



UBUNTU: desenvolvendo um paradigma socioambiental africano

Hermelindo Silvano Chico



LETRA DA LEI

projeto gráfico e capa Frede Tizzot



@arteletra
contato@arteletra.com.br

C 533

Chico, Hermelindo Silvano

Ubuntu : desenvolvendo um paradigma socioambiental africano / Hermelindo Silvano Chico. – Curitiba : Letra da Lei, 2025.

328 p.

ISBN 978-65-89882-06-0

1. Direito ambiental 2. Economia ambiental I. Título

CDD 344

Índice para catálogo sistemático:

1. Direito ambiental 344

Catálogo na Fonte

Bibliotecária responsável: Ana Lúcia Merege - CRB-7 4667

Arte & Letra
selo Letra da Lei

Rua Des. Motta, 2011. Batel. Curitiba-PR
www.arteletra.com.br

Hermelindo Silvano Chico

**UBUNTU:
DESENVOLVENDO UM PARADIGMA
SOCIOAMBIENTAL AFRICANO**



**CURITIBA-PR
2025**

Este livro é dedicado à minha querida amiga Bianca Miranda da Silva, cuja coragem, força e resiliência são um exemplo de superação. Sua essência ilumina a todos ao seu redor, refletindo a interconexão que une a humanidade.

“No coração do Ubuntu está a ideia de que
somos todos responsáveis uns pelos outros
e pelo nosso ambiente comum”.

Desmond Tutu

SUMÁRIO

PREFÁCIO	10
INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1:	
SOCIOAMBIENTALISMO E UBUNTU:	
ENCONTROS E HORIZONTES	15
1.1 O Socioambientalismo	15
1.2 Ubuntu	20
1.2.1 <i>A Essência do Ubuntu</i>	21
1.3 A física e a metafísica do Ubuntu	26
1.4 Ubuntu enquanto filosofia	31
1.5 Ubuntu e a filosofia africana	35
CAPÍTULO 2:	
CONECTANDO SOCIOAMBIENTALISMO E UBUNTU	47
2.1. Superando paradigmas ocidentais	48
2.2 Explorando o potencial do Ubuntu	52
2.3 Ubuntu como ética da terra	58
2.3.1 <i>A importância dos valores éticos do Ubuntu</i> <i>no processo de ecologização do direito</i>	61
2.4 Elementos fundamentais para uma perspectiva afrocentrada	64
2.4.1 <i>O sentido ético-político de Ubuntu</i>	65
2.4.2 <i>Entre a liberdade e a comunidade</i>	72
2.4.3 <i>Além dos limites do humanismo</i>	78
2.5 Desafios e limitações	85

CAPÍTULO 3: ÁFRICA:

TERRA, POVOS E HARMONIA COM A NATUREZA.....	89
3.1 Raízes Vivas: Ecos ancestrais e a trama dos povos.....	91
3.1.1 “Pigmeus”.....	92
3.1.2 Khoisan.....	97
3.1.3 Os Bantus.....	103
3.2 Estruturas sociopolíticas e culturais.....	105
3.2.1 Sociedade do Kongo.....	105
3.2.1.1 Fundação.....	106
3.2.1.2 Sociedade e Economia.....	108
3.2.1.3 Estrutura do poder.....	111
3.2.2 Nação Zulu.....	112
3.2.2.2 princípios fundamentais.....	115
3.2.3 Civilização Mwenemutapa.....	116
3.2.3.1 Organização.....	118
3.2.3.2 Economia.....	119
3.3 Sabedoria e conexão com a natureza.....	120

CAPÍTULO 4:

COLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA ÁFRICA.....	128
4.1. Primeiros encontros.....	129
4.2 Colonização.....	132
4.2.1 Cristianismo.....	136
4.2.2 Comércio transatlântico de seres humanos.....	142
4.2.3 A partilha da África.....	146
4.3 Resistência e Lutas pela Independência.....	151
4.4 As contribuições de Ubuntu no processo de descolonização.....	156

CAPÍTULO 5:

UBUNTU E A RECONSTRUÇÃO AFRICANA.....	161
5.1. Pan-Africanismo e integração.....	162
5.2 “Em busca do reino político”	166
5.3 Avanço na Unificação Africana:	
da OUA à fundação da UA.....	169
5.4 Ubuntu: “partir da realidade da nossa terra”.....	174
5.5 Estruturas institucionais pré e pós-Coloniais.....	180
5.6 Estados e Autoridades Tradicionais.....	187

CAPÍTULO 6: A TEIA JURÍDICA DA RESISTÊNCIA:

OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NA CONSTITUIÇÃO	
DE NOVOS PARADIGMAS CONSTITUCIONAIS NA ÁFRICA	
E AMÉRICA LATINA.....	200
6.1 Modernidade e o paradigma dos Direitos Coletivos.....	202
<i>6.1.1 Individualismo moderno e suas implicações</i>	
<i>na dinâmica entre propriedade e trabalho.....</i>	<i>208</i>
6.2 A luta indígena na América Latina:	
da mobilização à conquista dos direitos socioambientais.....	213
<i>6.2.1 Conquista dos direitos socioambientais.....</i>	<i>216</i>
6.3 Direitos coletivos na integração africana.....	219
<i>6.3.2 Questão da natureza.....</i>	<i>225</i>
6.4 Interconexão jurídica e socioambiental	
entre África e América Latina.....	229

CAPÍTULO 7:

O DIREITO AMBIENTAL NA ÁFRICA.....	235
7.1 Trajetórias e saberes	
na construção do Direito Ambiental.....	236
7.2 A proteção ambiental	
no contexto constitucional africano.....	241

7.2.1 O Direito Ambiental em Angola.....	242
7.2.1.1 Possível inclusão de novos sujeitos de direito na CRA de 2010.....	245
7.2.2 A defesa do Meio Ambiente na África do Sul.....	248
7.2.3 A tutela ambiental sob a perspectiva constitucional moçambicana.....	253
7.3 A Relevância da Carta Africana na configuração constitucional dos Estados Independentes.....	256
7.3.1 A tutela jurídica do meio ambiente como um direito coletivo.....	259
7.4 O papel das autoridades comunitárias em matéria ambiental.....	264
7.4.1 Desafios e limitações.....	268
REFERÊNCIAS.....	275
AGRADECIMENTOS.....	323
SOBRE O AUTOR.....	325

PREFÁCIO

Ubuntu, como filosofia, fundamenta-se na lei universal cósmica da unidade. Essa lei serve como base para a expressão e manifestação do pensamento filosófico e científico africano. Ubuntu não é apenas um conceito de unidade no sentido convencional, mas uma força dinâmica, sofisticada e indispensável para a cultura, que, por sua vez, é uma potência ativa da existência.

O corpo humano é composto por milhares de células que trabalham em harmonia para sustentar a vida. Da mesma forma, possuímos um cérebro com dois hemisférios, uma visão com dois olhos, um nariz com duas fossas nasais, uma audição com dois ouvidos e um coração que impulsiona a vitalidade do organismo. Tudo na natureza opera em equilíbrio, refletindo a essência do Ubuntu.

Assim como o *Yin-Yang* simboliza a interação entre ordem e caos para gerar equilíbrio, a existência próspera por meio da unidade. Ubuntu representa essa verdade cósmica sob uma perspectiva africana.

O Pan-africanismo, em sua essência, é a unidade africana, indo além da esfera política. Sua raiz ancestral se revela em momentos históricos como a união do Alto e Baixo Kemet (*Sma Tawi*) e a resistência da Rainha Nzinga Mbandi contra a invasão portuguesa no Reino do Ndongo. Esses são exemplos de como a unidade africana se manifesta como força restauradora da ordem e do equilíbrio.

Ubuntu é o princípio vital da existência, um padrão cósmico que sustenta a vida. A unidade está presente na estrutura do cosmos, um nível de organização superior que mantém o universo. O cosmograma Kongo Dikenga, conforme ensina Bunseki Fu-kiau, demonstra que as dimensões física e espiritual interagem para criar o tempo e a realidade, onde o mundo visível explica o invisível e vice-versa.

O paradigma existencial africano transcende a compreensão do mundo material, integrando a dimensão espiritual como chave para interpretar a realidade e seus fenômenos. Diferente da visão ocidental, muitas vezes limitada à matéria, os africanos desenvolvem não apenas uma cosmovisão, mas também uma cosmopercepção e uma cosmoética. A cosmopercepção permite enxergar a vida para além da realidade tangível, enquanto a cosmoética regula a interação entre o ser humano e a natureza, estabelecendo um protocolo sensível de intercomunicação.

Em contrapartida, a visão de mundo predominante no Ocidente se baseia em um paradigma restrito ao entendimento do mundo físico e dos fenômenos materiais. Dessa limitação emergem concepções como o materialismo, o racionalismo e o consumismo, que reduzem a existência à esfera tangível. Além disso, a ausência da compreensão do mundo espiritual como parte integrante da realidade contribui para a consolidação de estruturas ideológicas e sistêmicas como o racismo, o colonialismo e o capitalismo, que refletem e perpetuam essa desconexão com a totalidade da existência.

A unidade é a força viva que manifesta a realidade. O homem e a natureza são interdependentes; a natureza e o cosmos formam uma única harmonia. O ser humano é tanto uma expressão da natureza quanto uma manifestação do princípio cósmico. Sua existência só se justifica no contexto do coletivo.

A cultura, nesse sentido, é uma linguagem cósmica. Expressa-se por códigos universais que a tornam um mecanismo de integração com o todo. Seu propósito é alcançar equilíbrio com o cosmos, tornando-se parte dos processos que nele ocorrem. A unidade, portanto, é a essência da ordem e da harmonia cósmica, constituindo o cerne filosófico e científico do Ubuntu, fundamento da organização social e do pensamento espiritual, político e científico africano.

“É preciso uma aldeia para educar uma criança.” Esse provérbio Fulani reflete a concepção africana de que a educação é um patri-

mônio coletivo. Todos os membros da comunidade participam da formação de cada indivíduo. Além disso, a ancestralidade não é apenas uma memória do passado, mas uma presença ativa nas decisões e ações da comunidade, sendo os ancestrais consultados nesse contínuo diálogo com o presente.

A sabedoria Ngala afirma: “Quando alguém está doente, não é o indivíduo que adocece, mas toda a família e a comunidade. Pois, assim como a dor de um único dente afeta todo o corpo, um ferimento no menor dos dedos pode paralisar o ser por completo.”

Ubuntu é mais do que um conceito; é o pulsar da existência em sua expressão mais elevada.

Isidro Fortunato

INTRODUÇÃO

A África, berço da humanidade e lar de uma diversidade cultural e natural inigualável, está no centro de um momento histórico que combina desafios profundos com oportunidades únicas para reimaginar seu futuro. Com uma história marcada pela exploração colonial e por desigualdades socioeconômicas persistentes, o continente também enfrenta pressões ambientais intensas. Mas é exatamente nesse cenário complexo que surge a possibilidade de um novo olhar – um olhar fundamentado na filosofia do Ubuntu.

O Ubuntu, com sua essência de interdependência e mutualidade, vai além de uma simples ideia filosófica. Ele é uma prática viva, uma visão holística de coexistência que nos lembra que “eu sou porque nós somos”. Este princípio de conexão não se limita às relações humanas; ele se estende às comunidades e ao meio ambiente, promovendo uma harmonia que tem o poder de transformar o modo como lidamos com os desafios socioambientais.

Este livro parte da premissa de que o Ubuntu oferece uma base cultural rica e autêntica para reimaginar as políticas e práticas ambientais na África. Ele propõe uma abordagem que valoriza as tradições e os conhecimentos locais, historicamente marginalizados, e busca integrá-los a soluções contemporâneas. Mas como essa filosofia pode ser aplicada para enfrentar os desafios históricos e atuais do continente?

Para explorar essa questão, precisamos entender o contexto africano em sua complexidade. Antes da colonização, muitas sociedades africanas já possuíam sistemas sofisticados de governança e práticas que respeitavam profundamente a interdependência entre as pessoas e a natureza. Esses sistemas, codificados em tradições orais e práticas comunitárias, foram desestruturados pela imposição de valores coloniais que ignoravam e desprezavam os saberes locais.

O colonialismo não apenas saqueou recursos naturais, mas também desmantelou estruturas sociais e culturais que sustentavam o equilíbrio entre o desenvolvimento humano e o meio ambiente. Com a independência, as nações africanas começaram a recuperar suas identidades culturais e sistemas de governança, abrindo espaço para a revalorização de filosofias como o Ubuntu.

No entanto, os desafios não desapareceram. A globalização e as pressões por desenvolvimento rápido frequentemente ignoram as especificidades culturais e ecológicas da África, resultando em práticas que continuam a marginalizar comunidades locais e a degradar o meio ambiente. É nesse ponto que o Ubuntu se torna uma chave poderosa para o desenvolvimento sustentável.

Inspirando-se também em movimentos socioambientais globais, como o socioambientalismo da América Latina, este livro propõe uma abordagem intercultural que conecta saberes locais e globais. Aqui, os desafios e soluções da África são abordados de forma única, mas com um olhar aberto para o aprendizado mútuo.

Guiado pelas reflexões de pensadores como Cheikh Anta Diop, Mogobe Ramose entre outros, esta obra busca resgatar e valorizar a herança cultural africana como base para um paradigma socioambiental anticolonial. Ao mesmo tempo, ela destaca as lutas e resistências dos povos africanos, que não apenas enfrentam as adversidades, mas também oferecem ao mundo lições de resiliência, criatividade e esperança.

Este livro é um convite para reimaginar o futuro da África e, com ele, o futuro de todos nós. Afinal, como nos ensina o Ubuntu, estamos todos conectados – e é dessa conexão que nasce a possibilidade de um mundo mais justo e sustentável.

CAPÍTULO 1:

SOCIOAMBIENTALISMO E UBUNTU: ENCONTROS E HORIZONTES

1.1 O Socioambientalismo

O avanço da civilização contemporânea tem sido marcado pela emergência de uma relação adversa entre a humanidade e a natureza. Esta dinâmica distintiva configura a tessitura da cultura humana moderna de maneira que se revela intrinsecamente insustentável no contexto de sua interação com o ecossistema terrestre.

Conforme delineado por Enrique Leff (2004, p. 9), a problemática ambiental transcende sua manifestação superficial, constituindo-se como uma crise de natureza civilizacional com raízes profundas na cultura ocidental. Este fenômeno não se restringe à mera emergência de uma catástrofe ecológica ou à instauração de um desequilíbrio econômico isolado, mas, em sua essência, representa um deslocamento paradigmático do mundo contemporâneo.

Com fundamento na premissa de que as problemáticas de ordem social, econômica e ambiental acarretam significativos desequilíbrios nos ecossistemas, os povos, notadamente aqueles mais afetados pelos efeitos do capitalismo colonial, como é o caso dos indígenas, africanos, por exemplo, propendem a conceber um novo paradigma de desenvolvimento advogado pelo socioambientalismo.

