



O VERDADEIRO UBUNTU PODE LEVANTAR-SE, POR FAVOR?

MAY THE REAL UBUNTU PLEASE STAND UP?

Nyasha Mboti

Nyasha Mboti é fundador e o pioneiro de estudos envolvendo o apartheid (AS). Ele é professor associado e chefe do Departamento de Ciências da Comunicação da Universidade do Estado Livre, Bloemfontein, África do Sul.

RESUMO

O presente artigo defende um enfoque alternativo do ubuntu e elabora uma proposta inovadora sobre a moralidade e ética africanas. Ao fazê-lo, refuta a descrição normativa do ubuntu baseada no aforismo umuntu ngumuntu ngabantu (pessoas são pessoas através de outras pessoas). De acordo com esta consideração de "maior harmonia", os africanos são coletivistas harmoniosos e compartilhadores, ligados entre si por laços de transmissão de boa vontade moral e ética, que definem a comunidade. A teoria africana do agir correto costuma ser considerada como produtora de harmonia e redutora da discórdia. No entanto, afirma que tal interpretação prima facie, não obstante o seu apelo intuitivo, se encontra ainda aberta a alguns questionamentos bem fortes.

Palavras-chave: Definição. Ética africana. Harmonia. Questionamentos. Ubuntu.

ABSTRACT

This article advocates for an alternative approach to ubuntu and elaborates an innovative proposal on African morality and ethics. In doing so, it refutes the normative description of ubuntu based on the aphorism umuntu ngumuntu ngabantu (a person is a person through other people). According to this consideration of "greater harmony," Africans are harmonious and sharing collectivists, bound together by ties of moral and ethical goodwill transmission that define the community. The African theory of right action is often seen as a producer of harmony and a reducer of discord. However, it asserts that such a prima facie interpretation, notwithstanding its intuitive appeal, is still open to some very strong questioning.

Keywords: Definition. African ethics. Harmony. Questioning. Ubuntu.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O texto demonstra que as considerações convencionais relativas ao ubuntu, explicitadas em traduções e interpretações do aforismo umuntu ngumuntu ngabantu (pessoas são pessoas através de outras pessoas), são significativamente discutíveis. Uma forte antecipação desta posição discutível é encontrada no trabalho pioneiro de Augustine Shutte (2001), *Ubuntu: Uma ética para uma nova África do Sul*. Tal interpretação não se limita, naturalmente, ao trabalho de Shutte. Como o artigo mostrará, várias outras definições contemporâneas importantes do ubuntu que precederam e sucederam à monografia de Shutte não questionaram adequadamente o que parecem ser interpretações ilógicas do umuntu ngumuntu ngabantu e as suas variações. Em vez disso, estas definições têm continuamente, e talvez convenientemente, reforçado e acrescentado a esta interpretação em suas próprias e variadas formas.

Estas definições continuam a afirmar que os africanos são, a priori, eticamente, moralmente e humanamente dependentes uns dos outros. Defendem que uma ação é correta na medida em que maximiza a harmonia. Vou denominar a estes como enfoques "da maior harmonia". Uma decorrência destas concepções é a de que a discórdia reduz o ubuntu. Denominarei a isto "o princípio da maior harmonia". Ou seja, a harmonia é isolada como o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação. Este artigo demonstra porque é que, de um modo geral, estas definições falham. Em geral, as definições de ubuntu têm permanecido consistentes e propositadamente confusas. A conceptualização inadequada e inconsistente tem contribuído em parte para perpetuar a visão reconhecidamente ociosa de que a ética clássica africana não tem uma concepção de "liberdade individual" e que a concepção de "liberdade" é um produto importado da Europa.

2. PREPARANDO A CENA

Gade (2011) estudou a evolução da noção de ubuntu ao longo de um período de 165 anos. Ele demonstra que o termo "ubuntu" tem aparecido por escrito desde pelo menos 1846. Importante, Gade analisa as alterações de definição que o termo sofreu em fontes escritas entre 1846 e 2011. Particularmente reveladora é a observação de Gade de que o aforismo umuntu ngumuntu ngabantu foi utilizado pela primeira vez para descrever o ubuntu no período entre 1993 e 1995. Ou seja, esta utilização é na realidade bastante recente. Subsequentemente, cresceu e acentuou-se um consenso preferencial em torno da aplicação do aforismo. Como Gade observa, "a maioria dos autores de hoje em dia

refere-se ao provérbio ao descrever o ubuntu, independentemente de considerarem o ubuntu como uma qualidade humana, um humanismo africano, uma filosofia, uma ética, ou uma visão do mundo" (p. 303).

A leitura preferida do umuntu ngumuntu ngabantu desde 1993 é, de fato, hegemônica. Obviamente que Mboti está a baseado estritamente na definição de hegemonia popularizada pelo pensador italiano Antonio Gramsci nos Cadernos da Prisão (1971). Gramsci (1971) considerava a hegemonia como uma espécie de liderança moral e intelectual "prestigiosa", baseada na "pressão educativa" e no consentimento majoritário (p. 242). Por um lado, a leitura de Gramsci feita pelo autor o leva a considerar umuntu ngumuntu ngabantu – sob a custódia de estudiosos e teóricos ubuntu que escrevem desde os anos 90 - como uma espécie particular de "superestrutura". Esta é obviamente uma referência a como umuntu ngumuntu ngabantu se tornou gradualmente uma ideia institucionalizada ou uma forma prestigiosa de ver difundida através de "pressões educativas" e outras. A preocupação de Shutte com uma ética para a "nova" África do Sul sugere que a fonte de pressão foi política.

Por outro lado, os estudiosos e teóricos, do ubuntu - devido à sua estreita adesão e influência sobre uma leitura específica do ubuntu como umuntu ngumuntu ngabantu - constituem o que Gramsci designava como um "grupo fundamental" ou "sociedade civil". É esta "sociedade civil" de estudiosos do ubuntu que está por detrás da adoção e difusão "prestigiosa" da tradução, interpretação e definição particular do ubuntu como "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas". O uso hegemônico do ubuntu ngumuntu ngabantu como uma depuração do ubuntu em todas as suas vertentes resultou numa uniformidade de definição mais ou menos generalizada. Tal uniformidade reflete, por um lado, o prestígio e a confiança em que as definições existentes são mantidas e, por outro lado, um estado geral de rigor inadequado nas tentativas de definir o ubuntu.

Apesar de neste artigo Mboti centrar a atenção focada num único relato do ubuntu (Shutte, 2001), que representa mais ou menos a prestigiosa definição de ubuntu e exemplifica os problemas da teorização do mesmo, o ubuntu (ou as suas variantes) tem sido, de fato, objeto de uma série de tentativas de definição (Samkange & Samkange, 1980; Menkiti, 1984; Broodryk, 2002; Bujo, 2001; Gyekye, 1987; Mokgoro, 1998; Masolo, 2004; Ramose, 1999, 2003; Tangwa, 1996; Verhoef & Michel, 1997; Wiredu, 1996; Enslin & Horsthemke, 2004; Cornell & van Marle, 2005; Metz, 2007, 2011; Metz & Gaie, 2010; Mokgoro & Woolman, 2012; Bamford, 2007; Praeg, 2008; Letseka, 2012; Cornell, 2011,

2012). A definição estabelecida de escolha parece se voltar sempre, reiteradamente, para o ditado "umuntu ngumuntu ngabantu" (em línguas Nguni), "motho ke motho ka batho" (em línguas Sotho), "uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas" (em inglês), e assim por diante. Outras variações tais como "eu sou porque somos" também são possíveis.

Uma definição muito citada do ubuntu é creditada a Desmond Tutu (1999):

Quando queremos elogiar alguém, dizemos: "Yu, u nobuntu"; "Hey, so-and-so has ubuntu". Depois é generoso, é hospitaleiro, é amigável, carinhoso e compassivo. Partilha-se o que se tem. É para dizer: "A minha humanidade está presa, está inextricavelmente ligada à vossa".

A definição de Tutu é importante porque abarca o que todas as outras definições têm em comum: que o ubuntu é sobre um (tipo de) humanidade dependente. Sublinhei deliberadamente as palavras "presa", "inextricavelmente" e "ligada à vossa" para mostrar a difusão superestrutural desse encadeamento. O advérbio "inextricavelmente" significa que algo está tão unido, emaranhado e enredado a ponto de tornar impossível que escape. Há uma suposição inevitável do destino. A harmonia é assim lançada como uma espécie de imperativo categórico. A moralidade e a ética africanas são inconcebíveis sem ela. Esta, em linhas gerais, é a concepção da "maior harmonia". Tal concepção prescreve a harmonia como uma regra de ação universal que rege a vida moral dos africanos.

Como o autor estabelece mais adiante, esse script ou modelo de argumentação especificamente autorizado foi-se estabelecendo gradualmente, mas seguramente em discursos sobre o ubuntu. Tal modelo fixa o ubuntu à fórmula normativa Tutuista descrita acima: os africanos como comunitaristas extraordinários e coletivistas ligados à harmonia, dependentes da boa vontade uns dos outros. Uma ilustração desse script ou roteiro penetrante está localizada no trabalho de, entre outros, eminentes filósofos-teóricos do ubuntu, como Mogobe Ramose (1999) e Thad Metz (2007). Esse script "superestrutural" adere a um relato normativo e sucinto específico do ubuntu que explica como as pessoas, particularmente os africanos, alcançam uma humanidade significativa, ética e plena. A humanidade, assim afirma este elegante relato, é dada a uma pessoa por e através de outras pessoas. Ou seja, a humanidade é um presente de boa vontade.

