linguísticas e arqueológicas disponíveis indicam que a expansão oriental dos bantu já havia alcançado o extremo norte do lago Tanganica há cerca de três mil anos.[59] As sociedades formadas nesse contexto são conhecidas pelos historiadores como *Bantu* da *Savana*, denominação associada aos ambientes predominantemente abertos nos quais esses grupos se estabeleceram.

---

[53]Cf. ALTUNA, 1985, p. 47.
[54]Cf. VANSINA, 1990, p. 70.
[55]Cf. EHRET, 2001, p. 60.
[56] Cf. ALTUNA, 1985, p. 47-48.
[57] Cf. VANSINA, 1995, p. 57
[58] Cf. ALTUNA, 1985, p. 49.
[59]Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 126.

Durante essa nova fase de mobilidade populacional, os *bantu* continuaram a encontrar diversas pequenas comunidades de caçadores-coletores, portadoras de tradições culturais e linguísticas bastante distintas, que ocupavam a Bacia do Congo há longos períodos. Esses grupos eram designados genericamente pelos *bantu* como *Batwa*.[60]O contato entre essas populações não se limitou a encontros ocasionais, mas deu origem a formas duradouras de convivência e interação.

Entre aproximadamente 2000 e 1000 a.C., os *bantu* e os *Batwa* estabeleceram relações regulares de troca, baseadas no intercâmbio de produtos característicos de seus diferentes modos de vida. Esse processo contribuiu para transformações profundas na produção de alimentos, nos padrões de assentamento, no crescimento demográfico e nas relações interculturais, tornando essa terceira fase um momento decisivo da história *bantu*.[61]

À medida que os antigos *Bantu* da Savana se dispersavam para o leste, atravessando as franjas de savana ao sul da floresta tropical, formaram-se, há cerca de três mil anos, cinco grandes sub-ramos *bantu*, organizados aproximadamente do oeste para o leste. Esses sub-ramos são: os *Njila* (ou *Bantu* da Savana Ocidental), os *Bantu* da Savana Central (ou Luba), os *Botatwe* (como Ila, *Tonga* e *Lenje*), os Sabi (incluindo os *Bemba* e grupos relacionados) e os *Mashariki*, conhecidos como *Bantu* Orientais.[62] A partir desses cinco sub-ramos originou-se grande parte das línguas faladas atualmente na África Subsaariana, o que evidencia a centralidade dessa fase para a configuração linguística e cultural do continente africano.

d) Quarta fase da expansão bantu: 1000 a.C. a 500 d. C.

A fase *Mashariki* da expansão *bantu* teve início no extremo leste das florestas do atual Congo, nas margens ocidentais da região dos Grandes Lagos, na África Oriental. Nesse período, um grupo de povos *bantu* deu início a uma nova era de transformações sociais, culturais e territoriais.[63] Alguns pesquisadores denominam esse grupo de *Mashariki Bantu*, termo que significa "Oriente" em *Swahili* moderno, refletindo a direção principal de suas migrações.[64]

Durante essa fase, os descendentes dos *Mashariki Bantu* migraram tanto para o leste quanto para o sul, alcançando o Oceano Índico e o extremo sul do continente africano.[65] Ao

[60]Cf. VANSINA, 1990, p. 72.
[61]Cf. EHRET, 2001, p. 62.
[62]Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 128.
[63] Cf. ALTUNA, 1985, p. 51.
[64]Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 129.
[65] Cf. ALTUNA, 1985, p. 51-52.

longo desse percurso, novas formas de interação se estabeleceram com populações Nilo-saarianas, afro-asiáticas e *Khoisan*, desde a região dos Grandes Lagos até o Cabo da Boa Esperança.[66]

No primeiro período dessa fase, entre 1000 a.C. e 500 d.C., as comunidades *Mashariki* conservaram as tradições e ideias herdadas de seus ancestrais *Bantu* da Savana, mantendo padrões agrícolas e culturais adaptados às florestas originais.[67]Após cerca de 500 a.C., à medida que avançavam para as savanas de baobá e acácias que se estendiam do leste até o sul da África, os *bantu* encontraram povos com práticas consideradas exóticas, como o cultivo de grãos.[68] Nesse contexto, as sociedades *Mashariki* desenvolveram sínteses culturais próprias, incorporando aspectos "exóticos" da cultura material e imaterial das populações Nilo-saarianas que lhes eram úteis e adaptáveis.[69]

No início dessa fase, os *bantu* se depararam com comunidades do Sudão Central, falantes de línguas descendentes da família Nilo-saariana, estabelecidas nas áreas ocidentais da região dos Grandes Lagos. Ao longo dos séculos, algumas comunidades *Mashariki* adotaram estratégias econômicas e aspectos do estilo de vida do Sudão Central, combinando seus conhecimentos agrícolas originais com os cultivos introduzidos por esses povos.[70] A evidência linguística e arqueológica indica que, desse contato, também surgiu a fundição e a forja do ferro, tecnologia que transformou profundamente a economia, a produção material e a cultura das comunidades *bantu*, permitindo a expansão e consolidação de novas sociedades em grande parte da África Oriental e Austral.[71]

e) Quinta fase da expansão bantu: 500 d.C. a 1800 d.C.

A etapa final da expansão *bantu* realizou-se a partir de um núcleo localizado um pouco ao sul do atual centro de toda a esfera *bantu*.[72]Ela caracteriza-se pelo aumento significativo da densidade populacional e pela consolidação de transformações profundas nos âmbitos social, político e cultural.[73] Esse período foi marcado pela ocupação intensiva de territórios anteriormente valorizados, pelo crescimento da urbanização e pela formação de entidades

[66]Cf. VANSINA, 1995, p. 66.
[67]Cf. EHRET, 2001, p. 65.
[68] Cf. ALTUNA, 1985, p. 55-56
[69] Cf. NURSE; PHILIPPSON, 2003, p. 131.
[70] Cf. ALTUNA, 1985, p. 58-60
[71]Cf. Cf. VANSINA, 1990, p. 210.
[72]ALTUNA, 1985, p. 18
[73]ALTUNA, 1985, p. 60-61

políticas centralizadas, além do desenvolvimento de um hibridismo cultural sem precedentes históricos.[74]

Embora as interações interculturais tenham sido uma constante na trajetória dos povos bantu desde suas primeiras migrações, foi nessa fase que tais contatos se intensificaram e assumiram novas formas.[75] Os *bantu* passaram a explorar oportunidades distintas, promovendo sínteses culturais mais complexas e incorporando práticas de diferentes povos com os quais entraram em contato.[76]

Entre aproximadamente 500 e 1800 d.C., os *bantu* da Savana e de outros sub-ramos continuaram a expandir-se territorialmente, ocupando regiões cada vez mais amplas e, muitas vezes, ambientalmente desafiadoras.[77] Nessas áreas, os meios de subsistência exigiam maior adaptação, especialmente em comparação com regiões anteriormente ocupadas.[78] Durante essas migrações mais recentes, os grupos *bantu* encontraram populações que já utilizavam esses territórios, ainda que de forma sazonal, para atividades como comércio, caça, pesca e pastoreio, o que favoreceu intensos processos de troca cultural.

Essa fase distingue-se das anteriores por contar com um volume considerável de fontes escritas, que complementam os dados arqueológicos, linguísticos, orais e etnográficos. A partir dessas fontes, é possível compreender que os povos *bantu* alcançaram novas fronteiras e passaram a utilizar recursos transregionais e transoceânicos, ampliando suas redes de interação econômica e cultural.[79] Nesse contexto, continuaram a incorporar ideias e práticas de povos não *bantu*, reforçando a diversidade de suas sociedades.

As oportunidades comerciais oferecidas pelo Oceano Índico favoreceram o surgimento de sociedades urbanas e politicamente centralizadas entre grupos descendentes dos *Mashariki Bantu*. Entre esses grupos, destacaram-se os *Sabaki*, especialmente os *Swahili*, que se estabeleceram ao longo do litoral da África Oriental.[80] Os Swahili fundaram pelo menos setenta e cinco cidades-estados, integradas por um vasto sistema de comércio de longa distância que conectava a África Oriental ao mundo do Oceano Índico.[81]

Outro grupo de destaque foi o dos *Shona*, descendentes dos *Kusi*, que ocuparam o planalto do Zimbábue e áreas das planícies adjacentes. O primeiro grande reino *Shona* surgiu no século XI, às margens do rio Limpopo. Posteriormente, no século XIII, formou-se um

[74]Cf. ILIFFE, 1995, p. 92
[75]ALTUNA, 1985, p. 61.
[76]Cf. EHRET, 2002, p. 178
[77]ALTUNA, 1985, p. 63.
[78]Cf. NURSE; SPEAR, 1985, p. 64
[79]Cf. ILIFFE, 1995, p. 101.
[80] Cf. ALTUNA, 1985, p. 65.
[81]Cf. HORTON; MIDDLETON, 2000, p. 45

império mais extenso no planalto do Zimbábue, cuja capital foi o Grande Zimbábue, famoso por suas monumentais construções em pedra. O poder político desse império baseava-se no controle do ouro e do marfim, produtos essenciais no comércio de luxo do mundo do Oceano Índico.[82]

Paralelamente, outros estados centralizados surgiram em diferentes regiões da África. Entre os povos *Kashazi Bantu* da região dos Grandes Lagos, destacaram-se os reinos de *Bunyoro*, no século XIII, e *Baganda*, no século XIV. Na África Central, os reinos Luba e Lunda ou Luenas formaram-se, respectivamente, nos séculos XVI e XVII, enquanto o Reino do Congo foi fundado no século XIV, na África Centro-Ocidental:

> [...] Há indícios de que, no século IV d.C., os luenas e os Lubas fundaram as primeiras dinastias, ao sul do Equador, na região onde se encontram actualmente. As escavações e estudos realizados em todo o vale de Lualaba e arredores (ocupado pelos atuais Lunda e antigos Tubungos) provam nitidamente que, pelo menos depois do século IV, existiu nesta região, um povo, ou povos, que conheciam perfeitamente o ferro. Além disso, deviam formar já uma civilização muito avançada, com traços culturais importantes, próprios das civilizações conhecedoras do ferro e da cerâmica.[83]

Esses estados tinham em comum o controle de produtos estratégicos e o acesso privilegiado às redes de comércio de longa distância, sejam elas transoceânicas, transcontinentais ou intercontinentais.[84]

Ao final deste capítulo, emergem questões que ultrapassam o plano meramente descritivo e se inscrevem no domínio da reflexão filosófica: quem são, afinal, os povos *bantu*, e como pensar sua existência ao longo do tempo histórico? De que maneira é possível compreender os encontros culturais que moldaram suas trajetórias e a extraordinária difusão de suas línguas por amplas regiões do continente africano? Tais questões conduzem a uma investigação mais profunda sobre a ética, a identidade, alteridade e memória coletiva.

As respostas não se apresentam como verdades imediatas, mas emergem do diálogo entre diferentes formas de conhecimento. Os vestígios arqueológicos e os registros linguísticos, ao preservarem traços materiais e simbólicos do passado, funcionam como testemunhos silenciosos das experiências *bantu*. Todavia, no âmbito desta dissertação, e por uma exigência metodológica, o foco da reflexão desloca-se para a dimensão ética dos povos *bantu*. O percurso histórico aqui traçado não constitui um fim em si mesmo, mas um movimento preliminar e necessário, destinado a situar a origem e a identidade daqueles que constituem o objeto central desta investigação. Compreender de onde vêm e quem são os

---

[82]Cf. BEACH, 1994, p. 27
[83]ALTUNA, 1985, p. 20.
[84]Cf. VANSINA, 1990, p. 214

bantu revela-se condição indispensável para uma abordagem filosófica consistente de seus valores éticos, pois toda reflexão moral está enraizada em contextos históricos, culturais e simbólicos específicos. Assim, o excurso histórico não apenas fundamenta a análise ética subsequente, como também confere sentido e profundidade à própria investigação filosófica.

2. SIGNIFICAÇÃO GERAL DO CONCEITO DE UBUNTU.

Neste capítulo, vamos nos dedicar à compreensão da cosmologia-ontológica *bantu*, isto é, à maneira como o povo *bantu* percebe a si mesmo e interpreta o mundo que o cerca tanto o visível quanto o invisível. Trata-se de uma cosmovisão rica e complexa, que ultrapassa os limites do conhecimento racional ao integrar dimensões espirituais, comunitárias e simbólicas da existência.

Um dos conceitos centrais que estrutura essa cosmologia é a força vital, princípio fundamental da cultura *ubuntu*. Esta não é apenas uma ideia abstrata, mas uma energia universal concreta, presente em todos os seres humanos, animais, plantas, minerais conectando-os em uma teia sagrada de interrelações. A partir desse princípio, compreende-se tanto a individualidade quanto a coletividade no universo *bantu*.

É nessa força vital que se fundamenta a Religião Tradicional *bantu* e os princípios éticos que regem suas relações sociais e espirituais. Ao longo deste capítulo, propomo-nos a examinar a energia vital como o eixo estruturante da filosofia *bantu*, compreendendo-a como uma categoria conceitual e como fundamento ontológico da existência. Trata-se de uma força originária que não se limita a explicar o mundo, mas o constitui, atravessando seres, relações e experiências. Pensar a energia vital é, portanto, pensar o ser em sua dinâmica mais profunda.

Desse modo, ao analisar a energia vital como princípio central da filosofia *bantu*, buscamos evidenciar como ela modela a identidade, orienta o posicionamento no mundo e fundamenta uma ética do cuidado e da interdependência. A ontologia *bantu* revela, assim, uma concepção de existência como participação ativa em uma rede viva de relações, na qual ser é, essencialmente, partilhar e fortalecer a vida.

É sobre esse alicerce que se ergue tanto a Religião Tradicional *Bantu* quanto sua ética. A religião, nesta tradição, não se reduz a rituais ou doutrinas, mas se apresenta como um modo de estar no mundo, uma forma de viver em harmonia com as leis que regem o cosmos e com os princípios herdados dos ancestrais. A ética *bantu*, por sua vez, decorre diretamente dessa compreensão cosmológica: fazer o bem, respeitar os outros, preservar a vida, colaborar com a comunidade, tudo isso é expressão do cuidado com a força vital, seja a própria ou a alheia.

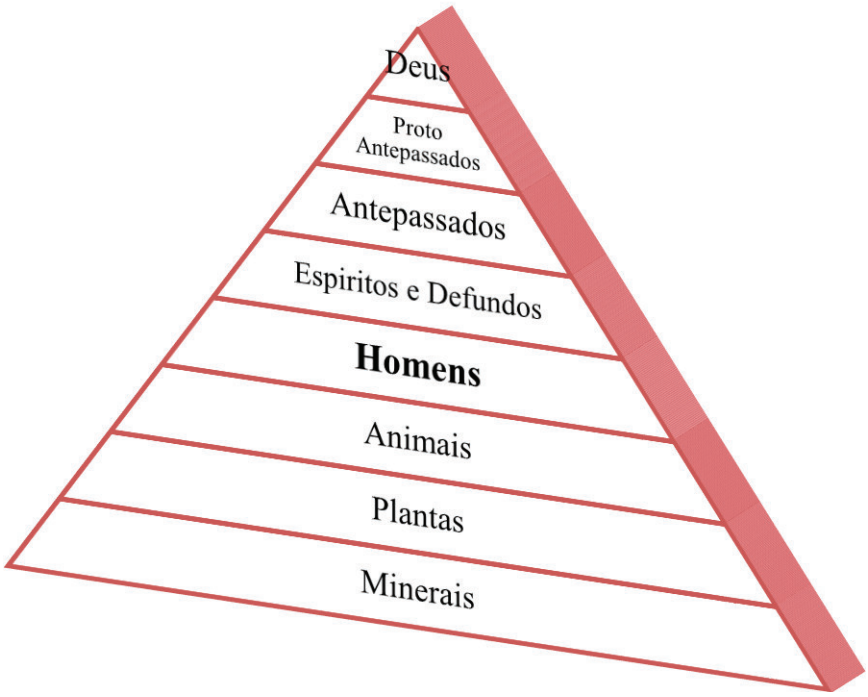
Assim, este capítulo pretende iluminar as bases filosóficas e espirituais da cultura *bantu*, focando especialmente a noção de força vital como eixo articulador da cosmologia, da ética e da religião. Ao compreender como o *bantu* percebe sua existência e sua relação com os outros e com o mundo, abrimo-nos a uma concepção ampliada de humanidade, uma

humanidade que se realiza no cuidado, na reciprocidade e na comunhão com todas as formas de vida.

2.1. A Visão de mundo do *Ubuntu:* A interconexão entre todos os seres.

Os *Bantu* têm uma forma particular de viver e expressar o mundo que os caracteriza, os determina e os diferencia de outros povos. Essa forma e cosmovisão de mundo é *ubuntu*, que embasa o constructo ético-filosófico africano.

A mundivisão *bantu* é concebida, em termos de hierarquia dos seres, como uma pirâmide onde Deus se situa no topo da pirâmide, depois os proto antepassados, os antepassados ou ancestrais, espíritos e defuntos,[85] no centro o ser humano e na base as outras criaturas como os animais, as plantas, os minerais, etc. E todo universo é chamado a contribuir para a manutenção e o progresso da vida do ser humano.



Essa pirâmide representa não apenas uma hierarquia social, mas, sobretudo, uma ordem existencial e espiritual que organiza os diferentes níveis do ser e suas interrelações no universo. Trata-se de uma estrutura que ultrapassa os limites das convenções sociais, revelando uma cosmovisão profundamente enraizada na ontologia e na espiritualidade.

[85]Para os povos *bantu*, o termo "defunto" carrega um significado muito mais profundo do que simplesmente designar um corpo sem vida. Na visão *bantu* de mundo, o defunto é uma entidade que transcende a morte física e permanece presente no tecido da existência. Ao deixar o plano material, o ser humano não desaparece, mas passa a ocupar outra dimensão, de onde continua a interagir com os vivos de diversas maneiras seja por meio de sonhos, sinais, bênçãos ou até advertências. Essa continuidade do vínculo entre vivos e mortos revela uma compreensão da vida como um ciclo dinâmico e interdependente, onde a morte não representa uma ruptura, mas uma transformação na forma de presença e participação no mundo.

Esse esquema piramidal expressa uma estrutura ontológica e cosmológica que orienta a forma como o mundo é percebido, vivido e interpretado entre os *bantu*. Nele, os diferentes níveis da existência se articulam em uma totalidade dinâmica e interdependente, regida por princípios que integram o divino, o ancestral, o espiritual e o humano.

No topo da pirâmide está Deus, aquele que possui a vida por Si mesmo, plenitude de ser e fonte da vida e de todas as suas modalidades[86]. Deus mais do que criador é definido como Vida, Deus é o princípio formador e informador de todos os seres, aquele que inundou a criação com este princípio vital. Deus é o manancial e a plenitude de vida, e os antepassados e divindades como os canais através dos quais a vida iniciada em Deus chega aos seres humanos e aos outros seres.

Depois, seguem-se os proto antepassados, considerados os fundadores do gênero humano, de grupos primitivos e de algumas famílias. Dotados de uma natureza semelhante à de Deus, sua origem é envolta em mistério: não se sabe ao certo como surgiram, mas a tradição afirma que caíram do céu. Eles receberam a vida diretamente de Deus, com a missão de perpetuá-la e transmiti-la aos seus descendentes. É por meio deles que se estabelece a ligação entre Deus e os homens, como observa Altuna:

> [...] os primeiros aos quais Deus comunicou a própria força vital e o poder de exercitar sobre toda a sua descendência a influência da energia vital, constituem o elo de união mais elevado que une os homens com Deus. [...] ocupam uma categoria tão elevada que não são considerados como simples defuntos. São os máximos reforçadores da vida, depois de Deus, e para todos os clãs são como a imagem, a personificação de Deus[87].

Na sequência da pirâmide estão os antepassados, espíritos dos mortos[88] que se situam no mundo invisível, junto dos espíritos e numa relação intima com os homens ainda vivos sobre a terra. Os antepassados são guardiões da ordem, conselheiros espirituais e receptores de rituais e homenagens. A relação com os antepassados é fundamental para a manutenção da harmonia social e espiritual. Por antepassado, Bujo e Muya entendem que:

> Um homem que, por meio da morte, concebida como um rito de passagem, passou para a vida do além e assim tem, por um lado, um contato direto com Deus, mas, por outro, participa diretamente de maneira ativa na vida da família e nos acontecimentos da aldeia[89].

Nem todos os defuntos são automaticamente considerados antepassados. Embora a morte seja uma condição necessária para se alcançar esse estatuto, ela não é, por si só,

---

[86] Cf. BUJO e MUYA, 2002, P. 26.
[87] ALTUNA, 1985, p. 62.
[88] No pensamento bantu, a morte não é uma ruptura, mas uma transição para um estado diferente de existência. Mesmo na sua morte, o homem, para os bantu, é um ser comunitário. Permanece sempre em relação com os que ficam sobre a terra. Ele é tido como um defunto vivo.
[89]BUJO e MUYA, 2002, p. 112

suficiente. O processo pelo qual alguém se torna antepassado começa ainda em vida, com base em condutas, valores e relações que o indivíduo estabelece em sua comunidade.

Para ser reconhecido como antepassado, é preciso atender a certos critérios. Entre eles, destaca-se a forma como a pessoa viveu: se foi respeitada, se cumpriu seus deveres sociais e familiares, se cultivou a sabedoria e contribuiu para o bem-estar coletivo. A integridade moral, a generosidade e o compromisso com os princípios da comunidade são elementos fundamentais nesse reconhecimento, como apontam Bujo e Muya:

> O defunto deve ter tido uma vida de virtude exemplar, respeitar as leis recebidas dos antepassados, não ter sido homem conflituoso ou implicado na feitiçaria, deve ter tido um princípio de unidade no seio da comunidade, não ter morrido de uma morte violenta e ter deixado descendência. É nestas condições que ele poderá continuar vivo e respeitado na memória da sua descendência[90].

Além disso, o modo como a pessoa morre e os rituais fúnebres realizados também influenciam esse status. É através desses ritos que a comunidade confirma se o falecido pode ou não ocupar um lugar entre os antepassados, que são figuras reverenciadas e lembradas como guias espirituais e protetores dos vivos. Portanto, tornar-se antepassado é mais do que apenas morrer é o resultado de uma vida digna, reconhecida e valorizada pela coletividade.

Por conseguinte, há diversas categorias de antepassados, organizadas de acordo com a importância, a função e a relação que mantêm com os vivos. Em primeiro lugar, destacam-se os fundadores do clã, considerados os antepassados mais antigos e veneráveis. São figuras que deram origem à linhagem e estabeleceram as bases da identidade coletiva do grupo. Sua memória é preservada com respeito e solenidade, e eles ocupam um lugar central nos rituais e na transmissão da tradição.

Em segundo lugar, encontram-se os heróis da comunidade, indivíduos que, ao longo da vida, se destacaram por feitos notáveis, sabedoria, coragem ou liderança. Mesmo que não tenham sido fundadores, suas ações os tornaram dignos de admiração e reverência, passando a integrar o grupo dos antepassados honrados.

Por fim, estão os ascendentes falecidos e os membros da própria família, como avós, pais, tios e outros parentes próximos. Esses antepassados mantêm uma ligação direta com os vivos, sendo frequentemente lembrados em rituais domésticos e em momentos importantes da vida familiar. Embora sua influência seja mais restrita ao âmbito familiar, seu papel é igualmente relevante na preservação dos laços afetivos e na continuidade das tradições.

Essa diversidade de categorias mostra que o estatuto de antepassado não é homogêneo, mas sim marcado por diferentes níveis de prestígio e influência espiritual.