O estudo conduzido por Juliana Santilli (2005) representa uma significativa contribuição ao entendimento do socioambientalismo, um movimento que se consolidou com base na premissa de que as políticas públicas ambientais devem ser formuladas de modo a integrar e articular as comunidades indígenas, tradicionais e outros grupos locais. Essas comunidades são reconhecidas como

detentoras de conhecimentos milenares e práticas de manejo ambiental ancestral.

O socioambientalismo assume uma postura inclusiva nas políticas públicas, transcendendo o mero reconhecimento da diversidade cultural para efetivamente incorporar esses grupos no processo decisório referente ao meio ambiente. A perspectiva adotada busca não apenas mitigar desigualdades sociais, mas também integrar ativamente diferentes perspectivas na tomada de decisões ambientais, conferindo-lhes legitimidade e relevância.

Um dos pilares fundamentais desse enfoque reside na necessidade de estabelecer uma relação mais equitativa entre o conhecimento científico e o conhecimento ancestral. O socioambientalismo preconiza uma abordagem holística e interdisciplinar, reconhecendo que ambas as formas de conhecimento possuem contribuições valiosas. Conforme Santilli (2005) argumenta, as políticas socioambientais eficazes devem considerar os saberes locais como complementares ao conhecimento científico, explorando a riqueza da diversidade cultural.

No contexto socioambientalista, a compreensão da problemática ambiental transcende as fronteiras meramente técnicas e jurídicas, estendendo-se para considerações mais amplas que abrangem as complexidades das relações humanas com o meio ambiente. A incorporação dos saberes populares não apenas enriquece a compreensão dessas relações, mas também oferece perspectivas valiosas que muitas vezes são marginalizadas em abordagens mais convencionais. Essa valorização implica em uma necessária e profunda releitura do Direito Ambiental. (ROQUE JUNIOR, 2019).

A relação entre o socioambientalismo e o Direito Ambiental assume uma dimensão crucial, uma vez que a estrutura normativa existente muitas vezes se mostra insuficiente para abarcar a multiplicidade de variáveis envolvidas na gestão ambiental. A valorização dos saberes populares exige uma reavaliação dos instrumentos legais existentes,

demandando ajustes que permitam incorporar de maneira mais efetiva e justa as dinâmicas sociais e culturais relacionadas ao ambiente.

Dessa maneira, o surgimento dos direitos no âmbito do socioambientalismo teve início com demandas dos movimentos sociais que se opunham à abordagem desenvolvimentista do Estado Neoliberal. O socioambientalismo surge em resposta à pressão popular e ao desejo de participação social, abordando temas como os “novos direitos”. Destacam-se os direitos de grupos minoritários, como indígenas, crianças, adolescentes, idosos, mulheres, gays, negros e camponeses. (ROQUE JUNIOR, 2019).

“A partir de então passam a se constituir alianças políticas estratégicas entre o movimento social e ambiental, que primam pela superação das injustiças ambientais e sociais, bem como a inserção definitiva das questões sociais no âmbito de proteção ambiental”. (BALIM; MOTA, 2014, p. 8).

Neste cenário de reconhecimento de direitos coletivos, como os direitos indígenas, das populações tradicionais e ao meio ambiente saudável, depara-se com a intrincada tarefa de assegurar esses direitos em um ambiente marcado pela predominância do sistema individualista preconizado pelo “Estado e o Direito Monista” (SOUZA FILHO, 1999, p. 324).

A abordagem jurídica centrada na individualidade do sujeito de direito, consagrada pelo referido modelo monista, impõe desafios substanciais à concretização de direitos que, por sua própria natureza, transcendem a esfera do indivíduo isolado. Os direitos indígenas, ligados à preservação das culturas autóctones, e os direitos das populações tradicionais, atrelados à perpetuação de modos de vida ancestrais, exemplificam essa categorização de prerrogativas que, por sua essência coletiva, não se amoldam de maneira linear ao paradigma individualista.

O atual paradigma socioambiental emergente apresenta demandas crescentes no que tange à asseguaração da preservação da sociobio-

diversidade, concebida como a perpetuação da vida em sua expressão multifacetada, abrangendo uma diversidade de cores, formas e manifestações (SOUZA FILHO, 2002). Este contexto impõe uma urgência à reflexão e à implementação de estratégias que visem à manutenção e salvaguarda dessa riqueza biológica e cultural, reconhecendo-a como um patrimônio inestimável.

O paradigma preconizado pelo socioambientalismo apresenta uma significativa pertinência no fortalecimento do novo constitucionalismo democrático latino-americano. (ROQUE JUNIOR, 2019). Desse modo, o socioambientalismo pode ser entendido como um conjunto de transformações constitucionais derivadas de um paradigma centrado no conceito de “bem viver”, originado a partir do conhecimento e práticas dos povos indígenas. Essa abordagem projeta uma visão de comunidade fundamentada na harmonia, respeito e equilíbrio com todas as formas de vida (WOLKMER; FAGUNDES, 2011).

O enfoque socioambiental pode ser interpretado como uma perspectiva crítica em relação ao conhecimento e à sua produção, com o objetivo de reconhecer e dar voz a perspectivas e saberes historicamente marginalizados ou excluídos pelo pensamento predominante. Nesse sentido, Ferdinand (2019) caracteriza essa abordagem crítica como uma “ecologia decolonial”, que lança um olhar reflexivo sobre as práticas epistêmicas tradicionais.

A ecologia decolonial propõe uma crítica à visão tradicional de conhecimento, que se fundamenta primordialmente na tradição eurocêntrica. Essa visão epistemológica dominante tem tendido a negligenciar e subestimar os conhecimentos produzidos por comunidades e culturas não ocidentais, além das vivências e saberes de grupos sociais marginalizados dentro das próprias sociedades ocidentais.

Marisol de la Cadena (2015) ressalta que a diversidade de mundos indígenas deve ser respeitada, propondo que os indígenas não são apenas portadores de culturas; são também criadores de mundos. Essa

afirmação destaca a necessidade de reconhecimento da autonomia indígena e da valorização de seus sistemas de conhecimento. O capitalismo, ao ignorar essas dimensões, perpetua um ciclo de exploração que não só destrói ecossistemas, mas também desumaniza os povos que habitam essas terras.

Os paradigmas socioambientais, conforme propugnados, são universalmente aplicáveis, defendendo a consecução da consonância entre a humanidade e o meio ambiente. Essa abordagem preconiza a salvaguarda do ecossistema, a adoção e perpetuação dos valores e tradições das comunidades ancestrais, bem como a consideração de sua cosmopercepção¹ intrínseca. (HOUTART, 2011).

Ao contrário da ideia ocidental de cosmovisão, que muitas vezes simplifica e reduz a complexidade das culturas indígenas e africanas, a cosmopercepção reconhece a diversidade e a profundidade das experiências. (OYĒWŪMÍ, 1997). Ela destaca a importância da espiritualidade e da oralidade como elementos centrais na construção da identidade cultural e na compreensão do mundo em contextos não hegemônicos.

No contexto da cosmopercepção africana, emerge a viabilidade de investigar a concepção socioambiental de existência que sustenta a noção de humanidade, almejando a consecução de um equilíbrio intrínseco com a natureza, por meio da filosofia do Ubuntu. A abordagem Ubuntu oferece um arcabouço filosófico profundamente enraizado na interconexão entre os seres humanos e o ambiente natural que os circunda.

A filosofia do Ubuntu, com suas raízes etimológicas na língua bantu, exprime a compreensão fundamental de que a existência individual está inextricavelmente ligada à coletividade e à natureza. Sob essa perspectiva, a noção de “eu” é concebida em relação aos outros,

¹ A palavra cosmopercepção é um termo utilizado pela pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (1997) que abraça uma visão mais ampla e integral da concepção de mundo, englobando as diferentes perspectivas culturais que existem dentro do continente africano.

formando uma teia interdependente de relações humanas e ambientais. Assim, o equilíbrio almejado não é apenas entre a humanidade e a natureza, mas também entre os próprios seres humanos, delineando um *ethos* de respeito mútuo, empatia e cuidado.

Dentro desse paradigma, a harmonia ambiental não é uma mera aspiração, mas uma condição essencial para a realização plena da existência humana. A natureza é percebida não como uma entidade separada a ser explorada e dominada, mas como uma parte integral da comunidade à qual os seres humanos pertencem.

A busca pelo equilíbrio com a natureza, impulsionada pela filosofia do Ubuntu, implica uma abordagem ética e prática na qual a preservação ambiental não é apenas uma responsabilidade, mas uma expressão concreta do respeito à vida e à diversidade. Essa cosmopercepção oferece, assim, um paradigma valioso para abordar os desafios contemporâneos.

1.2 Ubuntu

O conhecimento africano tem forte conexão com as tradições orais, em contraste com o fundamento do conhecimento moderno, que se baseia na escrita. Este pensamento reflete as palavras do escritor malinês Hampâté Bâ (2010, p. 167), ao citar Tierno Bokar, que enfatizou: a escrita representa uma coisa, enquanto o conhecimento é outra. A escrita é uma representação do conhecimento, mas não é o conhecimento em si. O conhecimento engloba tudo o que nossos antepassados vieram a compreender e que está intrínseco em tudo o que nos foi transmitido.

Um exemplo relacionado ao conhecimento africano, ligado às suas tradições orais, aquela transmitida de geração a geração, seria Ubuntu. De acordo com Gade (2011), a documentação que aborda detalhadamente esse termo é ainda relativamente escassa. Os significados primordiais associados a ele giraram em torno de conceitos como “natureza humana” e “humanidade”. Posteriormente, a expressão pas-

sou a adquirir uma dimensão filosófica, ética e uma perspectiva de mundo intrinsecamente ligada à herança negro-africana.

O desenvolvimento do termo ao longo do tempo destaca a riqueza e a complexidade desse conceito. Ubuntu não apenas reflete a herança cultural e filosófica africana, mas também demonstra sua capacidade de desempenhar um papel transformador em contextos políticos e sociais, fornecendo uma percepção de mundo e uma ética que inspira a justiça, a igualdade, a harmonia e o equilíbrio ecológico.

Tratamos de entender Ubuntu como uma filosofia ou código de pensamento africano. O termo, concebido como filosofia do equilíbrio, que busca entender a África de um modo integral, vivendo em comunidade para alcance da harmonia com a natureza, pode contribuir, satisfatoriamente, para a desconstrução da concepção moderna de sociedade, cultura e cientificismo, ponto de vista filosófico de cariz positivista que defende a supremacia da ciência europeia sobre todas as outras formas humana de compreensão de mundo, considerando-se na única alternativa adequada de conseguir verdadeira perfeição cognitiva.

A ênfase na interconexão de todas as coisas no Ubuntu sugere que a ciência não pode ser separada da cultura, da ética e do contexto social. Isso questiona a ideia de que a ciência europeia é universalmente aplicável e adequada para todas as culturas e contextos. A desconstrução dessa concepção pode levar a uma abordagem mais inclusiva da produção de conhecimento, que valoriza as diversas formas de compreensão do mundo.

1.2.1 A Essência do Ubuntu

A compreensão de Ubuntu, dentro do contexto da filosofia africana, requer uma análise interpretativa profunda da cosmopercepção inerente a essas culturas. O conceito de Ubuntu transcende as barreiras da mera filosofia e adentra os domínios da espiritualidade, constituindo um elemento fundamental na manifestação dos costumes, crenças,

valores e conhecimentos que, por sua vez, alicerçam a compreensão do cosmos no seio dessas comunidades.

Os africanos apresentam características únicas em seu modo de vida, compreensão de mundo e concepção ético-filosófica, que são profundamente influenciados pela espiritualidade e oralidade. A espiritualidade desempenha um papel central nas vidas das pessoas em todo o continente, influenciando seus sistemas de crenças e rituais. A conexão com o “divino”, com os antepassados e com a natureza é uma parte intrínseca da experiência africana.

Diferentemente das tradições escritas, predominantes em muitas outras partes do mundo, as sociedades africanas valorizam a tradição oral como um meio de transmitir conhecimento, histórias e valores de geração em geração. A oralidade é a maneira pela qual a memória coletiva é preservada e perpetuada, e é uma forma de comunicação que transcende os limites do tempo e do espaço. A mundividência africana não se limita apenas à percepção visual ou à abordagem cartesiana que caracteriza a tradição ocidental. Essa cosmopercepção de mundo fundamenta a composição ético-filosófica africana.

A base ontológica da filosofia africana, como a expressa Souza Filho, Uyetaque e Chico (2021), encontra-se firmemente ancorada na ideia de equilíbrio e concordância com o cosmos, que desempenha um papel fundamental na construção do sistema de crenças e valores que orientam a vida desses povos. A referida equação cósmica, na qual o conceito de Ubuntu está imerso, serve como um princípio orientador para a conduta humana, e, por extensão, para a coexistência harmoniosa na comunidade.

A espiritualidade africana, intrinsecamente ligada à Ubuntu, desempenha um papel preponderante na vida cotidiana desses povos. Ela é o fio condutor que conecta as pessoas às forças cósmicas e aos ancestrais, proporcionando uma estrutura de significado para suas vidas e ações. Através da espiritualidade, as comunidades encontram um elo profundo entre a pessoa, a comunidade e a natureza.

A compreensão de Ubuntu, portanto, é inextricavelmente entrelaçada com essa perspectiva holística da existência, na qual o mundo material e o espiritual coexistem e se complementam. Nesse contexto, é evidente que o conceito de Ubuntu transcende as fronteiras da mera teoria filosófica e, em vez disso, se torna uma bússola moral e espiritual para as comunidades, moldando sua compreensão do mundo e sua interação com ele. (MAGEZI; KHLOPA, 2021).

A base da crença reside na ideia de que o mundo natural e o mundo espiritual estão intrinsecamente entrelaçados, e que as revelações espirituais são a chave para compreender e interpretar as preocupações naturais. Isso sugere que a espiritualidade é a lente através da qual os africanos percebem e dão sentido ao mundo que os rodeia. Nesse contexto, a espiritualidade não é vista como um domínio separado da vida, mas como o próprio alicerce sobre o que todos os aspectos da existência são construídos.

A construção da vida, a edificação da comunidade, a educação das gerações futuras e a organização da sociedade são todas empreendidas à luz da espiritualidade. Isso implica que a espiritualidade é uma força motriz por trás das ações e decisões diárias das pessoas e da coletividade. Ela fornece orientação moral e ética, moldando os comportamentos e interações sociais.

A interligação entre sabedoria, conhecimento e espiritualidade africana desafia a distinção ocidental entre “conhecimento científico” e “conhecimento espiritual”, destacando a complexidade e a riqueza do pensamento africano. É possível, a partir das experiências de alguns povos de África, descrever algumas dimensões de regime espiritual e o conhecimento daí resultantes.