Claro, há problemas desde o início. Por exemplo, um problema particularmente complicado em postular a tese da boa vontade e harmonia é que é impossível encontrar qualquer coisa que todos concordem que seja definitivo de harmonia e boa vontade. Para resolver esse problema, duas coisas interligadas acontecem: primeiro, é necessário um

trabalho intelectual. Isso envolve, em parte, apelos unilaterais à intuição. Em segundo lugar, os universais são postulados. Tais universais, como veremos, são sinalizados pelo uso do pronome todos e o advérbio somente. A suposição feita é de que o único relato de moralidade, ética e humanidade que todos os africanos reconhecem mutuamente é o ubuntu. O roteiro superestrutural é assim utilizado visando encontrar maneiras de definir e, de fato, de não definir ubuntu. Como será estabelecido na seção abaixo, tanto a definição quanto a não-definição não nos aproximam da resposta à pergunta: o verdadeiro ubuntu pode levantar-se, por favor?

Para que o verdadeiro ubuntu se levante, pelo menos uma condição prévia deve ser satisfeita. Isto é, que não podemos ver apenas o que queremos. Como exemplo, vamos presumir um cenário envolvendo duas ações, uma aparentemente "certa" (ou altamente visível) e a outra aparentemente "errada" (ou altamente privada e escondida): comer e excreção. É justo dizer que embora possamos encher a boca d'água quando comemos uma comida agradável, estremecemos e pensamos "eca" enquanto produzimos excrementos. Mas será que o fato de apreciarmos publicamente comer enquanto relegamos todos os sinais de excreção para esferas "invisíveis" significa que comer é mais "certo" em comparação com a excreção? Embora possamos não pensar normalmente muito na excreção enquanto comemos, a sua relação com a boca é na verdade absolutamente essencial.

Basicamente, o ato de comer é uno com o ato de excreção, de modo que não comeríamos se não excretássemos e, da mesma forma, não excretaríamos se não comêssemos. Não apenas a excreção é tão importante quanto comer e o ânus de uma pessoa tão importante quanto sua boca, mas tire um e o outro se torna sem sentido. Mboti estende esse cenário para a ética, onde é da opinião de que é objetivamente errado limitar a "ação correta" apenas ao que é intuitivamente atraente à exclusão daquilo que tem garantia empírica. Se comer é a ação correta, a excreção também o é. A força dessa objeção ficará mais clara nas próximas seções.

3. (NÃO) DEFININDO UBUNTU

A perspectiva ubuntu de Ramose (1999) baseia-se no objetivo declarado de apresentar "a filosofia africana a partir do interior" (p. iv) e de estabelecer "propostas de investigação sobre a filosofia africana baseada no ubuntu" (p. iv). Para este fim, afirma que:

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. O existir enquanto ser de um africano no universo está inseparavelmente ancorado no ubuntu. Da mesma forma, a árvore africana do conhecimento deriva do ubuntu com o qual está conectada indivisivelmente. O Ubuntu é então a fonte que flui com a ontologia e epistemologia africanas (...) A filosofia africana foi estabelecida há muito tempo no e através do Ubuntu. (p. 49)

Em outras palavras, se alguém fosse “encontrar” o ubuntu, ou pelo menos defini-lo, teria inevitavelmente localizado o fundamento da ontologia e epistemologia africanas. De certa forma, isso encapsula o projeto no qual todos os estudiosos do ubuntu estão envolvidos: encontrar o ubuntu real. Ramose, ao afirmar que “Ubuntu é a raiz da filosofia africana” e que “ubu-ntu [sic]” é a categoria ontológica e epistemológica fundamental no pensamento africano dos povos de língua bantu” sugere que ele já encontrou o mapa para esta Terra Prometida.

Onde Tutu acima usou o advérbio “inextricavelmente” para mostrar que não há escapatória para os africanos do princípio da “maior harmonia”, Ramose usa “indivisível” e “inseparavelmente”. Indivisível significa que as partes de uma coisa são incapazes de serem quebradas. Inseparavelmente estende a definição para dizer que as partes de uma coisa são incapazes de serem consideradas separadamente. Esses advérbios não apenas ajustam o significado de ubuntu, mas funcionam como intensificadores. Eles amplificam a função e o lugar do princípio da “maior harmonia” na ética africana, dando um contexto emocional adicional à noção de ubuntu. Mas o que essa força dá origem? O que ele elide? Qualquer que seja a resposta, parece que a tendência desses advérbios é aumentar o senso de destino dentro da ética africana. Ao mesmo tempo, eles permanecem conectores vazios que não dizem exatamente o que é “inextricável”, “indivisível” ou “inseparável” sobre o Ubuntu, ou por quê.

A definição de Ramose de ubuntu é que é “reomódico”, “holonístico” e “pantaréico”. Esse jargão, ao que parece, é realmente uma maneira de dizer que o Ubuntu é difícil de definir ou, pelo menos, de consertar. Para Ramose, qualquer definição de ubuntu deve reconhecer que a palavra em si é uma junção. Reconhecer as duas palavras-em-um, diz Ramose, é o primeiro passo para reconhecer que a palavra de alguma forma contém traços tanto de uma ontologia africana quanto de uma epistemologia africana. Consequentemente:

Ubuntu é na verdade duas palavras em uma. Consiste no prefixo ubu- e no radical ntu-. Ubu- evoca a ideia de ser em geral. É o ser envolto antes de se manifestar na

forma concreta ou modo de existência de uma entidade particular. Ubu- como ser envolto está sempre orientado para o desdobramento, isto é, a manifestação concreta contínua e incessante através de formas e modos particulares de ser. [...] ubu- é sempre orientado para ntu-. No nível ontológico, não há separação e divisão estrita e literal entre ubu- e ntu-. Ubu- e ntu- não são duas realidades radicalmente separadas e irreconciliáveis. Pelo contrário, eles são mutuamente fundantes no sentido de que são dois aspectos do ser como uma unidade e uma totalidade indivisível. Ubu- como o entendimento generalizado do ser pode ser considerado o ser distintamente ontológico, enquanto que –ntu como o ponto nodal em que o ser assume forma concreta ou um modo de ser em processo de desdobramento contínuo pode ser dito ser o nitidamente epistemológica (...) Assim, Ubu-ntu então não apenas descreve uma condição de ser, na medida em que está indissolivelmente ligada a umuntu, mas é também o reconhecimento de ser devir e não, queremos enfatizar, ser e tornar-se. (Ramose, 1999, p. 52)

Esta longa definição, mais uma vez, cumpre ironicamente a função de uma advertência contra a definição. Em resumo, porém, Ramose definiu ubuntu-vagamente ainda como "unicidade", "totalidade" e "ser-benefício". Este é também o significado de "retórico", "holonístico" e "pantareico". Unidade, totalidade e ser-devir, como aqui são desdobrados, refletem a preocupação, simultaneamente, com a "conectividade" e "devir-dade" das pessoas africanas.

A expectativa radical de que ubuntu "é a raiz da filosofia africana", que é "a categoria ontológica e epistemológica fundamental no pensamento africano dos povos de língua bantu" e que encapsula a "unicidade", "totalidade," e "ser tornando-se" dos africanos é típico da tendência à generalização que atende ao aspecto de definição dentro da erudição ubuntu. Ou seja, as definições acabam sendo, talvez de forma proposital e conveniente, tão imprecisas quanto possível. Desta forma, se o ubuntu fosse um saco, seria um saco mágico sem fundo. Tal saco pode carregar praticamente tudo o que é colocado nele, sem nunca encher. O problema com este saco mágico é que quanto mais tempo leva para encher, mais adia a tarefa de definir seu objeto. Quanto mais longo for o adiamento, mais nos aproximamos do abandono total do projeto.

A afirmação de Ramose de um "saco de ubuntu" de tamanho único fica aquém, primeiro, de dizer decisivamente o que realmente é "interdependência" e, segundo, de abordar a complexa sociabilidade e intimidade social dos africanos. É verdade que as vidas dos africanos em todos os lugares estão emaranhadas. Mas de que maneira esses emaranhados são uma prova objetiva de interdependência? Não deveríamos ser persuadidos, em vez disso, de que tais emaranhados são uma prova definitiva do aninhamento histórico - que estamos relacionados através da história? Não só não é óbvio que os africanos estão adaptados para serem interdependentes, mas a natureza

das interdependências (ou ligações, ou caminhos) na “teia” ubuntu está longe de ser clara. Apenas a opacidade permanece.

A definição de saco sem fundo é, portanto, em certo sentido, uma representação vaga e limitada da realidade real, capaz de mostrar apenas uma ínfima parte da complexidade das pessoas africanas reais. Parece que sempre, quando falamos de ubuntu, estamos, talvez necessariamente, simplificando, agregando e generalizando. Esta isenção de responsabilidade precisa atender à maioria das análises do ubuntu. A identificação de um padrão ou norma moral e ética que é comum a todos os africanos já está sempre repleta de perigos. Essa aglomeração ampla diz pouco sobre o fluxo material confuso da vida real.

Um desvio importante dessa metodologia de saco mágico sem fundo é demonstrado no trabalho de Thad Metz. Em termos filosóficos, o objetivo específico de Metz foi definir o ubuntu da forma mais precisa, atraente e elegante possível. Por exemplo, a importante divisão de Metz (2007) do ubuntu em seis concepções mostra que todas as “seis teorias distintas” do ubuntu são semelhantes ao considerar o ubuntu como uma qualidade conectada com noções de bem social, humano, comunitário e coletivo. A tentativa de Metz (2007) de codificar o ubuntu com a maior precisão possível se desenvolve na seguinte declaração:

Uma ação é correta apenas na medida em que promove a identidade compartilhada entre as pessoas baseada na boa vontade; uma ação é errada na medida em que não o faz e tende a encorajar os opostos da divisão e da má vontade. (p. 338)

Nesta declaração, a identidade compartilhada, fundamentada na boa vontade, é contra a divisão e a má vontade. O direito é justo na medida em que promove a esteira da boa-vontade. Errado é errado na medida em que ele não transmite boa vontade e vida harmonizada.

