

Levar a sociedade a pensar: bases da consciência simbólica

Making Society think: bases of a Symbolical consciousness

Patrício Batsíkama
Instituto Superior Politécnico TOCOISTA (ISPT), Angola

Resumo

A sociedade (ndônga) responsabiliza-se pela educação do indivíduo (muntu), ao passo que a consciência simbólica que prioriza a liberdade do muntu é inalienável pelo facto de este último ser inserido, desde primeira infância, em exercícios de “pensar sociedade”. Face aos desafios tecnológicos da vida social, na eminência de apoquentar o papel da filosofia nos dias de hoje, levantou-se aqui uma pergunta de como a África poderá resistir as novas configurações do século XXI. Ao responder que será na base de língua e cultura (espaços de alienação), o artigo justifica isso associando os fragmentos da Filosofia africana.

Palavras-chave: virtudes; ética moral; consciência simbólica; amor prático.

Abstract

The Society (ndônga, in kikongo language) is responsible for the education of the individual (muntu), while the symbolic consciousness that prioritizes the freedom of muntu is inalienable due to the fact that the muntu is included, from early childhood, in “thinking society”. Face to the technological challenges of the life, where Philosophy is diminished as well, we ask to ourselves: how Africa can resist the new configurations of the 21st century? This article tries to answer in this way: the African tongue and culture (fields of alienation), as well, seem to be one of several way, if associate to the African Philosophy.

Keyword: virtues; moral ethics; symbolic consciousness; practical love.

Informações do artigo

Submetido em 18/02/2024
Aprovado em 07/05/2024
Publicado em 15/05/2024.

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2024.v24n2.p05-17>



Esta obra está licenciada sob uma licença
[Creative Commons CC BY 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Como ser citado (modelo ABNT)

BATSÍKAMA, Patrício. Levar a sociedade a pensar: bases da consciência simbólica. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 24, n. 2, p. 05-17, maio/ago. 2024.

1 INTRODUÇÃO

“Pensar” é um exercício que exige quatro acções básicas: (a) perceber, compreender; (b) raciocinar, examinar; (c) conhecer, cogitar; (d) descobrir, debater. Essas acções catalisam a realização do *cogito*, um *ser* cōnscio de si (*eu penso*). Ora, *pensar bem* dispõe de três aspectos básicos: (a) virtudes; (b) ética-moral; (c) crítica. Finalmente, *pensar profissionalmente*, pressupõe: (a) tecnicidade; (b) domínio de teorias. Até aqui, falamos do *pensar no indivíduo*. A pergunta agora é: como levar a sociedade a pensar?

Para responder, optamos por examinar as quatro acções básicas de *pensar*, apreciá-las consoante os três aspectos do *pensar bem*. Depois de discutir, de forma breve, sobre o *pensar profissional*, finalizaremos com as nossas considerações sobre as bases da consciência social. Para perceber isso, começaremos pelo conceito do homem (*untu*) que, a partida, é um conjunto inseparável de *homo-ideia*, *homo-corpo* e *homo-vontade*. E como ver-se-á adiante, a sociedade é a felicidade que proporciona a relação entre a existência objectiva e a existência subjectiva.

2 AÇÕES APRIORÍSTICAS DO PENSAR

Nobert Elias criticava os historiadores de não ter teoria do processo do desenvolvimento das ciências limitando em olhar fragmento de situações instantâneas. O autor aponta o dedo aos sociólogos de fecharem-se no perspectivismo de princípio, relatividade de valores e dependência de suas categorias de pensamento. Por fim, Elias criticou os filósofos por estes olhar a natureza cognitiva e a natureza social, gozando-se dos *saberes profanos* que não diferem tanto dos *saberes escolásticas*¹. Com isso, *pensar* como uma acção – visto na releitura de Elias, professor de Leicester – leva-nos a repensar a dimensão ontológica e social do *pensar* enquanto acção transformadora da consciência social. Émile Durkheim associa o *sistema simbólico* à uma síntese do *pensar*².

¹ ELIAS, Nobert. **La dynamique sociale de la conscience**: sociologie de la connaissance et des sciences. Paris: La Découverte, 2016. p. 69, 116, 149, 177, 211, 245.

² DURKHEIM, Émile. **Les formes élémentaires de la vie religieuse**: le système totémique en Australie. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. p. 53-55, 97-98.