---

[90]BUJO e MUYA, 2002, p. 112

Há também a figura do ancestral que ocupa um lugar de profundo respeito e relevância. A exemplo dos antepassados, ele é uma pessoa ou entidade reverenciada por suas virtudes, sabedoria e ensinamentos éticos. Geralmente, são eles que repassam valores de geração a geração firmando uma forte característica de tradição oral com princípios voltados para a formação do bom caráter, da convivência harmoniosa e o respeito mútuo entre os indivíduos. Além disso, os ensinamentos dos ancestrais também refletem uma relação profunda e respeitosa com a natureza, reconhecendo-a como parte integrante da vida e da identidade coletiva. Assim, o legado dos ancestrais transcende o tempo, moldando comportamentos, preservando a memória cultural e fortalecendo o senso de pertencimento e responsabilidade dentro das comunidades.

Ao passo que os espíritos ou divindades são considerados como seres criados, inferiores a Deus, intermediários, estão imersos em um dinamismo vital e atuante, manifestando-se por meio da interação[91]. Embora permaneçam misteriosos e independentes dentro da realidade invisível, não se comunicam com os antepassados, tampouco suas origens estão ligadas a eles. Sua atuação se dá, portanto, em um plano distinto, sem vínculos com as linhagens humanas.

Como intermediários, encontram-se próximos de Deus, podem estabelecer contato com Ele. É por meio deles que as oferendas e orações dos homens são apresentadas ao Criador, e, da mesma forma, são eles que trazem as respostas divinas de volta aos que as solicitaram.

Há quem os considere como servidores de Deus, agentes por meio dos quais o próprio Deus se aproxima do mundo e interage com a criação. Assim, embora inferiores, os espíritos ou divindades desempenham um papel fundamental na dinâmica espiritual, sendo pontes entre o transcendente e o imanente.

O meio da pirâmide é ocupado pelo homem, esteja ele vivo ou morto. É o homem quem ocupa essa posição intermediária, mas ao mesmo tempo essencial, pois carrega em si a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados. Como afirma Tempels, “o homem domina os animais, as plantas e os minerais. Estes seres, por predestinação divina, somente existem para assistir ao ser criado superior, o homem”[92]. Tal afirmação, expressa uma concepção hierárquica da criação, na qual o ser humano ocupa o lugar central e exerce domínio sobre os demais seres por desígnio divino. No entanto, no pensamento *bantu*, esse

[91] Cf. ALTUNA, 1985, p. 424.
[92] Cf. TEMPELS, 1965, p. 66.

domínio não significa exploração ou superioridade absoluta, mas uma responsabilidade ética de preservar a harmonia da força vital que une todos os seres do universo.

Dotado de consciência, linguagem e responsabilidade moral, o ser humano não apenas exerce autoridade sobre a criação, mas também carrega a missão de preservar e manter vivos os ensinamentos dos ancestrais, cumprir os rituais e manter a coesão do grupo. É por meio deles que se atualizam os vínculos com os níveis superiores da pirâmide.

Nesta hierarquia, os seres superiores devem proteger o ser central, o *muntu* e os inferiores estão destinados a realizá-lo com plenitude. Os três reinos inferiores ao homem participam da vida e da energia existencial no sentido em que sua finalidade é servir o homem acrescentando-lhe vitalidade com a sua contribuição. Assim, o homem ao comer a carne de um animal apropria-se da sua vitalidade. As plantas podem desviar e diminuir a força vital, no caso das plantas venenosas. Mas a sua função ordinária e natural é aumentar, reativar no homem a força vital, ou como alimento ou como medicamento ou vestuário. Assim, a própria hierarquia dos seres identifica-se como complementariedade e comparticipação perfectiva.

Nesta estrutura hierárquica, os seres superiores têm como missão proteger o ser central: o *muntu*, o homem. Já os seres inferiores, por sua vez, existem para colaborar com sua realização plena. Essa relação não é de separação absoluta, mas de profunda interdependência, onde cada nível da criação contribui com a plenitude do outro.

Os três reinos inferiores ao ser humano animal, o vegetal e o mineral participam da vida e da energia existencial na medida em que sua finalidade é servir ao homem, oferecendo-lhe vitalidade com a sua contribuição, como nos dizem os autores Lopes e Simas:

> [...] as forças animais, vegetais e animais, também hierarquizadas segundo sua energia. Todos esses elementos não humanos da natureza são prolongamentos e meios de vida daqueles a quem pertencem[93].

Dessa forma, a própria hierarquia dos seres não é entendida como mera gradação de poder, mas como uma rede de complementariedade e comparticipação perfectiva, em que cada ser, cumprindo seu papel, contribui para a harmonia e o equilíbrio do todo. O *muntu*, no centro, realiza-se plenamente quando reconhece, respeita e integra essa ordem vital que o sustenta e o transcende.

Todos estes oito escalões de seres participam da vida e se identificam com o próprio Deus, não no sentido de uma identidade de essência, como se fossem iguais a Ele, mas no sentido da participação e da semelhança analógica. Deus é aquele que possui a vida por si

[93]LOPES e SIMAS, 2020, p. 28.

mesmo, de modo pleno e absoluto, sendo a fonte originária da vida e de todas as suas modalidades.

Os seres criados, por sua vez, recebem a vida de Deus e a manifestam segundo o grau e a forma próprios de cada escalão. Assim, a identificação com Deus ocorre enquanto esses seres refletem, de maneira limitada e diversa, aquilo que em Deus existe de forma perfeita e infinita. Eles participam da vida divina porque dela procedem, dela dependem e para ela se orientam como seu princípio e fim.

Portanto, ao dizer que tais seres se identificam com Deus, afirma-se uma conformidade por participação, uma relação de origem, dependência e ordenação ao Criador, e não uma fusão ou confusão entre Criador e criatura. Deus permanece absolutamente transcendente, enquanto os seres criados, ao participarem da vida, tornam-se sinais e expressões da plenitude da vida que n'Ele subsiste eternamente.

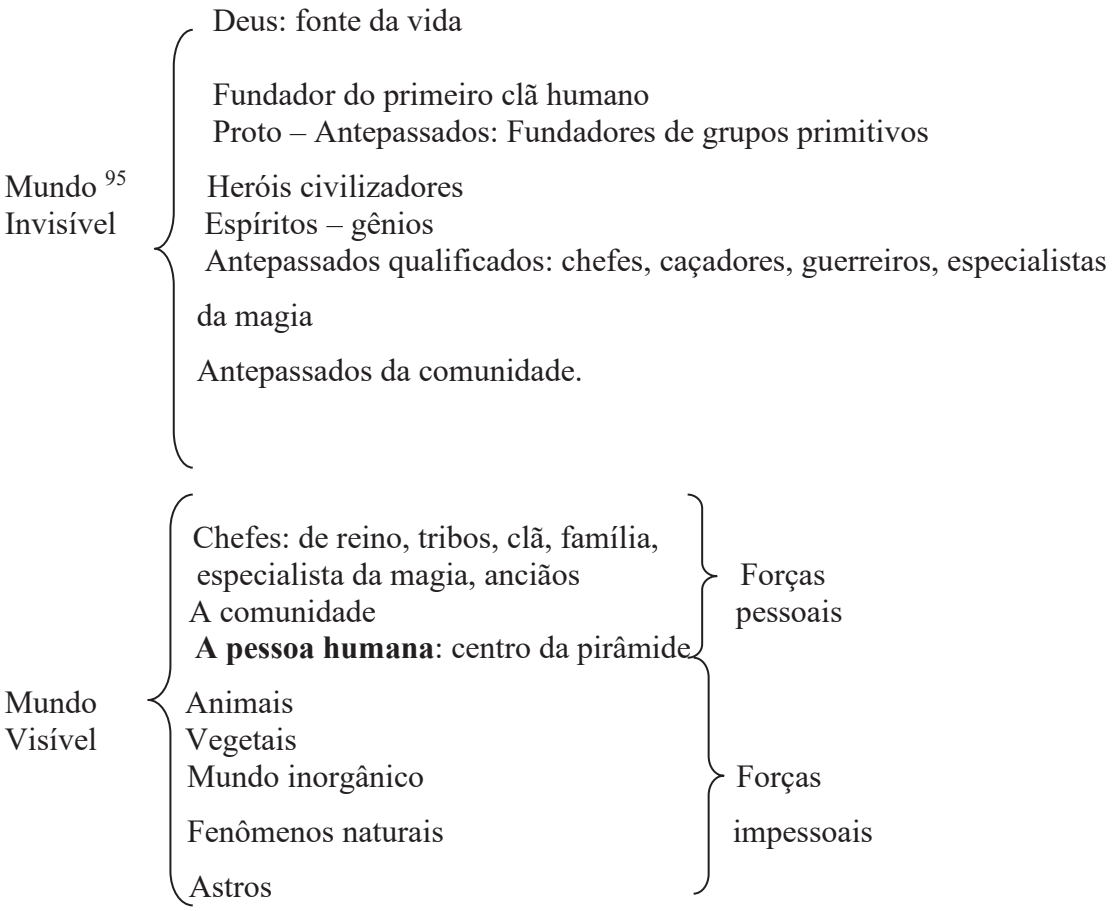
A partir dessa estrutura piramidal emerge uma compreensão dual do mundo, organizada em duas dimensões complementares: o mundo visível e o mundo invisível. Essa dualidade não implica separação absoluta, mas sim interrelação constante entre aquilo que é acessível aos sentidos e aquilo que transcende a experiência sensível, exercendo, no entanto, influência decisiva sobre a realidade e a compreensão do ser como apontam Lopes e Simas:

> [...] o Universo visível é a camada externa e concreta de um Universo invisível e vivo, construído por forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo está ligado, tudo é solidário; e o comportamento do ser humano em relação a si mesmo e ao mundo que o cerca é objeto de regras extremamente precisas[94].

Lopes e Simas destacam que, na perspectiva *bantu*, a existência é concebida como uma totalidade dinâmica em que cada ser ocupa um lugar relacional. Os vivos mantêm vínculos com os mortos e com os ainda não-nascidos, e todos fazem parte de uma mesma cadeia de pertencimento e responsabilidade.

Essa relação entre o mundo visível e o invisível pode ser representada conforme o esquema a seguir, que busca ilustrar a dinâmica integrativa entre os planos da existência segundo a perspectiva *bantu* apontada por Altuna:

[94]LOPES e SIMAS, 2020, p. 23.



No centro dessa concepção está a ideia de que a vida humana está inserida em um continuum existencial que ultrapassa os limites do tempo cronológico e do espaço físico. O mundo visível, aquele que é sensorialmente acessível, composto pelas pessoas, pela natureza e pelas atividades cotidianas, está constantemente em diálogo com o mundo invisível, onde habitam os ancestrais, os espíritos e as forças sagradas que orientam e sustentam a vida. Essa integração como um fluxo contínuo de trocas, influências e presenças.

O esquema proposto, portanto, não é apenas uma representação teórica, mas uma expressão simbólica de uma visão de mundo na qual o visível e o invisível se interpenetram. A mediação entre esses planos ocorre por meio de rituais, símbolos, práticas espirituais e atitudes cotidianas que reafirmam o pertencimento do ser humano a um cosmos vivo e relacional.

O mundo visível está integrado por forças pessoais e impessoais. A força pessoal é o homem, centro da pirâmide por ser o único existente ativo inteligente capaz de aumentar a sua vida e de dominar as forças inferiores.

[95] ALTUNA, 1985, p. 65.

No âmago da existência, o mundo visível e o invisível entrelaçam-se numa simbiose de vida indestrutível, onde não há fronteiras estanques entre o sensível e o suprassensível. Essa dualidade não instaura uma cisão, mas revela uma continuidade profunda, uma teia de relações dinâmicas que conecta todas as esferas do ser. O que se percebe e o que transcende a percepção dialogam incessantemente, alimentando uma visão de realidade em que o ser humano está em constante comunicação com aquilo que o excede.

A realidade, sob essa perspectiva, não se apresenta como algo fragmentado, mas como um organismo integrado por diferentes camadas de existência. Cada nível ocupa seu lugar na pirâmide ontológica, participando de uma rede de interdependências que sustenta o todo. O visível carrega em si vestígios do invisível, e este, por sua vez, manifesta-se nos contornos do mundo material. Assim, o ser se reconhece como parte de um cosmos vivo, onde tudo está interligado por uma harmonia essencial que transcende qualquer dicotomia.

A pirâmide, portanto, deve ser compreendida como uma representação funcional de uma cosmologia em que a vida é percebida como um processo em constante interação com múltiplas camadas da realidade. Nessa estrutura, o ser não é concebido como uma entidade isolada, mas como parte de um continuum ontológico que liga o humano ao divino, o material ao espiritual, o presente ao ancestral.

Logo, o esquema piramidal bantu não deve ser interpretado apenas como uma hierarquia de poder ou valor, mas como uma estrutura dinâmica de interdependência e harmonia entre todas as formas de existência. Cada nível da pirâmide cumpre uma função específica e participa, à sua maneira, do equilíbrio do cosmos, reafirmando a visão integradora e espiritualizada do mundo característica das culturas *bantu*.

A vida humana precisa de manutenção, e uma manutenção da vida humana implica manutenção de todo o homem e do homem todo, sobretudo da sua dimensão cultural, pois o homem é essencialmente natureza e cultura. É esta dimensão que o diferencia essencialmente de todos os outros viventes. E isto implica que todo o aperfeiçoamento da vida passe pela consideração deste binômio natureza-cultura. Compreender essa estrutura integrativa é fundamental para acessar o sentido profundo da existência segundo a cosmologia bantu, na qual o equilíbrio entre os mundos é condição essencial para a harmonia e a continuidade da vida.

Assim falaremos da cultura, ou melhor, do aperfeiçoamento e manutenção da vida do *bantu*, que passa pela manutenção da sua cultura, pois só esta impulsionará o *muntu* a um verdadeiro desenvolvimento.

2.2. A cultura como aperfeiçoamento do *ethos* do *muntu.*

No texto *Fenomenologia do ethos*, Vaz apresenta a etimologia da palavra grega *ethos*, ressaltando a importância de distinguir entre suas duas formas grafadas por letras diferentes do alfabeto grego: *ethos* com *η*(*êta*) e *ethos* com ε (*épsilon*). E por ter uma dupla grafia ela expressa coisas distintas. Essa distinção, aparentemente sutil, carrega implicações profundas no modo como compreendemos o comportamento humano e sua inserção no mundo.

A primeira forma, com *η* (*êta*) inicial, refere-se a um sentido mais estrutural e duradouro do *ethos*, entendido como "a morada do homem", ou seja, um espaço simbólico de permanência, segurança e identidade. Trata-se de um "abrigo protetor", como define o autor, que configura um estilo de vida e uma forma constante de ação, marcada por certa estabilidade e continuidade. Essa concepção remete a um *ethos* como hábito consolidado, como um modo de ser que caracteriza profundamente o sujeito em sua existência:

> A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. O domínio da *physis* ou o reino da necessidade é rompido pela abertura do espaço humano do e*thos* no qual irão inscrever-se os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações. Por conseguinte, o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é *dado* ao homem, mas por ele *construído* ou incessantemente reconstruído[96].

Logo, a primeira acepção, remete a uma dimensão objetiva, ou seja, a uma realidade concreta, ainda que de natureza simbólica. Trata-se do conjunto de costumes, normas, valores e tradições que constituem o universo simbólico no qual o sujeito está inserido. Esse *ethos* configura-se como uma espécie de "segunda natureza", algo que, embora construído historicamente, assume um caráter duradouro e estruturante para a vida humana.

Não se trata apenas de um conjunto de hábitos individuais, mas de uma realidade simbólica coletiva, que antecede o sujeito e o envolve por completo. É esse universo cultural e normativo que molda as formas de agir, sentir e pensar, funcionando como uma estrutura invisível, porém fundamental, para a constituição da subjetividade e da vida em sociedade.

Assim, o *ethos*, enquanto realidade simbólica objetiva, abarca o sujeito e fornece o chão comum sobre o qual se constroem as práticas sociais, os vínculos éticos e os modos de habitar o mundo.

Por outro lado, a segunda acepção do *ethos* grafada com *ε* (*épsilon*) designa uma realidade subjetiva, vinculada à interioridade do sujeito. Trata-se do hábito cultivado e repetido continuamente, que vai se enraizando na experiência pessoal e moldando o modo de

[96]VAZ, 1997, p.13.

ser e de agir. Aqui, o *ethos* não é apenas um conjunto de normas exteriores ou um universo simbólico coletivo, mas aquilo que o sujeito incorpora por meio da prática cotidiana.

Nesse sentido, o *ethos* é vivido a partir de uma experiência ritual, em que a repetição dos gestos, atitudes e escolhas constrói uma disposição durável para agir de determinada maneira. É por meio desse processo que o sujeito se forma e se transforma, imprimindo sentido à sua própria existência.

Portanto, o *ethos*, nesse aspecto, manifesta-se como um caminho subjetivo de formação, em que o hábito não é mera repetição mecânica, mas expressão de uma escolha que se renova continuamente e que constitui o modo singular de cada sujeito habitar o mundo.

Ainda na mesma senda, Spinelli afirma que:

> Os dois termos [*ethos* com *épsilon* e com *êta*] comportavam uns quantos significados: a) o de assento, no sentido de o lugar (nos termos de um território, de uma ordem e de um destino) onde se erige a morada do indivíduo com o seu grupo, com suas tradições, dotes culturais, crenças religiosas, etc. Foi nesse sentido que o *ethos*, no contexto da cultura grega, se associou à instituição da pólis e à promulgação da *politéia*, ou seja, da constituição de um governo regido pela lei, fundado na ideia da ancestralidade e do direito; b) como modo de habitar o lugar onde se vive (não propriamente a habitação, mas a vivência em si mesma), característica que levou muitas vezes o termo *ethos* a ser traduzido por cultura, em referência a um conjunto de características humanas instituídas, preservadas e aprimoradas através da comunicação e cooperação de indivíduos de uma mesma comunidade ou grupo; c) o de índole ou caráter, no sentido de uma natureza pessoal ou de um modo subjetivo de ser (sendo um pouco por natureza, outro pouco cumulativo, em decorrência de opções, decisões, preferências, e, claro, de algum empenho racional, que, cumulativamente, acabaram talhando ou forjando um certo modo de ser, etc.); d) enfim, o de uso ou costume, referido a um comportamento (testado ou experimentado no decurso do tempo) consuetudinário, transmitido e recebido em herança, quer na forma de uma ação balizada de fazer, quer como um resultado bem feito, numa palavra, como uma virtude (sujeita, todavia, a um constante aprimoramento)[97].

Trata-se de uma ação que, ao longo do tempo, se estabiliza como um costume interiorizado pelo sujeito, não por imposição de uma necessidade natural, mas por escolha reiterada e consciente. Nesse sentido, o *ethos* designa uma disposição adquirida, algo que se sedimenta na prática cotidiana, tornando-se parte integrante do modo de ser do indivíduo.

Essa compreensão específica de *ethos* encontra sua plenitude na noção de *hexis*, que pode ser entendida como "o hábito enquanto possessão estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autárkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem"[98]. A *hexis* é, portanto, o resultado de um processo formativo que tem no *ethos* seu ponto de partida: a repetição das ações gera uma estabilidade interior, uma

[97]SPINELLI, 2009, p. 41-42.
[98]Cf.VAZ, 1997, p. 14.

disposição consolidada que confere ao sujeito autonomia e coerência em suas escolhas e atitudes.

É nesse movimento contínuo da prática reiterada do *ethos* à constituição da *hexis* que se desenvolve e se aperfeiçoa a *práxis* do sujeito[99]. Ou seja, é por meio desse processo que o agir humano se torna verdadeiramente ético, pois deixa de ser apenas uma resposta a estímulos externos ou a normas impostas, e passa a ser expressão consciente de um modo de vida orientado pela cultura e pelo bem e pela responsabilidade de si.

Um *ethos* é operado e atualizada pela *praxis*, ou seja, pela ação concreta situada historicamente. Essa transição não se dá de forma linear, mas por meio de uma dinâmica circular em que o *ethos*, a *práxis* e a reflexão ética se interpenetram constantemente. É essa circularidade em que a prática transforma o modo de ser (*ethos*), ao mesmo tempo em que é por ele orientada, e ambos são problematizados pela reflexão ética — que constitui o próprio núcleo da ética como pensamento vivo e comprometido com a realidade da cultura:

> A universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso[100].

Existe, portanto, uma mediação entre o *ethos* como objetivo coletivo e os *ethos* subjetivos, vividos individualmente. Essa mediação ocorre por meio da *práxis* a ação concreta e refletida que permite a articulação entre os valores compartilhados por uma sociedade e as formas particulares com que os indivíduos os incorporam e expressam em seu cotidiano. A práxis, assim, é o espaço onde o universal e o singular se encontram e se transformam mutuamente.

Assim, *ethos* manifesta-se socialmente na forma de costumes, que constituem modos de vida enraizados em uma tradição ética. Esses costumes, ao longo do tempo, tendem a ser consolidados e codificados em leis e instituições, tornando-se normas que regem o convívio social. No entanto, o *ethos* não se limita ao costume externo e socialmente compartilhado. Ele é também hábito, pois se interioriza no indivíduo, moldando seu caráter e suas ações. Sob esse ponto de vista, o *ethos* é uma posse do indivíduo virtuoso, não um comportamento instintivo ou natural, mas uma conduta deliberada, fruto da formação ética. Assim, o *ethos* torna-se

[99]Cf. VAZ, 1997, p. 14.
[100]VAZ, 2015, p. 15-16.

como uma segunda natureza do ser humano, conferindo valor e significado aos demais aspectos da cultura[101].

A formação do *ethos* está intrinsecamente ligada à formação da cultura, particularmente se entendermos cultura como um conjunto de práticas e experiências que orientam a forma como uma sociedade e também os indivíduos se relacionam com o mundo, com o outro e consigo mesmos[102]. Percebemos que o *ethos* emerge justamente dessas interações. Assim, *ethos* e cultura mantêm uma relação estreita e interdependente.

A cultura não tem outro conteúdo senão a resposta pontual de uma comunidade às exigências da natureza humana num determinado meio ambiente. A cultura é o elemento tangível da vitalidade de uma comunidade, pelo que o estado de vida ou de vitalidade de uma comunidade depende do estado da sua cultura. Isto é, é a partir da cultura que se pode avaliar o estado de uma sociedade. Logo é a partir da cultura, que é uma herança da comunidade para benefício de cada membro, que a força vital, fundamento do agir moral *bantu,* encontrará *húmus* que faz com que cada membro encarne em si uma conduta que vá de acordo com a sua essência, isto é, um ser destinado a viver eternamente, e a viver fazendo o bem.

A cultura possui, portanto, uma dimensão axiológica que é constitutiva de sua própria natureza. É por meio dessa dimensão valorativa que a cultura não apenas oferece ao ser humano um espaço para viver, mas também propõe e orienta um estilo de vida, como aponta Vaz.[103]

Assim, a cultura contribui para moldar os modos de ser, agir e conviver, fundamentando os valores que sustentam a existência individual e coletiva.

A cultura é uma realidade dinâmica que para se perpetuar ou permanecer viva precisa de se alterar continuamente. Ela sofre simultaneamente da mutabilidade e da continuidade, termos que à primeira vista parecem contraditórios, mas na verdade são complementares no sentido de que a realidade a que se referem se altera exatamente porque continua viva. E o fundamental de uma verdadeira alteração está na persistência (continuidade) e sobrevivência de algo próprio, isto é, da matéria antiga, de tal maneira que a possível rotura com o passado não seja senão relativa.

---

[101] Cf. VAZ, 2015, p. 41.

[102]Portanto, aqui não compreendemos "cultura" no sentido de participação no mundo das letras (*colerelitteras*) ou como envolvimento com artes elitizadas. Assumimos, ao contrário, uma concepção mais ampla, em que cultura não se limita a saberes ou práticas eruditas, mas envolve o processo de construção do indivíduo e da sociedade. É por meio da cultura que se desenvolvem valores, conhecimentos, vínculos e sentidos que sustentam a vida em comunidade e orientam a convivência humana.