A construção da identidade compartilhada baseada na boa-vontade é contra a divisão e a má vontade, baseada na distinção da Metz de dois tipos diferentes de harmonia. A primeira é a “identidade compartilhada”. Daí:

Famílias, clubes, igrejas, escolas, empresas e nações são instâncias de identidade compartilhada. Quanto maior o senso comum de si mesmo: quanto mais as pessoas pensam em si mesmas em termos de pertencer a um grupo; quanto mais fins compartilham; quanto mais alto classificam estes fins; quanto mais compartilham as

mesmas razões para adotar estes fins; e quanto mais sacrificarão para alcançar estes fins. O oposto da identidade compartilhada é a divisão, uma questão de definir-se em oposição aos outros, outros se definindo em oposição a um, e um adotando fins que entram em conflito com os dos outros. Os inimigos em um campo de batalha estão claramente divididos desta forma. (Metz, 2007, p. 335)

Nesse relato, a identidade compartilhada se encaixa muito bem com um senso comum de si mesmo, associação a um grupo, fins compartilhados e razões compartilhadas. A palavra de impacto aqui é “compartilhar”. Uma ausência de compartilhamento imediatamente anula, na verdade, oblitera, a identidade. Metz, no entanto, não acha que a “identidade compartilhada” seja “muito importante moralmente em si”. Ele é a favor de um segundo “tipo diferente de harmonia, mais uma que vale a pena promover do ponto de vista moral”. Isso ele qualifica como “boa vontade”. Boa vontade é entendida como “uma certa relação de cuidado ou apoio” (Metz, 2007, p. 336). Consequentemente:

Uma pessoa tem uma relação de boa vontade na medida em que: deseja o bem a outra pessoa (cognação); acredita que outra pessoa é digna de ajuda (cognição); visa ajudar outra pessoa (intenção); atos para ajudar outra pessoa (volição); age por causa do outro (motivação); e, por fim, sente-se bem ao saber que outra pessoa foi beneficiada e sente-se mal ao saber que foi prejudicada (afeto). (Metz, 2007, p. 336)

Desejar o bem ao outro, reconhecer a necessidade de ajudá-lo, almejar ajudá-lo, agir para ajudá-lo, agir em seu nome e a empatia são identificadas como algumas das qualidades distintivas da boa vontade. Nessa conta, o ubuntu é, portanto, especificamente definido como uma identidade compartilhada baseada na boa vontade. Ou seja, identidade compartilhada e boa vontade são pareadas, como numa prosódia semântica. Esse emparelhamento tem um apelo óbvio; adiciona precisão e elegância à definição de Ubuntu.

No entanto, neste emparelhamento conveniente de identidade compartilhada e boa vontade, apenas a boa vontade é identificada como sendo moralmente significativa. Isso ocorre porque uma identidade compartilhada pode não ser baseada nas seis condições de boa vontade mencionadas acima. Metz dá o exemplo do Partido Nacional da era do apartheid que pode ter tido uma identidade compartilhada, mas sem boa vontade. Especificamente, as seis condições da boa vontade trazem a “pró-atitude”. Metz ilustra e define o que, em sua opinião, pode constituir boa vontade:

Exemplos de boa vontade incluem enfermagem, ensino e trabalho de caridade. Quanto maior a boa vontade, mais forte o desejo de que os outros se beneficiem, mais firme a crença de que eles são dignos disso, maior a classificação do fim de ajudar os outros, maior o sacrifício em nome dos outros e maior a empatia com seu florescimento ou lesão. O oposto, a má vontade, consistiria em puro sadismo e Schadenfreude. (Metz, 2007, p. 336)

Um ponto digno de nota adicional levantado por Mboti é o uso, nesta citação, dos adjetivos "maior," "maior," e "maior". Estas palavras significam um aumento na humanidade dos atores de tal forma que quanto maior for a boa vontade, mais profunda será a humanidade. No entanto, o aumento significa muito mais. "maior", "maior" e "maior" refletem um movimento incessante de menos para mais. Este movimento será instrutivo em nossa consideração, abaixo, da natureza específica da correia transportadora da boa-vontade.

Metz considera que "o tipo mais atraente de relação harmoniosa a promover" é aquela que inclui tanto a boa vontade quanto a identidade compartilhada (Metz, 2007, p. 337). Ele considera que a combinação das duas condições é a concepção mais atraente de harmonia, definida como um sentido amplo de "amor". Portanto, uma "relação de amor" constitui "um valor moral *prima facie* atraente" (p. 337). Colocar o status moral básico em uma relação amorosa entre as pessoas é, portanto, interpretado como sendo mais holístico. Metz passa assim da identidade compartilhada para a boa vontade, para uma combinação de identidade compartilhada e boa vontade e, finalmente, para o amor como marcadores de uma teoria moral africana intuitivamente satisfatória e incontroversa. Em suma, argumenta Metz, a mais justificada teoria normativa (e distintamente africana) da ação correta produz harmonia e reduz a discórdia.

O trabalho de Metz no ubuntu exhibe vários níveis de complexidade e tenta claramente aplicar uma estrutura operacional e interpretativa rigorosa sobre a definição do ubuntu. Há algo intuitivamente apelativo no relato normativo da "maior harmonia" do ubuntu. Infelizmente, este apelo muito intuitivo é precisamente a fonte do problema. A força da minha objeção reside no fato de que nossas intuições dificilmente são tão confiáveis na empreitada de nos informar sobre quais ações são concebíveis e por quê. Para decidir o que é concebível e o que não é, precisamos mais do que simplesmente apelar para as intuições.

O relato normativo da "maior harmonia" tenta elevar a harmonia a um dever moral que os africanos devem simplesmente defender. Isto é, a harmonia é constituída como

alguma forma de imperativo categórico. Mas será que a desarmonia é realmente inconcebível? A boa vontade é realmente neutra? Existe, para mim, uma clara dificuldade em elevar a harmonia a um dever moral que os africanos devem simplesmente defender. Não só tal relato carece de um verdadeiro mandado empírico, mas nunca é obviamente verdade que a harmonia é categoricamente imperativa; também não parece implausível que a desarmonia seja tão concebível quanto a harmonia, e também está de alguma forma ligada à harmonia. É improvável que a confiança nas intuições nos liberte do que consideraremos abaixo como “o problema da gangorra”.

O que é necessário, em parte, é um movimento contra intuitivo, contextual e menos universalizante.

É claro que deveríamos estar caminhando para uma complexidade ainda maior em oposição à generalidade e aos esquemas simples. Se existisse uma norma tão intuitiva e elegante como o “princípio da maior harmonia”, isso significaria que as relações éticas entre os africanos poderiam ser geralmente previstas, e precisamente também. Mas não está claro por que devemos limitar nossa definição apenas ao que pode ser classificado dessa maneira. Por exemplo, os africanos – e todos os seres humanos em geral – competem e cooperam em igual medida. A cooperação, no entanto, não para porque competimos, e a competição não é obliterada pela cooperação; um não está completo sem o outro. Tanto o combate quanto a amizade são eticamente necessários. Há, ao que parece, em parte uma sugestão de que o problema está na deficiência de nossas classificações e categorias. Na verdade, os africanos não estão restritos – e não precisam estar restritos – a nenhum código moral. Pelo contrário, parece que desde sempre somos um povo multiétnico, envolvido em interações multiétnicas complexas com outros dependentes do contexto.

A produção final de harmonia e redução de discórdia no relato de Metz, em particular, é instrutiva. A produção de harmonia está inextricavelmente ligada à redução da discórdia e vice-versa. Ou seja, um é função do outro. No entanto, não está claro se a harmonia é produzida pela redução da discórdia e se a discórdia é reduzida pela produção da harmonia. Se for esse o caso, então essa teoria específica da ação correta funciona algoritmicamente, como uma “gangorra”. À medida que a produção de harmonia aumenta, a discórdia diminui. Qualquer aumento na discórdia, por outro lado, diminui a harmonia. O problema com essa gangorra, no entanto, é que ela não esclarece a ação correta. Em vez disso, parece esclarecer a dependência da ação correta em relação à

ação errada, e da ação errada sobre a ação correta. Em outro sentido, a gangorra apenas esclarece a “ação”, despojada de sua clareza moral. Assim como a enguia elétrica mata com a mesma corrente elétrica que usa para se defender, de modo que o método de ataque é o mesmo de defesa, harmonia e discórdia podem pertencer à mesma categoria de corrente moral. Tanto dano quanto cooperação, harmonia e discórdia podem resultar de relacionamentos sociais.

Essa leitura, se correta, contradiz os relatos que interpretam umuntu ngumuntu ngabantu apenas em termos de boa vontade. Em vez disso, há um escopo renovado para ver umuntu ngumuntu ngabantu como referência a um relacionamento mais confuso e indisciplinado entre pessoas. Tal relacionamento entre as pessoas pode ser tóxico e fragmentado, ou harmonioso e agradável. No entanto, nem um relacionamento tóxico nem fragmentado deve ser visto como sendo melhor que o outro. Ambos são. Ambos não são. Aqui, Mboti está postulando uma equivalência. Primeiro, há valor em considerar um relacionamento tóxico como sendo autenticamente humano tanto quanto um relacionamento harmonioso. Em segundo lugar, um relacionamento fragmentado pode ser tão eticamente desejável quanto um relacionamento harmonioso. Por exemplo, a liberdade resulta de uma ruptura com a opressão. Finalmente, as relações harmoniosas podem ser tão opressivas e falsas quanto as desarmônicas. Por exemplo, o vaqueiro e seu cavalo estão em um relacionamento harmonioso. John Wayne, no entanto, ainda é um ectoparasita; a relação comensal entre ele e seu cavalo não apenas sugere que o vaqueiro é um tipo forético, mas também que nem tudo é o que parece. No mínimo, tanto dano quanto cooperação podem resultar de tais relações sociais. Mboti argumenta que postular esse tipo de equivalência isotrópica nos permite estudar a ética (e a moralidade) não como normas que nos ajudam a distinguir a ação correta da errada, mas sim como o estudo das colisões destacadas das duas. Quando os dois colidem, ocorre dispersão, espalhamento e superposição. Quando os dois colidem dentro de uma espécie de isotropia do espaço postulada – onde todas as direções no espaço são iguais – o resultado é um rico relato da ética africana. A ética é, portanto, a apreciação crítica (em oposição à supressão) do comportamento, poder, significado, saliência e alcance dessas colisões e obstruções. É plausível, por exemplo, que a cooperação e o mutualismo entre os africanos seja voluntário, não obrigatório. Pelo menos, há mais aspectos nisso do que apenas o que é normalmente assumido. Dependemos uns dos outros, sim, mas temos que depender? O autor considera que dependemos um do outro, mas não precisamos. Só

porque dependemos uns dos outros não significa que somos obrigados a depender uns dos outros.