Em língua *kikôngo*, *perceber* diz-se *yuwa* que se traduz por: “sentir” e pressupõe a faculdade de *bem sentir*³. Quer dizer, perceber através dos cinco sentidos como uma experiência ontológica. Por isso, *perceber* se diz, simultaneamente, *mona* (ver), *wunikina* (ouvir atentivamente) e *vina* (prestar orelho, fazer atenção). Isto é, *sentir* e ter juízo do que o *sentido* quer dizer. Nessa etapa, o *homo-corpo* procura corresponder com o *homo-ideia* com maior coerência interna. Tal exercício aprende-se na *escola da mãe* (entre 0 e 6 anos de idade). A formação do *social* alicerça-se aqui em duas condicionantes básicas: (a) **obediência e dependência**: *eu* que depende do *outro* para viver; (b) **correlação e amor**: *eu* que precisa do *não-eu* para sobrevivência da espécie. São duas componentes: 1ª: sociologia, pela formação do social; 2ª: filosofia, pela formação intelectual⁴. Emanuel Kant explorou basto a questão da consciência⁵.

De princípio, *ter juízo do que o sentido quer dizer* conduz às três perguntas: (a) não será uma ilusão e se não for o que me garante que não seja? (b) quais são as outras possibilidades e impossibilidades do *sentido*? (c) quais contrariedades existem? Nessa etapa, o *homo-ideia* faz uma auto-leitura, verifica indiferenciação dos conceitos etc. É assim se examina e raciocina, cuja aprendizagem se faz na *iniciação de passagem* (Escola básica: entre 7 e 14 anos), com rigor, maior atenção e vigor no *espírito*. O espírito assimila o procedimento de raciocinar.

Conhecer realiza-se em quatro acções: (a) aprender; (b) dominar; (c) questionar; (d) responder. Este exercício complexo requer técnicas próprias. *Aprender* só é possível quando precedido de humildade-vontade de aprender, ao passo que *dominar* será possível somente quando precedido de prática das coisas aprendidas. Com isso, o *questionar* de alguém escolarizado nesses termos torna-se qualitativo e metodológico, o que permite melhorar a capacidade de responder às questões concretas. Os alunos, com 14 e 20 anos de idade, passam por essa etapa de *conhecer* para garantir que a sociedade seja, antes de tudo, um espaço não-elite que deselitiza o conhecimento. Pelo menos no antigo Kôngo, a educação não era exclusiva à elite.⁶ A sustentabilidade do

³ LAMAN, Karl. **Dictionnaire kikongo-français**. Bruxelas: Desclé, 1936. p. 284, 1148.

⁴ DURKHEIM, Émile. **Sociologie et philosophie**. Paris: P.U.F., 2010.

⁵ KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

⁶ FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

desenvolvimento humano era uma questão social e cultural que, ao mesmo tempo, assumia o protagonismo da garantia social do bem-estar de cada indivíduo face aos desafios que encontrava na sociedade.

Em breve, essas etapas básicas para *pensar* são, de princípio, associadas aos pilares da Educação e que provocam a síndrome do intelecto. Essa síndrome deve ser curada pelo *pensar bem*, com: (a) virtudes do *mntu*; (b) ética-moral; (c) crítica. Existem *virtudes do corpo*, *virtudes da vontade* e *virtudes do espírito*, tal como se segue:

KIMUNTU – VIRTUDES PRIMORDIAIS		
Virtudes do corpo	Virtudes da vontade	Virtudes do espírito
Sônga: pudor, formosura, higiene, jovialidade,	Mawête: Cortesia, polidez, fineza, beleza, distinção	Ñlûngu: justiça, integridade, veracidade, paz interna
Vîmpi: saúde, fortuna, força, bem-estar, disponibilidade	Lulêndo: potência, honra, capacidade, qualidade	Mpyângu: sabedoria, fineza, prudência, astúcia
Ndwênga: talento corporal, faculdade de fazer	Bungûdi: amor, respeito, ternura, gratidão, paciência	Zayu: inteligência, faculdade de conceber, discernimento
Mpiva ou nkônzo: vigor, vivacidade, rijeza muscular	Lusâmbu: espírito de sacrifício, misericórdia	Kitomi: santidade, sumidade