[103]Cf. VAZ, 2015, p. 40.

Em meio à constante transformação das culturas, é essencial preservar aquilo que é próprio e fundamental para a identidade de um povo. Para os povos *bantu*, esse "algo próprio" é a vida entendida não apenas como existência biológica, mas como uma força vital que pulsa e orienta a coletividade. A força vital, enquanto princípio constitutivo da realidade, representa um dos elementos distintivos da cosmovisão *bantu*. Longe de conceber o ser como uma entidade isolada, o pensamento *bantu* compreende a existência como uma totalidade relacional, na qual todos os entes participam de uma mesma dinâmica vital. Nessa perspectiva, a pessoa constitui-se na relação com os ancestrais, a comunidade, a natureza e o cosmos, de modo que a preservação e o fortalecimento da força vital configuram o fundamento ontológico da existência e o horizonte normativo da vida ética. Essa força não se extingue com o passar do tempo; renova-se e atualiza-se nas diferentes gerações, preservando a continuidade da tradição e da identidade coletiva. Assim, a memória, os valores e a dignidade do povo *bantu* não se reduzem a um legado do passado, mas permanecem como expressão viva de uma ontologia relacional que sustenta sua singularidade histórica, cultural e ética.

Assim, na seção a seguir, abordaremos a força vital, a energia que conecta todos os seres. Trata-se de um princípio fundamental que atravessa e sustenta todas as formas de existência. Essa força não apenas anima a vida, mas também constitui o conceito central a partir do qual se estruturam as relações entre os seres humanos, assim como entre o ser humano e a natureza. É por meio dessa energia que se estabelecem os vínculos de respeito, interdependência e equilíbrio, fundamentais para a harmonia do mundo. Entendê-la é compreender que nada existe de forma isolada: tudo está interligado por essa dinâmica vital que transcende o visível e organiza o viver em sua totalidade.

2.3. A Força Vital: A energia que conecta todos os seres humanos.

O princípio de existência de todos os viventes é a vida-força. A vida-força é o princípio e o fim de todo o criado e das comunidades *bantu*. Trata-se de uma força universal, de uma corrente energética da qual todos os seres participam em união sagrada. Isto fundamenta uma comunhão sacral entre os seres criados. Eles participam da mesma vida-força, como diz Altuna:

> A chave para a compreensão dos costumes e instituições dos *Bantu* parece ser o fato da comunidade, da unidade de vida [...] A união vital aparece como o princípio-base da cultura *bantu*. Dele fluem, com rigor lógico, todas as instituições políticas, sociais, econômicas, artísticas, e nele se fundamenta a religião tradicional. A

> compreensão da participação assegura a explicação do comportamento individual e social *bantu*[104].

Observa-se que para os *bantu*, o viver é orientado por princípios que reforçam a harmonia, a solidariedade e o respeito mútuo. A existência humana adquire sentido através da interação constante com os outros e com o meio natural, em um equilíbrio dinâmico que sustenta a vida e a continuidade da comunidade. E as instituições sociais, por sua vez, emergem como expressões concretas dessa atitude vital, estruturando-se de forma a garantir a coesão, a solidariedade e a continuidade cultural.

No contexto do *bantu*, a vida dos seres humanos não se restringe à mera atividade biológica, mas se fundamenta em uma força dinâmica, compartilhada e interconectada, que abrange não apenas os seres humanos, mas também o mundo animal e vegetal. Ela se configura como uma força vital que atravessa todos os seres e conecta o humano ao universo em sua totalidade. Neste sentido, o *bantu* concebe-se como inserido numa corrente de vida contínua, que ele recebe dos ancestrais, partilha com todos os seres vivos e transmite às gerações futuras, como apontam Bujo e Muya:

> Uma análise atenta a esta concepção da vida deixa perceber que ela vai bem para lá do sentido simplesmente biológico e integra também o mundo animal e o vegetal. O africano concebe-se, assim, como vivendo numa corrente de vida que ele recebe, partilha com os outros vivos e que vai além de si.[105]

Portanto, o homem é um ser biológico sim, mas não é apenas biológico. Por exemplo, a sua alma, a sua consciência, a sua cultura e os seus valores, não podem ser redutíveis à dimensão biológica do homem.

Assim, a visão *bantu* da vida propõe uma ontologia relacional, em que o ser é sempre com os outros humanos, animais, vegetais e espirituais. Essa compreensão fundamenta uma ética do cuidado e da comunhão, em que viver significa também reconhecer a sacralidade da existência em todas as suas manifestações e agir em consonância com esse princípio como aponta Aimé Césaire ao cantar a participação vital de todos os seres em seu poema:

> *«Eu, peito aberto...*
> *Eu quereria ser sempre mais humilde e mais pequeno,*
> *sempre mais grave sem vertigem nem vestígios*
> *até perder-me e cair*
> *na viva semente de uma terra muito aberta.*
> *Fora uma bela bruma por atmosfera sem mancha*
> *cada gota de água se faria um sol*
> *com nome idêntico para todas as coisas*
> *seria Encontro Total...*
> *Então imagino que a vida me banhará por inteiro*

[104]ALTUNA, 1985, p. 49.
[105]BUJO e MUYA, 2002, p. 110.

ou melhor, sentirei como ela me apalma ou morde»[106]

Toda a criação constitui um sistema orgânico de relações ativas, no qual nenhum ser existe de forma isolada. Todos os entes estão ligados por uma trama de interdependência e reciprocidade, que permite a circulação contínua de influências vitais. Nesse contexto, toda força vital superior pode influir sobre outra de natureza inferior, em virtude de sua preponderância energética e de sua posição na hierarquia dos seres. Tal influência, no entanto, não ocorre de maneira arbitrária, mas conforme a modalidade própria de cada ser e o grau de energia que lhe é inerente.

A estrutura da realidade, portanto, revela-se como uma ordem viva, dinâmica e relacional, na qual os seres exercem mútua ação e reação segundo leis que regem tanto a forma quanto a intensidade de sua atuação.[107]

A vida é compreendida como a primeira criatura de Deus o princípio originário que torna possível a existência de todos os seres. Ela é o princípio de toda a criação e das comunidades. Não se trata apenas de uma característica biológica, mas de uma força fundamental que sustenta e anima tudo o que é e existe:

> A vida, principio e fim de todo criado e das comunidades *bantu*, tem uma causa primeira. Deus, principio formador e informador de todos os seres, inundou a criação com este princípio vital.
> Deus é o manancial e a plenitude de vida. Por isso, a vida é para os bantu o maior dom de Deus e uma realidade sagrada e de preço inestimável[108].

A vida, nesse sentido, constitui o denominador comum de todos os existentes, visíveis ou invisíveis, materiais ou espirituais. Tudo quanto existe participa dessa força vital. Nada existe fora da vida, pois é ela que confere realidade e presença a cada ser.

No entanto, embora a vida tenha origem divina, sua percepção concreta só é possível através dos seres nos quais ela se manifesta. É por meio das formas específicas de existência humanas, animais e vegetais que se pode reconhecer, experimentar e reverenciar a vida. Cada ser, portanto, é uma expressão singular dessa força vital que provém de Deus.

Essa compreensão implica que toda a criação está interligada por um mesmo princípio essencial. A diversidade dos seres não anula a unidade da vida, mas a revela em múltiplas formas e intensidades. Assim, a existência não é uma mera casualidade ou individualidade isolada, mas uma participação contínua na vida. É esse princípio vital que sustenta a coesão do mundo e orienta as relações entre os seres.

---

[106] CÉSAIRE, 1969 apud ALTUNA, 1985, p. 50.
[107] Cf. ALTUNA, 1985, p. 65.
[108] ALTUNA, 1985, p. 49.

É a presença do divino no mundo, a energia que circula entre os seres, sustentando-os em sua existência e revelando, em cada um, a presença de algo maior do que eles próprios.

E essa concepção *bantu* da vida, como a primeira criatura de Deus e como a razão de ser de tudo quanto é e existe no mundo criado, não deve ser confundida com o "*bio*" grego, que é propriedade exclusiva de um certo grupo de seres criados. Se para o mundo *bantu* tudo o que tem vida é e existe, e tudo o que é e existe tem vida[109], a concepção "*bio*" da vida só nos diz que tudo o que tem vida existe e é, mas nem tudo o que é e existe tem vida.

Isso para dizer que, para o *bantu*, esta vida que é a primeira criatura de Deus e que circula em todas as criaturas, é muito mais ampla e abrangente que a vida biológica, pois mesmo os seres "biológicos" precisam desta tal vida, que muitos estudiosos africanos como John Mbite, Alex Kagame e outros, bem com os africanistas como Tempels preferem dizer força vital, união vital ou elã vital, para que a potencialidade biológica que eles acarretam dentro de si, se traduza em realidade.

Para o *bantu*, a vida possui um valor absoluto e sagrado. Ela é tudo, e tudo se resume nela. Essa concepção profunda faz com que a existência seja vista não como algo passageiro, mas como uma continuidade que transcende o mundo visível. Há vida aqui, entre nós, e há vida no além, no mundo invisível. Por isso, morrer é antes de mais partir para uma outra vida, é deixar esse mundo para viver no outro mundo. Esta é a ideia forte e dominante semeada pelas canções fúnebres e provérbios que dizem respeito à morte:

> *«Este é o sopro dos antepassados...*
> *Os que morreram nunca partiram,*
> *estão na sombra que se ilumina e na sombra que se torna espessa,*
> *os mortos não estão debaixo da terra:*
> *estão na árvore que estremece,*
> *estão no bosque que geme,*
> *estão na água que corre,*
> *estão na água que dorme,*
> *estão na cova, estão na multidão:*
> *os mortos não estão mortos...*
> *Os que morreram nunca estão ausentes,*
> *estão no seio da mulher,*
> *estão na criança que chora,*
> *e no tição que se inflama.*
> *Os mortos não estão debaixo da terra,*
> *estão no fogo que se apaga,*
> *estão nas ervas que choram,*
> *estão na selva, estão na mansão:*
> *os mortos não estão mortos»*[110]

---

[109] Na cosmovisão *bantu*, ter vida significa participar da força vital que constitui e sustenta todos os seres; manifestá-la, por sua vez, consiste em atualizar essa força nas relações concretas com a comunidade, os ancestrais, a natureza e o cosmos. Assim, a plenitude da vida é alcançada na medida em que essa força vital é preservada e fortalecida por meio das relações éticas.

[110] DIOP, 1954 apud ALTUNA, 1985, p. 546.

Nesse sentido, a morte não é o fim, mas uma passagem. É partir deste mundo para viver em outro. É uma transição, não uma ruptura. Essa compreensão está fortemente enraizada na cultura *bantu* e se expressa com clareza nas canções fúnebres e nos provérbios que falam da morte. Neles, percebe-se uma certeza serena: a vida jamais termina apenas muda de forma, de lugar.

A grande importância dada à vida está profundamente ligada ao pensamento de continuidade através das gerações. Acredita-se que a pessoa não desaparece com a morte, mas se perpetua por meio de seus descendentes vivos. Há uma constante preocupação com a permanência, com o "viver para sempre", mas essa eternidade não é entendida como imortalidade individual no sentido físico, e sim como a continuidade da existência através daqueles que carregam adiante a vida recebida. Os vivos tornam-se guardiões dessa herança vital, mantendo viva a presença e a memória dos que vieram antes, em um ciclo ininterrupto de gerações:

> A pessoa humana intenta perpetuar-se através da descendência. Daí que a ética o obrigue, como preceito primário, a gerar filhos. Quantos mais filhos, maior manifestação de prudência, religiosidade e piedade. Também a comunidade aspira, como bem supremo, à perpetuidade da vida. Uma comunidade vive em paz quando se vê prolongada na nuvem de crianças que correm pela aldeia[111].

Isto para dizer que, para o ser humano, não basta viver ou ter vida biológica, é preciso que esta vida biológica encamada no seu ser, que é uma das dimensões ou manifestações da força vital, na sua proporção, traduza a vitalidade que recebeu de Deus através dos antepassados, vitalidade esta que é reativada nos rituais de iniciação e atualização através da procriação[112].

Assim, ao analisarmos os diversos tratados de ética negro-africana, percebemos que, enquanto na perspectiva aristotélica o bem supremo consiste em alcançar a felicidade, e para Santo Tomás de Aquino esse bem supremo é Deus, para os *bantu*, o fim último do ser humano é viver eternamente por meio da procriação, é ter vida em plenitude. O maior bem que alguém pode realizar é garantir a continuidade da vida, por meio da procriação, mantendo, assim, a corrente vital que é herdada de Deus por intermédio dos antepassados. O

---

[111] ALTUNA, 1985, 502

[112] O princípio primordial da vida da pessoa humana é a sua prolongação, sua própria extensão, a continuidade, a dilatação e perenidade da sua família, do seu clã, da sua tribo, dos seus antepassados. Viver é igual a dar a vida, e dar vida significa fazer passar a corrente vital, e fazer passar a corrente vital significa fazer o melhor bem possível tanto ontológico como moral e isto é a causa final da sociedade, já que pela procriação é que alguém pode ser prolongado nela. O *bantu* "revive" nos filhos, pois a procriação condiciona a finalidade da existência da pessoa humana.

bem moral por excelência, portanto, consiste em gerar vida de maneira humana e responsável, em conformidade com as normas e condutas estabelecidas pela comunidade.

Só tendo descendência é que alguém pode ser prolongado nela. Morrer sem deixar descendência é a maior desgraça porque é desaparecer definitivamente. Tudo vem, portanto, da grande preocupação pela eviternidade do corpo, isto é, assegurar ao indivíduo que o seu corpo se perpetuará igualmente através dos seus descendentes vivos, um perpetuar-se através da própria potência criadora. Pela procriação o homem e a mulher é como que transmitem o seu corpo aos filhos. E assim, de geração a geração, é como se fosse o mesmo corpo a perpetuar-se por meio dos vivos. Assim se crê que a força vital se interrompe e desaparece quando não há descendência.

Portanto, não basta ser portador de força vital, não basta seguir os princípios éticos *bantu* que dizem:

1. O ser humano tem como fim último a perpetuação do seu existir-vivente inteligente, por meio da procriação. O que quer dizer que, a procriação é o fim último do ser humano.
2. A maior desgraça que pode acontecer a um ser é errar no seu fim último. E assim, o maior infortúnio que pode acontecer a um existente-vivente inteligente é morrer sem descendência.

É preciso que se reconheça que ninguém possui vida em si mesmo, se a possui é porque a herdou, e se a herdou, não é absolutamente sua e se não é absolutamente sua, é preciso que se siga as regras ou normas pautadas pela comunidade que permitam fazer o bem, isto é, gerar mais vidas. Vidas estas que não devem se circunscrever na componente biogeneradora, mas também na garantia de que toda a vida biológica que se gera encontrará húmus social e comunitário para o seu desabrochar, desenvolvimento e maturação.

Desta feita, a primeira preocupação da pessoa é transmitir a vida e logo a seguir garantir a saúde integral, podendo dar tudo para que esta não falte, a fim de que não fique comprometida a mesma vida.

Afinal o princípio eterno ao qual todos tendem é a vida. E viver significa possuir a força vital, significa conservar-se nela, estar ligado de modo permanente a esta força sem a qual não existe nada. Só quem vive faz e conhece. Consequentemente, o que ocorre conhecer é antes de mais a eternidade da vida e com ela o seu autor.

Há, pois, um primado da vida (força vital) sobre o ente (ser). A vida é superior ao ente pela noção enquanto todo o ente é uma determinação de algo que existe duma forma ou doutra ou que tem a possibilidade de existir. Como a palavra é a expressão do ser humano,

assim o ser é a expressão da vida. A vida é o que permanece idêntico em todas as coisas, é a primeira coisa que se tem, enquanto o ser se torna alguma coisa e é composto.

Portanto, podemos concluir que, para os povos *bantu* o princípio vital é que faz com que um existente seja um existente. Neste contexto, a vida é o valor fundamental, ontológico, donde deriva a sabedoria *bantu*, com a qual elabora a totalidade dos raciocínios, motiva os comportamentos, funda a sua religião, desenvolve e justifica a magia, solidariza a sociedade e regula a ética.

2.4 As bases filosóficas sobre as quais se assentam o conceito de vida.

Para o africano todo o conceito e valor encontra-se no seio de um todo ainda não especificado. Para os africanos o conjunto comporta a unificação das partes. O todo não é uma realidade que se sobrepõe às partes, seria contraditório e até impossível pensar num todo privado das suas partes. Por outro lado, seria difícil pensar as partes sem ter a ideia de um todo ao qual elas pertencem.

Isto significa dizer que no pensamento africano se tem uma visão de conjunto da realidade onde não há lugar para dicotomias irredutíveis entre matéria e espírito, entre tensão religiosa e vida quotidiana, entre alma e corpo. Toda a realidade africana deve ser lida nesta óptica. Não existe no mundo o homem ou o indivíduo em si, mesmo se o seu valor e singularidade irredutíveis são elementos constitutivos da coletividade, mas existem os homens e a coletividade que, pensando na realidade e vivendo uma vida, que é eterna, encontram Deus que é autor, principio, razão e fim de toda a existência.

O eu é governado por uma força vital comum a tudo o que pertence à ordem da geração, e esta é o princípio de relação, é fundamento da ordem metafisico-ontológica do "Todo e do Uno" de que descende a unidade do mundo criado. Cada coisa nasce, vive e muda a própria existência no mesmo teatro do único autor da vida que vive para sempre e faz viver todo o ser vivente. Por isso, viver significa: pensar, conhecer e buscar a Deus; significa: tenderá estar em Deus. Podemos então afirmar que a duração da vida, seja do indivíduo seja de toda a humanidade é suficiente para testemunhar a eternidade do seu autor.

Assim, a visão do mundo compreende seja o mundo material (o cosmo) seja o mundo espiritual e invisível (casa dos antepassados, igualmente real como o mundo visível). Ao que existe ainda está sempre unido algo mais, de tal maneira que se pode dizer que a cada aparência da realidade nas suas diversas formas, corresponde uma realidade invisível que constitui ao mesmo tempo a fonte do visível e o seu princípio. Há sempre algo que permanece

idêntico a si mesmo em qualquer momento do processo de tornar-se real e que se apresenta como melhor da realidade ou de um "todo" possível: é o princípio da força vital.

A filósofa nigeriana Sophie Bósèdé Oluwole corrobora essa perspectiva ao apresentar, por meio de uma extensa pesquisa sobre Òrúnmìlà, figura central da tradição religiosa iorubá, um arcabouço conceitual que valoriza a construção de uma "vida plena" tanto no âmbito individual quanto coletivo.

Em sua análise, Oluwole destaca os elementos centrais da sabedoria de Òrúnmìlà, demonstrando como seus ensinamentos oferecem uma compreensão profunda e articulada sobre a ética da convivência, o autoconhecimento e a coesão social. Nesse sentido, estabelece um paralelo entre essa tradição religiosa africana e a reflexão socrática acerca da "vida boa".

Embora reconheça a relevância da filosofia socrática na constituição do pensamento ético ocidental, sobretudo por sua ênfase na formação do sujeito e na estruturação das relações sociais, Oluwole argumenta que tal abordagem não é exclusiva da tradição europeia. Ela enfatiza que a filosofia africana, em especial aquela oriunda da tradição iorubá, também oferece contribuições significativas para a reflexão sobre a ética, a justiça e os direitos humanos.

Além disso, a filósofa aponta as limitações da filosofia ocidental moderna, mesmo após o Iluminismo, ao lidar com determinados impasses conceituais. Um exemplo disso pode ser observado na formulação contemporânea dos direitos humanos, cuja fundamentação ainda carece de um princípio verdadeiramente universal e inalienável. De acordo com Oluwole, a cisão entre sujeito e objeto, característica do paradigma racionalista ocidental, instaurou uma lógica excludente, baseada na dicotomia "um ou outro", que inviabiliza a constituição de um sistema de direitos que contemple a pluralidade de existências e epistemes.

Diante disso, Oluwole defende a necessidade da construção de um novo arcabouço lógico, que seja não excludente e capaz de incorporar outras racionalidades, como as advindas das tradições africanas. Como afirma a própria pensadora:

> A questão é que, enquanto a realidade é identificada e formulada dentro das estruturas conceituais de oposições binárias, com um inerente "um ou outro", assumido no sentido exclusivo, em que toda e cada existência não é apenas independente da outra, mas em oposição a isto, não pode haver racionalmente interesse e obrigação inalienável por parte de um indivíduo de reconhecer e respeitar a existência e igualdade de direitos de outros seres humanos[113].

A partir dessas reflexões iniciais, Oluwole constrói seus argumentos criticando a lógica ocidental baseada em oposições binárias rígidas como bem/mal, razão/emoção,

[113] OLUWOLE,2014, p. 159.

corpo/alma que, segundo ela, constituem um verdadeiro paradoxo para a experiência humana. Em sua perspectiva, tais oposições não refletem adequadamente a complexidade da realidade vivida, pois todo fenômeno pareado não apenas existe independentemente do outro, mas, sob a ótica da filosofia africana, existe em relação ao outro, de forma complementar.

Nesse sentido, a contribuição da filosofia africana se revela poderosa ao oferecer uma alternativa conceitual: a Complementaridade Binária. Esse conceito propõe uma visão de mundo sistêmica, integrada e relacional, que valoriza os pares não como antagônicos e excludentes, mas como partes interdependentes de um todo. Trata-se de uma abordagem que rompe com a lógica dicotômica e abre espaço para um entendimento mais amplo da existência humana.

Sophie Oluwole ilustra essa ideia com imagens simples e potentes: "Como a 'cara' e a 'coroa' de uma moeda podem existir independentemente uma da outra? Quão significativa é a ideia de uma montanha que não é complementada pela ideia de um vale? O lado frontal de uma medalha existe separadamente da parte de trás?"[114] Ao trazer essas metáforas, a pensadora nigeriana demonstra que a percepção de oposição irreconciliável entre os pares é ilusória e insuficiente para explicar a realidade.

Para Oluwole, o fato de dois aspectos aparecerem como opostos não implica que existam de forma isolada ou em conflito perpétuo. Pelo contrário, a experiência humana é marcada por uma coexistência pareada, em que os aspectos se complementam e se sustentam mutuamente.[115]Assim, a filosofia africana ao enfatizar essa complementaridade oferece não apenas uma crítica ao pensamento ocidental dualista, mas também uma alternativa epistemológica capaz de fomentar um novo modo de compreender o ser humano e o mundo: sempre em relação, nunca em separação.

Posto isso, podemos afirmar que para o africano "no princípio está a vida que é comum a todo o mundo criado, vida idêntica em todos os seres proporcional à espécie e ao gênero a que pertence, daqui a hierarquia de valores e a superioridade de um gênero sobre o outro. É neste princípio de força vital que se deve procurar a alma do *ubuntu,* aliás podemos mesmo afirmar que alma *do ubuntu* é esta força vital, princípio de toda a vida".[116]

A vida, para os *bantu*, precede o ser que a determina. É a partir dessa compreensão que se estabelece uma nova escala de valores. O ser não é uma realidade isolada ou estática, mas um atributo da força vital, expressão da própria vida que anima toda criatura. Assim, o

[114]Cf. OLUWOLE,2014, p. 160.
[115]Cf. OLUWOLE,2014, p. 160.
[116]Cf. ALTUNA, 1985, p. 145.

ser é concebido como o primeiro elemento na ordem da criação, é da atividade da ação vital que brota a geração, princípio que individualiza e determina cada ser.

Nesse sentido, o ser não é uma substância estática que precede a vida, mas a própria manifestação imediata da vida. Ele não se impõe como fundamento imóvel, mas como expressão concreta de uma força que se atualiza incessantemente.