A leitura privilegiada seletiva de umuntu ngumuntu ngabantu como uma aproximação mais ou menos exclusiva da boa vontade é perturbadora. Concentra nossa atenção em apenas um lado dos africanos: o lado bom. Ela não consegue ver como o lado bom é completamente superposto, refratado e até empiricamente irreconhecível do lado ruim. Ou seja, o ético refrata o antiético e o antiético refrata o ético. Nas sociedades africanas, com o que colide o chamado bem? O que o dispersa? É história? É amor, economia, pobreza, organizações não governamentais, mídia de massa, tecnologia, raça, sociedade civil, cassetetes da polícia, gás lacrimogêneo, Deus ou sexualidade? É tudo isso sozinho ou tudo de uma vez? Alguns e outros não? Nenhuma das acima? Certamente, todas essas questões, e muitas outras além disso, precisariam ser respondidas de forma adequada e suficiente antes de se assumir o que é uma moral ou ética africana.

Parece, portanto, que nas relações humanas, como tal, o antiético é tão presente quanto o ético, de modo que os dois se rompem e se constroem do mesmo modo que uma catraca ou porta giratória. De modo que vale a pena considerar essa relação intrinsecamente confusa entre os dois. A boa vontade não é como o som, que viaja retilíneo. Em vez disso, as relações humanas normais fazem com que a ética se dobre, reflita, difracte, refrata, espalhe e viaje em várias direções, às vezes todas ao mesmo tempo. Essas direções nem sempre são agradáveis, nem sempre desejadas. De fato, a vida cotidiana é vivida sabendo que a colisão e a dispersão são mais ou menos as únicas constantes. A “harmonia”, em tais contextos, é tratada com tanta suspeita quanto uma luta sem fim. No final, a vida nunca se acomoda realmente em total harmonia ou total discórdia, completa boa vontade ou completa má vontade. Em vez disso, é quase sempre um meio caminho (ou um quarto ou dois terços) entre os dois, em um equilíbrio imperfeito. A ética africana é, portanto, melhor considerada como um tertium quid.

Significa que as leis morais e éticas sempre marcham em sintonia com a realidade das colisões, obstruções e dispersões. Isso é facilmente visto em provérbios africanos rotineiros que se aplicam apenas em alguns contextos e não em outros. Por exemplo, mwana asingachemi anofira mumbereko (a criança que não protesta morre no berço de sua mãe) contradiz diretamente mugoti unopihwa anyerere (a recompensa suculenta é dada à criança que não protesta). O primeiro ditado não torna o segundo absurdo. Em vez

disso, ele empurra para o primeiro plano. A lição que ambos os ditos contêm é que a vida lança às pessoas todos os tipos de situações inesperadas. Algumas dessas situações exigem que as pessoas não protestem. Outras, no entanto, levam a reações de protestos imediatas. Ação correta, por definição, é, portanto, saber qual é qual. Ação errada, por extensão, é não saber qual é qual. Tanto o silêncio como o protesto, neste caso, resultam em gratificação agradável e satisfatória para aqueles que sabem o que é "certo" ou "errado" em cada contexto dado.

Protestar quando se deve calar ou calar quando se deve protestar é, portanto, completamente desprovido de boa vontade, particularmente porque a experiência teria ensinado às pessoas que tal ação leva à infelicidade na comunidade. A boa vontade é aqui uma espécie de meio-irmão do bom senso. O bom senso, por sua vez, está ao lado da boa cidadania. A boa cidadania, por outro lado, contribui para uma vida ética. A boa cidadania, então, é o que se espera para evitar que a sociedade caia completamente nas mãos de idiotas, bajuladores, tiranos, tolos e sociopatas analfabetos de contexto. Ou seja, não é uma ação correta protestar quando se deve calar, ou calar quando se deve protestar. A ação correta, como a verdade, é, portanto, bivalente. A pergunta poderia ser feita: mas como se sabe quando protestar ou ficar calado?

Há pelo menos duas respostas: a primeira é que, como cantou Bob Marley, quem sente sabe. Uma amiga nigeriana do autor que está confinada a uma cadeira de rodas uma vez me mostrou um prédio em uma universidade onde nós dois estávamos fazendo nossas bolsas de pós-doutorado que tinha uma rampa de cadeira de rodas do lado de fora que levava a um lance de escadas. Mboti ficou surpreso porque não tinha notado, e muito provavelmente nunca teria notado, essa anomalia. Ela lhe disse que é bastante normal, na verdade, que ela perceba (e mantenha um registro) de prédios que têm escadas e não têm elevadores. "Quem sente sabe" é assim uma referência à soma de pontos cegos que herdamos particularmente de realidades que não vivemos. Ou seja, cabe à criança faminta ou à criança no berço decidir quando uma ação é certa.

Normalmente, "sociedade" (um termo para aqueles que testemunham uma ação) elogia a criança por demonstrar bom senso em saber exatamente quando agir. Saber quando agir é igual a saber como agir. Como observado, o bom senso está próximo da boa cidadania, e a boa cidadania contribui para uma vida ética. De fato, a sociedade está na verdade elogiando a criança por mostrar um alto grau de liberdade individual - o que normalmente chamaríamos de independência (de pensamento e ação). Deixar a decisão

para a criança é, portanto, não abandonar a vida ética a um relativismo ingênuo. Pelo contrário, é uma demonstração primordial de um autêntico humanismo ético.

A segunda resposta é que, de fato, não é uma questão de quando protestar ou calar, mas como protestar ou calar. Ou seja, tanto protestar quanto calar fazem parte de um mesmo continuum isotrópico e bivalente de ações “certas”, baseadas no bom senso e na boa cidadania. Olhando ainda mais de perto, o silêncio é protesto e o protesto é silêncio. Pelo menos, é isso que uma ética da colisão deveria nos ensinar. Um africano, que viveu na África tempo suficiente para apreciar suas realidades cotidianas, tem bom senso suficiente para saber que uma ação é correta na medida em que permite fazer uma escolha informada entre falar ou permanecer em silêncio. A ação correta é, portanto, a demonstração transitiva da escolha crítica e informada no contexto. Consequentemente:

Uma ação é correta apenas na medida em que promove ao máximo uma escolha informada fundamentada no contexto; uma ação é errada na medida em que não o faz e tende a bloquear uma escolha informada.

É bem possível que ubuntu seja realmente apenas outra palavra para “boa cidadania” para os africanos, uma ética (impura) de boa cidadania baseada em pensamento e ação independentes, liberdade individual, bom senso crítico e escolha informada no contexto. O erro de separar arbitrariamente as ações humanas do contexto e da continuidade a que pertencem está, como já vimos, no cerne da interpretação restrita do ubuntu.

Mboti vai mais longe ao argumentar que é um cartesianismo estreito que insiste em ver o protesto e o silêncio como opostos ou como dualidades assintóticas que nunca se tocam. A correção de uma ação é, portanto, muito mais complexa do que é permitido na prescrição limitante de ubuntu como boa vontade impregnada de umuntu ngumuntu ngabantu. Como parte deste relato de uma ética africana de colisão, proponho que quanto mais confusa a relação entre as pessoas, mais liberdade e poder de ação o indivíduo tenha para moldar seu relacionamento com os outros de maneira que cada vez mais se adapte e beneficie cada indivíduo envolvido no relacionamento.

A posição geral de Metz sobre o que é intuitivamente verdadeiro e agradável, atraente e elegante na ética africana é bem fundamentada. No entanto, cometemos um grave erro se testarmos a moralidade e a ética apenas por meio de intuições. Aqui, um exemplo é necessário. Como amante da comida, voltarei ao exemplo parcialmente escatológico e gastro relacionado de alimentos e excrementos que foi aplicado

anteriormente. Por mais desagradáveis que possamos achar os cheiros (e às vezes o desconforto) que acompanham o ato de excreção, e os detritos intuitivamente desagradáveis que saem de nossos corpos, é um fato empírico que não seríamos capazes de comer se não excretamos. Por isso, justifico-me em ver os atos de comer e excretar como constituindo o(s) mesmo(s) estado(s) de coisas.. A importância de considerar o problema da ética a partir de uma posição de “estados de coisas” é que isso nos ajuda a considerar como a força de algo não é necessariamente diminuída por uma falha em apelar para nossas (sempre limitadas) intuições.

O fato de não lembrarmos intuitivamente que o ponto de saída dos alimentos ao sair de nosso corpo é tão importante quanto seu ponto de entrada, não justifica de forma alguma uma diminuição do valor do primeiro. Ambos são aberturas para o nosso corpo. A fim de fazer justiça à questão do que produz ação correta, podemos precisar reconhecer consistentemente que existem outras realidades igualmente importantes que produzem ação correta, quer intuitivamente as consideremos ou não como produzindo ação correta. A ação correta, como tal, não se limita àquilo que putativamente consideramos como certo ou como importante. Ao contrário, ela vai além das intuições. De fato, pode ser que realmente precisemos começar a nos afastar do que consideramos certo ou bom para considerar o que normalmente não consideramos como certo ou bom. Isto implica, em particular, um estudo mais próximo do que o normal da soma de nossos pontos cegos éticos.

Mboti argumenta, portanto, que questões de moralidade e ética são, em parte, mais bem discutidas considerando-se estados de coisas ou contextos completos. Como mostrado em nosso exemplo, o ato “agradável” de comer existe em um continuum, um estado completo de coisas, com o ato “eca” de passar as fezes. No final das contas, a assim chamada ação correta é para a assim chamada ação errada o que a boca é para o ânus. Nesse sentido, o relato de Metz sobre o ubuntu é muito intuitivo, ou pelo menos apela muito à intuição. Seu foco preferencial no elegante e atraente (os pedaços saborosos de qualidade do ubuntu) é, em última análise, prejudicial aos detritos do ubuntu. Um ubuntu que come mas não excreta é possível?