Para a população *Bantu-Kongo*², cuja residência abrange áreas geográficas situadas em Angola, República Democrática do Congo e

² Os Kongos (ou Bakongos na língua Kikongo que faz parte da grande família de línguas africanas Bantu) são um grupo étnico africano Bantu que habitam a região da costa atlântica de África, desde o Sul do Gabão passando por Angola (nas províncias do Zaire, Uíge e Cabinda), pela República do Congo até a República Democrática do Congo. Importa destacar que, antes da invasão colonial e ocupação dos territórios africanos, os Kongos habitavam um único território: O reino do Kongo (um dos maiores e mais relevantes reinos da África). Tal fragmentação ocorreu após a partilha da África na Conferência de Berlim entre 1814 e 1815.

Gabão, o conhecimento e a totalidade da experiência humana, além de outros aspectos, estão intrinsecamente ligados a uma entidade espiritual de importância fundamental conhecida como *Nzambi*. Dentro desta concepção, o trabalho de Fu-Kiau (1969) estabelece que, no entendimento dos *Kongos*, o universo tal como o percebemos e conhecemos se origina de um evento “primitivo” que teve lugar dentro e ao redor de *Nzambi*.

Nesse cenário, o universo é governado por esta força espiritual e cósmica. Por meio dessa experiência, é possível estabelecer conexões entre as diversas manifestações da vida na terra. Em outras palavras, a espiritualidade não serve apenas como um elo que conecta a vida humana à natureza, mas também regula as múltiplas relações existentes entre as diversas forças e influências que emanam de *Nzambi*. Trata-se, assim, de um sistema de conhecimento imbuído de valores essenciais dos quais a espiritualidade nunca pode ser desprovida ou extinta. (FU-KIAU, 1969).

No caso dos *Tsongas*, uma parte dos habitantes do sul de Moçambique e da região ocidental da África do Sul, a entidade máxima espiritual é reconhecida como *Nzam*. Analogamente, para os *Barotse* (ou *Lozi*), um grupo étnico de língua bantu residente na região da África Austral que abrange áreas entre Namíbia, Botsuana, Zimbábue, Zâmbia e Angola, essa suprema entidade espiritual é identificada por diferentes denominações, como *Nhambe* e *Mulungo*, presentes em quinze tribos do leste africano. (JUNOD, 1996, p.381).

Na África do Sul, especificamente entre o povo zulu, a espiritualidade suprema é venerada sob o nome *Unkulunkulu*, enquanto em civilizações ancestrais como Kemet, atualmente conhecido como Egito, o termo *Maat* é central em sua tradição espiritual. Além disso, na tradição Iorubá da Nigéria, uma suprema entidade espiritual é reverenciada como *Olodumare*. (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO, 2021).

No âmbito do sistema tradicional de alguns povos da Guiné-Bissau, o termo *Irân* assume a função de ser uma autoridade espiritual

preeminente. A concessão do *Irân* desempenha um papel de primordial importância na consolidação da legitimidade de qualquer ocupante de um cargo político. (FAVARATO, 2018, p. 106).

É evidente a existência de uma estrutura de pensamento que os africanos construíram em torno do seu sistema de crença, em que o sagrado conhecimento se encontra na manifestação espiritual, para além de evidenciar a ação social que as autoridades cósmicas exercem na sua relação com a comunidade.

Nos ensinamentos de Henri-Alexandre Junod (1996), missionário sul-africano, acerca das sociedades africanas, emerge uma profunda compreensão da complexa teia espiritual que permeia esses grupos culturais. Junod, ao longo de suas observações e pesquisas no continente africano, revelou a presença de uma suprema entidade espiritual, cujo nome varia conforme a região e a tradição específica. Sob o olhar colonizador, tal entidade era muitas vezes descrita erroneamente como “Deus-todo-poderoso”.

A variação na nomenclatura utilizada para referir-se a essa entidade espiritual entre diferentes povos africanos evidencia a riqueza da diversidade cultural do continente. Contudo, a divergência terminológica não obscurece um elemento crucial que se revela como central: a concepção compartilhada da existência de uma autoridade espiritual e cósmica, o que Cheikh Anta Diop chamaria de unidade cultural.

Essa autoridade espiritual, independentemente de seu nome ou identidade específica em cada cultura, desempenha um papel central nas sociedades africanas. Ela se apresenta como a força primordial, a origem de toda a criação e o guardião da ordem cósmica. Em meio à diversidade de sistemas de crenças, a essência dessa entidade espiritual transcende as fronteiras geográficas e étnicas, conectando as pessoas em sua busca pela compreensão da existência e da relação entre o “divino”, o humano e o cosmos.

É a partir dessa cosmo percepção pelos quais os sistemas de crença e conhecimento na África são transmitidos. No entender dos povos, o

conhecimento enquanto resultado da atividade humana se submete às grandes revelações cósmicas.

Na sua compreensão cosmogônica, as revelações são dadas espiritualmente e inexplicáveis na forma escrita, uma vez que se trata dos ancestrais e sacerdotes da ordem metafísica que transmitem toda informação (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO, 2021, p. 5) e sabedoria aos anciãos, detentores dos princípios e tradições filosóficas (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002, p. 13-14) para que estes liderem mediante Ubuntu e outras doutrinas tradicionais que compreendem o universo de maneira integral.

É nesse fundamento que se considera a espiritualidade como sendo a base que desempenha um papel central no sistema de crenças do Ubuntu. Ela é considerada a pedra angular que sustenta a compreensão do Ubuntu sobre a existência e o propósito da vida. Nesse contexto, a espiritualidade é vista como o fio condutor que liga todas as coisas e seres, proporcionando uma base para a busca da harmonia e da coexistência equitativa entre todos os elementos do cosmos.

1.3 A física e a metafísica do Ubuntu

Ubuntu oferece uma perspectiva singular no que diz respeito à sua componente metafísica. A compreensão do mundo, em sua totalidade, possui uma dimensão que transcende o mero domínio físico e explícito, adentrando um terreno onde o inexplicável, representado pela espiritualidade e pelas forças, desempenha um papel central no entendimento da realidade.

Essas características são particularmente evidentes na cosmopercepção africana, que permeia profundamente o modo como as pessoas dessa cultura interagem com o mundo ao seu redor. Nessa perspectiva, o mundo não é simplesmente limitado a entidades palpáveis e eventos quantificáveis, mas sim compreendido como um espaço no qual o físico e o metafísico coexistem e interagem.

Assim sendo, Ubuntu é concebido como um sistema de compreensão do universo que se baseia em uma concepção categórica que se desdobra em aspectos físicos (visíveis) e espirituais (invisíveis). Tal sistema de parceria serve como uma base para a compreensão da existência e realidade dos entes, abordando o ser na sua essência mais intrínseca, ou seja, como o ser que é concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos os seres.

No que tange ao aspecto visível e físico, o Ubuntu confirma a existência do céu e da terra como componentes essenciais que se desdobram na ordem natural das coisas. O céu, com sua vastidão e imensidão, representa a dimensão celeste, enquanto a terra, sólida e tangível, simboliza o plano terreno. Esses elementos se entrelaçam e coexistem, formando a base da compreensão do mundo físico e visível. (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO, 2021).

O firmamento constitui a esfera etérea na qual se manifesta o invisível, um domínio concebido como a força vital primordial que desencadeia a criação de todo o universo e orquestra a ordem cósmica. De acordo com esta perspectiva, o céu serve como morada das entidades espirituais, frequentemente descritas sob uma roupagem religiosa deísta, na qual Deus se torna um elemento central. O paradigma africano enriquece essa compreensão ao adicionar a presença dos ancestrais no reino celeste. (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO, 2021, p. 11).

Esta perspectiva, portanto, incorpora os habitantes celestiais como detentores de conhecimento, responsáveis por orientar o curso das existências. Em contraste, a terra representa o reino no qual a vida se desdobra e ganha substância, sendo o domínio dos seres vivos dotados de *Ntu*, englobando não apenas os seres humanos, mas também elementos naturais como árvores, rios, lagos, águas, animais, montanhas e outros entes que se unem à essência da existência.

No que diz respeito à condição dos seres vivos, o conceito de Ubuntu encerra uma compreensão intrincada que confirma que sua

existência, sua manifestação tangível e sua experiência estão intrinsecamente vinculadas aos reinos físico e espiritual. A dimensão física abrange a forma corporal dos seres vivos, enquanto a dimensão espiritual engloba a entidade etérea que é a alma. Consequentemente, o Ubuntu postula que cada alma, enquanto uma expressão espiritual inerente à natureza, é portadora da centelha da vida, mesmo que algumas delas não se manifestam de maneira palpável no âmbito da realidade concreta, ou seja, na materialização do corpo físico.

De acordo com a pesquisa realizada por Souza Filho, Uyetaque e Chico (2021), uma das atribuições centrais do Ubuntu reside na avaliação e apreensão das características do ser. A perspectiva Ubuntu quanto à compreensão do ser implica uma concepção complexa, que incorpora uma estrutura ontológica triádica da existência humana. A essência dessa visão ontológica se manifesta em três diferentes níveis de existência que se articulam de maneira intrínseca, delineando um entendimento multifacetado do ser.

Neste contexto, Leke Adeofe descreve que uma pessoa africana é concebida por três elementos fundamentais, a saber: o *ara* (corpo), a *emi* (mente/alma) o *ori* (cabeça interior). É importante notar que, ao contrário do corpo, que é de natureza física, tanto o *emi* quanto o *ori* são componentes imateriais (ou espirituais). Embora essa distinção possa sugerir uma visão dualista na filosofia africana, seria incorreta interpretá-la assim, visto que o *ori* é concebido ontologicamente como independente dos outros dois elementos. Portanto, a perspectiva africana é detalhada como triádica. O aspecto filosoficamente intrigante é que uma pessoa é vista como uma criação de diversas coisas. (ADEOFE, 2004, p. 1-2).

A esse respeito, o filósofo nigeriano Moses Makinde argumenta que o conceito africano de construção da pessoa contrasta com a abordagem cartesiana predominante na filosofia europeia, especialmente no pensamento de René Descartes. De acordo com Makinde, enquanto a perspectiva ocidental relaciona a alma à pessoa, a visão africana difere significativamente. Alguns filósofos africanos reconhecem a

importância da alma como a característica mais duradoura de uma pessoa, mas isso não se encaixa na moldura platônica e cartesiana de compreensão. (MAKINDE, 1985).

Embora a alma possa ser vista como fundamental na personalidade africana, ela não possui qualidades variáveis. (MAKINDE, 1985). “A presença da alma no corpo humano é tida como uma consciência fenomênica, isto é, um efeito da respiração espiritual que se manifesta no corpo. Já a mente é considerada importante para o exercício cognitivo ou racional humano”. (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO, 2021, p. 19). “Uma vez que dois destes níveis (mente e alma) referem-se a seres que são desconhecidos ou invisíveis, podemos nos referir a eles como a ontologia dos seres invisíveis”. (RAMOSE, 1999, p. 11).

Assim, a base da metafísica do Ubuntu é fundamentada na ontologia de seres invisíveis, conforme fundamenta Ramose. “A ontologia de seres invisíveis” é o discurso sobre o desconhecido a partir da perspectiva dos vivos. Neste sentido, a crença no desconhecido é metafísica”. (RAMOSE, 1999, p. 11).

A crença sobre os seres fora do domínio do mundo dos vivos, tal como descreveu Ramose, é baseada na concepção do ser como força para fundamentar a vida. Nessa perspectiva, argumenta Placide Tempels (1945), padre belga que atuou como missionário no antigo Congo belga (atual República Democrática do Congo), que para os bantu, o ser é “força vital”, porque existe uma relação intrínseca entre “força” e “vida”. A “força vital” define a “pessoa”.

Na cosmopercepção bantu, todos os elementos do universo abrigam uma energia vital intrínseca, que abrange seres humanos, animais, plantas e objetos inanimados. Cada entidade é imbuída por “Deus” com uma determinada força, cujo propósito é fortalecer a energia vital do ser supremo da criação, o ser humano. Para os bantu, a suprema felicidade reside na aquisição do maior poder vital, enquanto a pior adversidade, o

único aspecto do infortúnio, está relacionada à diminuição desse poder. Qualquer manifestação de sofrimento, seja na forma de doença, lesão, tristeza, exaustão, injustiça ou fracasso, é interpretada pelos bantu como uma redução da força vital (TEMPELS, 1945, p. 29).

Desta óptica, é possível vincular a força vital às manifestações concretas, ou seja, força e matéria são indissociáveis. “A força conecta a pessoa com os outros seres vivos e inanimados, conectaria os viventes com os antepassados (ambos convivendo em comunidade no presente) e deveria ser transmitida às gerações futuras”. (DA SILVA, 2021, p. 5). Trata-se de uma cosmopercepção que concebe o mundo como sendo universo de coabitação de forças, em que todos os elementos existentes, animados e inanimados, interagem entre si. Tais forças são compreendidas no sentido não-materialista, isto é, estão presentes em nossas emoções e ideias (SHUTTE, 2001).

As forças que constituem a existência são percebidas como essenciais, carregando uma qualidade vital e caracterizando-se como as forças da vida. Tanto os seres vivos como as pedras são concebidos como possuindo essa força de vida, diferenciando-se apenas pela quantidade de força que cada um contém. Por exemplo, os seres vivos, incluindo os seres humanos, têm uma quantidade maior de força em comparação com as pedras. (SHUTTE, 2001, p. 21-22).

Essa perspectiva idealizadora do mundo motiva o entendimento Ubuntu dos seres e da ética. Se o universo é uma interação de energias ou forças, então o nosso “eu” é a manifestação de todas as forças da natureza agindo sobre ele. (SHUTTE, 2011). Em outras palavras, a pessoa humana é o conjunto dessas forças interativas. É nesse contexto que a filosofia africana do Ubuntu entende que a existência é uma condição coletiva.

A concepção ontológica do termo Ubuntu está profundamente entrelaçada com o conceito de *Umntu*, conforme delineado por Ramose (1999, p. 2) em seu tratado filosófico. Este autor sustenta que *Umntu*

representa uma entidade específica que se compromete a conduzir uma investigação profunda sobre o ser, a experiência, o conhecimento e a verdade. O termo *Umntu* não pode ser facilmente traduzido de maneira unívoca em termos ocidentais, pois transcende a mera individualidade e se estende às esferas mais abrangentes da existência humana.

Nas palavras de Ramose (1999), *Umntu* implica na emergência do *homo loquens*, que, por sua vez, é simultaneamente um “homo sapiens”. Isso significa que o ser humano, quando entendido como *Umntu*, não é apenas um ser dotado de faculdades intelectuais (*sapiens*), mas também é um ser criador, um ser que dá origem à política, religião e leis. *Umntu* representa, portanto, a manifestação concreta e específica do *umu*, que é a expressão do geral em direção ao específico e concreto. (RAMOSE, 1999, p. 2)

Aqui, é fundamental destacar que a concretização ou reconhecimento pleno do conceito de *Umntu* só se efetiva quando está intrinsecamente conectado ao princípio do “Ubuntu”. *Umntu* é o ser humano em sua comunidade, um ser que transcende o indivíduo isolado e assume seu papel de criador e mantenedor das estruturas que governam a vida coletiva.