A outra fase de curar a *síndrome do intelecto* é na base da ética-moral. Os Kôngo consideravam três relações para articular a ética-moral em uma teoria chamada *kindûnda* que seria da autoria da filósofa Ngîndi yi Ndûnda. Por um lado, há aspectos sociais: (a) *ñkângu* ou *kimbakani*: parentesco, solidariedade, contrato social; (b) *kiñgûdi*: indissociabilidade da espécie (*eu-nós*), complementaridade; (c) *bumuñtu*: justiça pura, bondade, alinhamento. Os aspectos individuais são: (a) *bufônga* (*fongomono*⁷): humildade, doçura (*ñlêmvo*) que permite evitar querelas; (b) *bufûka*: respeito de si, dignidade, boa conduta

⁷ LAMAN, Karl. **Dictionaire**. 1936. p. 154,

de si, majestade; (c) *kiñkete* ou *kiñkôsi* pressupõe: beleza, lisura, integridade, sinceridade, honra em si. Aprendia tudo isso no *nzo nzikudi*, escola de adultos que eram amplamente massificadas.

KINDÛNDU – VALORES DA ÉTICA-MORAL		
Aspectos sociais	Aspectos individuais	Aspectos da Ética-Moral
Nkângu: Solidariedade	Bufônga: Humildade	Contrato social
Kiñgûdi: indissociabilidade	Bufuka: Respeito de si	Liberdade
Bumuñtu: Justiça	Kinkête/kiñkôsi: Honestidade	Bem

O conceito de *escola* em kikôngo é espaço da realização de *muñtu*, com um sentido específico. O *muntu* é pessoa humana, pessoa inteligente, pessoa bondosa, pessoa do bem, pessoa justa. Isto é, base da sociedade. A sua realização é um processo contínuo; a sua iniciação de adulto já garante que seja *muntu*. A filósofa Ngindi teorizou *kindunda* como “pensar bem” que tem o objectivo de instruir todo escolarizado (iniciado) a *pensar bem*. Podemos colocar duas questões, no contexto actual: (a) não será que a escola tem alienado os escolarizados para sociedade? (b) não será que a cultura – que forja a personalidade dos indivíduos e sociedade inteira – seja a ferramenta de alienação?

A resposta é afirmativa, no contexto atual. A escola e a cultura tornaram-se nos dias de hoje um espaço de alienação, de discriminação e da dominação. Foucault clamava para uma escola libertária⁸. A escola – no antigo Kôngo – tinha tentado eliminar a síndrome de inteligência a partir do *muntu* (pessoa, indivíduo). Aliás, *bumuntu* significa justiça e *muntu* traduz-se por pessoa inteligente. Isto leva a perceber que o conceito de escola está associado à regeneração das partes integrantes da educação e da própria escola como sistema ou estrutura. Evita-se homogeneizar os espaços sociais, liberaliza-se o *pensar* na base de mesmos valores ético-moral. A escola não discrimina, mas oferece

⁸ FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir**: naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975. p. 18-19.

oportunidades aos escolarizados em olharem-se como diferentes, complementar fora de qualquer balcanização social. se, por um lado, o *mntu* (pessoa humana) é uma composição complexa (espírito, vontade e corpo) que se realiza em três escolas: (a) escola da mãe; (a) escola básica – iniciação de passagem; (c) escola de adultos – escola da compreensão à complexidade da vida.

Depois, temos de *pensar profissionalmente* que era uma escola específica chamada *mbôngi'a ngîndu* – Escola de Ciências Políticas, com especialidade de *filosofia*⁹.

3 NZÔLA

O antropólogo Albert Doutreloux estudou a sociedade de amizade (o pacto de amor) entre as mulheres que cultivavam uma *filosofia da vida* e essa filosofia preservava o *desejo* de viver além da morte. Isto é, a filosofia da perpetuidade social.¹⁰ O filósofo Phambu Ngoma-Binda escreveu um texto à volta deste pacto de amor que intitulou *o Nzola como filocultura – uma filosofia kôngo da existência*, e concluiu o seguinte:

A filocultura¹¹ *nzola* é uma filosofia existencial articulada na necessidade de comunicação, fraternidade, solidariedade e ajuda mútua. É uma ética social que prescreve viver bem em conjunto para viver verdadeiramente. O ser humano não pode existir e não pode ser concebido fora da sua relação de amor recíproco com o outro, que permite a germinação, o crescimento e o florescimento da vida de cada pessoa, e a consolidação do todo da comunidade humana¹².