4. UBUNTU: UM DOM?

A monografia de Shutte (2001), *Ubuntu: Uma ética para uma nova África do Sul*, é uma tentativa pioneira de codificar uma estrutura interpretativa tanto para pensar sobre o

ubuntu quanto para aplicá-lo à “nova África do Sul”. Pretendendo que o livro seja sobre ética, ou “um estudo de valores pelos quais as pessoas tentam viver” (p. 2), sua tarefa maior era mostrar “como essa ideia essencialmente comunitária pode ser conciliada com a ideia de liberdade individual que é central para o pensamento ético europeu” (itálico nosso) (p. viii). Shutte pretendia demonstrar “como as ideias tradicionais africanas podem ser combinadas com outras da autêntica tradição humanista europeia para formar uma ética de UBUNTU para uma nova África do Sul” (p. 33). Para Shutte, “o conceito” de ubuntu incorporava uma compreensão “do que é ser humano e o que é necessário para que os seres humanos cresçam e encontrem realização”. Ubuntu deveria ser categorizado como um conceito ético que expressava “uma visão do que é valioso e valioso na vida” (p. 2). No centro do ubuntu estaria “a ideia de que umuntu ngumuntu ngabantu, pessoas dependem de pessoas para serem pessoas” (p. 3).

O projeto de Shutte de encontrar uma “ética” universal capaz de “superar a grande divisão do mundo de hoje” e reparar as divisões na África do Sul criadas pelo apartheid o levou a postular uma divisão inventada entre a tradição ética “africana” e a “europeia”. Das “duas ideias” nas quais ele baseou seu livro (“liberdade e comunidade”, respectivamente), uma representava “a glória da história e da cultura da Europa”, enquanto a outra era “a alma da África” (p. 11). Não só cada uma destas ideias tem um capítulo cada uma, mas, em última análise, é sobre este binário arbitrário que gira todo o discurso de uma ética para a nova África do Sul.

A tradição ética africana é construída como tendo pelo menos quatro características essenciais. Primeiro, diz-se que a concepção do ubuntu teve origem em uma cultura “pré-alfabetizada, pré-científica, pré-industrial” (p. 9). A este respeito, Shutte insiste que seu ponto de referência é “os ideais tradicionais africanos, e não os contemporâneos”. As tradições éticas africanas relevantes de interesse eram aquelas que existiam “a influência da cultura europeia” (p. 16). Em segundo lugar, a “maneira africana de ver a humanidade não é materialista” (p. 8). Não ser materialista significava não ter apego à “ciência e tecnologia” e evitar “os erros da cultura científica e tecnológica contemporânea” (p. 8). Em essência, a tradição ética africana era oposta ao “materialismo e ao dualismo, e ao individualismo e ao coletivismo” (p. 8). Terceiro, o eu africano está “fora do corpo, presente e aberto a todos” (ênfase no original) (p. 22). Quarto, e mais importante, na concepção ética africana, as pessoas dependiam das pessoas para serem pessoas. Foi somente por “pertencer à comunidade que nos tornamos nós mesmos” (p.

9). Algumas das marcas desta quarta característica eram as indabas comunitárias onde prevalecia o "consenso" (p. 28) e, sobretudo, a família estendida (p. 29). A família estendida, especula Shutte, é "provavelmente a expressão mais comum, e também a mais fundamental, da idéia africana de comunidade" (p. 29). Daí:

A ideia de comunidade é o coração do pensamento tradicional africano sobre a humanidade. Ela se resume na expressão umuntu ngumuntu ngabantu, uma pessoa é uma pessoa através de pessoas. Isto significa que uma pessoa depende das relações pessoais com os outros para exercer, desenvolver e cumprir aquelas capacidades que fazem de uma pessoa uma pessoa. No início da vida, uma pessoa é apenas potencialmente uma pessoa. A vida de uma pessoa, se tudo correr bem, é um contínuo se tornar mais uma pessoa através da interação com os outros. A personalidade vem como um presente de outras pessoas. (Shutte, 2001, p. 12).

O "insight chave na ideia africana de pessoas", portanto, era que "as pessoas existem somente em relação a outras pessoas" (ênfase acrescentada) (p. 23). É à quarta característica da tradição ética africana que retornaremos em nossa discussão sobre o problema do "dom".

A quarta característica da tradição ética africana -umuntu ngumuntu ngabantu- é o tema do capítulo intitulado "A Visão Africana". Em uma seção intitulada "A concepção de comunidade", Shutte reitera isso:

[...] o insight chave que é o fundamento da ética de UBUNTU (...) é o insight de que as pessoas dependem de pessoas para se tornarem pessoas, umuntu ngumuntu ngabantu. É essa percepção que dá à concepção africana de comunidade seu caráter distintivo. (Shutte, 2001, p. 25).

Em outras palavras, é na quarta característica que se supõe que repousa toda a tradição ética africana. Considera-se que os africanos "descobriram" uma concepção única de comunidade que era desprovida da "descoberta" da "liberdade individual". A descoberta da liberdade individual foi exclusivamente limitada aos europeus. A abundância de "comunidade" e a falta de "individualidade" entre os africanos, conseqüentemente, levaram Shutte a sugerir que uma ética para a nova África do Sul resultaria apenas de uma combinação ou casamento das duas tradições éticas.

O terceiro capítulo do livro de Shutte é dedicado a delinear a "Descoberta Europeia". Essa "descoberta" emerge de uma "cultura europeia" que ele assume ter ensinado o mundo "a ver o eu como algo privado, escondido dentro de nossos corpos" (itálico no original) (p. 22). Enquanto a tradição africana descobriu a "comunidade", a tradição europeia baseou-se na "descoberta (...) da liberdade individual" (p. 34). A

liberdade individual foi supostamente descoberta na Europa durante um período de três mil anos durante os quais a “ideia profunda e poderosa de que os seres humanos são livres” foi registrada “para lermos e refletirmos sobre ela” (p. 34). Consequentemente:

A ideia de liberdade, tal como foi desenvolvida ao longo dos séculos na história da Europa, é que quando escolhemos deliberadamente fazer algo que julgamos valer a pena, somos autodeterminantes, livres de sermos completamente influenciados por outras causas que não nós mesmos. (Shutte, 2001, p. 11).

A “ideia de liberdade” é a “maneira de entender as pessoas, como sujeitos que têm consciência de si mesmos em tudo o que pensam ou fazem, e que se fazem pensar e agir” (p. 46). Essa maneira de entender a liberdade humana, argumenta Shutte, está no centro do pensamento europeu e não apenas marca o ápice do moderno insight europeu sobre a liberdade humana (p. 46), mas também “a glória do pensamento europeu” (p. 50).

De fato, a “ideia de liberdade” é considerada “provavelmente a descoberta de maior alcance e mudança mundial de todas” (p. 34). Também é considerado “certamente o mais importante” para a discussão universal da ética. A conclusão é que os africanos não descobriram e não poderiam ter “descoberto” a liberdade individual. Mesmo que tivessem feito isso de alguma forma, eles não poderiam ter conseguido tal façanha por si mesmos. Esperançosamente, o relato que defendi acima – das duas crianças – vai de alguma forma acabar com essa visão incrivelmente ociosa e não filosófica que considera a ética africana como não tendo uma concepção independente de liberdade individual. Tal visão é, em todos os sentidos, além dos limites.

Como parte do esboço da nova ética do ubuntu, Shutte faz uma invenção conceitual chave: que “a personalidade é um dom” (p. 25). Por isso, ele argumenta que no início da vida a pessoa “não é realmente uma pessoa” (p. 24). A personalidade “não é algo que já existe no início da vida de uma pessoa” (p. 25). Em vez disso, apenas “vem a mim de outros como um presente”. Uma afirmação impressionante é que “se não é dado, não pode ser adquirido” (p. 25). Portanto, ubuntu é “o nome da qualidade adquirida da humanidade que é a característica de uma pessoa plenamente desenvolvida e da comunidade com os outros que resulta” (itálico nosso) (p. 31). A natureza “dotada” do ubuntu é enfatizada pelo uso da palavra “apenas” para representar a natureza fatal e inevitável do “presente”. Consequentemente:

- (Os humanos existem) “apenas como parte das diferentes relações que nos ligam aos outros” (Shutte, 2001, p. 12);
- (...) a visão chave na ideia africana de pessoas: as pessoas existem apenas em

relação a outras pessoas (Shutte, 2001, p. 23); e

- O eu humano (...) só existe nas relações com seu entorno; estas relações são o que ele é (Shutte, 2001, p. 23).

O uso de “somente” fixa umuntu ngumuntu ngabantu ao que me parece ser uma finalidade corrosiva: ou você está em comunidade com os outros ou está banido da humanidade. Isto é o que está implícito na frase “alcançar uma mente e um coração comuns” (p. 29) e pela sugestão de que a “obrigação moral mais profunda” para os africanos é tornar-se mais plenamente humano “entrando cada vez mais profundamente na comunidade com outros” (grifo nosso) (p. 30).

Certamente, Shutte não é o primeiro ou único estudioso do ubuntu a fixar os africanos a uma finalidade insustentável. Outros, como Menkiti (1984) e Ramose (1999) deram relatos mais ou menos semelhantes de imutabilidade. Menkiti (1984), por exemplo, argumenta que:

[...] pessoas se tornam pessoas somente após um processo de incorporação. Sem incorporação a esta ou aquela comunidade, os indivíduos são considerados meros fantoches a quem a descrição "pessoa" não se aplica plenamente. Pois a pessoa é algo que tem que ser alcançado, e não é dado simplesmente porque se nasce de uma semente humana. (p. 172).