Isso demonstra como uma pessoa africana está imersa no Ubuntu. A consciência de que uma pessoa é uma pessoa através dos outros, é o reconhecimento na natureza *Ubuntu* de que a humanidade depende do reconhecimento do outro, de modo que a sociedade e os seres se encontram interconectada. (TUTU, 2000, p. 36). “A pessoa não está separada das condições genealógicas e de seus pressupostos míticos, místicos, mágicos ou religiosos da terra” (DOMINGOS, 2011, p. 8).

1.4 Ubuntu enquanto filosofia

Filosoficamente, o conceito de Ubuntu, conforme apresentado por Magobe Ramose (1999), deriva da combinação de duas palavras: *Ubu* e *Ntu*. *Ubu* reflete a existência das coisas em sua forma primordial, antes de adquirirem uma estrutura concreta. *Ubu* evoca a dimensão essencialmente não tangível da existência. Por outro lado, *Ntu* refere-

-se à forma ou à existência concreta das coisas. Essa parte do conceito aborda a realidade que se apresenta aos sentidos e à compreensão humana. (RAMOSE, 1999). O termo *Ntu* designa a parte essencial de tudo que existe e tudo que nos é dado a conhecer à existência, como afirmou Cunha Junior (2010).

O Ubuntu, nesse contexto, segundo Magobe Ramose (1999), pode ser visto como a exteriorização visível e específica do *Ubu*, representando a transição do geral para o específico concreto de *Ntu*. O Ubuntu, como doutrina, busca essencialmente a exploração das dimensões ontológicas e epistemológicas do pensamento africano.

A interação entre os conceitos de *Ntu* e *Ubu* desempenha um papel fundamental na compreensão das forças e energias que governam o universo e a natureza. Em todo fenômeno existente no cosmo há um *Ntu* e *Ubu*. O *Ntu* é representativo da materialização da força vital, da concretização da energia da natureza em vida. Ele denota uma manifestação tangível daquilo que muitas vezes é descrito como “força vital” ou “espírito” que anima a natureza e todos os seres vivos. Portanto, o *Ntu* é o ponto de convergência no qual a energia primordial se transforma em seres vivos e específicos naturais. Representa a encarnação da força vital em sua expressão mais palpável.

É crucial enfatizar que, na concepção apresentada, apenas o *Ubu* escapa à expressão do *Ntu*. Enquanto todas as outras categorias da natureza encontram sua representação no *Ntu*, o *Ubu* permanece como uma entidade abstrata, representando a força vital e a energia que impulsionam as características naturais, mas que não se manifestam diretamente na vida cotidiana. O *Ubu* é, portanto, uma espécie de substrato cósmico que sustenta e alimenta o mundo visível.

Nesse contexto, a relação entre o *Ntu* e o *Ubu* lança luz sobre a compreensão das entidades espirituais que são consideradas como regentes das características da natureza. Os sacerdotes da ordem metafísica, que representam conceitos como *Nzambi*, *Olodumarê*, *Unku-*

lunkulu e os Orixás, são percebidos como manifestações ou intermediários do *Ntu*. Eles personificam a força vital, canalizando-a para influenciar a vida e a natureza.

Como uma expressão concreta das entidades presentes no âmbito da natureza e do universo, seja elas de natureza material ou simbólica, sob as denominações de *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu* (CUNHA JUNIOR, 2010), o conceito de *Ntu* emerge como a categoria conceitual primordial que almeja a apreensão da essência das formas manifestas.

Nos ensinamentos do filósofo ruandês Alexis Kagame (1976, p. 449-454), o universo físico e metafísico africano são emparelhados às formas de *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu*. O termo *Muntu* é empregado para denotar os seres humanos em sua totalidade e integridade. É um conceito que enfatiza a unicidade e a interconexão de todos os seres humanos, refletindo a ideia fundamental de unidade na visão do mundo bantu.

Kintu, por sua vez, é utilizado para referir-se a todas as coisas, animadas e inanimadas, que são consideradas portadoras de vida. Nesse contexto, a vida não é restrita aos seres humanos, mas se estende a todas as manifestações da natureza. A natureza é percebida como um sistema interdependente em que tudo está intrinsecamente ligado, e *Kintu* encapsula essa visão holística da existência. Já *Hantu* aborda a dimensão do tempo e do espaço na cosmologia africana. Esse termo engloba tudo o que está relacionado à temporalidade e à espacialidade, e expressa a ideia de que o tempo e o espaço não são entidades vazias, mas sim elementos interativos e sonoros que desempenham um papel essencial na compreensão da realidade africana. (KAGAME, 1976)

Finalmente, *Kuntu* é apresentado por Kagame (1976) como um modelo de inter-relação de categorias. Ele representa uma força ou energia que possibilita a conexão entre dois significados, realidades ou mundos. *Kuntu* atua como uma ponte que permite a compreensão das interações entre *Muntu*, *Kintu* e *Hantu*, revelando a unidade subjacente na diversidade da vida e da existência.

Este princípio reforça a concepção de que a realidade africana transcende o seu material de manifestação, uma vez que é permeada pela multiespiritualidade, que é reverenciada pelos diversos povos do continente e que atua como um elemento unificador da totalidade africana. Essa perspectiva postula que todos os elementos presentes na dimensão física também possuem uma contraparte na dimensão metafísica. (SOUZA FILHO, UYETAQUE; CHICO, 2021).

Uma referência à multiespiritualidade como um elo unificador entre os povos africanos sugere que, apesar da diversidade étnica, linguística e cultural do continente, há um elemento comum que transcende as diferenças superficiais. Isso lança luz sobre a importância da espiritualidade como um elemento de coesão social e identidade cultural, que desempenha um papel central na vida das comunidades africanas.

Dessa forma, Ubuntu representa a ideia de um pensamento coletivo, que contribui grandemente na solidificação do conceito de “etnofilosofia”, termo cunhado pelo filósofo Paulin Hountondji. A etnofilosofia é uma prática da filosofia para descrever as visões de mundos coletivos, contrário, por exemplo, a ideia de filosofia que busca demonstrar visões de mundos. (HOUNTONDJI, 1970). A etnofilosofia salvaguarda a unidade cultural africana.

A filosofia do Ubuntu, portanto, não é meramente uma abordagem abstrata, mas um alicerce ontológico e epistemológico que guia a compreensão e a interpretação do mundo na perspectiva africana. (RAMOSE, 1999). No âmago dessa filosofia reside a crença na interconexão de todos os seres, refletindo uma profunda consciência da importância do coletivismo. (MALOMALO, 2010).

Portanto, a ontologia africana é profundamente enraizada na concepção de Ubuntu. Além disso, a ideia de que o conhecimento é coletivo e que a sabedoria é construída a partir da experiência compartilhada e da colaboração é um elemento fundamental da epistemo-

logia africana. O conhecimento não é apenas um produto intelectual individual, mas um processo social que se manifesta na interação e na partilha de histórias, tradições e experiências.

A essência do Ubuntu reside na profunda ênfase dada à ideia de coletividade. No Ubuntu, nossa própria existência é definida pela existência de outras entidades. O “eu” e o “nós” coexistem porque “você” e os demais seres coexistem; há uma ressonância intrínseca de existência colaborativa que dá sentido à nossa coletividade. (CUNHA JÚNIOR, 2010).

1.5 Ubuntu e a filosofia africana

As perspectivas filosóficas africanas oferecem uma oportunidade crítica para desafiar a hegemonia do pensamento colonial e considerar a riqueza e a profundidade do conhecimento filosófico que tem sido gerado no continente ao longo de séculos. É fundamental que os pesquisadores africanos e os acadêmicos engajados no estudo da filosofia africana busquem recuperar e valorizar essas tradições de pensamento, registrando-as como uma parte integral e enriquecedora do patrimônio filosófico global.

A filosofia, como disciplina fundamental no âmbito do conhecimento humano, está inextricavelmente relacionada à busca pela sabedoria. A trajetória do ser humano em direção à sabedoria é, de fato, um empreendimento que ocorre dentro do contexto de sua própria existência e ambiente. Compreender o alcance e a extensão dessa busca filosófica é essencial para se apreciar o papel onipresente da filosofia em qualquer ambiente habitado pelo ser humano. (RAMOSE, 2011).

O ambiente no qual o ser humano está inserido desempenha um papel crucial em sua busca pela sabedoria. Cada cultura, época e contexto social oferece perspectivas e desafios únicos que influenciam a forma como as questões filosóficas são formuladas e abordadas. Por exemplo, as preocupações filosóficas de um filósofo chinês da antiguidade podem diferir de um pensador africano e um pensador grego clás-

sico, devido a influências culturais, históricas e específicas geográficas. No entanto, a essência da busca pela sabedoria é uma constante que transcende as fronteiras geográficas e temporais. (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002).

Dada a diversidade cultural dos povos, compreendemos que a filosofia pode não ser universal. (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002). “O fazer filosofia está na própria ação, no cotidiano, em não estar preso às normas, a conceitos e regras “impostas”, a uma universalidade que não contempla as singularidades e o contexto” (MACHADO, 2014, p. 4). A existência da filosofia “é onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares” (OBENGA, 2004; p. 49). Nessa perspectiva, fundamenta Ramose (2011, p. 9) que, a filosofia africana nasceu em tempos imemoriais e continua florescendo em nossos dias.

Henry Oruka (2002), filósofo africano do Quênia, aborda duas perspectivas principais na conceituação da “filosofia africana”. A primeira interpretação a vê como um pensamento exclusivamente africano, contrastando com a filosofia de outros continentes, especialmente a ocidental, caracterizando-a como intuitiva, mística e não lógica em oposição à análise crítica, rigor lógico e síntese da filosofia da Europa. A segunda interpretação, por sua vez, considera a filosofia como uma disciplina universal que utiliza métodos críticos, reflexivos e lógicos. Nessa perspectiva, a filosofia africana não é vista como uma exceção, mas sim como um conjunto de pensamentos derivados da discussão e adoção de ideias filosóficas genuínas por africanos dentro do contexto africano. Assim, a filosofia é concebida como uma atividade acessível a todas as pessoas, não se restringindo à Europa ou a qualquer outra região. (ORUKA, 2002).

Além dos dois principais sentidos supracitados, Henry Oruka postula a existência de uma possível terceira interpretação que engloba elementos de ambos, embora esta ainda seja cuidadosa de total clare-

za e articulação. Não obstante a multiplicidade de perspectivas acerca da questão da significação e da existência, é possível identificar quatro tendências notáveis da filosofia africana, a saber: etnofilosofia, filosofia da sagacidade, filosofia nacionalista-ideológica e filosofia profissional.

A noção de Etnofilosofia, como enunciada por Oruka (2002, p. 3), se insere em um contexto intelectual que destaca a capacidade coletiva das comunidades para se envolverem em atividades filosóficas. Esta concepção contradiz diretamente a famosa máxima de Platão que sustenta que a multidão não é capaz de realizar filosofia. Nesse sentido, a Etnofilosofia representa uma abordagem que reconhece a filosofia como uma atividade acessível a grupos e comunidades em sua totalidade, desafiando, assim, a noção de que a filosofia é uma busca restrita a indivíduos ou elites intelectuais.

A origem da Etnofilosofia pode ser atribuída a Paulin Hountondji, que cunhou o termo ao levar em consideração o trabalho de estudiosos provenientes de diversas disciplinas, como a antropologia, sociologia, etnografia e filosofia, que se dedicaram ao estudo das filosofias coletivas presentes nas vidas dos povos africanos. (BORGES; DIALLO, 2020). Essa abordagem surge da necessidade de valorizar as tradições e a produção filosófica de grupos que, muitas vezes, foram marginalizados ou ignorados no contexto acadêmico ocidental.

A Etnofilosofia, portanto, oferece uma perspectiva mais inclusiva da filosofia, que não está limitada a um cânone eurocêntrico. Ela abre caminho para o reconhecimento das diversas formas de pensamento e reflexão presentes nas culturas africanas e em outras culturas que têm sido historicamente sub-representadas na filosofia acadêmica. Além disso, essa abordagem também desafia as noções eurocêtricas de filosofia, que muitas vezes estiveram associadas à tradição escrita, ao destacar a importância das filosofias orais e coletivas.

A filosofia da sagacidade se caracteriza como uma corrente filosófica que encontra expressão notável entre diversos grupos étnicos da

África. Ela é distintamente caracterizada como a filosofia das sabedorias, um grupo de pessoas que, notavelmente, não desfrutou dos benefícios da educação moderna, mas que, não obstante, emerge como pensadores críticos independentes que fundamentam seus processos de pensamento e tomadas de decisão no poder intrínseco da mente e da intuição, em contraposição à subserviência à autoridade do consenso comum. (ORUKA, 2002, p. 3).

Este conceito, delineado por Oruka (2002), aponta para uma faceta africana única da tradição filosófica. A filosofia da sagacidade é emblemática da capacidade humana universal de desenvolvimento do pensamento crítico e da reflexão sobre a existência e o mundo, independentemente de um conjunto formal de ensinamentos educativos. As riquezas africanas, embora desprovidas das estruturas educacionais contemporâneas, demonstraram uma profunda compreensão das questões filosóficas fundamentais, bem como uma habilidade de discernir a validade ou a falácia de crenças e valores enraizados na cultura popular.

A tradição da filosofia da sagacidade entre os povos africanos destaca a importância da independência intelectual e da liberdade de pensamento na formação de perspectivas filosóficas. A ênfase na mente e na intuição inata, em detrimento da mera liberdade de normas determinantes, constitui um desafio à autoridade do consenso comum e ao pensamento conformista. Ela sublinha a capacidade específica da mente humana de investigar, analisar e compreender os problemas e conceitos complexos, conduzindo a uma avaliação crítica que pode tanto corroborar como contestar as visões predominantes.

Além disso, a filosofia da sagacidade ressalta a diversidade filosófica presente nas diferentes culturas e sociedades africanas, demonstrando que o pensamento filosófico é intrinsecamente plural e multifacetado. Ela ilustra que a filosofia não é um privilégio restrito às tradições acadêmicas ocidentais, mas uma manifestação universal da capacidade humana de questionar, analisar e compreender o mundo e suas complexidades.

A filosofia nacionalista-ideológica é uma abordagem intelectual que visa abordar uma série de problemas históricos e contemporâneos que afetam o continente africano. Ela se propõe a responder a questões complexas que surgiram em decorrência do colonialismo, dos movimentos de independência, do fim da escravidão e da exploração persistente do povo africano. (BORGES; DIALLO, 2020).

Um dos aspectos mais prementes da filosofia nacionalista-ideológica é a análise da situação econômica e social atual no continente africano. Após séculos de exploração e despojamento de recursos, muitas nações africanas enfrentam desafios significativos em termos de pobreza, desigualdade e subdesenvolvimento. A filosofia busca estratégias e abordagens para tirar o continente africano do caos imposto por séculos de exploração ocidental.