Se a vida é concebida como princípio eterno, não no sentido de imobilidade, mas de continuidade dinâmica, então o ser participa dessa eternidade. Sua permanência não deriva de uma fixidez ontológica, mas de sua capacidade de expressar continuamente a força vital em todos os seus estados e graus. O ser é eterno porque a vida é inesgotável; ele se sustenta enquanto manifestação ativa dessa vitalidade.

Portanto, ser e viver são inseparáveis. O ser é a visibilidade da vida; a vida é a interioridade do ser. Separá-los seria mutilar a própria estrutura do real. Ao afirmar essa unidade dinâmica, a ontologia *bantu* desafia as concepções que privilegiam a substância imóvel e propõe uma metafísica da vitalidade, na qual a plenitude do ser coincide com a intensidade do viver.

2.5. Força Vital como fundamento ético do *Ubuntu*.

Uma vez que a vida, sob uma perspectiva ontológica vitalista, é o princípio que constitui cada existente, conferindo-lhe identidade, orientando a ética e qualificando os atos humanos, compreende-se que o ser humano no qual a vida se manifesta com maior nitidez, potência e intencionalidade emergem como o valor fundamental da ética *ubuntu*.[117]

Assim, a vida é a fonte mesma de sentido, da relação e responsabilidade. Assim, a ética *ubuntu* reconhece no ser humano o centro de dignidade e interdependência, afirmando que é por meio da valorização da vida em sua plenitude que se constrói uma convivência justa, solidária.

Conforme afirma Raul Asuna Altuna,[118]todo ato, comportamento, atitude ou hábito humano que atente contra a força vital, isto é, contra a vida em sua expressão plena ou que impeça o crescimento e a preeminência do *muntu* (a pessoa humana), deve ser compreendido como algo mau. Nessa perspectiva, o critério ético fundamental não está em normas abstratas, mas na promoção ou negação da vida e da dignidade do ser humano. A ética *ubuntu*, assim, se estrutura a partir do reconhecimento de que o bem está diretamente ligado àquilo que

[117]Cf. ALTUNA, 1985, p. 500.
[118] Cf. ALTUNA, 1985, p. 509.

fortalece o *muntu*, enquanto o mal se configura naquilo que enfraquece ou desumaniza a pessoa.

A compreensão da ética bantu passa necessariamente pela compressão do *bem ontológico*, o qual se identifica com o *bem moral*. Na tradição bantu, a moral é de natureza ontológica, imanente e intrínseca, fundamentando-se nas essências das coisas. Desse modo, um ato ou costume não é julgado primeiramente por suas consequências ou convenções sociais, mas por sua conformidade com a ordem do ser.

Assim, determinadas ações ou práticas são inicialmente reconhecidas como "ontologicamente boas", ou seja, em conformidade com a estrutura profunda da realidade e, em seguida, avaliadas como "moralmente boas". Por meio de um raciocínio dedutivo, tais ações ou costumes acabam por ser considerados também "juridicamente justos".[119]

A destruição da vida é um grave atentado ao plano divino. Para o *muntu*, tal destruição não é apenas uma falha moral, mas, sobretudo, um sacrilégio ontológico. Atentar contra a vida significa violar a própria ordem do ser, rompendo com o equilíbrio essencial que sustenta a existência. Por isso, um ato dessa natureza é considerado imoral e, consequentemente, injusto.

Em contrapartida, todo ato que promove, fortalece ou prepara a *força vital* para uma melhor atualização de seu ser é reconhecido como um *bem*. O que contribui para a plenitude do ser, respeitando sua essência e colaborando com o desígnio divino, é ontologicamente bom, moralmente válido e, por isso, juridicamente justo:

> A destruição da vida é um atentado ao Plano Divino, e *muntu* sabe que tal destruição é, sobretudo, um sacrilégio ontológico e, por conseguinte, é imoral e por isso injusto. E o contrário é dizer que, todo o ato que permite uma melhor atualização e preparação da força vital é um bem[120].

Por isso, se diz que:

> Tudo aquilo que favorece o nascimento, o desenvolvimento e a fecundidade da vida, está relacionado com a categoria do bem, enquanto se considera proibido tudo o que atenta contra a vida. [...] Tudo se fundamenta no fato de que a vida e a preocupação pela vida animam toda a operação humana. Em função da vida define-se o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Tal é a nossa lógica, uma lógica capaz para a vida, que exige uma moral do mesmo tipo[121].

Por isso, a ética *bantu* afirma-se a partir dos valores máximos da cultura: vida, força, sabedoria, harmonia, comunidade, ordem, paz, hierarquia e o reconhecimento da unidade do cosmo. Sua norma fundamental é clara: toda ação deve estar a serviço do equilíbrio e da

---

[119]Cf. ALTUNA, 1985, p. 499.
[120]ALTUNA, 1985, p. 499.
[121]ALTUNA, 1985, p. 500.

ordem. Viver eticamente, nesse contexto, é contribuir para a manutenção da harmonia universal, respeitando a hierarquia natural e promovendo a paz como valor essencial da existência coletiva.

Nesse contexto, toda ação que prejudica o outro pode ser entendida como um mal moral. Não se trata apenas de violar regras sociais, mas de romper com a própria teia invisível que sustenta a convivência humana. Assim, valores como ordem, segurança, harmonia e comunhão deixam de ser meras convenções sociais e passam a ocupar um lugar central na ética. São eles que garantem o equilíbrio entre o visível e o invisível, entre o individual e o coletivo, entre o poder e a responsabilidade. Cultivar esses valores é, portanto, um caminho para uma existência mais plena, mais justa e verdadeiramente feliz.

Essa felicidade relacional, manifesta-se não apenas nas ações, mas também nas palavras de saudação e cuidado mútuo. Ela se traduz numa percepção profunda da vida como energia compartilhada, reconhecida e valorizada no outro.

Dessa forma, é comum que, em vez de simples "olá" ou "bom dia", as pessoas se cumprimentem com expressões que exaltam a vitalidade, expressa da seguinte forma:

Povo/Língua	**Sudações**	**Resposta**
Os Balubas	Wakoma-po (Tu és forte?)	/// ///
Os Bakongo	Lukolele? (Estais fortes?)	Tukolele? (Estamos fortes)
Em Kimbundu	Wakolo? Muakolo? (Estais fortes?)	Ngakolo? Twakolo? (Estamos fortes)
Os Ovimbundu	Wkoli-po? (Estais fortes?)	Twakola-po? (Estamos fortes)
Nganguela	Muli musunga? (Estais fortes?)	Tulimu sunga? (Estamos fortes?)
Ibinda	Tchindizi? Lutchindizi? (Estais fortes?)	Ntchindizi? Tutchindizi? (Estamos fortes?)

E a pergunta-saudação "*wakoli-po*?" de quem cumprimenta é legitima no sentido em que tal força pode ser diminuída (doença, mal-estar moral) ou até retirada (morte). "*Katwakolele*" ou, no singular, "*sakolele*" (não estou forte) quer dizer: estou física ou

moralmente doente. Nesta altura, a força-vida encontra-se diminuída, enfraquecida por causa de alguma desordem do equilíbrio vital universal. Mas o "*sakolele*" é, muitas vezes, substituído por "*sikasi*" (não sou, não estou, não existo). Assim, "não ser forte" é, por conseguinte, simplesmente "não ser" ou "não existir". Sobre o crescimento ou diminuição da força vital Altuna afirma:

> A vida de todos os seres criados é susceptível de crescimento e de diminuição. Podem aumentá-la, diminuí-la ou perdê-la. Isto só será possível se souberem manejar a aproveitar-se de outras forças, ou se se deixarem manejar, «ser comidos» por elas. [...] A vida evoluiu, cresce ou diminui porque o homem, cheio de dinamismo, vive naturalmente aberto à interação, crescendo e expressando a sua interioridade. O homem pode crescer onticamente, enriquecer-se psicologicamente, moralmente e completar-se socialmente, na medida em que se aproveita da vida encerrada nos seres inferiores magicamente assimilável[122].

Essas formas de saudação não são meros gestos formais, mas reconhecimentos do valor do outro, da sua presença e da energia que ele carrega. E identificam a saúde com a força, ou melhor com a vida entendida como força.

Do mesmo modo, quando há tristeza ou fragilidade, isso também se manifesta na linguagem afetiva, com expressões de compaixão como:

- Sua força vital diminuiu,
- ou Sua energia vital se enfraqueceu.

Essas falas não apenas expressam empatia, mas indicam um convite ao cuidado, ao apoio mútuo, à regeneração conjunta da vida que pulsa em cada pessoa.

É a partir dessa perspectiva que se compreende a Força Vital como fundamento ético do Ubuntu. Ela atravessa e estrutura todo o comportamento dos indivíduos e sua forma de se relacionarem dentro da comunidade. Ao reconhecer a força vital no outro, o indivíduo é chamado a agir em vista da preservação da harmonia social, da solidariedade e da interdependência. No Ubuntu, viver é coexistir, é afirmar a própria vitalidade promovendo a dos outros. A ética nasce, assim, do impulso vital que une, fortalece e orienta a convivência coletiva.

A participação vital manifesta-se na interação universal, sendo esta uma característica central da filosofia bantu. Nas comunidades bantu, essa interação é intensificada, pois é no seio comunitário que a solidariedade se concretiza de maneira plena. Fora desse contexto, entretanto, a força vital se enfraquece, os laços se tornam tênues, os indivíduos se distanciam e a alteridade transforma-se em estranhamento. Onde não há vivência comunitária, não há verdadeira força vital.

---

[122] ALTUNA, 1985, p. 67.

Essa compreensão nos conduz, inevitavelmente, à dimensão ética do Ubuntu, tema que será aprofundado no capítulo 3. Nele, exploraremos como a vivência comunitária e a interconexão entre o indivíduo, a coletividade e a comunidade constituem os pilares de uma existência plena e solidária. A ética do Ubuntu não se limita a normas ou deveres abstratos; ela se enraíza na prática concreta do “eu sou porque nós somos”, revelando que a realização pessoal só é possível na construção mútua com o outro.

3. A DIMENSÃO ÉTICA DO *UBUNTU*

Neste capítulo, apresentaremos a ética *Bantu* expressa na filosofia do *Ubuntu*, cuja essência está sintetizada na expressão: *Umuntu ngumuntu ngabantu,* ou seja, *eu sou porque nós somos*[123]. Essa visão de mundo compreende o ser humano como parte integrante de uma rede de relações que o conecta não apenas a outros indivíduos, mas também a toda forma de vida e à natureza.

O *ethos bantu* caracteriza-se por uma racionalidade orientada para o bem, cuja finalidade consiste na realização plena do ser humano em sua dimensão individual, comunitária e cósmica. Nessa perspectiva, a ética não se reduz a um conjunto de normas ou prescrições exteriores ao sujeito, mas constitui a própria expressão da vida em sua plenitude, fundada na preservação e no fortalecimento da força vital.

Essa compreensão aproxima-se, em certa medida, da tradição filosófica ocidental, sobretudo da ética das virtudes desenvolvida por Aristóteles. Na Ética a Nicômaco, Aristóteles afirma que toda ação humana tende a um bem e que o fim último da vida é a *eudaimonia*, isto é, a realização plena da pessoa mediante o exercício das virtudes.[124] Embora partam de pressupostos ontológicos distintos, ambas as tradições compartilham a compreensão de que a ética está intrinsecamente vinculada à realização do ser humano, não se limitando à observância de regras, mas orientando o florescimento da existência.

A diferença fundamental reside no fato de que, enquanto a ética aristotélica privilegia a excelência moral do indivíduo como caminho para a felicidade, a ética *bantu* compreende essa realização como essencialmente relacional. No pensamento *bantu*, a pessoa só alcança sua plenitude na comunhão com a comunidade, os ancestrais, a natureza e o cosmos, pois sua humanidade é inseparável da humanidade dos outros.

Assim, tanto a filosofia *bantu* quanto a tradição aristotélica concebem a ética como um caminho de realização humana. Entretanto, a filosofia *bantu* desloca o centro da reflexão do indivíduo para a comunidade, fundamentando a moralidade na interdependência entre todos os seres. Desse modo, o *ethos bantu* oferece uma contribuição original ao pensamento ético contemporâneo ao propor uma racionalidade em que o cuidado, a reciprocidade e a promoção da força vital constituem os critérios fundamentais da ação moral.

Essa estrutura dual: indivíduo e sociedade, é intrínseca a todos os fenômenos humanos, mas envolvem complexos processos culturais. No entanto, no âmbito do *ethos*, essa

123Cf. MONTEIRO, 2020, p. 106.
[124] Cf ARISTÓTELES, 2009, p. 20.

dualidade adquire contornos próprios. O termo "*ethos*", que originalmente designava a morada do animal, passa a ser ressignificado como a casa simbólica do ser humano, um espaço culturalmente construído, no qual se entrelaçam relações afetivas, éticas e estéticas[125].

A ética, portanto, não é uma imposição externa, mas uma manifestação viva e concreta do modo de ser coletivo. O *ethos bantu*, ao articular razão, espiritualidade e comunidade, propõe uma ética que emerge da própria vida relacional, enraizada na existência cotidiana e nas interações humanas, reafirmando que a realização do ser ocorre sempre no entrelaçamento entre o "eu" e o "nós".

É nesse contexto que se insere a ética *Ubuntu*, expressão marcante do pensamento *bantu*. *Ubuntu* propõe uma concepção de humanidade fundamentada na coletividade, no respeito à dignidade do outro e na construção de laços solidários. "Eu sou porque nós somos", é uma filosofia que convida à reflexão sobre os valores que sustentam nossas relações sociais, culturais e éticas.

No pensamento *Ubuntu*, a existência de um indivíduo está profundamente conectada à dos demais. A individualidade não se desenvolve no isolamento, mas na convivência, na partilha, na interdependência. O crescimento pessoal é fruto de aprendizados compartilhados, do cuidado mútuo, do apoio nos momentos de dor e da celebração coletiva das conquistas. Assim, a ética Ubuntu reforça a ideia de que só é possível ser plenamente humano junto com os outros, num contínuo processo de construção conjunta de sentido, humanidade e justiça.

3.1. A ética da Filosofia *Ubuntu*.

Nas línguas *bantu*, não há termos que correspondam diretamente às palavras "ética" ou "moralidade", como entendidas nas tradições filosóficas ocidentais. Em vez disso, as referências à vida ética ou ao comportamento moral são expressas por meio de vocábulos que dizem respeito ao "comportamento" ou ao "caráter" de uma pessoa. Quando alguém age de maneira considerada correta pela comunidade, ou seja, vive conforme os valores e expectativas coletivas costuma-se dizer que essa pessoa "tem um bom caráter".

Essa forma de conceber a moralidade revela uma profunda conexão entre o *ethos* e o caráter individual. A linguagem moral em diversas culturas africanas, especialmente nas de origem *bantu*, utiliza o conceito de caráter como núcleo da avaliação moral. Assim, o que em outras tradições seria chamado de "ética" ou "moralidade" é, nessas culturas, essencialmente

[125] Cf. VAZ, 2015, p. 39-40

uma questão de formação e demonstração de caráter. Kwame Gyekye, em sua pesquisa sobre a ética africana a partir da epistemologia linguística, demonstrou que:

> Quando um falante da língua Akan quer dizer, "Ele não tem moral", ou, "Ele é imoral", ou "Ele é antiético", "Sua conduta é antiética", ele diria quase invariavelmente, "Ele não tem personagem" (*Onnisuban*). A afirmação "Ele não tem moral" ou "Ele é antiético" é expressa por um falante da língua *Ewe* como *nonomo mele si o* (que significa "Ele não tem caráter"). Na língua e no pensamento ioruba, a palavra *iwa* significa caráter e moralidade (também significa 'ser' ou 'natureza'). Na língua *igbo* do leste da Nigéria, a palavra *agwa*, que significa caráter, é usada em declarações como "ele não tem moral" (*onweghieziagwa*); em *shona*, a língua falada por uma maioria substancial do povo do Zimbábue, a palavra *tsika* significa "ética" ou "moralidade". Mas quando eles querem dizer de uma pessoa que "Ele não tem moral" ou "Ele é antiético", eles costumam usar a palavra *hunhu,* que significa diretamente 'caráter'. Assim, *Haana hunhu* significa "Ele não tem caráter", "Ele não é moral", "Ele é antiético"[126].

Assim, o bom caráter apresenta-se como o núcleo estruturante de todo o sistema ético, constituindo o fundamento sobre o qual se edifica a realidade humana expressa pelo princípio do *Ubuntu*. Não se trata apenas de uma qualidade individual, mas de um modo de ser que se manifesta na relação com o outro e na participação ativa na vida comunitária. Desse modo, a ética africana justifica o princípio moral não a partir de normas abstratas ou universais, mas a partir do caráter das pessoas e da maneira como suas ações contribuem para a harmonia da comunidade.

Nesse horizonte, a comunidade assume um papel decisivo como espaço privilegiado de formação moral. É nela que o indivíduo aprende, internaliza e atualiza os valores, normas e princípios que orientam a convivência coletiva. Ao transmitir o saber moral entre gerações, a comunidade não apenas regula comportamentos, mas também fortalece os vínculos sociais e reafirma a interdependência que sustenta a vida humana segundo o ideal do *Ubuntu*. Assim, o caráter moral e a vida comunitária revelam-se inseparáveis, configurando uma ética profundamente enraizada na experiência compartilhada do ser-com-os-outros.

Moisés Irineu Modesto, em sua dissertação de mestrado, afirma que a pessoa nasce neutra, pois sua formação moral ocorre ao longo da vida, à medida que ela adquire caráter:

> [...] A ética africana é esclarecida através do conceito de caráter adquirido ao longo da existência humana, então o homem ou o *Muntu* nasce neutro. [...] o bom hábito ou mau habito, o vício, é adquirido na existência. Daí que, a ética africana é pensada, construída e sustentada pelo conceito de caráter ontológico[127].

Os *bantu* tematizam a ética, a vida e a ação dos seres humanos no mundo, que envolve a natureza, suas relações recíprocas e o tempo. Entre os *bantu*, a norma moral predominante e coercitiva é cuidada pela comunidade, e não se pode imaginar uma ética exclusivamente

[126]GYEKYE, 2010, p. 3.
[127] MODESTO, 2023, p. 79

exterior quando a mente do *bantu* permanece unida e dependente da participação vital, que vem de Deus. Porque, se excluímos das crenças fundamentais da cultura *bantu* qualquer referência ética, necessariamente perde-se quase todo o seu valor e sentido.

A ética *bantu* origina-se na ontologia e na religião[128]. O seu fundamento é a vida comunitária, a solidariedade vertical (partindo da relação com os antepassados) e horizontal (relação com os outros, o comportamento do ser humano de consideração ao próximo) e a harmonia querida por todos. O correto e bom é o que está de acordo com este princípio, mas o que se opõe a ele é mau e desonesto. É uma ética que se realiza na comunidade e com a comunidade. Ela aponta para uma subjetividade em profunda sintonia e dependência da comunidade e da natureza:

> [...] partir do outro como ponto de partida ético — vale a redundância — é então considerar que vivemos em um mundo, em uma sociedade, que é, parafraseando Tempels, como uma rede, onde não se pode mover um fio sem que os outros se movam. Com outras palavras, já não há a necessidade de demonstrar que dependemos não apenas dos outros seres humanos, mas também de outras entidades cósmicas (ar, água, montanhas, árvores, minerais, animais, etc.) que nos possibilitam viver. Negligenciar o Outro é, na perspectiva do Ubuntu, desumanizar-se. Urge, pois, sair ao encontro desse Outro, reconhecê-lo e construir com ele uma solidariedade afetiva, calorosa, como a própria etimologia da ética indica[129].

Como a ontologia define a ética e qualifica os atos humanos, assim o ser humano, em quem a vida se manifesta com mais nitidez, potencialidade e interesse, aparece como o valor primário da ética *ubuntu*.

A compreensão da ética bantu passa necessariamente pela compreensão do bem ontológico que é igual ao bem moral.

A ética *bantu* apresenta-se como uma ética ontológica, imanente e intrínseca, enraizada nas essências das coisas, as quais são compreendidas a partir de sua própria ontologia. Nessa perspectiva, a conduta humana, seja um ato isolado ou um costume coletivo, não é julgada moral ou juridicamente em primeiro plano, mas sim avaliada segundo sua conformidade com a ordem do ser.

Em outras palavras, uma coisa ou ação é considerada "ontologicamente boa" na medida em que se encontra em harmonia com a natureza do ser e com a ordem profunda que sustenta o real. Trata-se, portanto, de um critério anterior a qualquer julgamento normativo ou prescritivo, pois diz respeito ao modo como o ser se insere e se articula no tecido da existência. Somente a partir desse reconhecimento ontológico é que um ato pode ser avaliado

---

[128]Cf. ALTUNA, 1985, p. 499.
[129]MAKUMBA, 2015, p. 45

como “moralmente bom”.[130] A moralidade, nessa perspectiva, não se apresenta como um sistema autônomo de regras, mas como um desdobramento necessário da ordem do ser. A bondade moral, assim, não é imposta de fora, nem fundada exclusivamente na intenção subjetiva, mas emerge da consonância do agir humano com a ordem ontológica que governa e orienta a realidade. Desse modo, ética e ontologia permanecem intrinsecamente vinculadas, fazendo da moral uma expressão concreta da harmonia do ser.

A partir dessa fundamentação, chega-se então ao juízo jurídico. O que é ontologicamente bom, e, portanto, moralmente bom, será finalmente reconhecido como “juridicamente justo”, por meio de um processo de dedução que parte do ser, passa pelo dever-ser, e culmina no campo normativo do direito.[131]

Essa lógica revela uma unidade entre ontologia, moral e direito na filosofia *bantu*, destacando uma ética que não se separa da realidade, mas que brota dela e nela se sustenta.

Assim, tudo aquilo que favorece o nascimento, o crescimento e a fecundidade da vida está diretamente associado à categoria do bem.[132] A distinção entre o bem e o mal repousa, portanto, sobre um critério essencialmente vital: é bom aquilo que gera e sustenta a vida; é mau aquilo que a nega ou destrói. Assim, proteger a vida, multiplicá-la e garantir sua plenitude constitui o fundamento ético dessa concepção, na qual a moralidade está intrinsecamente ligada à força vital.

E é a partir deste princípio vital, ontológico, que o *bantu* avalia os seus atos e comportamentos em bons e/ou em maus. Tudo se fundamenta no fato de que a vida, e a preocupação com a sua preservação e plenitude, anima e orienta toda a ação humana. É em função da vida que se definem as categorias fundamentais do bem e do mal, do verdadeiro e do falso. Nada escapa a esse critério vital: o que promove a vida é bom e verdadeiro; o que a ameaça ou enfraquece é mau e falso.

Essa é a lógica que sustenta nossa visão de mundo. Uma lógica centrada na vida, construída para a vida, e orientada por ela. Trata-se de uma racionalidade vital, não abstrata, que exige uma moral igualmente viva, concreta e comprometida com o fortalecimento do ser[133]. Assim, ética e verdade não são conceitos isolados, mas expressões de uma única exigência: a de que a vida seja protegida, respeitada e solidariedade fecundada em todas as suas formas.

---

[130]Cf. ALTUNA, 1985, p. 499
[131]Cf. ALTUNA, 1985, p. 499
[132]Cf. ALTUNA, 1985, p. 500
[133]Cf. ALTUNA, 1985, p. 488

Por isso, a ética *bantu* afirma-se nos valores máximos da cultura: vida, força, sabedoria, harmonia, comunidade, ordem, paz, hierarquia e reconhecimento da unidade do cosmo. Procura regular a interação e a sua norma fundamental.

A essência da moral *bantu* é mais uma moral da sociedade do que uma moral individualista. Por isso, ela é denominada como uma "ética dinâmica", em vez de uma "ética estática".[134].

A ética está ordenada para a conservação da solidariedade. A conexão com o bem do grupo decide a moralidade das ações humanas. A primeira obrigação é cuidar do grupo. Como o universo é solidário, o indivíduo deve fazer o bem e evitar o mal para não alterar esse princípio e o da sua comunidade à qual deve enriquecer com a retidão do seu reto comportamento.