A afirmação de que os seres humanos são meros "fantoches", antes de sua chamada incorporação à plena humanidade ou personalidade, é um desnudamento extremo da noção de dom em Shutte. Onde Shutte diz que o dom é "adquirido", Menkiti afirma que o dom deve ser "alcançado". Não está expressamente claro, no entanto, como essa "realização" acontece exatamente. Na opinião de Menkiti, não há dúvida de que na "visão africana do homem (...) o homem é definido por referência à comunidade ambiental" (p. 171), que "no que diz respeito aos africanos, a realidade do mundo comunitário tem precedência sobre a realidade das histórias de vida individuais, sejam elas quais forem" (p. 172), e que é "no enraizamento em uma comunidade contínua que o indivíduo também vem a conhecer a si mesmo como um fato duradouro, mais ou menos permanente deste mundo" (p. 172). O significado de "comunidade ambiental", "realidade do mundo comunitário", "enraizamento", "comunidade permanente" e "fato mais ou menos permanente deste mundo", no entanto, permanecem preocupantemente confusos e inexplicáveis.

Ramose (1999) argumenta, ainda mais vigorosamente do que Menkiti e Shutte, que “a personalidade, de qualquer ângulo que você olhe, deve ser adquirida em termos do pensamento tradicional africano” (grifo nosso) (p. 81). Obviamente, a escolha de palavras

de Ramose é estranhamente próxima da de Shutte:

Para ser pessoa, o indivíduo humano deve, segundo o pensamento tradicional africano, passar por várias etapas prescritas pela comunidade e fazer parte de certas cerimônias e rituais. Somente ao completar todas as etapas prescritas o indivíduo humano adquire o status de pessoa. Antes disso, o indivíduo é considerado "isso" para mostrar que ainda não está incorporado ao corpo de pessoas. No pensamento africano tradicional, a personalidade é, portanto, adquirida e não meramente estabelecida em virtude do fato de ser humano. (grifo nosso) (Ramos, 1999, pág. 1).

Não só o "status de uma pessoa" é retido até que a "incorporação" aconteça, mas também o ser humano não é uma pessoa, mas um "ele"! Praeg (2008) chama estas descrições de "declarações radicais de interdependência ontológica" (ênfase no original) (p. 372). Ao Ubuntu ele se refere como uma "filosofia de interdependência" (ênfase no original) (p. 372). A noção de interdependência esclarece e atualiza notavelmente o relato do presente e a correia transportadora da boa vontade.

A insustentabilidade da visão de Shutte (2001) (assim como da visão de Menkiti, Ramos e Metz, entre outros) do ubuntu reside em grande parte no fato de que ele transforma os africanos em dançarinos, suas conchas e não-pessoas. Isto porque esta noção de ubuntu concebe a humanidade como um presente, dado por outras pessoas. Nas palavras exatas de Shutte, o ubuntu "vem para mim dos outros como um presente". Se não é dado, não pode ser adquirido" (Shutte, 2001, p. 25). O problema com essa visão do ubuntu é que ela se torna ilógica: se o ubuntu não é dado, ele não pode ser adquirido. Essa suposição é ilógica não apenas porque pressupõe a existência de um doador originário, que começou todas as doações em primeiro lugar, mas também a existência de uma esteira transportadora de presentes compartilhados e repassados. Tal relato, no entanto, é evidentemente pouco convincente. Isso ocorre porque o ponto de partida de tal correia transportadora é, na realidade, impossível de conceber.

Diante de um ponto de partida ilógico, esse relato só pode resolver a questão de onde, quando e como a doação começa e quem começa a doação, reduzindo o "presente" a uma figura de linguagem sem garantia. O problema é que a postulação de uma figura de linguagem deixa a humanidade dos africanos num vazio estéril e num estado de eterna pendência. Como pode uma coisa não humana – uma figura de linguagem – ser a fonte de atributos éticos, morais e humanos reais? Na ausência de uma resposta convincente a esta pergunta, o ubuntu de umuntu ngumuntu ngabantu torna-se uma quimera. Por sua vez, a anulação de umuntu ngumuntu ngabantu anula o debate

sobre a natureza da ética africana. Ainda mais importante, a questão crítica sobre o que o Ubuntu realmente é não é apenas deixada sem resposta, mas abandonada.

O que segue o relato de Shutte sobre o dom ético é a pronta conclusão de que o ubuntu é, para todos os efeitos, compartilhado, coletivo e harmônico. Pelo menos, a retórica e a metáfora da dádiva aparecem com destaque neste relato. Tal noção de ubuntu repousa em uma interpretação específica do umuntu ngumuntu ngabantu para significar que os africanos são coletivistas e participantes harmônicos, ligados entre si por correias transportadoras de transações morais e éticas que definem a comunidade. Tal interpretação tem muito a seu favor. Além de elegância e poder explicativo, (aparentemente) favorece os africanos. Os africanos, historicamente caluniados como terra nullius pelos ocidentais, são pela primeira vez favorecidos como seres plenamente éticos e morais.

Tal favor, no entanto, é obtido ao custo de suprimir relatos alternativos que demonstram que os africanos não derivam exclusivamente ou mesmo normalmente “direitos”, “liberdades” e “ética” da comunidade ou do Ocidente. A rigor, a palavra “comunidade” nem ocorre em línguas como Shona e Zulu. Como será repetido nas duas últimas seções abaixo, um relato alternativo da “ética” e “liberdade” africanas não está muito distante. Para chegar lá, no entanto, uma série de bloqueios proposicionais precisam ser eliminados e postos de lado. Uma vez que isso seja posto de lado, espera-se que o pequeno problema de uma ética africana alfabetizada pelo contexto seja colocado em relevo.

5. ALGUMAS IMPLICAÇÕES PARA "LIBERDADE" E "ÉTICA".

Shutte (2001) segue oferecendo dois conjuntos de argumentos que têm relação com a questão dos “direitos” e da “liberdade”. A primeira é a afirmação de que “quanto mais se depende da comunidade de uma certa maneira, mais livre se é” (grifo no original) (p. 13). A questão é que os africanos entram na “liberdade” e são capazes de se expressar mais livremente somente depois de entrarem em relações dependentes e contingentes com outros africanos. Um paradoxo é colocado: quanto mais presos e não livres os africanos são, mais livres eles são. Mboti considera que o paradoxo e o sentido de absolutismo codificado no uso do advérbio “apenas” são, respectivamente, ilógicos e injustamente totalizantes. E se essa visão normativa estiver completamente errada? E se

os africanos quiserem reservar a si mesmos o direito de serem “livres” com ou sem, e por causa ou apesar de estarem em comunidade com outros africanos?

Outras questões surgem. Por que a liberdade deveria estar sujeita apenas a essa única forma de “dom”? Substancialmente, o que os africanos querem? Quem pode afirmar saber, de forma decisiva, o que os africanos querem? O que dá aos africanos – um povo marcado pela complexidade, riqueza e profundidade de suas diferenças – paz, felicidade e satisfação? E se os africanos simplesmente quiserem viver ao lado de outros africanos e não através deles? Se o ubuntu fosse apenas uma escada ou uma unidade métrica de “dependências” e “interdependências”, que utilidade teria no turbilhão da vida real? Suponha que alguns africanos retivessem seus “dons” de outros. Seria então o fim da liberdade? Na verdade, isso seria o fim da moralidade? Essas perguntas não podem ser respondidas com um simples apelo a “dons” que são adquiridos apenas quando dados.

O segundo argumento que Shutte avança é que a “liberdade individual” é a verdadeira fonte de “todos os direitos e responsabilidades na cultura produzida pela ciência e pela secularização na Europa moderna” (grifo nosso) (p. 50). De fato, a “descoberta europeia” da “liberdade” é citada como sendo a mesma que “levou à ideia de direitos humanos fundamentais possuídos por todas as pessoas” e, não surpreendentemente, “que todas as autoridades, religiosas ou políticas, respeitar” (grifo nosso) (p. 44). O uso totalizante do adjetivo “todos” é calculado para não deixar dúvidas sobre quem originou a liberdade individual. O relato de Shutte sobre a genealogia da “liberdade” associa abertamente todos os relatos de “liberdade” e “direitos” com aquela mesma “liberdade” que foi “descoberta” ao longo de três mil anos de história europeia.

Uma distinção clara e rígida é feita entre dois tipos de liberdade: a liberdade originária da Europa, que é a “liberdade individual” e a da África, que é inerentemente interdependente. Em essência, assim como a descoberta europeia codificável foi a liberdade individual, a descoberta africana codificável é a de pessoas unidas em um estado de (inter) dependência ética e moral completa. Não é preciso ser um expert em lógica para ver a lógica equívoca que associa exclusivamente a liberdade “individual” ao Ocidente e a liberdade “interdependente” à África. Tal lógica é possibilitada pelo que só poderia ser descrito como conjuntos há muito estabelecidos de “superestimações”, “subestimações”, “superestimações” e “subestimações”: superestimação do individualismo ocidental; subestimar a individualidade africana; superestimando a interdependência africana; e subestimar a interdependência ocidental.

A supervalorização da interdependência africana, juntamente com seu vizinho próximo, a subestimação da individualidade africana, é sucintamente confirmada por estudiosos africanos como Menkiti (1984) e Ramose (1999). Menkiti (1984), como observado anteriormente, considera os africanos antes da “incorporação” na interdependência como meros “fantoches”. Na visão de Ramose (1999), há uma diferença entre as concepções “holonísticas e individualistas (derivadas)” de uma pessoa. A área de diferença é que “o holonista” confere primazia à totalidade, enquanto “o individualista” enfatiza o individualismo e confere primazia a ele (p. 79).

No pensamento holonístico tradicional africano, portanto, a ênfase está supostamente na “primazia da maior totalidade ambiental sobre a individualidade humana” (Ramose, 1999, p. 80) de tal forma que “a individualidade humana é uma condição necessária, mas não suficiente para ser uma pessoa” (p. 81).