Quanto à temática da filosofia profissional, conforme descrita por Oruka (2002, p. 6), representa uma importante tendência dentro do cenário filosófico na África. Esta tendência engloba tanto estudantes profissionalmente treinados quanto professores de filosofia. Tal concepção abarca uma noção mais estrita, na qual a filosofia é intrinsecamente associada à investigação crítica, reflexiva e lógica.

Assim, a essência da filosofia se desvincula de quaisquer preconceitos culturais e é erigida como um campo de estudo que se pauta por critérios universais de rigor intelectual. A investigação crítica, a reflexão profunda e a argumentação lógica se tornam os pilares sobre os quais a filosofia profissional se sustenta, independentemente de quaisquer contingências étnicas ou regionais.

Percorrendo o cenário filosófico africano, o Ubuntu emerge como uma filosofia que transcende essas tendências e, de fato, as incorpora de maneira holística. Ubuntu pode ser entendido como um código de pensamento coletivo que permeia a essência da existência africana, tanto a nível individual quanto comunitário. Esta filosofia incorpora uma compreensão profunda da interconexão entre as quatro tendências da filosofia africana.

Por exemplo, a filosofia do Ubuntu constitui um corpo de pensamento coletivo que, em sua essência, destaca o conceito de etnofilosofia. É profundamente arraigada nas comunidades africanas e se apresenta como um instrumento fundamental para a compreensão da natureza intrinsecamente coletiva e interdependente da experiência humana, especialmente no contexto africano. A etnofilosofia, por sua vez, refere-se à reflexão filosófica que emerge dentro de contextos culturais específicos, abrangendo os sistemas de integração, valores, tradições e práticas de uma dada comunidade. No contexto africano, a etnofilosofia está profundamente ligada à filosofia Ubuntu, pois se concentra na compreensão dos modos de pensar, agir e interagir nessas comunidades.

Uma das características mais notáveis da etnofilosofia é a sua abordagem coletiva e participativa. Ela enfatiza a importância de envolver toda a comunidade na busca por significado e na construção de conhecimento. Isso se alinha perfeitamente com a essência da filosofia do Ubuntu, que confirma que a identidade individual e a realização pessoal estão intrinsecamente ligadas à coletividade.

Ao evidenciar a capacidade coletiva das comunidades africanas, a filosofia do Ubuntu e a etnofilosofia desafiam as noções eurocêntricas de individualismo e destacam a riqueza das tradições de pensamento africanas. Eles nos convidam a acreditar que a sabedoria filosófica não é exclusiva de certas tradições, mas é encontrada em diversas formas e expressões culturais ao redor do mundo.

Ubuntu também incorpora o conceito de filosofia da sagacidade na medida em que destaca a importância de abraçar a orientação e a liderança de pessoas experientes. Esta abordagem não apenas fortalece os laços comunitários, mas também ajuda a resolver conflitos e a promover a harmonia dentro das comunidades. A sabedoria acumulada ao longo das gerações é considerada como um recurso para a tomada de decisões informadas e o desenvolvimento sustentável das sociedades africanas.

Como se viu, a base espiritual do Ubuntu é um dos elementos fundamentais que a distinguem. Ubuntu reconhece a espiritualidade como a fonte primordial do conhecimento e da sabedoria. No Ubuntu, a espiritualidade não é uma entidade separada, mas sim um componente integrante da vida cotidiana. Isso implica uma visão holística do ser humano, na qual a conexão entre a pessoa, a comunidade e o mundo espiritual é intrinsecamente e indissociável. Portanto, o conhecimento e a sabedoria são visíveis como sendo inerentes à relação das pessoas com o divino e com as forças cósmicas.

Nesse contexto, Ubuntu enfatiza a filosofia da sagacidade ou filosofia dos sábios, especialmente dos adultos e anciãos, na liderança e na direção das comunidades. Dentro deste sistema de pensamento, a idade e a experiência são altamente valorizadas, e os líderes desempenham um papel crucial na transmissão de conhecimento e na resolução de conflitos. A sabedoria acumulada ao longo dos anos é vista como um recurso inestimável para a tomada de decisões comunitárias e para a resolução de desafios. Esta abordagem regular que a liderança não deve ser imposta de cima para baixo, mas deve emergir organicamente a partir da própria comunidade, com base na confiança e no respeito pela sabedoria dos mais velhos.

O conceito de Ubuntu emerge como uma perspectiva profundamente alternativa ao paradigma predominantemente do desenvolvimento economicista. Neste contexto, sua perspectiva sustenta a filosofia nacionalista-ideológica que se apresenta como uma crítica perspicaz e, de certa forma, desafia o modelo de exploração capitalista colonial que historicamente prevaleceu em grande parte do continente africano. Esta análise crítica e reivindicatória do Ubuntu visa compreender as implicações do colonialismo, bem como propor um novo olhar sobre como transcender os desafios históricos inerentes a essa experiência dolorosa.

Ao questionar o modelo de exploração capitalista colonial, o Ubuntu nos instiga a compensar nossas prioridades e valores. Esta filo-

sofia se posiciona como uma ideologia nacionalista, mas não no sentido tradicional do termo, uma vez que seu nacionalismo é enraizado na preservação das tradições e valores culturais africanos, em oposição à imposição de valores estrangeiros. Através do Ubuntu, é possível abordar questões cruciais relacionadas à autodeterminação, independência e influência cultural.

Por fim, a filosofia do Ubuntu confirma que somos seres interconectados, e, como tal, nossas vidas e experiências estão inextricavelmente ligadas ao universo que nos cerca. O universo é o epicentro de toda manifestação e experiência humana, e o Ubuntu nos lembra da importância de consideração e respeito dessa interconexão.

A universalidade do Ubuntu reside na sua capacidade de transcender barreiras culturais e étnicas. Embora tenha origem em culturas africanas, seus princípios fundamentais têm aplicabilidade global. A ênfase na interconexão, na empatia e no respeito pelos outros é algo que pode ser valorizado e aplicado em qualquer contexto cultural. A filosofia do Ubuntu, portanto, se enquadra na abordagem da filosofia profissional como um empreendimento intelectual universal.

Além disso, o Ubuntu oferece uma abordagem ética que pode ser incorporada em diversas áreas, incluindo a ética profissional. Empresas e profissionais de todas as origens podem se beneficiar da adoção dos princípios do Ubuntu, promovendo a colaboração, a empatia e a responsabilidade social. Isso contribui para um ambiente de trabalho mais ético e humanizado.

A filosofia profissional busca, assim, estabelecer Ubuntu como uma plataforma para o desenvolvimento e a contribuição do pensamento filosófico africano no contexto global, ao desafiar as noções preconcebidas que restringem sua amplitude e universalidade. Em última análise, a abordagem da filosofia profissional oferece um terreno fértil para uma filosofia africana que transcende barreiras culturais e emerge como um diálogo intelectual autêntico e relevante no cenário filosófico global.

Diante da exposição anterior, torna-se evidente que a filosofia do Ubuntu se enraíza profundamente na matriz cultural africana, emergindo como um epifenômeno de uma experiência que transcende o âmbito acadêmico. Ela é, de fato, o resultado da síntese do conhecimento gerado não apenas por eruditos e estudiosos africanos, mas também pelas vozes dos ancestrais, líderes tradicionais e da comunidade em sua totalidade. Além disso, é imperativo notar que esta filosofia abraça uma universalidade que transcende as fronteiras geográficas, estendendo-se para além dos domínios dos ambientes acadêmicos convencionais. Dessa forma, o Ubuntu não se restringe a debates acadêmicos herméticos, mas se manifesta de forma palpável e influência nas conversas cotidianas, nas reflexões pessoais e, de forma particularmente significativa, nas interações dentro das salas de aula de filosofia (MACHADO, 2014, pág. 6).

Embora tenha conseguido uma proeminência notável na África do Sul como filosofia, notável por seu papel na promoção da reconciliação e unificação das pessoas, notadamente através do ato de perdoar, em resposta às experiências de segregação e discriminação perpetuadas pelo regime do Apartheid, como destacado por De Sant'Ana (2015), o Ubuntu representa o código de pensamento distintivo do grupo etnolinguístico bantu, sobre o qual falaremos mais no próximo capítulo.

A influência do Ubuntu se estende ainda a todos os países localizados entre essa extensa área e a África do Sul, incluindo, mas não se limitando a Angola, Zâmbia, Namíbia, Botswana, Lesoto, Moçambique, Zimbábue, Gabão, República do Congo, República Democrática do Congo, entre outros. Apesar da rica diversidade cultural presente em diversas nações, os povos reúnem uma conexão intrínseca e coesa através desse valor comum, como enfatizado por Cunha (2010, p. 84).

Neste contexto, o termo Ubuntu adquire relevância significativa como uma manifestação de pluriétnicidade, oriundo da rica herança linguística dos povos bantus. Este conceito encontra aplicação e

equivalência em diversas etnias, amplamente divulgado em diferentes nações africanas, destacando-se particularmente nos grupos étnicos *Xhosa* (presente na África do Sul, Zimbábue e Lesoto), *Zulu* (com presença na África do Sul, Essuatíni, Lesoto, Zimbabwe e Moçambique), *Ndebele* (encontrados na África do Sul, Zimbabwe e Botswana), *Swati* (com presença em Essuatíni e na África do Sul).

Além disso, semelhanças e variantes desse conceito se fazem presentes em várias outras etnias, tais como *Kikongo* (em Angola, República Democrática do Congo, República do Congo e Gabão), *Xonas* (em Moçambique, Zimbabwe e Zâmbia), *Swahili* (em Quênia, Tanzânia, Uganda, República Democrática do Congo e nas Ilhas Comores), *Sesotho* (na África do Sul e Lesoto), *Twa* (na República Democrática do Congo, República do Congo, Uganda, Burundi e Ruanda), e *Tsonga* (na África do Sul e Moçambique). Essa extensa abrangência geográfica e etnolinguística sublinha a universalidade e a profunda significância do conceito de Ubuntu no contexto africano, demonstrando a sua capacidade de transcender barreiras étnicas e nacionais.

Portanto, identificamos uma série de termos análogos para a concepção do Ubuntu em diversas comunidades etnolinguísticas. A saber: (i) *Kintuadi* para o povo *Kikongo*; (ii) *Utu* em *suaíli*; (iii) *Bunhu* é a representação na etnia *Tsonga*; (iv) *Unhu/hunhu* é o termo correspondente na língua *Shona*, que é a língua predominantemente falada no Zimbabwe, após o Inglês; (v) *Botho* é a expressão usada pelos povos *Sotho* e *Tswana*; (vi) *Umntu* é utilizado no reino *Zulu*; (vii) *Vumunhu* é o equivalente na língua étnica *Changani*, em Moçambique; (viii) *Umunthu* é o termo aplicado pelo grupo étnico *chewa* que inclui o Malawi, Zâmbia e Moçambique; (ix) *Umundu* é uma representação para o povo *WaYao*, situado no sul do Malawi; e, por fim, (x) *Vhutu* é o termo usado pela etnia *Venda*.

A multietnicidade inerente ao conceito de Ubuntu e suas dimensões temáticas compartilhadas ou equivalentes possibilita traçar paralelos em todo o continente africano, destacando semelhanças nas cos-

mopercepções das diversas populações que, em sua essência, abordam uma filosofia subjacente. Neste contexto, emerge com notoriedade o conceito de unidade cultural da África negra, conforme proposto pelo Cheikh Anta Diop, em sua obra de 1959. Esta concepção desafia, por exemplo, a perspectiva europeia que enfatiza a tamanha diversidade do continente africano, alegando que a unidade cultural não pode ser percebida como uma realidade sociocultural.

Diop (1959), ao desenvolver sua teoria sobre a unidade cultural da África negra, reivindica a existência de um substrato cultural compartilhado que une diversas sociedades e grupos étnicos em toda a África. Este substrato é fundamentado em elementos culturais e filosóficos comuns, dos quais o Ubuntu é uma expressão proeminente. O Ubuntu exerce uma influência unificadora ao enfatizar a importância das relações interpessoais, da comunidade e da empatia. Esta perspectiva destaca que, embora haja uma diversidade de grupos étnicos e tradições culturais na África, existe uma liga cultural subjacente que transcende essas diferenças.

Esta visão contrasta diretamente com a abordagem europeia que muitas vezes enfatiza as diferenças e a diversidade cultural entre as sociedades africanas, negligenciando a presença de elementos compartilhados e uma filosofia subjacente que permeia todo o continente. Diop argumenta que essa visão eurocêntrica subestima a riqueza da herança cultural africana e a capacidade de seus povos de manter uma coesão cultural, apesar da diversidade étnica.

Neste argumento, o conceito de Ubuntu é usado de maneira abrangente para explorar a filosofia da África subsaariana, sem que isso implique na invisibilidade ou na simplificação da rica diversidade cultural dos povos que habitam. O continente africano abriga uma miríade de grupos étnicos, de forma que qualquer tentativa de generalização se revela como um exercício de reducionismo. Entretanto, é preciso destacar que o critério de generalização que se faz no estudo

caracteriza o africano no campo da filosofia. A utilização do termo Ubuntu como um conceito abrangente que engloba as distintas etnias nativas do continente, tais como as mencionadas anteriormente, não deve ser considerada uma generalização controversa. (KAPHAGAWANI; MALHERBE, 2002).

CAPÍTULO 2:

CONECTANDO SOCIOAMBIENTALISMO E UBUNTU

No capítulo precedente, foram analisadas as paisagens conceituais que configuram os territórios do socioambientalismo, além da contextualização dos princípios fundamentais da filosofia do Ubuntu. Esta abordagem visou proporcionar ao leitor uma compreensão aprofundada dos conceitos orientadores. Agora, neste capítulo, é imperativo delinear os elementos essenciais para a construção de uma perspectiva afrocentrada, que são cruciais para a plena compreensão do estudo em questão.

Ao explorar o conceito de socioambientalismo em um contexto africano, é imperativo reconhecer as múltiplas camadas de interconexões entre as dinâmicas sociais, econômicas e ambientais que moldam a realidade do continente. As preocupações ambientais na África estão intrinsecamente ligadas às questões de justiça social, desigualdade econômica, herança colonial, governança precária e exploração de recursos naturais. A interseção entre fatores históricos, políticos e culturais moldou a relação complexa e por vezes conflituosas entre as comunidades locais, os ecossistemas e os modelos de desenvolvimento impostos.

A perspectiva colonial legada à África influenciou significativamente as estruturas de poder, as práticas econômicas e as dinâmicas sociais, impactando diretamente a gestão dos recursos naturais e a relação das comunidades com o meio ambiente. A exploração desenfreada de recursos, motivada por interesses externos, gerou desequilíbrios ambientais e sociais que persistem até os dias atuais.