O ser humano justifica a norma do bem e do mal.[135] Para os *bantu* o mal é tudo aquilo que impede o desenvolvimento do ser humano junto com a comunidade. Todo o ato e comportamento, toda a atitude e hábito humano que atentam contra a força vital ou o crescimento e preeminência do *muntu* é mau. A destruição da vida é um atentado ao plano divino, e o *muntu* sabe que tal destruição é, sobretudo, um desrespeito ontológico e, por conseguinte, é imoral e por isso injusto.

É mal atentar contra a harmonia e perturbar o equilíbrio das forças vitais. É boa, eticamente, toda a ação que reforça, estabelece ou respeita o jogo pacífico do dinamismo vital. O maior mal, a ação mais imoral é o atentado contra a vida individual ou comunitária.

Sendo os homens realizadores da ação, estes se constituem como o modelo da ação ética produzidas por homens e para os homens, sem qualquer norma ou imperativo universal criado por um único homem. A ação é o resultado da determinação do caráter do agente, moldado pelos modelos externos de vícios ou virtudes existentes que formam a ética de sua comunidade. Ou seja, a ação é o procedimento tomado por uma individualidade, pautada em sua leitura de mundo, que torna público aquilo que antes fora de caráter singular. O que era de caráter singular pensamentos, valores, intenções ou interpretações da realidade deixa de permanecer restrito à subjetividade do sujeito e passa a se manifestar externamente. Dessa forma, a ação funciona como um movimento de exteriorização, no qual o conteúdo individual se torna visível e compartilhável, integrando-se ao mundo social e adquirindo sentido nas relações com os outros.

---

[134] Cf. RAMOSE, 2002, p. 324
[135]Cf. ALTUNA, 1985, p. 501.

O fim último da existência do *bantu* é viver em plenitude livre de desgraças, em paz, em harmonia comunitária e conviver, depois da morte, com os antepassados. A práxis religiosa e a lei moral estão condicionadas por essa indiscutível prioridade.

Deste modo será a perspectiva e o horizonte que o *bantu* tem sobre a sua existência e essência que vai nortear e dinamizar toda a sua conduta. A avaliação sobre o bem ou sobre o mal, que cada pessoa pode fazer, obedecerá a uma confrontação com a razão de ser do nosso existir e com o fim que se tem a atingir com a nossa existência.

Todavia é a comunidade, na qual estamos inseridos, na qual crescemos e através da qual herdamos a força vital, que nos ajudará a fazer estas confrontações.

O caráter é formado no interior da comunidade, uma vez que a pessoa se constitui nas relações que estabelece com Deus, os ancestrais, a família e a coletividade. A comunidade transmite os valores, as normas e os princípios que orientam a vida ética, tendo como finalidade a preservação e a intensificação da força vital comum. Entretanto, afirmar que o caráter é moldado pela comunidade não significa negar a capacidade do indivíduo de agir livremente ou de responder por suas ações.

Quando uma pessoa pratica o mal, a filosofia *bantu* permite compreender esse fato sob uma dupla perspectiva. Por um lado, pode haver uma fragilidade da comunidade no exercício de sua função educativa, quando deixa de transmitir adequadamente os valores ou de corrigir comportamentos que ameaçam a harmonia coletiva. Nesse sentido, a comunidade também compartilha certa responsabilidade pela formação moral de seus membros.

Por outro lado, a ação má não pode ser atribuída exclusivamente à comunidade. O indivíduo permanece um agente moral capaz de acolher ou rejeitar os valores recebidos. Sua liberdade manifesta-se precisamente na possibilidade de fortalecer ou enfraquecer a força vital por meio de suas escolhas. Assim, ainda que a pessoa seja constituída pela comunidade, ela não é determinada por ela. Cada ação representa uma resposta pessoal à ordem ética que estrutura a existência.

Dessa forma, o mal não decorre necessariamente de uma falha da comunidade nem pode ser explicado apenas pela subjetividade individual. Ele resulta da ruptura das relações que sustentam a força vital e a harmonia do universo. Essa ruptura pode envolver deficiências na formação comunitária, mas também decisões conscientes do indivíduo que contrariam a ordem moral estabelecida por Deus. Assim, a pergunta “por que alguém age mal? ” desloca-se para “como as relações que sustentam a vida foram rompidas?”. Essa abordagem evita tanto o individualismo quanto o coletivismo absoluto e fundamenta a ética *bantu* na restauração da harmonia, e não apenas na punição do indivíduo. A ética *bantu*, portanto, compreende a

responsabilidade como simultaneamente comunitária e pessoal: a comunidade forma, orienta e corrige, enquanto o indivíduo responde por suas escolhas e pelos efeitos que elas produzem sobre a vida comum

O agir moral *bantu* é profundamente relacional, mais centrado na interação do que na autonomia individual. Ele obedece à lei da interdependência entre o indivíduo e a comunidade. É graças à totalidade que a parte encontra sentido e, ao mesmo tempo, é a parte que contribui para a vitalidade do todo. Nesse processo dinâmico, é na interação constante com a comunidade que o indivíduo caminha rumo à sua plena realização.

Essa concepção de comunidade traz consigo uma noção de liberdade distinta daquela predominante na tradição europeia. Aqui, a liberdade não é entendida como independência individual. Na perspectiva *bantu*, a liberdade não se reduz à autonomia individual ou à possibilidade de agir conforme a própria vontade. Ela está relacionada à vida comunitária, à responsabilidade, à reciprocidade e à preservação da força vital. O indivíduo é compreendido como parte de uma rede de relações e, por isso, sua liberdade encontra sentido na convivência harmoniosa com os outros, com a comunidade, com os ancestrais e com a natureza. Ser livre significa, nesse contexto, realizar-se sem romper os vínculos que sustentam a vida coletiva. Assim, a liberdade *bantu* possui uma dimensão essencialmente relacional e ética: quanto mais a ação contribui para fortalecer a vida e a comunidade, mais ela se aproxima de uma existência verdadeiramente livre.

Nessa ética, a palavra ocupa um lugar central. É por meio da palavra proferida, assimilada e administrada para o bem comum, que a consciência moral é formada. A palavra orienta, instrui e sustenta a vida em comunidade, sendo o fundamento do agir ético. Assim, o ato moral, na visão bantu, nasce antes de tudo da palavra, que carrega consigo a responsabilidade e o compromisso com o bem coletivo.[136]

Nesse contexto, o agir moral está profundamente vinculado ao domínio das relações interpessoais, que não se restringem apenas ao presente ou ao mundo visível. Ao contrário, essas relações se estendem também ao mundo dos antepassados, cuja presença espiritual é constantemente reconhecida como parte ativa da comunidade. Os ancestrais não são apenas memória ou legado, mas agentes que continuam a influenciar e orientar a vida moral dos vivos.

Assim, agir moralmente significa manter-se em harmonia com os princípios que regem tanto a convivência com os outros membros da comunidade quanto o respeito às normas

[136]Cf. BUJO e MUYA, 2002, p. 131-132.

herdadas dos antepassados. Essas normas, muitas vezes transmitidas oralmente, constituem o alicerce da ética comunitária africana, em que o bem moral é inseparável da manutenção da ordem cósmica e social.

Por isso, todo agir individual possui consequências que ultrapassam o sujeito e incidem diretamente sobre a comunidade. A ação humana nunca é neutra nem isolada; ela repercute no tecido social e espiritual do grupo, podendo gerar efeitos positivos como harmonia, equilíbrio e fortalecimento dos laços comunitários ou negativos como desordem, ruptura e marginalização**, "**Todo agir tem consequências negativas ou positivas para a comunidade. O agir moral tem a ver, sobretudo, com o domínio das relações interpessoais relativas ao mundo dos antepassados".[137]

Entre os *bantu*, o ato moral apresenta um forte caráter anamnésico, ou seja, está profundamente ligado à memória coletiva e à atualização dos valores e práticas herdadas dos antepassados. Esse aspecto anamnésico confere ao agir moral africano uma natureza simultaneamente *práxis* e poética. Aqui, a *poiesis* não se limita à ideia clássica de produção ou criação (no sentido de *poiein*), mas assume o significado de uma reconstituição simbólica e espiritual dos atos fundadores realizados pelos ancestrais.

Nesse sentido, a *poiesi*s é entendida como uma presença comemorativa: ao agir de acordo com as prescrições ancestrais, o indivíduo não apenas imita um modelo, mas reatualiza o gesto originário que deu forma e sentido à comunidade. Assim, o ato moral torna-se não apenas obediência, mas participação ativa na tradição viva, em um processo de continuidade e renovação da identidade coletiva.

Essa *poiesis*, por sua vez, estimula e implica a ação ética concreta, pois coloca o sujeito diante da responsabilidade de manter, preservar e promover a vida, tal como foi concebida e orientada pelos que o precederam. Agir moralmente, nesse contexto, é manter viva a memória fundadora da comunidade, reafirmando sua coesão e sua orientação para o bem comum.[138]

Em síntese, pode-se afirmar que a ética negro-africana está centrada no bem do ser humano a vida, concebida sempre em sua dimensão comunitária, dentro de uma cosmovisão que reconhece três níveis existenciais interligados: os vivos que caminham sobre a terra, os que habitam a aldeia dos antepassados e os que ainda hão de nascer. Essa tríplice dimensão da comunidade reforça a responsabilidade ética como compromisso com a continuidade da vida, entendida não apenas no presente, mas como elo entre passado, presente e futuro.

---

[137]Cf. BUJO e MUYA, 2002, p. 130.
[138] Cf. BUJO e MUYA, 2002, p. 131

A ética *bantu* não se fundamenta em uma perspectiva antropocêntrica, mas em uma ontologia biocêntrica e relacional, na qual todos os seres participam da mesma força vital. Contudo, essa concepção também possui uma dimensão antropológica, uma vez que atribui ao ser humano uma responsabilidade singular pela preservação, promoção e fortalecimento da vida em todas as suas manifestações. Não se trata do antropocentrismo moderno, caracterizado pela autonomia do sujeito e pela instrumentalização da natureza, mas de uma centralidade ética fundada na interdependência entre todos os seres. Nesse horizonte, o ser humano distingue-se não por um privilégio de dominação, mas por sua capacidade de agir sobre a ordem do ser, intensificando ou enfraquecendo a força vital que sustenta o cosmos. Sua centralidade consiste, portanto, em uma responsabilidade ontológica: por meio de sua liberdade e de suas ações, cabe-lhe conservar, restaurar e promover a harmonia das relações que constituem a existência.

Entretanto, esse antropocentrismo não exclui, nem relativiza o lugar supremo de Deus.[139] Pelo contrário, a centralidade humana só se compreende à luz de uma hierarquia ontológica em cujo ápice se encontra o princípio divino, fonte originária de toda vitalidade. Deus não é concorrente do homem, mas fundamento de sua própria possibilidade de agir eticamente. Se o homem é responsável pela intensificação da vida, é porque participa de uma força que o transcende e o sustenta.

Esta ética articula-se entre a *práxis* e a *poiesis anamnésica* e dá uma grande importância à palavra. A *palabre*[140]é o lugar por excelência da descoberta das normas, mas também da identidade pessoal e comunitária.

---

[139] Um dos exemplos mais tocantes, em África, de uma moral incontestavelmente *teónoma* é o dos *Masaí* do Quênia. Entre esse povo, a moralidade não se baseia apenas em normas sociais ou convenções culturais, mas está profundamente enraizada em uma relação sagrada com o divino. A lei moral é percebida como expressão da vontade de *Enkai*, a divindade suprema, e cada gesto, decisão ou rito está orientado por essa consciência espiritual.

[140] Dada a ausência de um termo equivalente em português, é comum recorrer-se a uma expressão perifrástica para traduzir o conceito de *palabre*, por exemplo, assembleia ou reunião para discutir um problema. A palavra *palabre*, uma corruptela do castelhano *palabra*, tem no francês, assim como o verbo correlato *palabrer*, um sentido originalmente depreciativo, associado a "palavreado" ou "lengalenga". Entretanto, no contato com as culturas da África Subsaariana, esse termo passou a designar, por metonímia, uma forma própria de arte parlamentar africana. Inicialmente percebida pelos observadores não africanos como um simples prolongamento do discurso, a *palabre* adquiriu com o tempo uma conotação simbólica e, muitas vezes, mágica intimamente ligada à experiência do sagrado. Uma sessão de *palabre*, seja qual for o tema (tratado comercial, aliança política, pacto social ou até questões pessoais e comunitárias), pode estender-se por várias horas ou até dias. Trata-se de um processo que envolve um forte componente ritual, já evidente na alternância entre o silêncio e a palavra, e que culmina com a troca de presentes. Essas sessões costumam ser presididas pela autoridade mais velha da comunidade o soba ou, também dito, régulo e encerram-se com um veredicto fundamentado na sabedoria tradicional, expressa por meio de um aforismo ou máxima sapiencial que se aplica à situação discutida.

3.2. Os princípios éticos centrais nas sociedades *bantu.*

A vida, ou princípio vital, constitui o primeiro e mais fundamental alicerce sobre o qual se estrutura a ética *bantu*, conforme analisado no capítulo 2. Por esse motivo, não nos deteremos, neste capítulo, na discussão sobre a força vital, uma vez que esse conceito já foi tratado com maior profundidade anteriormente. Nosso objetivo aqui é explorar outras categorias e princípios éticos que orientam as relações e práticas nas sociedades *bantu*, ampliando, assim, a compreensão de sua cosmovisão ética.

Portanto, sendo uma ética essencialmente vitalista, ela se fundamenta na antítese vida-morte, e não no binômio ser-nada. Trata-se, portanto, de uma "ética da vida", que se realiza a partir dos seguintes princípios apresentados pelo filósofo Magobe Ramose[141]. Ei-los:

a) *Motho ke motho ka batho* [*sesotho* do sul] (a pessoa é uma pessoa através de outras pessoas); b) *Feta Kgomo o tshware motho* [*setwana*] (ignore a vaca e salve o homem, pois a vida é maior do que a riqueza); c) *Kgosi ke kgosi ka batho* [A sabedoria do rei deriva e pertence a seus súditos); d) *Motho gase mpshe ga a tshewe* [*sesotho* do norte] (Nenhum ser humano pode ser absolutamente inútil)[142].

Estes princípios são vivenciados da seguinte forma:

O primeiro princípio, *Motho ke motho ka batho* (em *sesotho* do sul), que significa "a pessoa é uma pessoa através de outras pessoas", expressa a ideia de que a identidade de um indivíduo é construída em relação ao grupo ao qual pertence. A conotação do ser ético não se dá de forma isolada, mas é mediada pela pertença comunitária. É entre os semelhantes que o sujeito se constitui como tal. Ao mesmo tempo, essa dinâmica não anula a singularidade: o indivíduo também se percebe e é reconhecido em sua distinção pessoal dentro da coletividade:

> [...] O grupo se fortalece ao nos fazer reconhecer que somos sujeitos com caraterísticas próprias, que serão somadas a outras características individuais. Em virtude disso, não faz sentido pensar em nós mesmos como sujeitos isolados. É o grupo que permite, por meio das interações entre os elementos, reconhecer nossas potencialidades individuais[143].

Como evidencia a citação, somos apenas um elemento dentro de um grupo que, contudo, não se constitui por meio de uma homogeneização forçada que anule as individualidades. Ao contrário, o grupo se fortalece precisamente ao reconhecer que cada sujeito possui características próprias, as quais se somam às demais, enriquecendo a coletividade. Por essa razão, torna-se incoerente pensar em nós mesmos como sujeitos

[141]Cf. MONTEIRO, 2020, p. 112
[142]Cf. MALOMALO, 2014, p. 11
[143] MONTEIRO, 2020, p. 113.

isolados. É no seio do grupo, por meio das interações entre seus membros, que somos capazes de reconhecer e desenvolver nossas potencialidades individuais.

O segundo princípio, *Feta kgomo o tshware motho* (em *setwana*), que pode ser traduzido como "ignore a vaca e salve o homem, pois a vida é maior do que a riqueza"[144], evidencia a centralidade da vida humana na ética *bantu*. Esse princípio revela que, embora a busca pela harmonia e interação com o todo seja fundamental, ela não se sobrepõe à dignidade e ao valor da vida humana, compreendida como o fim último de todas as ações. Os bens materiais, embora tenham relevância e resultem das atividades cotidianas que sustentam a vida comunitária, ocupam um lugar secundário diante da primazia da vida. Assim, a ética aqui expressa não nega o valor das posses, mas afirma que nada se compara à importância de preservar e valorizar o ser humano:

> A vida humana está em primeiro lugar. A busca pela interação com o todo não desconsidera a importância do ser humano como fim último de todas as ações. De fato, os bens são importantes, fruto das tarefas do cotidiano elementares para a vivencia da comunidade. Menos importantes, porém, que a vida humana, a finalidade por excelência. [...] A ética a favor da vida, no sentido aqui referido, corresponde à reflexão que permite ponderar sempre a favor da totalidade do ser humano. Trata-se de refletir sobre o que fazer para que a pessoa tenha vida de maneira plena[145].

Mais do que simplesmente distinguir o certo do errado, trata-se de pensar no que pode e deve ser feito para que cada pessoa tenha a oportunidade de viver de forma plena com dignidade, liberdade, bem-estar e sentido.

Nesse contexto, o *ethos bantu* propõe um caminho para pensar e agir em prol de condições que favoreçam a vida plena, com dignidade e sentido. É uma ética comprometida com a valorização da vida em sua integridade, considerando não apenas a sobrevivência física, mas também as dimensões emocional, social, espiritual e cultural do ser humano. Assim, a ética a favor da vida assume um caráter propositivo e comprometido com a promoção do bem comum e da justiça social.

O terceiro princípio, *Kgosi ke kgosi ka batho* "a sabedoria do rei deriva e pertence a seus súditos" propõe uma concepção de poder político profundamente enraizada no cuidado.

---

[144] Entretanto, a ética *bantu* estabelece uma hierarquia (ver pág. 26) da força vital. Embora toda vida tenha valor, a vida humana ocupa um lugar singular, pois o ser humano possui a responsabilidade de fortalecer, preservar e harmonizar a vida da comunidade e da criação. Assim, quando o provérbio afirma: "ignore a vaca e salve o homem, pois a vida é maior do que a riqueza", ele não pretende negar o valor da vaca, mas afirmar que, diante de um conflito entre preservar a vida humana e preservar um bem material, ainda que este seja um ser vivo e economicamente valioso, a prioridade recai sobre a pessoa.
Se, porém, a vaca for considerada não apenas como riqueza, mas como um ser vivo participante da força vital, ela também se torna objeto de responsabilidade ética. Maltratá-la ou destruí-la sem necessidade representaria um enfraquecimento da ordem vital. O cuidado com os animais decorre justamente do princípio de favorecer e proteger a vida em todas as suas manifestações.

[145] MONTEIRO, 2020, p. 113.

Esse princípio rompe com a lógica autoritária e verticalizada do poder e introduz uma perspectiva relacional, na qual o exercício da autoridade se justifica, sobretudo, pelo compromisso com o bem-estar coletivo.

Mas como pode haver um poder orientado para o cuidado? Em primeiro lugar, é preciso compreender que cuidar do outro não é uma concessão, mas uma missão ética. Aquele que ocupa uma posição de poder seja como chefe, sábio ou governante assume a responsabilidade de proteger, orientar e garantir que todos, especialmente os que se encontram em posições hierárquicas inferiores, tenham condições de viver com dignidade.[146]

Nesse sentido, o verdadeiro poder não se realiza pela imposição, mas pelo serviço. O cuidado torna-se o fundamento e o fim do poder legítimo. Cuidar para que todos tenham vida em abundância, e zelar para que essa abundância seja preservada e compartilhada, constitui a missão essencial de quem lidera.

Este princípio ético *bantu* revela uma compreensão profunda e relacional do poder, na qual ele não é concebido como privilégio oriundo de status social, herança ou articulação estratégica. O poder, nesse contexto, não se funda apenas em dispositivos legais ou direitos formalmente reconhecidos, mas em uma responsabilidade ética que vincula o governante ao bem-estar de seu povo.

O governante não se legitima por sua posição, mas por sua capacidade de zelar pela vida daqueles que representa. É dos súditos que emana a verdadeira força do líder; sua autoridade se sustenta na confiança e na vitalidade da coletividade. Assim, um povo fragilizado, desamparado ou negligenciado denuncia, na prática, a debilidade de sua liderança.[147]

Esse princípio, portanto, redefine a noção de poder político: governar é cuidar, proteger e promover a vida em sua plenitude. A eficácia de um líder não se mede pelo domínio que exerce, mas pela fortaleza e dignidade do povo que serve.

O quarto princípio ético *bantu*, *Motho gase mpshe ga a tshewe* [*sesotho* do norte] "Nenhum ser humano pode ser absolutamente inútil", revela uma concepção profundamente humanista e integradora da existência. Este princípio convida à superação de qualquer lógica de exclusão absoluta e instaura uma ética da alteridade que reconhece valor intrínseco mesmo na divergência, no erro e até na contradição:

> [...] toda pessoa é útil e valiosa na sua comunidade, do nascimento até a morte. Mesmo depois da morte, o valor do ser humano continua a ser respeitado, porque o

[146]Cf. MONTEIRO, 2020, p. 114.
[147] Cf. MONTEIRO, 2020, p. 114.

> morto vive na comunidade dos ancestrais. E até mesmo as divindades estão sujeitas aos interesses da comunidade humana[148].

À luz desse princípio, entende-se que, por mais que as ações de um indivíduo se mostrem contrárias aos valores compartilhados pela comunidade, essa pessoa ainda possui um significado e um lugar no tecido social. Vai além da tolerância e alcança uma dimensão mais profunda da convivência: o reconhecimento da alteridade como condição para o aperfeiçoamento coletivo:

> Por mais contrárias que sejam as ações de um indivíduo frente à comunidade, há algo nessa pessoa que a torna importante. Ao menos como um contraexemplo, esse sujeito já teria um significado importante diante do grupo. Contudo, ele é mais que isso. A contraposição é bem-vinda, pois a maneira distinta de ser, agir e pensar permite ao grupo refletir se as posturas adotadas conjuntamente devem permanecer (pois operam em favor da vida) ou se devem ser mudadas. Afinal, o aperfeiçoamento moral é um processo dinâmico e jamais se encerra[149].

A contraposição não é vista como ameaça, mas como possibilidade de questionamento e crescimento. A existência de modos distintos de ser, agir e pensar provoca a comunidade a refletir sobre os próprios valores, suas práticas cotidianas e as normas que regem sua convivência. A divergência, nesse contexto, tem função pedagógica e moral: obriga o grupo a reavaliar se os caminhos até então adotados continuam a servir ao propósito maior de promoção da vida, da justiça e da dignidade humanas.

Essa perspectiva rompe com visões punitivas ou excludentes que tendem a marginalizar o "diferente", o "desviante" ou o "erro". Em vez de marginalizar o sujeito que desafia as normas estabelecidas, o princípio *Motho gase mpshe ga a tshewe* propõe a escuta, a reflexão e a revisão constante das próprias posturas. Ao reconhecer que a moralidade é um processo dinâmico, nunca encerrado, a ética *bantu* se mostra aberta à transformação e à reinvenção contínua da convivência humana.

Esse princípio pode ser lido, portanto, como uma crítica implícita às estruturas sociais que descartam vidas consideradas "inúteis", improdutivas ou inconvenientes. Em contrapartida, *Motho gase mpshe ga a tshewe* propõe uma ética da inclusão radical, na qual a dignidade de cada ser humano é afirmada independentemente de sua funcionalidade imediata ou de sua conformidade com padrões majoritários. Isso ressoa com correntes contemporâneas da ética do cuidado, da justiça restaurativa e da pedagogia libertadora, as quais também compreendem o sujeito em sua complexidade e defendem a possibilidade constante de ressignificação e reintegração.