Mboti é cauteloso, porém, com as dualidades rígidas que Ramose adota, particularmente a do “holonístico” versus “individualista (derivado)”. Ou seja, não considera os dois necessariamente mutuamente exclusivos nem vejo qualquer valor em ver os africanos como necessariamente pertencentes a qualquer uma das duas categorias. E se os africanos não pertencerem a nenhuma categoria? Por que os limites de nossa categorização também deveriam ser os limites dos mundos éticos dos africanos? Na verdade, não há limite para as categorias que se pode postular, nem para as filiações que se pode ter nesses grupos. As associações podem ser múltiplas, compostas e em constante mudança. De qualquer forma, não está expressamente claro por que é preciso esclarecer o problema por meio de categorias, ou pelo menos profundamente por meio de categorias.

Como pode ser observado, parece bastante conveniente para Ramose descartar argumentos que não colocam os africanos na categoria normativa de “maior harmonia” como exceções excepcionais (ver nota de rodapé 4). Em geral, o que parece estar faltando nesses relatos predominantes de ubuntu por Shutte, Menkiti, Ramose e outros é uma forte preocupação em ver os africanos como seres complexos, expressivos e subjetivos, cujas ações nunca são facilmente redutíveis à dualidade limitante. de “liberdade individual” versus “liberdade interdependente” ou para produzir harmonia e reduzir a discórdia.

Os escritos posteriores de Shutte aparentemente exibem um posicionamento mais matizado. No ensaio “A ética africana em um mundo globalizado”, por exemplo, Shutte

(2008) recorre a filósofos Thomist contemporâneos a fim de falar efetivamente sobre a noção de "transação intersubjetiva". Neste relato, as pessoas têm uma espécie de "liberdade-dependência" (p. 26) que, ao mesmo tempo, tem o cuidado de evitar o rígido "coletivismo". A noção de "relações intersubjetivas entre pessoas" (p. 25) tem, neste caso, sido preferida no lugar de "dom". Ironicamente, porém, a noção de transação intersubjetiva tem o efeito de expressar o relato do dom e da "liberdade interdependente", ainda mais fortemente, mas sem chamá-la por esse nome. Assim, nesta conta atualizada, "a vida humana só existe por ser compartilhada" (ênfase acrescentada) (p. 28). Em particular:

A ideia tradicional africana de comunidade parece estar muito de acordo com a compreensão da natureza humana na filosofia tomista contemporânea : : : que também evita o individualismo ao insistir em nossa dependência de outras pessoas para nosso desenvolvimento. (Shutte, 2008, p. 28).

Sutilmente inserto aqui está o relato da "interdependência" crônica. Shutte acrescenta que "é somente em relações estritamente intersubjetivas com os outros que podemos crescer como pessoas" (grifo nosso). A "transação intersubjetiva", em especial, é o marcador dessa interdependência imutável. Não é difícil perceber que mesmo essa percepção atualizada do Ubuntu é inerentemente intrusiva e, portanto, não caridosa. Inserto, novamente, é o uso absolutizante de "apenas" e a distinção permanente entre a liberdade inerentemente "individual" dos europeus e a liberdade inerentemente "interdependente" dos africanos.

Anteriormente Mboti fez referência ao problema da gangorra ética. Como vimos, a gangorra falha em esclarecer completamente ou definir a ação correta. O que parece esclarecer é a dependência da ação correta da ação errada, e da ação errada da ação correta. Tal leitura contradiz a definição de ubuntu que é preferida apenas em termos retílineos de boa vontade compartilhada. Em vez disso, argumentou, há um escopo renovado para ver o ubuntu como referência a um relacionamento mais confuso e indisciplinado entre pessoas. Relacionamentos entre pessoas que são tóxico e fragmentados, ou harmoniosos e agradáveis, não são melhores nem piores que os outros. Ou seja, Mboti postula uma equivalência isotrópica que nos permitiria imaginar casos em que relacionamentos rompidos são tão autenticamente humanos e humanizadores quanto relacionamentos harmoniosos, relacionamentos rompidos tão eticamente desejáveis quanto harmoniosos e relações harmoniosas tão potencialmente opressivas e falsas

quanto um relacionamento desarmônico. uns. Central para minha explicação do ubuntu é o discurso de colisões e dispersões bivalentes.

Por exemplo, a relação de colisão entre liberdade e opressão é tal que a liberdade não pode ser vista isoladamente de seu contexto bivalente. Esse contexto é, naturalmente, opressão. No mesmo sentido, o contexto da justiça é a injustiça, e o da humanização é a desumanização. Posicionar um traz o outro. A bivalência, ou relação de troca dupla, desses opostos, portanto, requer que a noção de contexto receba destaque. Basicamente, não se pode falar de liberdade fora de contexto. Assim como a ética e a moral. A ética africana é uma decorrência dos contextos africanos. Tais contextos, aliás, são inseparáveis da história e das realidades supervenientes da vida cotidiana. É neste contexto que a liberdade e a não-liberdade, as relações rompidas e harmoniosas, e as antiéticas, devem ser vistas. Como um africano que viveu toda a sua vida de trinta e tantos anos no continente, e que não conhece outro lar, suspeito que a vida na África nunca se estabelece em total harmonia ou total discórdia. Em vez disso, é sempre a meio caminho entre os dois. Esse “equilíbrio” é o mais “harmonioso”.

O exemplo que Mboti deu anteriormente – em parte para questionar a explicação normativa do ubuntu como harmonioso – foi o de cavalo e cavaleiro. A relação harmoniosa entre um caubói e seu fiel corcel, por exemplo, depende, em última análise, do silêncio contínuo do cavalo. Quão precisas, atraentes e elegantes podem ser nossas definições do silêncio do cavalo de John Wayne? Quem pode decidir adequadamente o que constitui “ação correta” para o cavalo? Quão longe no caminho da “interdependência” podemos chegar se de alguma forma tivermos “Banner” (ou “Dollar”, “Duke”, “Starlight”, “Dollor” ou “Alamo”) para falar sobre seus sentimentos por seu cavaleiro? O cavalo caracterizaria seu relacionamento, tomando emprestado noções biológicas de simbiose, como comensal, amensal ou foresia?

Em uma relação forética, ao que parece, Wayne seria descrito como o phoront, aquele que depende de seu hospedeiro, Banner, para transporte de um lugar para outro sem dependência fisiológica um do outro.

Teria “Banner” justificativa ou não para ir mais longe e caracterizar Wayne como um parasita biotrófico? Parasitas biotróficos, como carrapatos, dependem da sobrevivência de seu hospedeiro. O exemplo do carrapato na verdade sugere que o parasitismo biotrófico é um modo de vida extremamente bem-sucedido. John Wayne a pé não teria sobrevivido um dia no Velho Oeste imaginado por Hollywood. Ele dependia de

seu cavalo, que ele também alimentava, dava água e cuidava. Além disso, no entanto, nunca saberemos o que seu cavalo pensava sobre a qualidade de seu relacionamento. Nunca saberemos a concepção de liberdade do cavalo, ou se ele tinha uma concepção de liberdade. Nós nunca saberíamos, isto é, até Banner quebrar seu silêncio. Mas como um cavalo quebra seu silêncio? Como um cavalo não pode falar, não há solução adequada a não ser aceitar o mundo como ele é: sempre haverá cavalos, cavaleiros e passeios a cavalo.

A única outra solução que Mboti vislumbra é descartar essa história do cavaleiro como antropomórfica, não esclarecendo nada. Surpreendentemente, tais relações “interdependentes” são essenciais no mundo das pessoas vivas. Em particular, os africanos tiveram que lidar com mais de trezentos anos de uma variedade de cavaleiros, principalmente brancos (e europeus), mas cada vez mais também africanos. Certamente, uma ética da equitação precisa lidar com a mecânica do silêncio (ou relincho) do cavalo. Geralmente é difícil dizer pelo silêncio do cavalo, no entanto, o que ele pensa sobre a ética do cavaleiro e de ser montado, se os cavalos têm ou não uma moral e uma ética, e o que é essa moral-ética. É ainda mais difícil dizer objetivamente, com base no silêncio assumido do cavalo, o que os cavalos querem.

Finalmente, não é possível dizer tendo em conta o silêncio do cavalo o que significa interdependência. Se estendermos o exemplo da biologia, notaremos como o relacionamento dos parasitas com seu hospedeiro, muitas vezes referido como simbiose, é em si uma forma de “viver juntos”. Isso ocorre apesar do fato de que os parasitas habitualmente reduzem a aptidão de seus hospedeiros. No tipo de “viver junto” conhecido como “sinneose”, ambas as espécies são prejudicadas pela interação entre elas e logo morrem; relações necrotróficas envolvem o parasita matando o hospedeiro, enquanto o parasita sobrevive; os biotróficos não querem que seu hospedeiro morra, caso contrário, eles também morrerão. É claro que cada forma de interdependência carrega seus próprios significados. A interdependência, como um evento, não é evidente por si mesma. Tampouco é evidente.

À luz dessas complexidades de simbiose, como exatamente o Ubuntu define sua própria forma de interdependência? Os africanos são interdependentes porque estão destinados a serem interdependentes? Eles escolhem ser interdependentes? Eles precisam escolher? Quem “doa” a interdependência? Que formas de interdependência existem? De fato, quem define essa interdependência e por quê? Essa definição é neutra

e isenta de valores? Qual é a sua política? Estamos “certos” porque pretendíamos, desde o início, estar “certos”? Somos intencionalmente bons? Quanto de “ação correta” é incidental, acidental e confuso e quanto é conhecido, previsível, observável e mensurável? Isso importa, afinal? Essas são perguntas complicadas. A concepção normativa do ubuntu é, na minha opinião, muito vagamente intuitiva para abordar ou mesmo suscitar esse tipo de pergunta.

Deve-se obviamente reconhecer, pensa Mboti, que a elegância e atratividade de nossas proposições sobre a chamada natureza “individual” da liberdade dos europeus, por um lado, e a liberdade “interdependente” dos africanos, por outro por outro lado, é significativamente dependente de uma certa quantidade de silêncio (s) (mutuamente permitidos). Os africanos, pensa-se, reservam-se o direito de ficar em silêncio diante de uma quantidade incrível de pronunciamentos não solicitados sobre sua tendência inata para a interdependência (ou cavalaria). Mas até desvendarmos a natureza desse silêncio – o que é esse silêncio, do que se trata, o que o causa e o que ele causa – não podemos ter certeza do que é a moral ou ética africana ou europeia, ou o que é ubuntu. O verdadeiro ubuntu não vai resistir. Quem pode dizer definitivamente, realmente, o que é ou não a ética africana?