Há três reflexões interessantes aqui por levantar. A primeira versa-se na *existência* enquanto fruto de *amor apriorístico*. O ser humano é tido como essência da vontade/desejo. Em língua kikôngo, o termo *mpwîla* significa, ao mesmo tempo: (a) desejo; (b) vontade; (c) sede¹³. Curiosamente, *zôla* significa, ao mesmo tempo: (a) desejar; (b) apetecer; (c) amar. Assim reza a Tradição de Lêmba, na origem da existência humana, existia *ñkîsi* que é um estado puro do

⁹ BATSÍKAMA, Patrício. **Mbôngi'a ngîndu**: a escola de ciências políticas. *In: Revista Transversos* – Universidade Estadual de Rio de Janeiro, n. 14, abr., p. 478-502, 2019.

¹⁰ DOUTRELOUX, Albert. **L'ombre des fétiches**: société et culture yombe. Louvain. Paris: Nauwelaerts, 1967. p. 98-103, 146-169.

¹¹ Filocultura é: “cultura de amar” ou “cultura do amor”.

¹² NGOMA-BINDA. **Le Nzola**. 2023. p. 131-132.

¹³ LAMAN, Karl. **Dictionnaire kikongo-français**. 1936. 592p.

amor, a santidade ou “amor divino”¹⁴. Daí, ñkîsi Mpwîla é tido como o desejo puro que precede o amor, ñkîsi zola é, ao mesmo tempo, o desejo apriorístico de toda excitação sexual (volúpia), tanto quanto a emoção que a mãe exprime ao ver o bebê nascer: dor que precede alegria ou dor-alegria (*nsôngo*). Isto é, a cultura do amor baseia-se nesse pressuposto do *amor apriorístico*.

A segunda reflexão é no amor aposteriístico. A morte não é o fim da *existência* do *muntu* (ser humano). As cinco principais iniciações que a pessoa humana é introduzida num circuito da eternidade simbólica: (1) ritual do enterro da placenta; (2) ritual do enterro do cordão umbilical e do nome/identidade; (3) celebração das liberdades nas iniciações de passagem, onde o sangue e a terra unem-se na cerimónia chamada de *ngûndu* e que simbolizam a liberdade inviolável; (4) rituais do contrato social, no fim da iniciação *nzo nzikudi* (iniciação de adultos). Quer dizer, “eu vivo porque você vive”; (5) enterro do cadáver no *mbôngi*, cemitério dos ancestrais onde realiza-se o culto coletivo. Isto é uma parte do *muntu* morre: *homo-corpo*. Mas prevalecem o *homo-ideia* (espírito) e o seu *homo-vontade* (alma vivente) são invocados (relembrados) na sociedade.

A terceira reflexão é a *comunidade de amizade*, entre as mulheres. Por um lado, são associadas ao símbolo primário da divindade, devido à criação e a conservação da vida. Na sociedade Bantu, a mulher herdou de Ñzâmbi a faculdade de criação (procriação), de tal sorte que simboliza o sagrado: seu corpo é sagrado, e ensina-se a menina/rapariga em não o profanar através de rituais. Por outro, ela está associada ao ritual da lua: *mwêzi*. Quer no primeiro quer no segundo caso, trata-se de uma dupla aliança: (a) sociedade dos *nkwêzi*, cunhados; (b) mutualidade do amor. Em ambos casos, a vida continua – na base dos princípios do amor – mesmo depois da morte. O pacto de amor entre as mulheres leva-las em assegurar que os órfãos (de pai ou de mãe) não se sintam desamparados, nem os viúvos ou viúvas ficassem privados de *amor*.

O *nzola* é a consciência da vida pelo contrato de amor que se efectiva em quatro princípios: (a) esperança existencial; (b) fidelidade incondicional; (c) respeito e sacrifício ao outro; (d) integridade no cumprimento do pacto. Pressupõe-se que todo kôngo que tenha passado pelo *nzo nzikudi* (iniciação de adultos) praticava esses princípios, sem os quais não se consideraria *muntu*.

¹⁴ LAMAN, Karl. **Dictionaire**. 1936. p. 64. Ver bu-kîsi.

Albert Doutréroux reconheceu, aliás, a importância simbólica destes quatro princípios de amor, como valores superiores da vida¹⁵.