---

[148]MALOMALO, 2014, p. 32
[149]MALOMALO, 2014, p. 114.

Além disso, essa visão rompe com o ideal moralista de uma comunidade estática, perfeita e homogênea. A moral, segundo essa ética *bantu*, não é um conjunto fixo de normas a serem seguidas mecanicamente, mas um campo em constante movimento, alimentado pela pluralidade de experiências e pela escuta atenta do outro[150]. Nesse sentido, o aperfeiçoamento moral é um processo contínuo, inacabado e coletivo. Ninguém é moralmente completo, assim como ninguém é moralmente descartável.

Portanto, o princípio *Motho gase mpshe ga a tshewe* nos convida a repensar as bases do julgamento moral, da autoridade ética e da exclusão social. Ele nos lembra de que a alteridade é constitutiva da experiência comunitária e que até mesmo o erro ou a transgressão podem conter sementes de transformação. O verdadeiro desafio ético, nesse horizonte, não é eliminar a diferença, mas aprender com ela e, a partir dela, construir formas mais justas, solidárias e humanas de convivência.

A partir desses pressupostos éticos, evidencia-se a natureza relacional da vida: toda pessoa, independentemente de sua posição social, inclusive o monarca, está em constante dependência dos outros. A vida, no contexto da ética *bantu*, é compreendida como uma rede de interrelações que fundamenta a existência e o sentido do viver.

Para além dos princípios éticos, há um conjunto de formas fenomênicas *umuntu* (pessoas), ou melhor, categorias normativas fundamentais que orientam e dão sustentação conceitual a esses princípios. São elas: *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu*[151].

Essas quatro categorias constituem a base ontológica e ética a partir da qual se compreende a vida, a relação entre os seres e a dinâmica da existência na ética *bantu*. Todos os seres e todas as essências, independentemente da forma que assumam ou do modo como se manifestem, estão contidos em uma dessas categorias. Nada escapa a essa organização fundamental que estrutura e classifica a realidade.

Em sentido semelhante, Ramose reconhece as quatro categorias fundamentais da filosofia *bantu*, porém considera que essa estrutura permanece incompleta sem a incorporação de uma quinta categoria: *ubuntu*. Para o filósofo sul-africano, o *ubuntu* não constitui apenas mais um elemento da classificação ontológica, mas a categoria ética normativa que orienta as relações entre todas as formas de existência.

Segundo Ramose, enquanto as quatro categorias descrevem a estrutura da realidade e as diferentes modalidades do ser, o *ubuntu* estabelece o princípio que deve reger as relações

[150] Cf. KAGAME, 1976, p.247-278.
[151] Cf. KAGAME, 1976, p.245

entre elas, determinando que a convivência entre os seres seja orientada pela preservação da força vital, da comunidade e da harmonia. Nesse sentido, afirma:

> Ubuntu é a quinta categoria básica da filosofia africana. É a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre muntu, kintu, hantu e kuntu.[152]

Essa concepção evidencia que o *ubuntu* representa a passagem da ontologia para a ética. Não se limita a explicar a constituição da realidade, mas estabelece os princípios normativos que orientam a convivência humana e a realização da humanidade por meio das relações. Por essa razão, Ramose sustenta que a enumeração proposta por Kagame é insuficiente sem a inclusão do *ubuntu*, pois as categorias ontológicas necessitam de um fundamento ético que lhes confira unidade e sentido:

> Umuntu postula ubuntu como sua categoria normativa básica da ética. Kagamé sugere corretamente que muntu, kintu, hantu e kuntu são as quatro categorias da filosofia africana. Porém, a enumeração não é completa nem suficiente sem a inclusão de ubuntu. Ubuntu é a quinta categoria básica da filosofia africana.[153]

Dessa forma, o ubuntu não deve ser compreendido apenas como um princípio moral, mas como o fundamento normativo que atravessa toda a realidade. Sua normatividade decorre do fato de expressar a ordem do ser, isto é, a harmonia que integra Deus, os seres humanos, os ancestrais, a natureza e todas as demais formas de existência. O umuntu, enquanto ser humano, é aquele que torna essa ordem visível na história por meio de suas ações concretas. Assim, a ética do ubuntu consiste em realizar, na vida comunitária, a harmonia cósmica inscrita na própria estrutura do ser.

A categoria *Muntu* refere-se ao ser humano. Não se trata apenas de uma identificação biológica, mas de uma concepção ontológica e relacional do sujeito. *Muntu* é aquele que participa da comunidade e que está inserido em uma teia de relações, cuja existência ganha sentido em vínculo com os outros. Nesse sentido, o humano é compreendido não como um indivíduo isolado, mas como um ser que se realiza na convivência, na interdependência e na corresponsabilidade com o coletivo. É a partir de *Muntu* que emergem os princípios éticos voltados para o cuidado, a solidariedade e o reconhecimento da dignidade de todos.

A categoria *Kintu* designa os objetos ou seres que não possuem consciência nem agência moral própria, os elementos da natureza, os bens materiais e os instrumentos. No entanto, mesmo não sendo dotados de intencionalidade, esses elementos são integrados à ordem do mundo e, por isso, merecem cuidado e respeito. A ética *bantu* não separa radicalmente o ser humano de seu ambiente, e *Kintu* é parte dessa rede relacional, o que

[152] RAMOSE, 2002, p. 325.
[153] RAMOSE, 2002, p. 325.

implica uma ética ecológica e uma valorização do mundo natural como dimensão indispensável da vida.

Hantu, por sua vez, refere-se à categoria espaço-temporal. É o campo onde os eventos se dão, onde as relações se desenvolvem e onde a existência se inscreve. A ética, nesse contexto, não é abstrata ou desencarnada, mas situada. Os princípios morais ganham forma e sentido a partir das circunstâncias históricas, sociais e culturais concretas em que os sujeitos estão inseridos. Assim, *Hantu* lembra que toda ação ética acontece em um tempo e lugar determinados, e deve levar em conta as condições reais da vida das pessoas.

Por fim, *Kuntu* diz respeito ao modo de ser das coisas à qualidade, à estética, ao ritmo, à expressão simbólica e cultural da existência. Está ligado à maneira como se vive, como se convive e como se manifesta o ser no mundo. *Kuntu* introduz uma dimensão ética e estética ao mesmo tempo: trata-se de buscar não apenas o bem, mas o bem vivido com harmonia, beleza e sentido. A ação ética, portanto, não é apenas eficaz, mas também deve ser justa e bela em seu modo de realização.

Rocha Junior, ao citar Kagame, sintetiza as quatro categorias, da seguinte forma:

> Essas quatro categorias básicas são bem explícitas nas línguas *bantu* e podem ser nomeadas como: *MUNTU*, para os seres humanos completos, *KINTU*, para as coisas animadas e inanimadas consideradas todas como portadores de vida, *HANTU*, representando tudo que tem relação com tempo e espaço, *KUNTU*, como modalidade ou como os atributos de interrelação de categorias, como uma força que permite a ligação entre dois significados.[154]

Todo o existente, que necessariamente deve pertencer a uma das categorias, não deve ser compreendido como substância, mas sim como força. O homem é uma força, todas as coisas são forças. O lugar e o tempo também são forças, assim como as "modalidades" que regem o modo de ser.

Assim, homem e mulher (categoria *muntu*), cachorro e pedra (categoria *kintu*), este e ontem (categoria *hantu*), beleza e riso (categoria *kuntu*) são expressões de força, e, como tais, estão todas relacionadas entre si, aparentadas por sua natureza dinâmica e interconectada. Elas não apenas fundamentam os princípios éticos, mas também orientam sua aplicação concreta, conferindo-lhes coerência, profundidade e enraizamento cultural. Compreender essas categorias é essencial para uma leitura mais ampla e contextualizada da ética *bantu*, cuja riqueza reside justamente na sua capacidade de articular o humano, o natural, o social e o simbólico em uma visão integrada da vida.

Portanto, a sociedade constitui o valor ético e humano mais estimável e atendível para os *bantu*. A convicção da participação vital e a vivência comunitária podem fundamentar uma

[154]KAGAME, 1956 apud ROCHA JUNIOR, 2010, p. 87-88

fraternidade profunda e com matizes originais. Por isso, na seção seguinte, trataremos da interconexão entre o indivíduo e a comunidade dentro da ética *bantu*, buscando compreender como essa relação molda o agir moral e o sentido de pertença no universo cultural desse povo.

3.3. A interconexão entre indivíduo e comunidade na ética *bantu*.

Toda criatura, e o ser humano em particular, carrega dentro de si a razão de ser da sua existência, que é a força vital, primeira criatura de Deus, pois é ela que dá vitalidade e existência a todo o ser, mas é na comunidade que esta vitalidade deve ser percebida e atualizada. O mesmo é dizer que todos nós nascemos com a capacidade de fazer o bem, mas é na comunidade, na relação e interação com as outras pessoas, que esta potencialidade se atualiza. Assim, o mais óbvio é dizer que a capacidade de fazer o bem, em cada pessoa, é algo natural, nasce com ela, é uma herança que recebemos de Deus, mas que chega ou chegou até nós através dos antepassados e divindades, e os meios (as normas, as leis, as condutas morais, os mitos, os rituais, etc.) que facilitam a atualização desta capacidade são culturais.

No pensamento ético *ubuntu*, a existência do indivíduo dá-se na comunidade. A interdependência entre o ser singular e a coletividade manifesta-se como um princípio estruturante da existência, conferindo sentido, valor e orientação à vida humana.[155] A comunidade, nesse contexto, não é apenas um espaço social de convivência, mas a base ontológica que constitui e sustenta o indivíduo. Desde o nascimento até a morte, o indivíduo se insere e se subordina ao grupo, pois é somente no interior deste que se estabelecem as diretrizes da vida social, e onde os usos e costumes adquirem verdadeira eficácia

Nesse horizonte, os usos, costumes e normas sociais só têm eficácia e legitimidade quando vivenciados no interior da comunidade. É ela quem estabelece as diretrizes da vida social, regula as relações interpessoais e assegura a coesão do grupo. A autoridade moral da coletividade sobre o indivíduo não se dá de forma opressiva, mas é vivida como expressão de pertencimento, responsabilidade mútua e construção coletiva do bem comum.

A solidariedade, portanto, emerge não apenas como um valor, mas como um princípio fundante da convivência. Ela se alicerça num sentimento profundo de igualdade, na consciência de que todos compartilham a mesma condição existencial e são corresponsáveis pela manutenção da harmonia social. É esse sentimento que sustenta práticas de cuidado, partilha e apoio mútuo, elementos essenciais para a vida em comunidade.

---

[155] Cf. ALTUNA, 1985, p. 205.

Diferente da sociedade coletivista europeia que fundamenta a solidariedade na ação dos indivíduos, a sociedade comunitária *bantu* baseia-se na atividade do grupo como um todo.[156]Nessa perspectiva, o indivíduo não se anula, mas busca sua autonomia e realização pessoal dentro da comunidade. Ele compreende que seu crescimento, sua identidade e suas potencialidades só podem ser plenamente desenvolvidos em união com os outros, com os seres humanos, com a natureza (animais, árvores, pedras) e com o próprio Deus.

A solidariedade *bantu* apresenta duas dimensões complementares[157]. No seu ponto de partida, ela é unilateral, pois se manifesta como um elo vital e sagrado entre o indivíduo e seus antepassados, uma solidariedade vertical, constante e de origem divina. Já no seu desenvolvimento e prolongamento, torna-se bilateral, expressando-se na relação entre os vivos, unidos pelo mesmo sangue e pertencimento ao grupo – é a solidariedade horizontal. Dessa forma, o indivíduo é duplamente solidário: com os que vieram antes e com aqueles que caminham com ele no presente.

O autor explica:

> A vertical é uma relação ôntica entre antepassados e descendentes que gera uma comunhão de vida, a união vital numa idêntica realidade. A comunidade vertical solidária é uma das ideias-força desta cultura. O laço de união vital que une os membros do grupo, não se rompe com a morte; permanece indissolúvel. O sangue cria uma solidariedade perpétua. O grupo prolonga-se no mais além, ou melhor, origina-se, mantém-se e fortifica-se a partir do além-túmulo. Entre vivos e defuntos não existe separação; há uma comunidade qualitativa vital; mundo visível e invisível encontram-se na comunhão-participação e na interação.[158]

Desde a infância o *bantu* ouve, observa, aprende e modela o seu comportamento na vivência comunitária. A educação recebida na iniciação, na família e nas decisões e juízos comunitários grava nele a moral do grupo. Conhece o que deve evitar e cumprir. Sabe hierarquizar os valores e medir a sua responsabilidade já que todas as suas ações repercutem na comunidade.

Mas como essa vida é participação, apresenta-se, ao mesmo tempo, como ética comunitária, como moral para e da comunidade. Isto ilustra que um indivíduo atua bem se seu comportamento está segundo os costumes e regras de sua comunidade, e mal se está contra eles. O bem-estar do indivíduo deve estar em função do bem-estar da comunidade, e não o contrário. E sabendo que o bem supremo da comunidade é que ela se prolongue nos seus membros e viva para sempre, assim também é preciso que cada membro aja em conformidade com o bem supremo da comunidade que é viver para sempre. Portanto, a melhor ação que

---

[156]Cf. ALTUNA, 1985, p. 213
[157]Cf. ALTUNA, 1985, p. 202.
[158] ALTUNA, 1985, p. 203.

cada indivíduo pode fazer, para assim estar em conformidade com a sua comunidade, é garantir a possibilidade de prolongar a sua própria vida, prolongação esta que se faz através da procriação.

Apesar de a vida ser a razão de ser de tudo quanto existe, na mundivisão negro-africana a pessoa só é pessoa na e pela comunidade, isto porque a vida é um dom da comunidade, embora se manifeste em indivíduos concretos. Ninguém tem a vida por si mesmo, e tudo o que tem vida, tem na e pela comunidade, com a comunidade, na comunidade e para a comunidade. A comunidade é o canal mais visível e tangível, através do qual, a corrente vital chega a um indivíduo. Mostrando deste modo que a força vital que cada um de nós possui faz da nossa vida, encarnada na nossa existência, um bem ontológico e um bem moral, bens estes que são propriedades da comunidade. Consequentemente, é a comunidade que deve regular a maneira como cada membro da comunidade deve fazer uso da corrente ou força vital, é a comunidade que deve regular as normas de conduta dos seus membros.

A comunidade *bantu* no seu complexo, formada pelos vivos e pelos mortos-viventes no além-túmulo, é constituída por uma rede de relações dinâmicas, exatamente como sucede entre as várias partes de um organismo. Quando uma parte do corpo está doente é todo o corpo que sofre, quando um membro da família ou clã se alegra é toda a família ou clã que se alegra. Isso quer dizer que, para o *bantu* todo o conceito e valor enquadra-se no interior de um todo, a comunidade.

A vida em comunidade, para o *bantu*, não é fruto de escolha, pacto ou afeto, mas uma realidade inegociável e essencial.[159] É um dom recebido com a própria existência. O indivíduo pertence à comunidade e a ela se integra com alegria, pois reconhece que fora dela a vida não se sustenta. Viver à margem da comunidade significaria caminhar para o vazio, o isolamento e a autodestruição. Somente na comunidade o ser humano encontra sentido, força e plenitude, pois é nela que se enraízam as dimensões visíveis e invisíveis que o sustentam.

Nesse mesmo sentido, afirmam Bujo e Muya:

> Trata-se, portanto, de contemplar o homem, não como uma autorrealização ou como acto de ser, mas como um processo de realização na relação entre um indivíduo e a comunidade, a qual inclui não apenas os que estão vivos sobre a Terra, mas também os que estão no outro mundo e os que nascerão. Por consequência, é na sua participação na vida da comunidade que o Homem se torna Homem. Ele não é Homem enquanto não se vincular firmemente à solidariedade com os seus semelhantes. Mantendo este laço de solidariedade, ele aumenta a qualidade de vida, não somente para si mesmo, mas também para toda a comunidade e a humanidade inteira[160].

[159]Cf. ALTUNA, 1985, p. 206-7.
[160]BUJO e MUYA, 2002, p. 117.

Como mostram as citações, para o *bantu*, essa pertença não é percebida como limitação, mas como fonte de alegria e plenitude. A consciência de que a vida só se realiza na e pela comunidade é central. Fora dela, o indivíduo não apenas perde vínculos sociais, perde na verdade o próprio fundamento da existência.

O *bantu* vive pela comunidade, nela e para ela. É essencialmente social, comunitário, participante e comungante. O indivíduo está convencido do reflexo comunitário dos seus atos. Daqui uma dupla responsabilidade: pessoal e comunitária. Ambas com imperativos éticos.

Nenhum indivíduo está totalmente fora do alcance da comunidade. Mesmo aquele que parece se afastar dos valores coletivos carrega consigo a possibilidade de contribuir para o amadurecimento ético do grupo:

> A sociedade *bantu* ensina que as obrigações por ela definidas são boas... A atitude ética do *muntu* faz corpo com a sociedade; ambos são absorvidos juntos numa idêntica tarefa de conservação individual e coletiva. Voltam-se sobre si mesmos: semelhantes a células que vivem para si no organismo, vive também para este organismo dando e recebendo vitalidade; se for necessário, sacrifica-se para o todo... A comunidade é um ambiente de eleição para a alegria da alma. [...] A obrigação que encontra no fundo da sua consciência e que o liga o aos outros membros da comunidade e da sociedade, é um laço igual ao que liga no organismo umas células a outras[161].

Assim, o *muntu* não se reduz a uma força racional capaz de conhecer e saber. Sua existência vai além do plano biológico, sendo constantemente convocada pela comunidade a atingir um nível superior de ser. É nesse chamado coletivo que o indivíduo é desafiado a realizar sua plena humanidade. Assim, a realidade humana do *muntu* só se completa na medida em que ele é integrado e aceito pela sociedade. A comunidade não apenas o reconhece, mas o constitui, afirmando que a essência do ser humano é inseparável de sua dimensão relacional e social:

> A integração da individualidade da comunidade na tradição africana sociedade é tão completa que, como raramente é notado, o próprio conceito de uma pessoa tem uma camada normativa de significado. Uma pessoa não é apenas um indivíduo de ascendência humana, mas também aquele que evidencia em seus projetos e realizações um adequado senso de responsabilidade social[162].

Assim, o *muntu*, enquanto realidade humana e social é concebido como um processo de vir-a-ser. A sociedade estabelece os princípios e ritos de passagem que conduzem o indivíduo do estado biológico ao status de ser humano completo. Nesse sentido, o *horizonte de realização* do *muntu* é socialmente determinado. Brown reforça essa visão ao afirmar que:

> A identidade de uma pessoa na África é implicitamente parte de um "nós" coletivo completamente fundido. O interesse da comunidade envolve os interesses e responsabilidades dos indivíduos, porque sem a comunidade, não se passa de uma

[161] ALTUNA, 1985, p. 505
[162] WIREDU, 2002, p. 63

> entidade metafísica pendente e socialmente desencarnada. Tal "pessoa pendurada" não é capaz de aplicar normas comunitárias para orientar sua conduta para interesses pessoais e necessidades comunitárias; ele não é verdadeiramente uma pessoa na visão africana[163].

O conceito comunitário de pessoa, presente na antropologia *bantu*, é fundamental para a compreensão da noção de "Filosofia de nós[164]", "Filosofia coletivista" ou, ainda, "comunalismo africano". Neste sentido, o comunalismo na antropologia *bantu* de *muntu*, refere-se à primazia dos valores comunitários sobre os valores individuais.

O comunalismo é uma perspectiva ética que valoriza a comunidade, o contexto, a história e a narratividade como elementos centrais na formação moral do indivíduo.[165] Em termos de comportamento ético concreto, espera-se que a pessoa compreenda esses fatores e, ao agir, reconheça que suas ações são explicadas por seu passado, que será constantemente recontado no seio da comunidade. O traço mais marcante dessa ética é a consciência de que o indivíduo não é o único agente de suas escolhas; suas decisões morais são sempre atravessadas pelas relações e experiências compartilhadas que o constituem.

O conceito de comunalismo remete diretamente à noção de *Ujamaa*, termo que expressa os ideais de solidariedade, cooperação e desenvolvimento comunitário entre os povos *bantu*. Essa concepção valoriza a interdependência entre os membros da comunidade e promove uma estrutura social em que o bem comum é priorizado em relação aos interesses individuais. O *Ujamaa* não se limita a um modelo econômico ou político, mas constitui uma filosofia de vida fundamentada na partilha e na responsabilidade mútua. Trata-se, portanto, de um elemento essencial na construção da identidade coletiva africana. Este tema será aprofundado no ponto a seguir.

Viver em comunidade tem as suas belezas, como afirma Altuna:

> As manifestações mais positivas da vida comunitária expressam-se no gozo de viver em comum, no prazer de comungar na amizade, alegria, divertimento, sofrimento, alimento, trabalho, ritos, cultos. Abundam os gestos condescendentes de amizade, como a saudação, os bons votos, a educação, o trato e o respeito pelas pessoas. As suas manifestações harmoniosas; não se conhece a brusquidão nem a grosseria. Na sua simplicidade, a urbanidade é afetuosa, e na sua espontaneidade, muito delicada. Chega à finura a hospitalidade, uma vez que a nenhum estranho se lhe nega a comida familiar e a casa, além de outras atenções[166].

---

[163] BROWN, 2024, p. 179-80.

[164]A ética *Ubuntu* recebe esse nome também porque ela é sempre uma "ética-nós", que não se limita a fornecer as normas ao indivíduo, deixando depois de o acompanhar no seu caminho. Pelo contrário, ela permanece ao lado do indivíduo ao longo de sua trajetória, sustentando-se na convivência, no cuidado mútuo e na responsabilidade compartilhada. O sujeito ético, segundo *Ubuntu*, é aquele que reconhece sua humanidade no rosto do outro, construindo, assim, uma moralidade viva, dinâmica e comunitária.

[165]Cf. BUJO e MUYA, 2002, p. 105.

[166] ALTUNA, 1985, p. 207

Na sociedade *bantu*, o que se destaca como essencial é a comunidade, a solidariedade, a comunhão e a interação entre os membros do grupo. A autonomia individual ocupa um lugar secundário, mas isso não significa que o indivíduo seja ignorado.

Portanto, pertencer a uma comunidade humana não é uma escolha voluntária, mas uma imposição da própria natureza humana. Assim como ninguém escolhe ser racional, pois isso é constitutivo do ser humano, tampouco escolhe viver em comunidade. A vida em comum é, antes de tudo, uma condição fundamental da existência humana, sem a qual o indivíduo não se reconhece nem se realiza plenamente.

A comunidade africana não compreende a liberdade como algo oposto ao coletivo nem como mera autonomia individual. Ao contrário, ela insere a liberdade do indivíduo no contexto das relações interpessoais e sociais.

Um primeiro indício dessa afirmação da liberdade individual pode ser observado no processo de atribuição do nome. Essa prática revela não apenas a identidade da pessoa, mas também sua inserção e papel na comunidade. Trataremos dessa questão com mais profundidade na seção 3.3.2, onde abordaremos o lugar do indivíduo na sociedade *bantu* e a importância do nome.

3.3.1. *Ujamaa*: Solidariedade e Desenvolvimento Comunitário

Ujamaa é um termo originário da língua *swahili*, cujo significado remete à ideia de "família extensa". Esse conceito foi adotado como base ideológica do socialismo africano proposto por Julius Nyerere[167], primeiro presidente da Tanzânia, e tornou-se um dos pilares fundamentais da organização política e social do país no período pós-independência.

Mais do que um simples modelo político ou econômico, *Ujamaa* configura-se como uma verdadeira filosofia de vida, profundamente enraizada nos valores tradicionais africanos. Fundamenta-se na cooperação, na igualdade e no bem-estar coletivo, rejeitando o individualismo competitivo e a exploração do outro como fundamentos de desenvolvimento.