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo argumentou que a consideração da "maior harmonia" do ubuntu que concebe a humanidade como um dom, dado por outras pessoas, é insustentável. Tal noção, ou de saída/ou de saída/de saída, aprisiona os africanos em um círculo vicioso ético intrusivo. Deve ser substituída por uma que conheça e reconheça que cada africano é diferente e, portanto, que os africanos são pessoas com ou sem comunidade. Mboti defende que colocar este tipo de equivalência isotrópica nos permite estudar a ética e a moralidade não como normas que nos ajudam a distinguir a ação certa da errada, mas sim como o estudo de colisões salientes entre as duas. A ética e a moral não se constituem mais no estudo retilíneo das distinções uni-dual de certo/ errado e bom/mau, mas, ao contrário, na apreciação aprofundada dessas colisões. A leitura seletiva privilegiada de umuntu ngumuntu ngabantu como aproximação de boa vontade interdependente e harmoniosa obscurece o quão os conceitos certo/errado e bom/mal são completamente superpostos.

A concepção do ubuntu, que é respaldado pelo princípio da "maior harmonia", tem

como premissa sólida a "harmonia". Harmonia refere-se a uma relação caracterizada por acordo e falta de conflito; uma agradável combinação de elementos em um todo. Tal ubuntu, como Mboti vê, não só não contaria para nada, mas constituiria um conceito negativo. Ou seja, basear-se-ia no bloqueio de tudo o mais que seja contraditório, na ausência de contradição e no evitar das complexidades e confusões do cotidiano terra firme. Esta base na ausência e no evitar que marca este relato do ubuntu não apenas como carecendo de completude, mas também como um ubuntu sem conteúdo, difuso e irreduzível.

Mboti rejeita por errônea a visão popular de que a ética europeia é "individual" enquanto a ética africana é "comunitária". Defendo que estas conclusões são baseadas, em primeiro lugar, em dualidades falsas e insustentáveis e, em segundo lugar, no silêncio. Tal silêncio não deve ser tomado como prova definitiva de que os africanos e a ética africana são o que os estudiosos dizem ser. Também falso é o relato das liberdades que sanciona a conclusão de que as formas de liberdade no Ocidente são "individuais" e aquelas na África são "interdependentes". De modo geral, o que parece estar faltando nestes relatos predominantes do ubuntu é uma forte preocupação em ver as pessoas africanas como seres de fazer complexos e expressivos, cujas ações nunca são facilmente redutíveis à dualidade limitadora da "liberdade individual" versus a "liberdade interdependente".

O autor não considera que a "liberdade individual" e a "liberdade interdependente" sejam necessariamente mutuamente exclusivas, nem vejo qualquer valor em ver os africanos como pertencendo necessariamente a uma das duas categorias. O que significa tentar forçar os africanos a se encaixarem, a cada vez, nessas gaiolas conceituais limpas? Não há nenhuma justificativa para limitar as categorias que se pode apresentar nem para os membros que se pode manter nestes grupos. Não está expressamente claro, de qualquer forma, por que se precisa esclarecer o problema através de categorias. Devemos estar preparados para admitir que pode até mesmo haver outros tipos diferentes de relações éticas que podem não ser necessariamente ou mais ou mais ou menos generalizadas sob a categoria "pegar-tudo" do ubuntu.

Ocorre a Mboti que a questão das colisões e, é claro, as outras questões que dela decorrem, precisariam ser respondidas de forma adequada e suficiente antes de assumirmos o que é uma moral ou ética africana. Insisto que o ético e o antiético se rompem e se constroem à maneira verdadeira de uma catraca ou porta giratória,

dificultando a manutenção de distinções elegantes. A boa vontade (e a má vontade) nas relações humanas não viajam retilineamente, mas dobram, dispersam, difratam, refratam, espalham e viajam em várias direções (muitas vezes desagradáveis).

Não devemos abandonar o bebê ubuntu toda vez que encontramos um pouco de desconforto e apenas acenar com ele quando o tempo está bom. Em vez disso, o ubuntu deve ser uma filosofia crítica para todos os climas e todos os terrenos. O uso frequente de advérbios como apenas para demarcar relações completamente dependentes ou leituras seletivas é improdutivo. Tenho sido a favor e defendido a visão de que os africanos se sentem mais à vontade em relacionamentos voluntários mútuos não-obrigatórios. No coração do ubuntu deve estar a escolha individual informada e indivisível, que vai contra a prescrição irracional e o seguimento atávico do rebanho.

Mboti suspeita que ubuntu seja realmente apenas outra palavra para boa cidadania africana, uma ética (impura) de boa cidadania baseada em pensamento e ação independentes, bom senso e escolha informada no contexto. Na medida em que a boa cidadania contribui para a vida ética, é possível viver eticamente desde que se reconheça que apenas as ações mais absurdas devem ser evitadas. Qualquer coisa que não seja totalmente estúpida pode beneficiar a si mesmo, sua família e sua comunidade, e trazer satisfação e felicidade. De alguma forma, suspeita que quanto mais confuso o relacionamento entre as pessoas, mais liberdade, subjetividade e agência o indivíduo tem para moldar seu relacionamento com (ou contra) os outros de maneira que cada vez mais se adapte e beneficie cada indivíduo “livre” envolvido no relacionamento. A meio caminho entre harmonia e discórdia, protesto e silêncio, cavalo e cavaleiro, individualidade e interdependência, o verdadeiro ubuntu pode ser capaz de se levantar.

REFERÊNCIAS

BAMFORD, R. Nietzsche and ubuntu. In: **South African Journal of Philosophy**, 26(1), 85–97, 2007

BROODRYK, J. **Ubuntu: Life lessons from Africa**. Pretoria, South Africa: Ubuntu School of Philosophy, 2002.

BUJO, B. **Foundations of an African ethic: Beyond the universal claims of western morality** (B. McNeil, Trans.). New York, NY: Crossroad Publishing, 2001.

CORNELL, D., & van Marle, K. Exploring ubuntu: Tentative reflections. In: **African Human Rights Law Journal**, 5, 195–22, 2005.

CORNELL, D. Recognition of ubuntu. In D. Cornell & N. Muvangua (Eds.), **Ubuntu and the law: African ideals and postapartheid jurisprudence**. New York, NY: Fordham University Press, 2011.

CORNELL, D. Is there a difference that makes a difference between ubuntu and dignity. In S. Woolman & D. Bilchitz (Eds.), **Is this seat taken: Conversations at the bar, the bench and the academy about the South African constitution** (pp. 221–239), 2012. Pretoria, South Africa: Pretoria University Law Press.

ENSLIN, P., & Horsthemke, K. Can ubuntu provide a model for citizenship education in **African democracies? Comparative Education**, 40, 545–558, 2004.

GYEKYE, K. **An essay on African philosophical thought**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987.

GYEKYE, K. The Akan concept of person. In R. A. Wright (Ed.), **African philosophy** (pp. 199–212). New York, NY: University Press of America, 1984.

LETSEKA, M. **In defence of ubuntu. Studies in Philosophy of Education**, 31, 47–60., 2012

LOUW, D. Ubuntu and the challenges of multiculturalism in post-apartheid South Africa. *Quest*, 15, 15–36, 2001. In: MASOLO, D. A. (2004). **Western and African communitarianism: a comparison**. In K. Wiredu (Ed.), *Companion to African philosophy* (pp. 483–498). Malden, MA: Blackwell, 2001.

MENKITI, I. Persons and community in African traditional thought. In R. A. Wright (Ed.), **African philosophy** (pp. 171–181). New York, NY: University Press of America, 1984.

METZ, T. Toward an African moral philosophy. In: **The Journal of Political Philosophy**, 15(3), 321–34, 2007.

METZ, T., & Gaie, J. B. R. The African ethic of ubuntu/botho: Implications for research on morality. In: **Journal of Moral Education**, 39(3), 273–290, 2010.

METZ, T. Ubuntu as a moral theory and human rights in **South Africa. African Human Rights Law Journal**, 11, 536–560, 2011..

MOKGORO, Y. Ubuntu and the law in **South Africa. Potchefstroom Electronic Law Journal**, 1, 1–11, 1998.

MOKGORO, Y., & WOOLMAN, S. Where dignity ends and ubuntu begins: An amplification of, as well as an identification of a tension in, Drucilla Cornell's thoughts. In S. Woolman & D. Bilchitz (Eds.), **Is this seat taken: Conversations at the bar, the bench and the academy about the South African constitution** (pp. 221–239). Pretoria, South Africa: Pretoria University Law Press, 2012.

PRAEG, L. An answer to the question: What is ubuntu? In: **South African Journal of Philosophy**, 27(4), 367–385, 2008.

RAMOSE, M. **African philosophy through ubuntu**. Harare, Zimbabwe: Mond Books, 1999.

RAMOSE, M. The ethics of ubuntu. In P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (Eds.), **Philosophy from Africa** (pp. 324– 330). Oxford, England: Oxford University Press, 2003.

SAMKANGE, S., & SAMKANGE, T. M. **Hunhuism or ubuntuism: A Zimbabwean indigenous political philosophy**. Harare, Zimbabwe: Graham Publishing. 1980.

SHUTTE, A. **Ubuntu: An ethic for the new South Africa**. Pietermaritzburg, South Africa: Cluster Publications, 2001.

SHUTTE, A. African ethics in a globalising world. In R. Nicolson (Ed.), **Persons in community: African ethics in a global culture**. Durban, South Africa: UKZN Press, 2008.

Recebido em 09/04/2023.

Aprovado em 27/04/2023.

Received in 09/04/2023.

Approved in 27/04/2023.