Contudo, é essencial reconhecer que as comunidades africanas têm, ao longo da história, desempenhado um papel vital na harmonia e no cuidado profundo com a terra e seus recursos naturais. Práticas tradicionais de agricultura, conhecimentos sobre biodiversidade e gestão

de territórios revelam sistemas de sabedoria ancestrais que têm sido subestimados e marginalizados nos debates contemporâneos.

A construção de uma perspectiva socioambiental africana deve, portanto, considerar as vozes e experiências das comunidades locais, promovendo abordagens inclusivas e participativas. É necessário um diálogo intercultural e interdisciplinar que valorize não apenas as teorias e práticas ocidentais, mas também os conhecimentos tradicionais e as percepções locais, reconhecendo a pluralidade de formas de ver e interagir com o ambiente.

2.1. Superando paradigmas ocidentais

Thomas Kuhn, em sua obra “A Estrutura das Revoluções Científicas” (1996), apresentou o conceito de paradigma como um elemento fundamental no desenvolvimento da ciência. Segundo Kuhn, os paradigmas são representações das conquistas científicas que são amplamente reconhecidas e aceitas por uma comunidade científica em um determinado período.

Conforme Fernandes e Sampaio (2008), a interação entre a ciência e esses múltiplos domínios da realidade – sociedade, cultura e natureza – é bidirecional. A ciência não apenas é influenciada por esses elementos, mas também os influencia, produzindo e sendo reproduzida por meio dessas realidades. Nesse sentido, os autores compreendem que um paradigma pode ser entendido como um conjunto de valores e regras socialmente construídos e amplamente aceitos em um dado período, moldando e orientando as práticas científicas e sociais dentro de uma sociedade ou grupo cultural específico.

De acordo com Kuhn (1996), os paradigmas não são apenas teorias científicas, mas estruturas mais abrangentes que influenciam a visão de mundo dos cientistas, determinando as questões consideradas relevantes, os métodos de pesquisa a serem empregados e até mesmo a forma como os resultados são interpretados. Dentro de um paradig-

ma estabelecido, há um conjunto de pressupostos compartilhados que orientam a prática científica, definindo os limites do conhecimento e delineando as fronteiras para a investigação futura.

Além disso, Kuhn destacou que os paradigmas não são imutáveis. Eles podem ser desafiados, contestados e, eventualmente, substituídos por novos paradigmas em momentos de crises ou revoluções científicas. Essas revoluções ocorrem quando surgem anomalias que não podem ser explicadas pelo paradigma vigente, levando a uma reavaliação fundamental das bases teóricas e metodológicas da disciplina.

Essa dinâmica desafiadora, conforme enfatizado por Santos (2000), se manifesta por meio de embates denominados lutas *subparadigmáticas*³, que encapsulam dois aspectos cruciais. Por um lado, a persistência na crença do paradigma dominante como solucionador de problemas é um reflexo do seu status estabelecido e da confiança depositada na estrutura teórica e metodológica que ele oferece.

A comunidade científica muitas vezes se apega a esse paradigma por conta de sua capacidade de explicar e prever uma ampla gama de fenômenos. Esta confiança, baseada em sucessos anteriores, contribui para a manutenção da hegemonia do paradigma e para a resistência em aceitar desafios ou alternativas.

Por outro lado, as alternativas que surgem indicam uma insatisfação ou inadequação percebida dentro do paradigma estabelecido. (SANTOS, 2000). Novos problemas ou fenômenos mal explicados podem desencadear a busca por abordagens alternativas, teorias inovadoras ou metodologias diferentes que possam oferecer uma visão mais abrangente ou coerente da realidade. Essas alternativas, muitas vezes propostas por dissidentes ou comunidades científicas periféricas, visam preencher lacunas deixadas pelo paradigma dominante.

³ O termo lutas *subparadigmáticas* sugere um embate intelectual e epistemológico dentro da esfera científica. Estas disputas não são apenas debates acadêmicos isolados, mas representam tensões fundamentais entre a fidelidade ao paradigma aceito e a busca por soluções ou interpretações alternativas para questões mal resolvidas ou negligenciadas pelo paradigma vigente.

A análise partindo desta definição sumária de paradigma sugere a contemporaneidade como um período marcado por múltiplas crises, cuja origem pode ser atribuída a uma profunda crise de valores, conceitos e projetos. (FERNANDES; SAMPAIO, 2008). Dentro desse contexto, a crise ambiental se apresenta como uma das expressões mais significativas desses desafios enfrentados. O paradigma vigente, caracterizado por elementos colonialistas, centrados no progresso civilizatório e no viés economicista, tem sido responsável pela geração e perpetuação de uma série de problemas que, por sua vez, escapa à sua capacidade de resolução. (FERNANDES; SAMPAIO, 2008).

Esses paradigmas, muitas vezes, tendem a marginalizar ou subestimar os conhecimentos e práticas locais, supondo uma superioridade das abordagens científicas ocidentais. Além disso, a dicotomia entre natureza e cultura tem sido um pilar desses paradigmas, levando a uma concepção de que a natureza é algo separado e externo à sociedade humana. Philippe Descola (2005) argumenta que essa dicotomia é uma construção cultural, não uma realidade objetiva, e que culturas indígenas frequentemente têm perspectivas mais integradoras que reconhecem a interconexão entre humanos e natureza.

As concepções ocidentais sobre a natureza remontam a filósofos como Descartes (1973), que estabeleceu a dicotomia mente-corpo e a separação entre o ser humano e o ambiente circundante. Essa perspectiva reducionista contribuiu para a dominação e exploração da natureza em prol do progresso econômico e tecnológico, ignorando os impactos negativos desse desequilíbrio.

A resistência de estruturas políticas e econômicas arraigadas, aliada à falta de consciência ecológica generalizada, limita a implementação de mudanças profundas necessárias. A transição para abordagens mais holísticas é desafiada pela persistência do paradigma antropocêntrico nas estruturas culturais e institucionais. Escobar (1996) argu-

menta que a globalização impõe ideias e práticas ocidentais dominantes, dificultando a aceitação de perspectivas não ocidentais.

Neste contexto, Heline Ferreira e José Leite (2011) sustentam a proposta do Estado de Direito Ambiental⁴ como um arcabouço conceitual e jurídico que visa assegurar a continuidade da natureza, sendo resultado de reivindicações essenciais da humanidade, com foco central na salvaguarda do meio ambiente. Essa perspectiva busca enfrentar os desafios ecológicos inerentes à modernidade, propondo uma transformação simultânea do Estado e da sociedade no âmbito ambiental, visando alcançar o equilíbrio ecológico.

Michael Löwy (2005), sociólogo brasileiro, analisa o movimento ecossocialista como uma resposta aos desafios ambientais e à crise ecológica, rompendo com a ideologia do progresso centrada na produtividade. Este movimento, que surge da continuidade das lutas e ideais de Chico Mendes, um ativista sindical e ambientalista brasileiro, está intrinsecamente ligado à defesa dos seringueiros da Bacia Amazônica. Estes trabalhadores dependiam da preservação da floresta e das seringueiras nativas para sua subsistência.

Uma alternativa significativa para transcender os paradigmas ocidentais está intimamente ligada às propostas apresentadas pelos movimentos populares e movimentos feministas na América Latina, conforme discutido pela ativista Claudia Korol. Korol (2016, p. 135) destaca que as organizações dos trabalhadores rurais e indígenas reconheceram a imperatividade de uma reforma agrária que não apenas promova a economia agrícola camponesa, mas também se oponha ao modelo agrário capitalista centrado na agroindústria e na exploração mineral, priorizando as necessidades coletivas.

Paralelamente, o movimento de justiça ambiental, conforme delineado por Wangari Maathai (2007), apresenta uma perspectiva focalizada

⁴ O conceito de Estado de Direito Ambiental delineado por Ferreira e Leite (2011) não se restringe apenas a uma mera codificação de normas legais para a proteção do meio ambiente. Ele engloba uma abordagem mais ampla e abrangente, que transcende a esfera jurídica, visando a integração de políticas públicas, participação social e mudança de paradigmas culturais.

na equidade e na inclusão dentro do âmbito das políticas ambientais. Seu objetivo primordial é endereçar as disparidades e injustiças ambientais enfrentadas por comunidades marginalizadas, buscando assegurar que tais grupos não sejam negligenciados nos processos de formulação e implementação de políticas públicas. A ênfase na equidade procura corrigir desequilíbrios históricos e oferecer oportunidades igualitárias para todos os estratos da sociedade em questões relacionadas ao meio ambiente.

A ecologia política, desenvolvida por Horácio Araoz (2015), valoriza os conhecimentos tradicionais e indígenas, reconhecendo a diversidade de formas de compreender e interagir com o ambiente. Araoz propõe um novo campo epistêmico que não somente crítica o extrativismo moderno, mas integra diferentes formas de conhecimento para uma abordagem mais abrangente e justa dos desafios socioambientais.

Corroborando essa perspectiva, Vandana Shiva (2001) enfatiza a relevância dos conhecimentos indígenas e locais no contexto da preservação ambiental. Ela contrasta esses conhecimentos com a visão predominante no mundo ocidental, frequentemente caracterizada por uma abordagem científica que tende a ser reducionista e tecnicista.

Contudo, a superação dos paradigmas ocidentais na abordagem socioambiental implica também a necessidade de valorizar e integrar os saberes tradicionais. No prosseguimento deste raciocínio, delinearemos um paradigma socioambiental africano com base nos conhecimentos tradicionais do continente, particularmente embasados na filosofia do Ubuntu.

2.2 Explorando o potencial do Ubuntu

O reconhecimento da interdependência e interconexão dos problemas ambientais implica a necessidade premente de uma abordagem holística e cooperativa para a promoção do cuidado mútuo e da harmonia com a natureza. Na esfera africana, determinadas comunidades tradicionais têm sido reconhecidas por sua adoção da filosofia do

Ubuntu como um pilar fundamental na promoção da harmonia e do cuidado com a vida em todas as suas formas.

Dentro desse contexto, a aplicação dos princípios do Ubuntu para fomentar o socioambientalismo tem despertado considerável interesse tanto no âmbito acadêmico quanto prático. O Ubuntu oferece uma perspectiva abrangente que transcende as relações humanas, incluindo também a esfera ambiental. Autores como Mbigi e Maree (2005) destacam que o Ubuntu não se restringe somente ao âmbito social, mas se estende para abarcar a interação com o meio ambiente.

A ética do cuidado enraizada no conceito do Ubuntu carrega consigo implicações de grande relevância para o respeito à natureza. Tutu (1999) ressalta que o Ubuntu preconiza e valoriza uma relação equilibrada e harmoniosa entre os seres humanos e a natureza, possibilitando a adoção de práticas que promovem o socioambientalismo.

Apesar de estar imersa na complexa teia da modernidade e suas transformações, a cultura africana mantém um vínculo intrínseco com a natureza, caracterizado por uma conexão profunda que nos permite compreender a relação entre os seres humanos e o ambiente natural de forma estética, respeitosa e complementar, como observado por Luis Domingos:

A cultura Africana pode nos ajudar a conceber e viver as relações do homem com a natureza para que não sejam puramente relações técnicas, mas estéticas; não relações do homem conquistador da natureza; mas sim relações de respeito recíproco, de participação e de complementaridade. E esta forma de relação íntima tem como finalidade realizar e manter um equilíbrio harmonioso entre o homem e o universo (DOMINGOS, 2011, p. 2).

É fundamental reconhecer que a perspectiva apresentada possui méritos significativos ao abordar a importância de uma relação mais equilibrada e holística com a natureza. A ênfase na estética da relação

entre seres humanos e ambiente natural proporciona uma visão mais ampla e sensível, levando em consideração não apenas o aspecto utilitário, mas também o valor intrínseco e estético da natureza.

Ao destacar a cultura africana como um modelo para essas relações, Domingos sugere que a abordagem eurocêntrica de dominação e exploração da natureza deve ser revista. Em vez disso, propõe uma relação mais simbiótica, baseada no respeito mútuo e na coexistência harmoniosa.

A respeito da cosmopercepção e cultura africana, o padre capuchinho Adalberto de Postiona que passou vários anos na República Democrática do Congo, conta:

Esta docilidade fraternal aos ritmos da natureza é um dos aspectos mais originais da cultura Africana. Nesta atitude respeitosa para com a natureza se encontra um conjunto de valores positivos: a confiança na natureza infra-humana; a certeza pacífica de quem vivendo em harmonia com sua sábia conselheira, poderá usufruir das riquezas e repousar em seu doce ritmo; a primazia dos valores da natureza sobre os da técnica; a superioridade da fecundidade espontânea da natureza sobre as produções e técnicas artificiais; a estima da humilde comunhão com a vida, respeitada em seu profundo mistério (POSTIONA, 1968, p. 29-30).

O autor descreve a cosmopercepção africana da natureza como uma sábia conselheira, promovendo uma abordagem de confiança e reverência aos ciclos naturais. A valorização dos valores e ritmos naturais em detrimento da técnica ou produção artificial evidencia uma preferência pela espontaneidade e pela riqueza intrínseca do ambiente natural em contraposição às intervenções humanas. A ênfase na comunhão humilde com a vida e no respeito ao mistério da natureza revela uma perspectiva espiritual e filosófica, na qual a conexão com a terra transcende a mera utilidade material.

Considerando o exposto, evidencia-se de maneira contundente a relevância do conceito filosófico do Ubuntu como um pilar fundamental na promoção da abordagem socioambiental. “O planeta encontra-se em status de alerta, pois os problemas têm dimensões catastróficas e imprevistas. Fala-se de preservação da vida, quando se considera a preservação do meio em que se vive, como sustentável” (CHICO; UYETAQUI, 2019, p. 245).

A influência filosófica do conceito de Ubuntu transcende a mera interação entre os seres vivos, configurando-se como um paradigma que fomenta a coexistência e interdependência harmoniosa desses organismos em seu entorno natural. Esta filosofia, promove um estado de consciência ecológica. Efung (2011, p. 126) ressalta que a consciência ecológica não é apenas um conceito abstrato, mas uma força ativa que impacta não apenas o presente, mas também molda o futuro da economia e do meio ambiente.

A ideia central é de que Ubuntu engendra um *ethos* que valoriza não apenas a aquisição de bens, mas sim um modo de vida que prioriza o cuidado com o meio ambiente como parte integrante da qualidade de vida social. A noção de responsabilidade compartilhada é central no Ubuntu e pode ser aplicada na busca por soluções para desafios socioambientais. Nussbaum (2003) destaca a importância da cooperação entre comunidades e indivíduos para promover o desenvolvimento sustentável. O Ubuntu, ao incentivar o trabalho conjunto, oferece um caminho para a criação de iniciativas colaborativas que visam o socioambientalismo.

O Ubuntu também está intimamente ligado à justiça social, preconizando a equidade e a inclusão. Gade (2011) ressalta que a promoção da igualdade de acesso a recursos naturais, serviços básicos e oportunidades é um aspecto fundamental tanto do Ubuntu quanto dos princípios socioambientais, contribuindo para a construção de sociedades mais equilibradas e resilientes.