Inspirado nas estruturas comunitárias das sociedades africanas pré-coloniais, o *Ujamaa* promove a partilha de recursos, o apoio mútuo e o desenvolvimento comunitário por meio do trabalho conjunto e da solidariedade ativa entre os membros da sociedade. Assim,

[167]Julius Nyerere (1922-1999) foi o primeiro presidente da Tanzânia e líder do *Tanganyika African National Union* (TANU). Reconhecido nacionalmente como o "pai da nação", Nyerere permanece uma figura de grande respeito e influência no imaginário político e cultural do país. Conhecido popularmente como "*Mwalimu*" termo *swahili* que significa "professor", sua trajetória política foi marcada por um firme compromisso com a construção de uma sociedade igualitária, baseada em princípios de justiça social e solidariedade. Embora mantivesse boas relações diplomáticas com estados marxistas-leninistas, Nyerere desenvolveu uma abordagem própria, que se afastava significativamente das ortodoxias ideológicas vindas da Europa.

propõe uma alternativa africana ao modelo capitalista ocidental[168], ao buscar alinhar progresso econômico com justiça social, sem romper com as raízes culturais do continente.

No contexto da filosofia de *Ujamaa*, a primeira tarefa proposta é a reeducação, com o intuito de restaurar a nossa posição mental originária, enraizada nos valores comunitários africanos.[169]Essa relação era marcada por um profundo senso de interdependência e solidariedade mútua: cuidava-se da comunidade na mesma medida em que esta cuidava de seus membros.

Para Nyerere, falar de *uma família extensa africana* é falar do envolvimento individual de cada pessoa para o serviço da comunidade. Assim, a característica principal do *Ujamaa* consiste no fato de que ele se configura como uma comunidade fundada na cooperação e na solidariedade. No *Ujamaa*, a existência da comunidade tem como razão de ser o desenvolvimento harmonioso de todos os seus membros, no qual o bem individual está intrinsicamente ligado ao bem coletivo. Dessa forma, a cooperação não é apenas um meio, mas o princípio orientador que sustenta a vida comunitária e garante o crescimento integral de cada pessoa dentro da comunidade.

De acordo com o espírito de *Ujamaa,* é proibido que uma pessoa singular se sobressaia em detrimento dos outros membros da comunidade.

No plano proposto por Nyerere, destaca-se a concepção das chamadas "novas aldeias" ou **"**aldeias *Ujamaa*"[170], concebidas como pilares fundamentais do sistema de produção comunalista. Essas comunidades seriam estruturadas não apenas como unidades de habitação coletiva, mas sobretudo como bases organizativas de um modelo de desenvolvimento autossustentável, fundamentado na solidariedade, na cooperação e na partilha equitativa dos recursos.

---

[168] Cf. MBEMBE, 2018, p. 143

[169] Cf. ALTUNA, 1985, p. 207.

[170]A aldeia *Ujamaa* é uma concepção sociopolítica que emerge como desdobramento direto da Declaração de *Arusha*, documento-base do partido TANU (*Tanganyika African National Union*). A filosofia fundamental que sustenta a proposta das aldeias *Ujamaa* parte da premissa de que **"**o que se precisa desenvolver é o povo, e não as coisas", e que o povo só se desenvolve verdadeiramente quando é agente ativo do seu próprio processo de transformação. Em outras palavras, o que se propõe é a criação de condições estruturais e sociais que possibilitem ao povo desenvolver-se por si mesmo, com base na organização coletiva, na solidariedade e na participação consciente.

Nesse contexto, a aldeia *Ujamaa* não se configura apenas como uma unidade territorial ou produtiva, mas como um espaço de construção de cidadania, de práticas democráticas de base e de educação para a autonomia. A proposta rejeita modelos de desenvolvimento importados ou impostos de cima para baixo, enfatizando, ao contrário, uma abordagem endógena, enraizada na cultura e nas tradições comunitárias africanas. Assim, o projeto *Ujamaa* propõe uma transformação profunda das estruturas sociais, baseando-se na ideia de que o desenvolvimento autêntico é aquele que respeita a dignidade humana e que emerge da própria ação coletiva do povo, promovendo não apenas o crescimento econômico, mas, sobretudo, a justiça social e a coesão comunitária.

Para que esse modelo se tornasse viável, Nyerere ressaltava a necessidade de compreender profundamente a interrelação entre liberdade, desenvolvimento e disciplina. Em sua visão, o verdadeiro desenvolvimento só pode ser alcançado com a participação de pessoas livres, conscientes de seu papel na coletividade e organizadas de forma eficiente para atingir objetivos comuns. A liberdade, portanto, não é concebida como individualismo irrestrito, mas como condição para a ação coletiva disciplinada e voltada ao bem comum**.**

Dessa forma, o sucesso das aldeias *Ujamaa* dependia da integração harmoniosa entre autonomia individual e responsabilidade comunitária, o que exigia um compromisso ético e prático com os princípios do *Ujamaa*: igualdade, justiça social e cooperação.

Consciente de que o *muntu*, isto é, o ser humano africano de seu tempo já não é o mesmo do período pré-colonial, Nyerere defende um processo de reeducação ética e cultural, cujo objetivo é a recuperação da "antiga atitude da mente" africana, orientada pelo princípio comunitário.

Para Nyerere, a sociedade tradicional africana era marcada por uma concepção profundamente relacional do ser. O indivíduo existia sempre em função da comunidade, e seu bem-estar era inseparável do bem-estar coletivo. Como ele próprio afirma: *"Na sociedade tradicional africana, o indivíduo fazia parte da comunidade: a comunidade tomava conta do indivíduo e vice-versa.*"[171] Essa ética de interdependência tornava quase inexistente a linguagem do individualismo possessivo; dificilmente se ouvia "meu" ou "minha", prevalecia o "nosso" ou "nossa". A pertença era comunitária e, por isso mesmo, carregava consigo deveres de solidariedade, partilha e cuidado mútuo.

Entretanto, Nyerere reconhece que o mundo mudou. O *muntu* contemporâneo não vive mais no contexto tribal ou nas estruturas comunitárias estreitas que caracterizavam a sociedade tradicional. Por isso, o desafio é alargar o sentimento de pertença, ampliando-o das unidades tribais para a construção de uma nação africana moderna. Neste novo horizonte, o sentimento comunitário não deve desaparecer, mas sim se expandir: a tribo é substituída por uma grande família chamada nação, e a ética do cuidado mútuo passa a valer em escala nacional e continental. Essa visão está condensada na célebre máxima pronunciada pelo novo *muntu*: "*Binadamu wote ni ndugu zangu na Afrika ni moja*", que significa: "*Acredito na irmandade da humanidade e na unidade da África.*"

[171]NYERERE, 1968, p. 168.

O conceito que sintetiza essa visão de mundo é *Ujamaa*, onde todos são responsáveis por todos, e o progresso não se mede pela acumulação individual, mas pelo bem-estar coletivo.

Dessa forma, a proposta de *Ujamaa* é radicalmente ética e pedagógica: trata-se de reeducar o ser humano africano para resgatar os valores tradicionais que afirmam a comunidade como fundamento da sociedade e como medida do bem. Ao mesmo tempo, trata-se de adaptar esses valores às exigências de um mundo moderno e globalizado, onde o desafio é fazer da nação e mesmo da humanidade a nova comunidade do *muntu*.

3.3.2. A pessoa na sociedade *bantu.*

Já vimos que o homem é o centro da pirâmide/universo, não por um privilégio arbitrário, mas por ser o existente inteligente e ativo. Toda a criação converge para ele, pois sua existência está orientada para a realização plena da vida e para o fortalecimento da harmonia que sustenta o cosmos. Essa realização, contudo, não ocorre de forma isolada, mas constitui um processo essencialmente relacional. A pessoa somente alcança sua plenitude na comunhão com a comunidade. Pessoa e comunidade são inseparáveis; uma só encontra sentido em relação à outra.

Por essa razão, nessa dissertação, será adotada a categoria pessoa, por expressar de modo mais fiel a concepção antropológica da filosofia bantu. Nessa tradição, a pessoa não é concebida como uma realidade autônoma e autossuficiente, mas como um ser cuja identidade se constitui e se desenvolve nas relações que estabelece com os demais seres. A existência humana é, portanto, inseparável da comunidade e da totalidade do ser, de modo que o "eu" somente se compreende a partir do "nós".

John Mbiti argumentam que, fora do contexto da família e da comunidade, a pessoa dispõe de pouca margem para autodeterminação.

Segundo Mbiti:

> Tudo o que acontece a um indivíduo também acontece a todo o grupo, e tudo o que acontece ao grupo também acontece ao indivíduo. O indivíduo só pode dizer: 'Eu sou porque nós somos; e, uma vez que nós somos, portanto eu sou'. Este provérbio diz respeito à interdependência peculiar que existe entre as pessoas numa comunidade. Qualquer pessoa, para o exercício e desenvolvimento dos seus poderes, e cumprimento dos seus deveres precisa da comunidade.[172]

Essa perspectiva expressa de forma clara a compreensão da pessoa humana dentro da filosofia *bantu*, em que a identidade individual está profundamente entrelaçada com a

[172] MBITI, 1969, p. 141.

coletividade. Trata-se de um ponto cardeal para a compreensão da concepção africana do ser humano.

Essa discussão será aprofundada na próxima seção, intitulada “Análise do significado de Eu sou porque nós somos”, onde examinaremos mais detidamente as implicações ontológicas e éticas desse princípio.

Para o filósofo ganês Kwame Gyekye, embora o indivíduo esteja profundamente enraizado na família e na comunidade, ele não perde sua identidade própria nem sua capacidade de agir de forma autônoma. É justamente dessa combinação entre senso de individualidade e pertencimento comunitário que emergem as expectativas sociais: a família e a comunidade esperam que os indivíduos desenvolvam suas personalidades e assumam decisões e ações responsáveis.

Gyekye reconhece que a comunidade ocupa um papel central na ordem social africana, mas propõe que essa ordem seja mais bem compreendida como *anfíbia*, ou seja, composta por elementos comunitários e individuais ao mesmo tempo. Essa abordagem busca evitar tanto os excessos do coletivismo quanto os do individualismo, permitindo uma interação mais equilibrada entre o “eu” e o “nós”.

Léopold Sédar Senghor, em consonância com Gyekye, também defende que a sociedade *bantu* se fundamenta tanto na comunidade quanto na pessoa individual.[173] Para ele, embora o grupo tenha prioridade sobre o indivíduo, isso não implica anulação da pessoa. Ao contrário, a comunidade oferece um espaço para que o indivíduo cresça e se realize como sujeito.

Já Nyasani apresenta uma visão mais centrada na fusão do indivíduo com a coletividade. Para ele, na sociedade *bantu*, o indivíduo dificilmente age fora dos parâmetros estabelecidos pela comunidade.[174] Sua existência se configura quase como uma dissolução no todo social, de modo que o “eu” se realiza através da consolidação do “nós”. Em sua perspectiva, a sobrevivência individual está diretamente ligada ao fortalecimento coletivo, tudo converge para o “me” no “nós”, isto é, para o florescimento do eu através da comunidade.

A pessoa moral, na perspectiva *bantu*, não se define apenas como um agente racional e autônomo, capaz de pensar de forma abstrata e independente sobre princípios universais e objetivos. Essa concepção, muitas vezes associada a tradições filosóficas ocidentais, é insuficiente para captar a complexidade do ser moral segundo a visão comunitária africana.

---

[173] Cf. SENGHOR, 1964, p. 259-262
[174] Cf. NYASANI, 1989, p. 56-58

Na filosofia *bantu*, a moralidade não é apenas um exercício da razão isolada, mas um processo integral que envolve razão, emoção, experiência e, sobretudo, pertencimento.

Ser uma pessoa moral exige mais do que possuir as capacidades cognitivas necessárias, como categorias de compreensão, esquemas conceituais racionais ou liberdade metafísica.[175] A personalidade moral não emerge no vazio. Ela é moldada e nutrida pelas normas, atitudes e estruturas culturais que caracterizam a comunidade de origem do indivíduo. A formação moral, portanto, é um empreendimento coletivo: uma pessoa se torna verdadeiramente moral à medida que internaliza os valores, os costumes e as expectativas de sua comunidade.

Nesse sentido, adquirir personalidade moral é também apreciar e valorizar a realidade comunitária. É reconhecer que a autonomia pessoal não se opõe à vida em comunidade, mas dela depende e nela se realiza. A verdadeira pessoa moral é aquela que, sendo autônoma, também é relacional, alguém que foi suficientemente moldado pelo tecido social a ponto de incorporar as virtudes e os compromissos que sustentam a vida comunitária.

Um primeiro indício dessa afirmação da liberdade do indivíduo pode ser observado no processo de atribuição do nome. Ele põe em evidência uma certa liberdade da pessoa. O nome é escolhido conforme as circunstâncias específicas daquele nascimento, o que revela que cada pessoa é reconhecida como um ser único, com identidade própria e singular:

> O filho não recebe o nome do seu pai (o apelido da família). O seu nome pessoal descreve-o como indivíduo na sua singularidade e historicidade, tal como a mulher não é obrigada a adoptar o nome do marido. O nome tem sempre um sentido pessoal. Trata-se apenas de mais um rito para identificar a pessoa ou a proteger, mas não deixa de ser portador de um agir e de uma mensagem, de um programa de vida que a pessoa deve realizar em liberdade. Ele exprime qualquer coisa da essência da pessoa, para caracterizar na sua essência.[176]

O nome é parte constitutiva do ser humano, completando sua pessoa e revelando sua essência. Ao nomear, manifesta-se a identidade profunda do indivíduo, ligando corpo e alma, espírito e comunidade.

Mais que uma designação, o nome insere o ser na sociedade, marcando sua origem, atividade e relações. Ele não apenas identifica, mas legitima e humaniza. Nas culturas africanas, como a *bantu*, essa compreensão é ainda mais significativa: o recém-nascido só se torna *muntu*, um ser humano completo ao receber seu nome. Antes disso, é apenas *kintu*, uma "coisa", ainda sem identidade plena.

---

[175] Cf. POLCARP, 2006, p. 4
[176] JUNDO, 1974, p. 118.

Dar o nome é, portanto, um ato sagrado, que introduz o princípio *magara*[177] no princípio *buzima*[178], transformando matéria em pessoa, existência em presença. O nome, assim, é a ponte entre o visível e o invisível, entre o ser individual e a totalidade da vida:

> O nome, como parte constitutiva, completa a pessoa, pois explica a natureza própria do ser individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. É um distintivo, segue a alma espiritual como a sombra segue a alma sensitiva. O nome situa o homem no grupo; é a denominação que permite reconhecê-lo, o sinal da sua situação, da sua origem, da sua atividade, das suas relações com os outros. Por isso que, o recém-nascido chega a ser *muntu*, unicamente quando lhe é dado o nome ou o pronunciamento do mesmo. Até esse momento, o corpinho é um *kintu*, uma coisa.[179]

Nesse contexto, o nome atribuído ao indivíduo desempenha um papel fundamental ao situar sua identidade em relação à comunidade. De fato, não há símbolo mais expressivo da singularidade do sujeito do que seu nome próprio. Entretanto, para além disso, a tradição oral africana por meio de provérbios, contos e lendas também enfatiza a liberdade e a autonomia de cada membro dentro do grupo/comunidade.

Portanto, cabe aqui uma breve digressão explicativa sobre os princípios *magara* e *buzima*, essenciais para a compreensão da constituição ontológica da pessoa na tradição filosófica africana.

O termo *buzima* refere-se à *vida biológica*, à energia vital que anima todos os seres vivos. É a vida enquanto fenômeno natural, presente desde o nascimento, mas ainda desvinculada de uma identidade pessoal plena. *Buzima* está presente em todos os seres que respiram e crescem, mas por si só não define a pessoa humana em sua totalidade existencial e espiritual.

Já o princípio *magara* representa a *força vital personalizada*, a dimensão profunda que confere ao indivíduo sua unicidade e humanidade plena. *Magara* é o que conecta o ser humano à sua ancestralidade, à sua comunidade e à dimensão espiritual da existência. É uma espécie de alma cultural e relacional, que se manifesta especialmente a partir do momento em que o nome é atribuído à criança.

É nesse ponto que se revela a distinção fundamental entre *kintu* (coisa) e *muntu* (pessoa). O recém-nascido, até ser nomeado, é considerado apenas um corpo animado por *buzima*, mas ainda não plenamente humano, um *kintu*. Ao receber o nome, ocorre uma transição ontológica: a vida biológica (*buzima*) é atravessada e transformada pela força personalizada (*magara*), constituindo assim o *muntu*, o ser humano completo, reconhecido em sua dignidade e inserido na rede de relações comunitárias e espirituais.

---

[177] Força vital.
[178] Vida biológica.
[179] JUNDO, 1974, p. 268

O quadro a seguir sintetiza de forma comparativa e objetiva os principais aspectos dos princípios *magara e buzima*, contribuindo para uma melhor compreensão de suas distinções e complementaridades no processo de constituição do ser humano na filosofia *bantu*:

Termo	Dimensão / significado	Quem "tem / é"	Relação com ancestralidade / espiritualidade
Buzima	Dimensão corpórea, material, visível. "União de corpo e sombra"	Os seres vivos (humano encarnados)	É a existência concreta, não necessariamente ligada diretamente à ancestralidade espiritual
Magara	Dimensão espiritual, ancestral, de poder invisível	Os seres ancestrais ("mortos-vivos") são plenamente *magara*; os vivos "têm *magara*"	É o vínculo com ancestrais, a imaterialidade que confere continuidade espiritual, moral ou comunitária

Essa concepção insere os termos no âmbito da filosofia-*ntu*[180], conforme discutido no segundo capítulo desta dissertação, em que a pessoa humana é vista como um ente com dimensões múltiplas: corpo/material + espírito/ancestralidade.

Portanto, feita a explicação, voltemos à temática do nome. O nome é o primeiro elo que liga o indivíduo à sua comunidade. Ao nomear alguém, não se está apenas atribuindo uma identidade pessoal, mas também inscrevendo essa pessoa em uma rede de relações, significados e pertencimentos. O nome revela a singularidade de cada ser, sua marca única, mas é dentro da vida comunitária que essa singularidade se manifesta e ganha sentido.[181]

Ainda assim, é importante destacar que essa singularidade não se revela de forma isolada, mas apenas no interior da teia de relações que vinculam o indivíduo aos acontecimentos e às pessoas que constituem a vida comunitária.

Um outro exemplo da conexão entre o indivíduo e a coletividade pode ser encontrado na prática da *palabre*, uma expressão tradicional da oralidade africana. Nessa tradição, a comunidade se define a partir da palavra não apenas como forma de expressão, mas como um ato compartilhado, profundamente enraizado na experiência coletiva. A *palabre* vai além da simples organização do discurso: ela cria um espaço simbólico onde as identidades se formam por meio do encontro e do diálogo com o outro:

> [...] Um segundo indicio pode ser encontrado na palabre. A noção de comunidade pões-nos em relação com uma outra noção africana fundamental: a da palavra, mais especificamente, da palavra no contexto da palabre[182].

[180] Cf. MALOMALO, 2024, p. 89.
[181]Cf. MALOMALO, 2024, p. 119
[182]MALOMALO, 2024, p. 119

Nesse mesmo sentido, afirma Lopes:

> O nome o individualiza, situando-o no grupo, mostrando sua origem, sua atividade e sua realidade. Dar nome a alguém ou conhecer o seu nome intimo equivale a descobrir sua natureza. Quem conhece o verdadeiro nome de uma pessoa pode influenciá-la e dominá-la, atuando sobre sua essência[183].

Isso demonstra que o indivíduo goza de certa autonomia, mesmo dentro de uma estrutura comunitária. No entanto, essa autonomia não é absoluta, pois não se concebe uma pessoa fora da comunidade. Cada ser humano é entendido como único e insubstituível, mas também como alguém que possui direitos e deveres que só fazem sentido em relação ao grupo ao qual pertence. Mas o que é verdade é que não se pode conceber uma pessoa fora duma comunidade, embora se reconheça que cada pessoa é um ser único e insubstituível, que tem os seus próprios direitos e deveres dentro da comunidade.

Na antropologia africana, a primazia da comunidade não implica a negação da liberdade nem da singularidade do indivíduo. Pelo contrário, a existência comunitária é concebida como a condição que possibilita a afirmação responsável do sujeito. A iniciativa pessoal e o compromisso ético de cada indivíduo são entendidos como fundamentos indispensáveis da vida coletiva. É no horizonte da comunidade que a liberdade individual pode se realizar de modo autêntico, evitando tanto o isolamento quanto a absolutização do eu. Por sua vez, a comunidade só adquire sentido pleno quando reconhece e respeita a dignidade daqueles que a constituem. Assim, a liberdade não se apresenta como um dado isolado, mas como uma realidade que se efetiva na relação com o outro:

> A visão antropológica africana põe no centro a comunidade, ela não deixa de estimular e de insistir na iniciativa e na responsabilidade individuais. O primado dado à comunidade não implica necessariamente a anulação da liberdade e da originalidade do indivíduo, antes, bem entendido, é ele o pressuposto de todo o desenvolvimento de uma liberdade autentica. A liberdade individual não é, assim, um valor absoluto em si mesmo, ela é um valor em relação com a comunidade, do mesmo modo que esta não é um valor absoluto em si, mas está antes em relação com os indivíduos. Só uma liberdade reconciliada, em relação com a comunidade, atinge a plenitude da vida[184].

A comunidade incentiva a iniciativa pessoal e da responsabilidade individual como pilares essenciais da convivência comunitária.

Como afirma o filósofo congolês Placide Tempels (1959), em sua obra *La Philosophie Bantoue*, a pessoa é compreendida a partir de sua força vital e de sua inserção constitutiva nas múltiplas redes de relações que estruturam o universo social e espiritual. A existência individual não se define como uma realidade autossuficiente, mas como um modo de ser

---

[183] LOPES, 2020, p. 37.
[184]LOPES, 2020, p. 121

essencialmente relacional. O indivíduo só adquire sentido na medida em que se reconhece vinculado aos outros sejam eles os membros da comunidade dos vivos, os ancestrais que fundamentam a memória coletiva ou as forças espirituais que sustentam a ordem do cosmos. Nesse sentido, a liberdade não é a expressão da autonomia desvinculada, mas sim da possibilidade de participar ativamente, com responsabilidade, na dinâmica da vida comunitária.

Essa perspectiva é corroborada por pensadores contemporâneos como Molefi Kete Asante e Kwasi Wiredu, que ressaltam o caráter comunal da ética africana. Para Wiredu (1996), por exemplo, a moralidade tradicional africana é fundamentalmente orientada pela busca do bem comum, sendo a liberdade individual constantemente negociada em função das necessidades e valores da coletividade. Assim, a liberdade é uma liberdade situada, que só pode ser exercida plenamente na medida em que contribui para a harmonia e o equilíbrio do grupo.

Nesse modelo, o exercício da liberdade exige disciplina e responsabilidade. Como ensina o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga, a tradição *bantu* entende a ordem social como fruto de um esforço constante de mediação entre forças, exigindo do indivíduo uma postura ética que reconheça os limites e os compromissos necessários à vida em comum. A liberdade, portanto, não se opõe à normatividade comunitária, mas é sua condição de possibilidade: o indivíduo livre é aquele que está apto a agir com discernimento, em prol do bem-estar coletivo.