Com isso – *nzola* – podemos olhar os aspectos que conduzem os integrantes da sociedade em *pensar*. Ser *untu* já basta para isso, os aspectos de *nzola* que levantamos aqui indicam que existia uma consciência simbólica que era, ao mesmo tempo, consciência social, consciência ontológica (filosófica) e consciência espiritual. Difere, na forma, com as acepções de Jürgen Habermas¹⁶. Os interesses prioritários de qualquer chefe de família, ou chefe da aldeia, ou ainda chefe da comuna preservavam no seio da sociedade consistiam em: (a) *pensar* ao nível da coletividade: consciência social; (b) *pensar* ao nível individual e interpessoal: consciência filosófica; (c) *pensar* ao nível da felicidade: consciência espiritual.

4 CONSCIÊNCIA SOCIAL

O conceito de *consciência* varia entre psicólogos, neurologistas e filósofos. Em função do que precede, consideramos a consciência como uma experiência ontológica na realização de *cogito*, no exato momento em que o *nosso pensar* alerta-nos emocional ou racionalmente com espírito crítico. Na metafísica, temos dois suportes apriorísticos que nos levam a definir a consciência: (a) mente: inteligência, sensibilidade, faculdade; (b) cérebro: centro da inteligência, base de todo juízo, fonte da inteligência. Ela nega toda indecência no exercício racional e emocional dentro dos limites do cérebro-mente.

Desta maneira, a *consciência social* seria a realização do *cogito* na dimensão relacional de “*eu + não-eu + outro*”. Isto é, cada integrante dessa dimensão relacional deve, *a priori*, realizar as ações apriorísticas de *pensar* na dimensão coletiva. Logo, predominara a relação de conflito entre os três integrantes (*eu, não-eu e outro*). Antes de mais, a subjetividade (*eu*) difere *objectividade* (*não-eu*) e, também, ambas se diferem da alteridade (*outro*). Qual teoria justificaria o seu diálogo? Resposta: algoritmo de Vatûnga.

¹⁵ DOUTRELOUX, Albert. **L'ombre des fétiches**: société et culture yombe. 1967. p. 107.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

Em língua kimbûndu, diz-se “*tûngané*”. Isto é: viva com ele para conhecer quanto são diferentes e complementar-se na diferença. Trata-se de “algoritmo de Vatûnga”, que se assenta na sequência de três operações para resolver o “encontro improvável” entre *eu*, *não-eu* e *outro*: (a) *eu*: elogio das subjetividades; (b) *não-eu*: construção de lugares prováveis; (c) *outro*: impotência face à improbabilidade humana. O *eu* percebe da *sua* existência a partir da fórmula social: {*não-eu* = *eu cogitativo*}, a quem encontram-se valores complementares dos alicerces existenciais. No entanto, há sempre um “corpo estranho” que dinamiza esses alicerces que os antigos chamavam de *movimento*. Platão chamou-o *kinesis* que se opera em alteração (*alloiosis*: que operação mudança interna) e em transição (*phorá*: mudança externa)¹⁷. O que os sociólogos chamam de *outro* (alteridade) é a mesma coisa que aquilo que os Bantu chamam de *não-eu*. No entanto, o *outro* proporciona mudança quer em *eu* e *não-eu*, quer nas relação entre si. Diz-se *yândi*, em kikôngo e o *yânda* explica o seu valor de *movimento*: (a) *yânda*: começar; (b) *yânda*: bater; (c) *yânda*: estender; (d) *yândika*: mover ou começar a mexer.

A configuração social nos povos Bantu permite maior consciência social e quatro aspectos explicam isso de forma simples: (a) educação é para todos, e não apenas para elite; (b) o conceito de elite é sempre plural, e nunca individual; (c) o conceito de impessoalidade de posse está associado ao de participação e construção visto que o cidadão é soberano, livre; (d) a ideia do Poder é colegial, apesar da hierarquia que, em alguns domínios do poder se impõe.

5 CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA E ESPIRITUAL

Existem um espaço sagrado de sábios chamado *mbôngi*, que é sagrado em três ângulos. Realizava-se duas vezes por ano: (a) no *mbângala*: entre julho e agosto; (b) *kûndi*: entre fim de fevereiro e início março¹⁸. O local é geralmente um antigo cemitério dos fundadores das aldeias, guerreiros e homens de grandes feitos. Canta-se os efeitos deles como memória coletiva. Esses feitos traduzem-se em virtudes que impulsionam os vivos seguir o

¹⁷ PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. 152d.