Um exemplo de sociedades resilientes no seio comunitário africano é a famosa história de William Kamkwamba⁵. No ano de 2001, em meio às mudanças climáticas, os agricultores da pequena cidade de Wimbe, Malawi, passavam por um momento de seca que interferia no sustento das famílias. Aos 14 anos, William Kamkwamba, filho de agricultores, observando as dificuldades da família e de sua comunidade, dirigiu-se à uma biblioteca para pesquisar os processos de desenvolvimento de energia eólica. William dirigiu-se a um ferro-velho, adquiriu algumas sucatas para montar o moinho de vento e conseguiu gerar energia capaz de alimentar quatro lâmpadas de sua casa. A construção permitiu que William conseguisse romper uma devasta seca após inundação que submetia os moradores de Malawi à fome e miséria sem algum apoio do governo. Posteriormente, o moinho foi estendido e passou a ter doze metros para melhor captar o vento acima das árvores (RAWORTH, 2019).

No contexto africano, observa-se um movimento em algumas comunidades em direção a práticas econômicas não predatórias no que tange à produção de alimentos, bem como a uma maior regulação na utilização dos recursos naturais. Essas iniciativas locais surgem como respostas proativas e adaptativas aos desafios decorrentes dos impactos da mudança climática na região.

No Zimbábue, aldeias abraçam a agricultura de conservação, englobando técnicas como plantio direto, rotação de culturas e uso de cobertura vegetal para melhorar a fertilidade do solo e reduzir a erosão. Essa abordagem sustentável não só preserva a saúde do solo, mas também incrementa a produtividade agrícola, diminuindo a dependência de insumos químicos prejudiciais.

No Quênia, algumas regiões testemunham a criação de reservas naturais e santuários pelas comunidades locais, como o “Conservancy” do Vale Lewa. Essas áreas são dedicadas à conservação da vida selvagem, incentivando o turismo responsável e gerando renda por meio

⁵ A sua história pode ser encontrada em livro, TED Talk e no filme “O menino que descobriu o vento”.

da preservação ambiental, demonstrando uma coexistência harmoniosa entre a preservação da natureza e a geração de recursos.

Em Gana, comunidades costeiras adotam práticas de pesca sustentável, incluindo métodos seletivos de pesca e a implementação de áreas marinhas protegidas. Essas estratégias contribuem para a preservação dos estoques pesqueiros, garantindo a subsistência local e a preservação dos ecossistemas marinhos.

Na África do Sul, áreas urbanas testemunham a formação de cooperativas de reciclagem por comunidades locais. Essas iniciativas coletam, separam e reciclam resíduos sólidos, reduzindo significativamente o volume de lixo destinado a aterros sanitários e contribuindo ativamente para a preservação ambiental.

Nas comunidades africanas, a prática do cultivo de plantações tradicionais é sustentada por um conjunto fundamental de conhecimentos prévios e recursos indispensáveis. Estes elementos desempenham um papel crucial na capacitação das comunidades locais para enfrentar e adaptar-se às mudanças ambientais. O conhecimento local, essencial para essa atividade, é preservado e transmitido dentro das próprias comunidades. (SHAVA et al, 2009).

Por exemplo, membros experientes dessas comunidades recordam como os antepassados lidavam com os desafios da seca durante o processo de plantação. Diante da escassez de chuvas, desenvolviam práticas específicas, como a seleção e cultivo de cereais altamente resistentes à seca, tais como o rukweza (painço, *Elusine coracana*), mapfunde (sorgo, *Sorghum bicolor*) e mhunga (milheto, *Pennisetum americanum*) (...). Notavelmente, esses cereais foram aprimorados ao longo do tempo, resultando em variedades tanto de crescimento rápido, adaptadas a períodos curtos, quanto de crescimento lento, adequadas a longos ciclos de cultivo (SHAVA et al, 2009, p. 225).

Torna-se patente a significativa relevância do conhecimento tradicional como um recurso alternativo e valioso diante dos desafios am-

bientais contemporâneos. Observa-se que as comunidades recorrem ao conhecimento enraizado nas tradições para responder às adversidades climáticas, oferecendo uma abordagem reflexiva e ponderada em relação à gestão dos recursos naturais. Esse movimento de busca pelo conhecimento tradicional também reflete uma resistência à adoção de alimentos transgênicos, uma atitude que reforça e legitima o conceito de soberania alimentar.

A aversão aos alimentos transgênicos por parte dessas comunidades reflete uma postura de desconfiança em relação a abordagens agroalimentares mais industrializadas e geneticamente modificadas. Esta atitude está intimamente ligada à preservação da soberania alimentar, ou seja, à capacidade das comunidades de determinar suas próprias políticas alimentares, preservando suas práticas culturais e suas escolhas alimentares tradicionais. A recusa aos alimentos transgênicos reforça o desejo de manter a autonomia na produção e no consumo de alimentos, sem depender de tecnologias que possam comprometer a diversidade genética. Essa abordagem econômica procura promover práticas de desenvolvimento que respeitem os limites ecológicos.

Ao reconhecermos as potencialidades do Ubuntu na promoção do socioambientalismo, podemos explorar novas abordagens para enfrentar os desafios ambientais e sociais contemporâneos, avançando em direção a um futuro mais equitativo e regenerativo para as gerações presentes e futuras.

2.3 Ubuntu como ética da terra

A conceituação da ética comumente é percebida como o estudo filosófico da moralidade, representando um campo de investigação que se debruça sobre os princípios, valores e normas que regem as ações humanas. Nesse contexto, a ética direciona-se para a compreensão e avaliação da conduta do indivíduo contemporâneo no que diz respeito às suas interações com o próximo e com o ambiente natural.

Ela aborda não somente o aspecto descritivo das ações morais, mas também se preocupa em prescrever diretrizes e fundamentos que norteiem o comportamento humano, buscando uma reflexão sobre o que é considerado certo e errado nas relações interpessoais e na relação com o meio ambiente. (RAMOSE, 2002).

Dentro dessa perspectiva, a ética não se limita apenas a um conjunto de regras impostas, mas adentra a esfera da reflexão crítica, examinando os fundamentos das decisões éticas e moralmente responsáveis. Segundo Ramose, (2002), ela engloba tanto o âmbito individual quanto coletivo, aspirando à construção de uma sociedade mais justa, solidária e equilibrada, onde os indivíduos sejam sensíveis às necessidades alheias e aos impactos de suas ações no mundo que os cerca.

Para Leopold (2007), essa extensão da ética, estudada pelos filósofos morais é, portanto, um processo de sabedoria ecológica. Dito de outro modo, os encadeamentos da ética podem ser descritos em termos ecológicos e filosóficos. “Uma ética, em termos ecológicos, é uma limitação da liberdade de ação na luta pela existência. Uma ética, em termos filosóficos, é uma diferenciação do comportamento social do antissocial”. (LEOPOLD, 2007, p. 29). Conforme o autor, são dois conceitos da mesma coisa que têm sua origem na tendência de grupos ou indivíduos interdependentes de desenvolver modos de cooperação. Para os ecologistas se trata de simbiose, já a política e economia chama-os por mecanismos cooperativos de conteúdo ético.

A emergência resultante da interação conflituosa entre o ser humano e o meio ambiente conduz inelutavelmente à interpelação sobre as estruturas institucionais e o arranjo sócio-político vigente na contemporaneidade. No contexto da crise ecológica, não apenas se verifica a exaustão, distorção e sobre-exploração dos recursos ecossistêmicos, mas também se observa um impacto direto e significativo sobre os próprios sistemas que regem o funcionamento da sociedade. (GYEKYE, 2002)

A estrutura de funcionamento moderna é marcada por várias transformações sociais com a abertura de novos padrões de comportamento humano. Os novos padrões sociais de moralidade configuram e traduzem diferentes *modus operandi* da sociedade que podem concretizar diferentes regras de conduta. Dessa maneira, a filosofia do Ubuntu oferece uma perspectiva ética que se revela como um instrumento de análise relevante para compreender o comportamento moral humano em sua interação com o meio ambiente natural. Sob essa ótica, ela viabiliza a reafirmação de uma moralidade fundamentada na coexistência e na busca por uma convivência harmoniosa entre a humanidade e a natureza.

A ética do Ubuntu promove a expressão de uma sociedade heterogênea e tolerante às diferenças, enquanto manifestação de uma moralidade de reconhecimento e valorização da diversidade e do contraditório. Nesse âmbito, a ética do Ubuntu pode ser um campo de estudo que permite um diálogo sobre a conduta moral humana.

Os filósofos morais e ambientais fundamentam a necessidade dos sistemas éticos-políticos que buscam explorar, de modo positivo, a diversidade de interdependências humana-natureza, bem como adotar relações mais profundas e harmoniosas entre lugar, pessoa, comunidade e mundo natural. (DRENGSON, 1999).

A filosofia do Ubuntu desempenha um papel fundamental na formação de uma ética que se volta para o conhecimento ecológico, conceito explorado por Aldo Leopold (2007) como uma ética da terra. Essa abordagem ética emerge como uma espécie de guia para orientar e enfrentar questões relacionadas ao meio ambiente.

Ubuntu promove uma relação de harmonia que reflete a ideia de Leopold de uma ética que respeita e valoriza a interconexão entre todas as formas de vida. Essa proposta de ética da terra estabelece uma ligação intrínseca com o meio ambiente, ao questionar o padrão predominante de interação homem-terra, que se baseia estritamente em considerações econômicas e resultou na separação entre os seres humanos e a natureza.

A extensão da ética da terra a este elemento do ambiente humano é, na verdade, uma necessidade ecológica. “A modernidade, com seu desenvolvimento econômico e sua ciência, prometeu melhorar a natureza e apenas conseguiu enjaulá-la, reservando o resto do espaço da terra para a humanidade”. (SOUZA FILHO, 2015, p. 88). A filosofia moderna estabelece um sentido cognitivo de ruptura com o natural.

Por uma ética da terra queremos dizer uma filosofia do equilíbrio ecológico. Em outras palavras, uma ética sofisticada pelo saber, que contém princípios e valores prioritários que dizem respeito ao estado das coisas no universo. A ética da terra potencializa uma sabedoria política, bem como aponta os problemas atuais e faz um prognóstico do que possa ocorrer no futuro. (NAESS, 1994, p. 124). Dito de outra maneira, expõe os riscos que “serve para indicar o prenúncio ou indício de uma ameaça ou perigo” (FERREIRA 2016, p. 109), ao mesmo tempo em que prioriza princípios e valores do bem-viver, pautado no equilíbrio com a natureza.

Os valores éticos do Ubuntu incluem: (i) o reconhecimento do valor intrínseco de todos os seres vivos; (ii) a valorização da diversidade e abundância da vida; (iii) a restrição da intervenção humana na diversidade, limitando-a às necessidades vitais, de modo similar às outras formas de vida, que consomem apenas o necessário; (iv) a necessidade de uma mudança significativa nos campos social, econômico, tecnológico e ideológico para alcançar melhorias substanciais; e (v) a mudança de mentalidade. (NAESS, 2002, p. 108-109; LE GRANGE, 2015).

2.3.1 A importância dos valores éticos do Ubuntu no processo de ecologização do direito

Nos ensinamentos da professora Heline Ferreira aprendemos que o processo de *ecologização* do direito parte do pressuposto de que as leis ambientais precisam se conectar às leis da terra ou da natureza. A ética do Ubuntu transcende os estudos sobre a lei do sistema terrestre

e a governança da Terra promovidos pela ONU⁶ oferecendo uma visão mais profunda e holística. Enquanto a ONU foca em uma abordagem sistêmica que abrange as complexidades das mudanças ambientais globais e da ciência da sustentabilidade no Antropoceno, o Ubuntu vai além, ao enfatizar a interconexão intrínseca entre todos os seres, promovendo uma ética de cuidado.

Ao adotar uma abordagem crítica à teoria antropocêntrica, que coloca a humanidade no centro do universo e responsável por impactos devastadores no sistema terrestre, o Ubuntu se apresenta como uma alternativa ética fundamental para a Terra. Essa filosofia oferece uma nova lente para repensar o modelo de produção atual. Ao aplicar os princípios do Ubuntu, torna-se possível reformular a legislação ambiental e redefinir seu papel na ciência do sistema terrestre, buscando reverter o panorama catastrófico das crises ambientais do Antropoceno e reduzir significativamente os impactos negativos desse período.

“O direito ambiental tem sido o esteio da estratégia jurídica específica projetado para regular as relações homem-meio ambiente e para proteger o meio ambiente”. (KOTZÉ; KIM, 2019, p. 2). Dessa forma, o conceito de Ubuntu como exemplo de ética terrestre apresenta-se como elemento crítico do sistema político-social moderno. A ética é uma ferramenta que pode ajudar as pessoas a se comportarem de modo positivo nas suas relações intersubjetivas e com a natureza. A ética e política devem caminhar juntas para regular o comportamento predador humano. (KOTZÉ; KIM, 2019, p. 3).

Para Kristian Toft (2020), no campo da filosofia sobre comportamento e direitos, a distinção entre direitos morais e institucionais (ou jurídicos e políticos) é frequente, porém complexa, uma vez que a responsabilidade e o comportamento das pessoas são definidos sob o

⁶ A Assembleia Geral das Nações Unidas endossou a visão de que uma nova abordagem regulatória é necessária – que se baseia na ciência holística, conhecimento fornecido pela ciência do sistema terrestre para desenvolver leis e políticas que gerenciem melhor o comportamento humano à luz das interconexões entre as pessoas e a natureza. (UNGA, 2014: Para 50). (KOTZÉ; KIM, 2019, p. 2).

aspecto jurídico e político. Todavia, a visão moral do sistema terrestre pode ser considerada inerente por uma questão de justiça e equilíbrio ambiental. Talvez seja por essa razão que há uma discussão crítica a respeito da relação moral e institucional.

De fato, a noção de moralidade não busca confrontar diretamente as normas estabelecidas pelas instituições, mas sim fortalecer essas normas ao oferecer propostas e soluções. Parte-se do princípio de que os direitos humanos precisam estar intrinsecamente ligados às leis naturais da terra, a fim de estabelecer claramente as responsabilidades humanas no que diz respeito à interação com o meio ambiente. Em outras palavras, Ubuntu procura não apenas complementar e reforçar as normas existentes, mas também integrar considerações éticas que reconheçam a importância das leis naturais para orientar as ações humanas em relação à natureza.

Sob uma análise nessa perspectiva, torna-se evidente que as normas legais podem ser fortalecidas por princípios éticos e morais. O conceito do Ubuntu sugere uma estrutura mais holística e inclusiva do que aquela fornecida exclusivamente pelo direito. Enquanto a função primordial do direito ambiental é regulamentar as atividades humanas que afetam o meio ambiente, visando à proteção da qualidade ambiental para as gerações atuais e futuras, Ubuntu propõe algo mais abrangente.