A liberdade possui também uma dimensão que vai além do social: ela é também cósmica e divina[185]. Esse mistério profundo é o que os ritos de iniciação buscam transmitir aos jovens, ao introduzi-los em uma realidade onde a comunhão com os outros, com a natureza e com o divino é o verdadeiro lugar da plenitude da vida e do ser. Essa comunhão não se limita às relações humanas, mas se estende ao cosmo e a Deus, mediada pelo espírito. A natureza, nesse contexto, não é apenas um cenário neutro da existência, mas um elemento ativo e essencial na constituição da pessoa. Tornar-se verdadeiramente humano implica estar reconciliado com a natureza, reconhecendo nela uma fonte de sabedoria, equilíbrio e identidade. Assim, a liberdade não pode ser pensada como um exercício isolado da vontade[186], mas como uma experiência enraizada em uma relação viva com o universo. Só no

[185] Para os *bantu* o homem não se define somente pela relação, mas antes não se compreende a não ser a partir da comunidade, a qual inclui o Cosmo e Deus.
[186] Cf. ALTUNA, 1985, p. 279.

interior dessa relação cósmica é possível o florescimento de uma liberdade autêntica, uma liberdade que respeita, escuta e integra o ritmo do mundo ao redor.

Na África, particularmente entre os *bantu*, a liberdade não é vista como autonomia isolada, mas como realidade que se define no contexto da relação com antepassados, vivos, futuros, a natureza, o cosmo e Deus.[187] Ser livre é estar em comunhão e agir em harmonia com o todo que sustenta a existência. A *palabre*, espaço tradicional de diálogo e mediação, permite conciliar a liberdade individual com a vida comunitária, valorizando a singularidade de cada pessoa. Essa liberdade relacional exige reconciliação com a natureza, pois só no interior dessa relação cósmica ela pode florescer plenamente.

O indivíduo é plenamente responsável por suas ações e faltas. Sua liberdade não se exerce em oposição à comunidade, mas em consonância com ela. Ao aceitar as regras coletivas, o sujeito reconhece que é por meio da justa interação com os outros que se torna possível alcançar a realização pessoal[188]. A adesão às normas comunitárias não representa uma limitação da liberdade, mas sua condição de possibilidade, pois é no vínculo com o outro que o indivíduo afirma sua dignidade e constrói seu caminho ético.

É justamente por essa razão que, no ponto a seguir, nos dedicaremos a analisar o significado da expressão "eu sou porque nós somos", um princípio fundamental da filosofia *ubuntu*, que expressa de forma clara e profunda essa compreensão relacional do ser.

3.4. Análise do significado de "eu sou porque nós somos".

Um provérbio africano diz: *"Quando uma pessoa desce dos céus, desce para uma cidade de seres humanos."* Essa sabedoria popular exprime, de forma simples e profunda, uma verdade essencial sobre a condição humana: ninguém se torna plenamente pessoa fora de um contexto social.

A pessoa não se forma como um astro solitário numa galáxia isolada, mas no calor das relações interpessoais. É nesse tecido social que ela descobre quem é, molda sua personalidade, aprende valores e constrói sentido para sua existência. O provérbio, portanto, enfatiza a natureza essencialmente comunal do ser humano. Desde o nascimento, a pessoa é inserida numa sociedade, onde começa imediatamente a participar da vida coletiva.

Essa concepção foi notavelmente articulada pelo teólogo e filósofo John Mbiti ao abordar como as filosofias africanas compreendem a existência do negro africano.

---

[187]Cf. BUJO, 2002, p. 122-123.
[188]Cf. ALTUNA, 1985, p. 506.

Segundo ele, a filosofia africana seria mais bem expressa pelo provérbio *bantu "Umuntu ngumuntu ngabantu*[189]*"*, que significa: "uma pessoa só é pessoa através das outras pessoas", ou ainda: "pertenço, logo existo"; "eu sou porque nós somos, e, uma vez que nós somos, portanto eu sou".[190]

Essa perspectiva evidencia uma ontologia na qual o *eu* não se constitui isoladamente, mas a partir da interação e da reciprocidade com o outro e com a comunidade. A identidade do indivíduo não é autogerada, mas co-construída no seio das relações humanas.

No âmbito da ação, Mbiti aprofunda esse pensamento ao afirmar: "Eu ajo porque faço bem aos outros, e, uma vez que a minha ação faz bem aos outros, eu ajo." Ou seja, a ação só adquire sentido quando está voltada ao bem comum, e é a repercussão positiva sobre os outros que justifica e sustenta o agir individual.

Essa filosofia relacional rompe com a visão individualista que predomina em muitas tradições ocidentais e propõe uma existência marcada pela interdependência, pelo cuidado mútuo e pela comunhão. Em suma, ser, para o africano, é pertencer; e agir é contribuir com a vida coletiva:

> O «tornar-se uma pessoa» não se interpreta em África como um agir concreto, no sentido de eficiência, mas na orientação fundamental do indivíduo para a comunidade. E esta orientação que dá ao agir toda a sua eficiência. É, portanto, no agir com e no falar com que se é Homem. Na solidão, e sem a solicitude pelo outro, a nossa humanidade fica incompleta[191].

A existência do *muntu* como realidade ontológica está intrinsecamente ligada à natureza. O *muntu*, o ser humano não existe de forma isolada ou independente, mas como parte de uma totalidade maior, em profunda comunhão com a natureza. Sua essência, seu "ser", é moldada e sustentada por essa conexão fundamental com o mundo natural, do qual ele emerge e ao qual pertence.

Por outro lado, o *muntu* também se realiza como realidade social**.** Sua identidade, sua dignidade e seu valor são construídos e reconhecidos na relação com os outros. "Eu sou porque nós somos" é mais do que um princípio ético, é uma afirmação ontológica: o *muntu* só é plenamente humano no contexto da comunidade. A interação com os outros não apenas

---

[189] Provérbio *Shona* da África do Sul. Depois de um estudo apurado sobre o conceito de existência para o africano, John Mbiti chegou à conclusão de que este provérbio *shona* sintetiza na verdade aquilo que o africano concebe como a essência da sua existência. Para o africano, a pessoa é um ser em relação consigo mesmo, com os outros, com os animais e plantas e com o mundo a sua volta, com os antepassados, com as divindades e com Deus. É certo que algumas destas relações se estabelecem através de intermediários, e se faz indiretamente. Mas o mais certo é que a pessoa vive numa rede de interconectividade.

[190] Cf. KASHINDI, 2015, p. 35.

[191] BUJO, 2002, p. 117.

complementa sua existência, mas a define. Fora das relações sociais, sua humanidade perde sentido:

> O indivíduo deve sua existência a outras pessoas. Ele é simplesmente parte do todo... o que quer que aconteça com o indivíduo acontece com o grupo todo, e tudo o que acontece com o grupo todo acontece com o indivíduo. O indivíduo só pode dizer: "eu sou, porque nós somos; uma vez que somos, portanto, eu sou" [192].

A existência não se realiza de forma isolada ou autônoma, mas sim por meio de sua relação com o ser humano[193]. É na interação entre o sujeito e o mundo que a realidade adquire sentido e se manifesta como experiência vivida. Nesse contexto, o ser humano não é apenas um observador passivo da existência, mas um agente que a interpreta, ressignifica e transforma. Assim, a existência se concretiza na medida em que é reconhecida, nomeada e apropriada pela consciência humana.

Para os *bantu* viver é conviver[194]. O ser humano, na interação universal dos seres é como que um grão de milho unido e dependente dos outros seres, sobre maneiras daqueles que vivem mais perto da fonte de alimentação da Corrente Vital, os Ancestrais/Antepassados[195]. Nesse mesmo sentido, Altuna (2002) afirma:

> «O homem negro vive essencialmente dentro duma ordem emotiva: está unido, como que por um cordão umbilical, ao seu semelhante, por laços de uma realidade que ultrapassa. Realidade que é vivida intensamente por ele e que lhe dá segurança moral e material»[196].

Essa ligação configura-se como um laço ontológico e ético que se ancora em uma realidade compartilhada, vivenciada intensamente e que ultrapassa o âmbito da materialidade imediata. Tal realidade transcendente não apenas fundamenta a identidade coletiva, mas também confere ao homem negro uma segurança moral e material indispensável para sua existência e resistência[197].

No campo da filosofia, essa experiência dialoga com a reflexão sobre o ser e a alteridade, destacando-se a importância da intersubjetividade para a constituição do sujeito negro. Fanon (1952), por exemplo, problematiza a experiência da negritude na construção do sujeito no contexto colonial, apontando que a consciência do homem negro é formada na tensão entre a opressão e a busca por reconhecimento ontológico[198]. Assim, o "cordão umbilical" pode ser interpretado como a rede de relações éticas e afetivas que sustentam o ser-

[192] MBITI, 1969, p. 108.
[193] Cf. BUJO, 2002, p. 35.
[194] Cf. KASHINDI, 2015, p.45
[195] Cf. JUNDO, 1974, p. 35
[196] ALTUNA, 1985, p. 206.
[197] Cf. TOWA, 2015, p. 27
[198] Cf. ALTUNA, 1985, p. 252.

no-mundo negro, contrapondo-se às narrativas hegemônicas que objetificam e fragmentam essa existência.

Além disso, a filosofia negra contemporânea, como proposto por autores como Achille Mbembe[199] e Bell Hooks (1992), ressalta a dimensão comunitária e emotiva como elementos essenciais para a resistência e para a afirmação da dignidade humana, subvertendo as formas hegemônicas de poder e conhecimento. A intersubjetividade, nesse contexto, é a condição para a emancipação e para a afirmação de uma ética do cuidado e da solidariedade que transcende o individualismo ocidental[200] (Du Bois, 1903).

Dessa forma, o homem negro vive não apenas uma condição histórica e social, mas uma ontologia do estar-com-o-outro que lhe oferece segurança moral e material, inscrita numa ordem emotiva que reafirma a sua humanidade em um mundo marcado pela violência e pela exclusão.

A convivência social e comunitária é fundamental para a humanização dos indivíduos. É a própria comunidade que forma os seres humanos, orientando-os a agir de maneira correta para o bem coletivo, pessoal e do próximo. Assim, expressa-se o princípio central do pensamento africano: “Eu sou porque nós somos”, evidenciando a inseparável ligação entre o indivíduo e o todo[201]:

> Como o indivíduo só o pode conseguir se colaborar beneficamente na interação, a ética tem de ser comunitária, em comunhão com a comunidade, com o mundo invisível, até mesmo com o cosmo. Transcende o legalismo para se fazer vital, dinâmica, comunitária e cósmica. Obriga a pessoa e a comunidade a comungar com tudo e com todos[202].

De fato, há o indivíduo e há a comunidade; há a subjetividade e há a coletividade. Esta dualidade aparente, longe de ser contraditória, revela uma interdependência essencial que estrutura a própria condição humana. O ser é, por definição, um ser-com. Nesse sentido, a afirmação da individualidade só se realiza plenamente no reconhecimento da alteridade.

A vida, nesse horizonte de pensamento, não é limitada pela finitude biológica. A morte, longe de significar a cessação do ser, representa apenas uma transição de estado, uma mudança de lugar dentro do contínuo existencial.

Ao nascer, o ser humano entra no pensamento de Deus e, por isso, permanece nele para sempre. A fidelidade ontológica do Criador assegura que aquilo que dele procede jamais se perde. O indivíduo, ao existir, participa do eterno — não como exceção, mas como

---

[199] Cf. MBEMBE, 2018, p. 79
[200] Cf. MBEMBE, 2019, p. 57
[201] Cf. RAMOSE, 2002, p. 324
[202] ALTUNA, 1985, p. 501

princípio. Essa concepção abole a cisão entre o temporal e o eterno, entre o corpo e o espírito, entre o visível e o invisível. A comunidade, nesse contexto, não é apenas social: é cósmica, espiritual e atemporal.

É por essa razão que se afirma: *"Eu sou porque nós somos."* Trata-se de um princípio filosófico de profundo alcance ontológico e ético. O ser não se funda no ego, mas no *nós*. O "eu" não é anterior ao "nós"; é nele que se constitui. A existência, assim compreendida, é comunhão e o ser, antes de ser consciência de si, é participação no todo.

A interdependência, portanto, não é uma fraqueza ou uma concessão, mas sim uma condição fundamental da nossa humanidade. Somos feitos para a reciprocidade, para os laços que nos vinculam a algo maior do que o nosso próprio eu. A construção da identidade individual está inevitavelmente entrelaçada com o coletivo, e é nesse entrecruzamento que emerge a ética do cuidado e da solidariedade.

A preocupação com o outro, longe de ser uma escolha opcional, é uma exigência da nossa própria constituição humana. A solidariedade, a empatia, o gesto de partilha, todos são expressões concretas de uma humanidade que se reconhece não como ilha, mas como arquipélago de experiências e afetos. Nesse sentido, viver é também um ato de corresponsabilidade: um chamado a construir, com o outro, um mundo onde todos possam existir com dignidade.

Assim, torna-se cada vez mais evidente que a vida em comunidade não é apenas um arranjo social, mas uma dimensão ontológica do ser. Não se trata apenas de estar com os outros, mas de ser com os outros. A plenitude humana floresce quando nos reconhecemos mutuamente como coautores de uma existência comum.

CONCLUSÃO

A reflexão desenvolvida ao longo desta dissertação evidencia que a ética do *Ubuntu* não pode ser dissociada de seu horizonte histórico, cultural e ontológico. Compreender plenamente o *ubuntu* requer, primeiramente, situar essa filosofia dentro do contexto civilizacional que a engendrou, isto é, no percurso histórico, linguístico e cultural dos povos *bantu*. A análise desse percurso revela que os *bantu* constituem uma civilização marcada por uma profunda unidade estrutural expressa no radical *ntu*, nas matrizes linguísticas comuns e em uma cosmovisão compartilhada sem que isso elimine a riqueza de sua diversidade interna.

A unidade observável nas línguas *bantu* e nos elementos comuns de sua visão de mundo não implica homogeneidade cultural ou social. Pelo contrário, a diversidade interna das comunidades *bantu*, moldada por diferentes ambientes geográficos, trajetórias históricas e contextos sociais, enriquece a tradição e a torna dinâmica. Longe de serem meros sujeitos passivos da história africana, os povos *bantu* desempenharam papéis decisivos na configuração política, econômica e cultural da África subsaariana. Suas migrações, iniciadas há milênios, não apenas redistribuíram populações, mas disseminaram línguas, técnicas agrícolas, sistemas políticos e simbólicos que transformaram vastas regiões do continente.

A centralidade da oralidade nas sociedades *bantu* é um elemento crucial para compreender a preservação e a transmissão do saber, bem como a construção ética dessas comunidades. A palavra não se limita a um instrumento comunicativo; é força criadora, elo comunitário e veículo da memória coletiva. Ritos, narrativas e provérbios constituem formas de transmissão de valores éticos, espirituais e sociais, demonstrando que história, tradição e moralidade se entrelaçam. Essa perspectiva rompe com a concepção ocidental que associa civilização apenas à escrita ou à documentação formal, mostrando que a história pode ser preservada de forma viva e relacional.

Partindo desse fundamento histórico e cultural, é possível compreender a dimensão filosófica do *ubuntu*. O núcleo dessa visão está na força vital que estrutura e orienta a existência. Antes de qualquer formulação ética, a ontologia *bantu* concebe o ser como participação na vida, recebida de Deus, mediada pelos ancestrais e compartilhada na comunidade. A realidade não é fragmentada; é essencialmente relacional: o visível e o invisível, o indivíduo e o coletivo, o passado, o presente e o futuro constituem dimensões interdependentes de um mesmo fluxo vital. Nesta concepção, o bem moral coincide com a promoção, preservação e fortalecimento da vida, enquanto o mal se manifesta na sua diminuição ou ruptura.

A ética *ubuntu*, assim, emerge diretamente dessa ontologia relacional. Ela não se estrutura como um sistema de normas externas, mas como expressão da própria dinâmica do ser-com-os-outros. O princípio central "eu sou porque nós somos" sintetiza a dimensão ontológica e moral dessa filosofia: a pessoa realiza-se na reciprocidade, na solidariedade e na corresponsabilidade. A liberdade, nesse contexto, não é independência absoluta, mas participação responsável; a autoridade funda-se no cuidado e na preservação da vida; e a dignidade humana é inseparável da pertença à comunidade dos vivos, dos ancestrais e das gerações futuras. Cada ação individual repercute no equilíbrio do todo, reafirmando a inseparabilidade entre ética, comunidade e cosmos.

O *ubuntu* também impõe uma dimensão temporal ampliada à ética. A vida moral não se limita ao presente, mas insere-se numa continuidade histórica e espiritual que envolve o passado, o presente e o futuro. A memória ancestral, os ritos e as práticas culturais não são meros símbolos; são instrumentos pelos quais a força vital é continuamente cultivada e transmitida. A morte não é fim, mas transição para outra forma de participação na mesma vida, garantindo que o indivíduo permaneça inserido no fluxo vital da comunidade.

Essa ontologia vitalista contrasta com muitas concepções éticas ocidentais que separam indivíduo e sociedade, corpo e espírito, sujeito e objeto. Ao invés de dicotomias rígidas, o *ubuntu* propõe uma lógica de complementaridade: o ser existe em relação, e a singularidade do indivíduo encontra sua expressão plena na inserção comunitária. A liberdade não é autonomia isolada, mas participação responsável; a moralidade não é norma externa, mas ação que promove a vida coletiva e cósmica.

O *ubuntu* também permite uma reflexão crítica sobre os conceitos de autoridade, poder e justiça. Nas sociedades *bantu*, a liderança é legítima quando orientada pelo cuidado e pelo fortalecimento da vida da comunidade. A autoridade não se impõe por coerção, mas pela capacidade de preservar, orientar e transmitir a força vital. Cada decisão ética é medida pelo impacto que exerce sobre a vida coletiva, reafirmando a interdependência de todos os elementos da realidade.

Em síntese, a tradição *bantu* e a filosofia *ubuntu* articulam uma concepção integral da existência, na qual história, cultura, ontologia e moral convergem em uma ética da vida e da comunhão. A compreensão da identidade *bantu* formada na experiência histórica, na expansão civilizacional e na oralidade ilumina o sentido profundo do *ubuntu* como responsabilidade de fortalecer a vida, cultivar a solidariedade e preservar a harmonia cósmica. Essa perspectiva ética não apenas revela a singularidade cultural dos povos *bantu*, mas também oferece uma

contribuição filosófica de relevância universal, capaz de inspirar reflexões sobre ética, política e convivência humana em escala global.

O *ubuntu* nos lembra que a humanidade não se realiza no isolamento. Existir é participar; ser humano é assumir, diante dos outros e do cosmos, o compromisso permanente de promover a vida em sua plenitude. Trata-se de uma filosofia da vida integral, na qual cada indivíduo se reconhece como parte de um todo maior, em diálogo constante com o passado e com o futuro, e cuja responsabilidade ética é inseparável da própria existência. A força vital, a comunidade e o cuidado mútuo tornam-se, assim, princípios orientadores não apenas de sociedades específicas, mas de uma reflexão ética global, desafiando concepções individualistas e fragmentadas da vida e propondo uma ética da participação, da solidariedade e da corresponsabilidade.

Em última análise, o *ubuntu* convoca-nos a repensar a condição humana e a reformular as bases da ética contemporânea: ser humano é, acima de tudo, preservar e cultivar a vida a própria e a dos outros como expressão máxima da nossa participação no mundo e no cosmos. Neste sentido, a tradição *bantu* e o *ubuntu* oferecem um horizonte filosófico que combina história, cultura e ontologia em uma ética vivida, coerente e universalmente inspiradora.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Bantu*. 2º ed. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

BARBOSA, Muryatan S. *A razão africana*: breve história do pensamento africano contemporâneo. São Paulo: Todavia, 2020

BOTO, Carlos. *Educação e Ética na Modernidade*: Uma introdução. São Paulo: Edições 70, 2021.

BUJO, Bénézet; MUYA, Juvénal Ilunga. (coords). *Teologia africana no século XXI*: algumas figuras. São Paulo: Paulinas, 2002. V. 1.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005.

EHRET, Christopher. *Bantu expansions:* Re-envisioning a central problemo fearly African history. The InternationalJournalof African HistoricalStudies, 2001.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES; Rhonda, SAID, Christine. *África Bantu*: De 3500 a.C. até o presente. Petrópolis: Vozes, 2019.

GULANDA, Orlando; ANDRÉ, Elias. *Como queremos ser igreja*: uma proposta teológica contextual angolana. São Paulo: Editora recriar, 2018.

GYEKYE, Kwame Essayon. *African Philosophical Thought*: the Akan Conception Scheme. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

JUNDO, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos*: a vida duma tribo do sul de África. 2º ed. Lourenço Marques (Moçambique): Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. v. 1: vida social.

KAGAME, Alexis. *La Philosofie Bantu Compare*. Paris: PresenceAfricaine, 1976.

KASHINDI, J. B. K. *Metafísicas africanas*: eu sou porque nós somos. 2015. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/548478-metafísica-africanas-eu-sou-porque-nos-somos-entrevista-especial-com-jean-bosco-kakozi-kashindi. Acesso em: 15 Abr. 2025.

MBITI, John. *African Religionand Philosophy.* London: Heinemann, 1969.

MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite*: ensaio sobre a África. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MAKUMBA, Maurice M. Uma introdução à filosofia africana: passado e presente. 2º ed. Prior Velho: Paulinas, 2016. Disponível

em: http://bibliografia.bnportugal.gov.pt/bnp/bnp.exe/registo?1956562. Acesso em: 15 Ago. 2025.

MALOMALO, Bas'ilele. *Filosofia do Ubuntu*: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014.

_____. *A filosofia do ntu*: Direitos e deveres no despetar da consciência biocósmica. 2º ed. São Paulo: Polo books, 2024

MOISÉS, Irineu Modesto. *De Muntu para ubuntu*: a interpretação filosófica-moral do muntu em "La Philosophiebantuoe" de PlaiceTempels. Belo Horizonte, 2023.

MONTEIRO, Ivan Luiz. *Introdução ao pensamento filosófico africano*. Curitiba: Intersaberes, 2020.

NYERERE, Julius. *Ujamaa: Essayson Socialism*. Oxford University Press, 1968.

NURSE, Derek; PHILIPPSON, Gérard. *The Bantu Languages*. London: Routledge, 2003.

NURSE, Derek; SPEAR, Thomas. *The Swahili:* Reconstructing the History and Language of an African Society. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985.

NYASANI, Joseph M. *African Cultural Philosophy:* The Bantu Worldview. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy Press, 1989.

LOPES, Nei; e SIMAS, Luiz Antônio. *Filosofias Africanas*: Uma introdução. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LOPES, Nei; e MACEDO, José Rivair. *Dicionário de história da África*: Séculos VII a XVI. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

OLUWOLE, Sophie Bosede. *Socrates and Orunmila*. Two Patron Saints of Classical Philosophy. Lagos: Ark Publishers, 2014.

POLYCARP, Ikuenobe. *The ideal of Personhood in ChinuaAchebe´s Thingsfall apart*. 2006. Disponivel em: HTTPS://scholar.archive.org/work/plchx7mdmva65o6gtovics47qe. Acesso no dia 27 de agosto de 2025.

RAMOSE, M. B. *A ética do Ubuntu*. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A. P. J. (Ed.). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002. p. 324-330. Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen. Disponível em:<http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213782/mogobe_b._ramose_a_ética_do_ubuntu.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2022.

SPINELLI, Miguel. *Sobre as diferenças entre éthos com épsilon e êthos com eta*. Trans/Form/Ação, n. 32, v. 2, 2009.

TEMPELS, R. P. Placide. *A Filosofia Bantu*. 2º ed. Paris: PrésenceAfricaine, 1965.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana***.** Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

VANSINA, Jan. *Paths in the Rainforests:* Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa. Madison: University of Wisconsin Press, 1990.

_____. *Oral Tradition as History*. Madison: Universityof Wisconsin Press, 1985.

_____. *New Linguistic Evidenceandthe "Bantu Expansion"*. Journal of African History, 1995.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia lI*: Ética e cultura. São Paulo, Loyola, 1993.

WIREDU, Kwame. *The Moral Foundation of African Culture.* In Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies. Bloomington: Indiana University Press, 1992.