¹⁸ Mbângala é época sazonal que faz muito frio, prepara-se a semente. *Kûndi* é o “mês de safu”, que começa no fim de Fevereiro ou início de março.

exemplo. O segundo ângulo tem a ver com os integrantes do *mbôngi* e as discussões, diálogos cujos temas são de grande relevância filosófica. O terceiro ângulo é o conteúdo espiritual quer do espaço, do conteúdo das discussões e dos rituais que caracterizam o início e o fim.

Todo *muntu* arma-se de virtudes antes de perceber a noção de *razão*, não-razão e contra-razão. Por conseguinte, o valor ontológico do *muntu* é suportado pela razão consciencial. Quer dizer, para qualquer assunto ele constrói a compreensão na base de uma reflexão severa e metódica, caracterizada de uma análise desapassionada e profunda com fins de alcançar o conhecimento real da coisa que se diz *lusikulu*: consciência, exatidão, em kikôngo¹⁹. Nesse termo, encontramos a raiz *sîka* que se traduz por: (a) *sîka*: decretar, dar resolução, executar; (b) *sîka*: tornar sagrado, santificar. O termo reporta à lei, ao sagrado e ao inviolável. Os Kôngo não dissociavam a ciência da espiritualidade pelo valor. Para alcançar o conhecimento, as virtudes se impõem, a ética do *muntu* aparece no primeiro lugar e, sobretudo, o teste de espiritualidade determina tudo. Esse teste consiste em três acções: (a) imaculidade ontológica; (b) meditação filosófica; (c) domínio dos espíritos da natureza.

A imaculidade ontológica é testada logo na abertura de *mbôngi* (palabre). Circulam, entre os mais integrantes, dois vasos: (a) o primeiro contém sal, folhas *nkasa*, *lêmba-lêmba*, *semente* ndôngo e mistura de remédios chamados *bindwênga*²⁰; (b) o segundo traz uma bebida chamada *nwîku-nwîku*²¹ que, caso o coração não for puro, a língua sentirá amarga. Os convidados jovens não têm direito à essa comida nem bebida, salvos aqueles que passaram pela escola *mbôngi'a ñgîndu*.

A meditação filosófica é um breve tempo, logo a seguir o primeiro. Geralmente, são quatro temas que, independentemente das suas divergências, os *sábios* deverão achar o denominador comum: 1º tema: razão da reunião cuja fala é reservada à comunidade de *ndonguti* (filósofos); 2º tema: examinação de solução de problemas sociais, políticos e económicos não resolvidos: aqui

¹⁹ LAMAN, Karl. **Dictionaire**. 1936. p. 449.

²⁰ Comida dos sábios ou petiscos da sabedoria tem efeito imediato no coração.

²¹ Trata-se de uma bebida doce, para coração puro; ou, poderá ser bebida amarga, para coração impuro.

podem intervir os líderes sociais e políticos; 3.^o comunidade de amanhã: embora seja um debate aberto, a discussão era exígua e de alto nível. Os sábios simplificavam – de forma metódica, com uso frequente de provérbios – a complexidade das questões apresentadas. Complexidade na acepção de Morin²².

O domínio dos espíritos da natureza confundia-se com *culto dos ancestrais*, pelo menos em algumas cerimónias: (a) relatórios dos *nkazi* (encarregados da educação) sobre a educação dos seus sobrinhos seguido de um pequeno julgamento (análise); (b) limpeza dos *mazûmbu*²³ e cemitérios acompanhada de cânticos etiológicos; (c) pronunciamento do *decreto social*: um tipo de recomendações sobre a fertilidade das aldeias, educação (iniciações) das crianças e solicitação de perdão coletivo. A presença de um *ngânga ñkîsi* é eminente para: (a) despejar *nsâmbe* em volta dos “pequenos” fogos do *mbôngi*, e invocar os ancestrais; (b) untar com cinza destes pequenos fogos todos que participaram e soprar “fumo” nas narinas e olhos deles; (c) beber água de nascente, jurando observar o *decreto social* e oferecer o seu melhor para alcançar esse objectivo.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre os anos 1970-1990, vários governos africanos tinham optado pela *autenticidade*, por um lado. As teses de Cheikh Anta Diop sobre África ganharam proporções filosóficas em *repensar a História de África*²⁴. No mesmo período, julgou-se necessária a capitalização da consciência simbólica (consciência histórica, social, política e cultural). A opção mais votada foi de inserir conteúdos nos sistemas nacionais da Educação com realce aos modelos antigos.

Percebeu-se que antes da chegada dos europeus em África, a educação era “coisa do povo”, e não da elite. A elite era escolhida entre o povo e liderava colegialmente. Nas grandes correntes da Filosofia africana, a sociedade tinha acesso à sabedoria nas suas duas principais funções: educativa, cultural. Os

²² MORIN, Edgar. Le défi de la complexité. In: Chimères, **Revue des schizoanalyses**, n. 5, p. 1-18, 1988.

²³ Mazûmbu são terras que tenham pertencidos aos ancestrais diretos, geralmente seus cemitérios antigos e a mística à volta dessas terras cujo paisagem, em si, é uma história do clã.

²⁴ MOORE, Carlos. **A África que incomoda**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

mecanismos que articulavam os diferentes espaços sociais – consoante as suas origens, profissão ou localização – eram razão tolerante, razão consciencial, etc. Logo, a sociedade confortava o exercício da filosofia.

No século XXI, os desafios são grandes. A Filosofia torna-se cada vez menos atraente, ao lado das novas tecnologias ou, ainda, menos importante, ao lado das finanças. Em algumas partes, questiona-se a utilidade hoje da Filosofia, face à vertiginosa velocidade pela qual somos confrontados no dia-dia. Se a Filosofia tomou o lugar da magia (no século XVII-XVIII) e que tenha sobrevivido na revolução industrial, não existe muita garantia face à inteligência artificial. Esta última é conceber os sistemas capazes de reproduzir o comportamento nas suas atividades de raciocínio. Ou, ainda, a inteligência artificial teria como objectivo modelizar a inteligência enquanto fenómeno.

As questões como *língua* e *cultura* conserva a nossa humanidade. São as áreas que a inteligência artificial ainda não assegura. Ora, a filosofia ainda perdura na *língua* e na *cultura*. Talvez seja um indicador da importância da Filosofia na sociedade que nos convida a refletir sobre duas coisas: (a) humanizar o homo *super-sapiens* – que nos tornamos; (b) repor os “valores da alma” que as novas tecnologias não oferecem²⁵.

É na base da Filosofia que as duas *coisas* podem ser alcançadas. A riqueza que África em geral tem nesse aspecto cultural, definidor da sua libertação simbólica²⁶, encoraja agarrar-se à sua *cultura* para projetar seu futuro.

REFEERÊNCIAS

BATSÍKAMA, Patrício. “Mbôngi’a ñgîndu: a escola de ciências políticas”, In: **Revista Transversos**, Universidade Estadual de Rio de Janeiro, n. 14, abr., p. 478-502, 2019.

BATSÍKAMA, Patrício. **Filosofia no antigo Kôngo**. Recife: Edições Universitárias de Pernambuco, 2024.

²⁵ Breves diálogos com 27 crianças (de 5 a 7 anos de idade) – com consentimento dos seus pais – que visitaram Cité de Villette”, levaram-me a chegar a essa leitura. Foi entre 9 dias intercalados, no mês de setembro de 2021.

²⁶ DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**: de l’Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique noire d’aujourd’hui. Paris: Presence Africaine, 2000. p. 192-194.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui. Paris: Presence Africaine, 2021.

DURKHEIM, Émile. **Sociologie et philosophie**. Paris: P.U.F., 2010.

ELIAS, Nibert. **La dynamique sociale de la conscience**. Sociologie de la connaissance et des sciences. Paris: La Découverte, 2016. p. 69, 116, 149, 177, 211, 245.

FOUCAULT, Michel. **Surveiller et punir: naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAMAN, Karl (1936), *Dictionnaire kikongo-français*, Bruxelas: Desclé.

MOORE, Carlos. **A África que incomoda**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

MORIN, Edgar. Le défi de la complexité. *In*: Chimères, **Revue des schizoanalyses**, n.º 5, p. 1-18, 1988.

NGOMA-BINDA Phambu. **Le Nzola comme philoculture**: une philosophie kongo de l'existence. Paris: PAARI, 2023.

PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

DADOS DO AUTOR

Patrício Batsikama

Mestre Profissional em Filosofia. Doutorado em Antropologia, Universidade Fernando Pessoa, Universidade do Porto-Portugal. Instituição: Instituto Superior Politécnico TOCOISTA (ISPT/Angola). Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada do Instituto Superior Politécnico Tocoista. Departamento de História da Universidade Agostinho Neto. E-mail: pcipriano@oapr.gov.ao