Seu objetivo não se limita apenas a cumprir leis preestabelecidas, mas a ampliar o próprio conceito de direito, integrando não apenas seres humanos, mas também seres não humanos. Essa ética busca construir uma comunidade onde todos os seres, humanos e não humanos, sejam reconhecidos, respeitados e valorizados em igual medida, criando um ambiente de convivência harmoniosa.

Nessa perspectiva, “o planeta não é considerado um inanimado objeto a ser explorado, mas como nosso lar comum, vivo e sujeito a uma infinidade de perigos para sua saúde”. (ONU, 2016, p. 2). Ubuntu fortalece os objetivos da ONU no contexto da jurisprudência da terra, reconhecendo a natureza como a fonte das leis naturais que gera e governam a vida. Em

qualquer lugar, as filosofias, espiritualidades e formas de conhecimentos tradicionais expressam o entendimento de que os sistemas de governança humana devem ser derivados das leis da natureza e estar em conformidade com elas (ONU, 2016, p. 4), tal como expressa a filosofia do Ubuntu.

A premissa do Ubuntu como um paradigma representativo de uma ética da terra de que a humanidade integra a natureza sustenta a filosofia da jurisprudência terrestre formulada sob quatro princípios basilares: (i) subjetividade – o Universo é um holismo, com valores e direitos; (ii) comunidade – tudo está relacionado e coexiste com tudo o mais; (iii) legalidade e ordem – existem padrões de organização no Universo e na comunidade da terra que podemos detectar e compreender e; (iv) selvageria – a ordem e legalidade no Universo permanecem dinâmicas, misteriosas e imprevisíveis. (ONU, 2016, p. 4).

No entanto, o papel fundamental da ética na transição do direito em direção a uma perspectiva mais ecológica proporciona um contexto relevante para a exploração do potencial da filosofia africana do Ubuntu como uma base para uma ética da terra. As contribuições significativas dessa filosofia nas comunidades africanas oferecem suporte à proposta de Aldo Leopold em relação aos seus princípios fundamentais sobre uma ética que respeita e valoriza o ambiente natural.

2.4 Elementos fundamentais para uma perspectiva afrocentrada

Para a construção de uma perspectiva socioambiental africana, ancorada na filosofia do Ubuntu, é crucial entender e destacar os elementos fundamentais que formam a base dessa abordagem afrocentrada. Sua aplicação na esfera socioambiental requer uma análise cuidadosa de seus elementos constituintes, os quais são essenciais para o desenvolvimento de uma perspectiva autêntica e significativa.

2.4.1 *O sentido ético-político de Ubuntu*

A organização humana, em sua complexidade, estrutura-se de maneira a possibilitar uma resposta eficaz às dificuldades e desafios que surgem em seu seio. Para tanto, os elementos ético-políticos desempenham um papel crucial na configuração desse aparelho. Conforme proposto por Ramose (2002), a definição de ética engloba uma dualidade essencial: de um lado, a análise do comportamento moral humano em sua manifestação prática, e, de outro, a exploração dos princípios subjacentes a esse comportamento, bem como a justificação desses princípios.

No âmbito desta discussão, nossa abordagem se volta para o comportamento moral humano africano, que encontra sua expressão mais notável no conceito filosófico do Ubuntu. Ubuntu não se limita a uma simples abordagem prescritiva da moralidade, mas, mais profundamente, busca compreender e explicar a essência do que é ser humano e, portanto, o que é moralmente correto. Nesse contexto, a ética africana, por meio do Ubuntu, lança luz sobre a importância da comunidade, da empatia e da responsabilidade mútua na construção de um comportamento moral que promova a harmonia e o bem-estar de todos.

Portanto, à medida que exploramos a ética, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, no contexto africano, encontramos no Ubuntu um exemplo notável de como a ética desempenha um papel vital na construção e manutenção de sociedades baseadas em valores compartilhados, relações humanas sólidas e um senso profundo de pertencimento à comunidade. Na última análise, a ética, sob a influência do Ubuntu e de outras filosofias morais africanas, se apresenta como uma força motriz para a promoção da justiça, da coesão social e da realização plena da humanidade em sociedades planejadas e multifacetadas.

A ética do Ubuntu é justificada, unicamente, na maneira natural de interação entre os seres, pautada na condição coletiva. “A pessoa não pode perceber seu verdadeiro eu em oposição aos outros ou mesmo em iso-

lamento em relação a eles”. (METZ; GAIE, 2010, p. 275). As dinâmicas inter-relacionais na sociedade africana exercem papéis de relevância significativa no contexto da coesão social, estabelecendo vínculos de solidariedade entre pessoas, comunidades e grupos étnicos.

Essa solidariedade, que se manifesta principalmente entre comunidades, encontra sua base nas relações de parentesco nuclear e na extensão das unidades familiares. A noção de hospitalidade e solidariedade na África é inextricavelmente entrelaçada com o princípio da reciprocidade, no entanto, as trocas comerciais e econômicas são fundamentadas na posição da responsabilidade social. (DOMINGOS, 2011).

Tal como delineado pelo Domingos, o *modus vivendi* africano está à margem da perfeição. Idealizar que os povos africanos estariam longe dos problemas sociais é errôneo. Na busca contínua pelo equilíbrio, os africanos deparam inúmeros conflitos, e procuram resolvê-los pela ética do Ubuntu para o alcance da plenitude sustentável. A ética do Ubuntu permite a efetivação da espiritualidade, de modo que se naturaliza o conceito de família.

No âmago dessa cosmopercepção, o conceito de família transcende as limitações estritamente biológicas, abraçando um entendimento mais expansivo, no qual entidades aparentemente díspares, como seres humanos, animais, plantas, árvores ou até mesmo elementos “inanimados” como montanhas, podem ser incorporados em uma única unidade familiar. É nesse contexto que se fundamenta a ideia de que uma pessoa africana nunca está desvinculada de sua conexão com os demais elementos da existência, uma vez que a interdependência e a harmonia entre todos os componentes do universo são intrínsecas à concepção Ubuntu.

Essa perspectiva ética e filosófica procura, assim, transcender as fronteiras tradicionais das relações familiares, promovendo um entendimento mais profundo da interligação entre todos os seres, na qual a humanidade coexiste em unidade com a natureza e o cosmos. A noção

do Ubuntu, portanto, sugere uma compreensão holística da família, que abraça a totalidade da criação e reconhece o valor de todas as formas de vida, conferindo a cada pessoa um senso de pertencimento e responsabilidade para com o todo. (DOMINGOS, 2011).

Indubitavelmente, ao longo da história da humanidade, a vida em sociedade tem sido uma constante, marcada pela existência de entidades coletivas que incluem não apenas a unidade familiar, mas também entidades mais amplas, como tribos e clãs. É digno de nota que essa propensão para a coletividade se manifesta desde as primeiras fases do desenvolvimento humano, sendo inicialmente definida através dos laços familiares (CHICO, 2020).

Um exemplo paradigmático do modelo enraizado de estrutura familiar africana, que ressalta a importância da coletividade, pode ser identificado na prática dos relacionamentos poligâmicos. Esse arranjo relacional, caracterizado pela existência de múltiplos parceiros dentro de uma mesma unidade familiar, ilustra de maneira eloquente a priorização da interdependência e do apoio mútuo como valores fundamentais na cultura africana.

Em contraposição ao pensamento ocidental que frequentemente se mostra carente de profundidade e conhecimento em relação à riqueza cultural e estrutural do continente africano, influenciado por um “conservadorismo cultural colonial” que muitas vezes falha em compreender a complexidade e singularidade do sistema de organização familiar africano, é imperativo abordar a forma pela qual a poligamia é percebida nesse contexto. A poligamia, frequentemente mal interpretada e estigmatizada como promiscuidade e prática de adultério e infidelidade dentro do paradigma do direito moderno, apresenta-se sob uma ótica substancialmente diferente para os africanos.

Para as culturas africanas, a poligamia representa um código de relacionamento ancestral, enraizado há milênios na sua história, que desempenha um papel fundamental na consolidação da comunidade

e na promoção de um profundo senso de consciência coletiva. A poligamia não é vista apenas como uma questão de conveniência pessoal, mas como um elemento essencial na construção e manutenção das conexões entre pessoas, famílias e comunidades.

Ela reflete a noção de que ninguém pode verdadeiramente alcançar a felicidade ou prosperar de forma isolada, ressaltando a importância da interdependência e da solidariedade dentro da sociedade africana. Portanto, compreender a poligamia na África requer uma análise profunda que vá além das concepções superficiais e muitas vezes preconceituosas que a sociedade ocidental pode ter a respeito, reconhecendo seu significado cultural e social profundamente arraigado na experiência africana.

O continente africano é dotado de uma rica diversidade cultural, na qual os laços familiares desempenham um papel central na estruturação da sociedade. Nesse contexto, a família se revela como a maior instituição, sendo responsável por moldar o tecido social, ao passo que o Estado se ergue não como uma entidade construída por pessoas isoladas, mas sim como uma composição de famílias interconectadas.

Uma característica fundamental da instituição familiar africana é a sua relação intrínseca com a terra. Na cosmologia africana, a terra é concebida como um elemento vital e sagrado, sendo vista como a provedora de bens essenciais para a subsistência e a riqueza da comunidade. Nesse contexto, a terra não é vista como propriedade individual, mas sim como um bem coletivo, pertencente à comunidade como um todo.

Essa concepção coletiva da terra estabelece uma profunda interligação entre a família e a comunidade, pois o acesso a essa terra e seus recursos é mediado por relações familiares. A terra não apenas fornece alimento e recursos naturais, mas também é central na organização das relações sociais. Ela é o ponto de encontro onde famílias se reúnem, celebrações acontecem e rituais são realizados. Portanto, a terra desempenha um papel vital na construção da identidade cultural e social das comunidades africanas.

O compartilhamento democrático da terra nas sociedades africanas é efetivado por meio das alianças matrimoniais. O casamento não é apenas um contrato entre duas ou mais pessoas, mas uma aliança que une famílias e, por extensão, comunidades. Quando duas ou mais pessoas se unem em matrimônio, estão, de fato, unindo suas famílias e compartilhando o acesso à terra e seus benefícios.

Nesse contexto, a prática da poligamia merece destaque como um ato político. A poligamia, sem desconsiderar a monogamia, não é apenas uma expressão de poder ou status social. Ela também é um mecanismo que reforça a estrutura social, estendendo as conexões familiares e consolidando as alianças entre diferentes grupos familiares.

A poligamia pode ser conceituada de duas maneiras distintas em diferentes contextos culturais e antropológicos. Primeiramente, a poligamia se manifesta como a prática do casamento de um homem com múltiplas mulheres, sendo denominada como *poliginia* na literatura de antropologia social. Isso ocorre predominantemente em comunidades onde a proporção de mulheres é significativamente maior que a de homens. Em segundo lugar, a poligamia também pode ser entendida como a prática de uma mulher contrair matrimônio com vários homens, sendo denominada *poliandria*, e é mais comum em comunidades onde a proporção de homens supera a de mulheres.

A dinâmica da poligamia implica que tanto as esposas quanto os esposos estejam conscientes da existência de outros parceiros no relacionamento matrimonial. Esta consciência mútua é essencial para a convivência harmoniosa entre todos os membros envolvidos no arranjo poligâmico. Esta prática tem sido objeto de estudo e análise em diversas disciplinas, como antropologia, sociologia e psicologia, devido à sua complexidade e impacto nas dinâmicas sociais e culturais das comunidades em que é observado (CHICO, 2020).

A pessoa que atinge um estado de realização e felicidade é aquela que demonstra preocupação sincera em relação ao sofrimento e angús-

tia de seus semelhantes. A natureza humana, sendo intrinsecamente plural na sua singularidade, está imbuída de valores fundamentais partilhados, tais como a compaixão, a partilha, a empatia, a solidariedade e a misericórdia. Esses valores representam os pilares da interação humana e da vivência coletiva, uma vez que a existência eterna do ser humano está intrinsecamente ligada à sua capacidade de se conectar de forma significativa com seus congêneres. (TIMÓTEO, 2016). É a partir desse pressuposto que o sistema de relações sociais africanas encontra sua base conceitual e normativa.

Nesse contexto, o ser humano não apenas compartilha sua jornada com outros, mas também se esforça para aliviar o sofrimento e promover o bem-estar daqueles que o rodeiam. A compreensão da dor alheia e a prontidão para agir em prol do bem comum são os alicerces sobre os quais as sociedades africanas construíram suas estruturas de relacionamento.

Um outro aspecto importante sobre a ideia de que uma pessoa africana nunca está separada é o fato de as crianças pertencerem a comunidade, de tal modo que a noção de órfão no continente é uma realidade desconhecida, uma vez que o processo de educação, assistência e proteção às crianças é de forma compartilhada entre os adultos. Uma criança é considerada filho/a da comunidade.

Em grande parte do continente africano, as crianças não são vistas apenas como membros de suas famílias biológicas, mas como integrantes de um sistema mais amplo de pertencimento comunitário. Esta concepção remonta a tempos imemoriais e é influenciada por valores culturais e tradicionais profundamente arraigados. O bem-estar e o desenvolvimento de uma criança são responsabilidades compartilhadas entre todos os adultos da comunidade.

O princípio do pertencimento comunitário tem implicações profundas para a forma como as crianças africanas são criadas. Os pais biológicos desempenham um papel importante na vida de seus filhos, mas o apoio, cui-

dado e orientação vêm de uma rede mais ampla de parentes e membros da comunidade. Essa abordagem reforça a ideia de que a comunidade tem um interesse direto no sucesso e bem-estar de todas as crianças, e, portanto, é responsável por garantir seu desenvolvimento saudável.

A concepção africana de pertencimento comunitário tem implicações diretas na noção tradicional de órfão. Nos contextos ocidentais, um órfão é frequentemente definido como uma criança que perdeu ambos os pais. No entanto, na África, essa definição não se aplica da mesma forma. Devido ao sistema de cuidado comunitário, a ideia de uma criança ficar completamente desamparada após a perda dos pais é rara. Outros membros da família ou da comunidade assumem a responsabilidade de cuidar da criança.

Com base neste entendimento, é viável sustentar que a concepção de parentalidade no contexto africano transcende a mera associação daquelas que biologicamente geram e dão à luz uma criança, abrangendo uma dimensão espiritual que complementarmente vincula as crianças, adolescentes e jovens à sua comunidade. A compreensão africana da parentalidade se diferencia vantajosamente dos paradigmas ocidentais, que muitas vezes se concentram na relação biológica entre pais e filhos. Na cosmo percepção africana, a parentalidade é inextricavelmente associada à noção de coletividade e interdependência.

O elemento espiritual desse sistema de parentalidade é expresso por meio de rituais e práticas que evidenciam a conexão profunda entre os membros da comunidade e as gerações futuras. As crianças são vistas como herdeiras da sabedoria, valores e tradições da comunidade, e a transmissão desse legado espiritual é uma responsabilidade compartilhada por todos os membros, independentemente de seus laços sanguíneos.

Em última análise, para os africanos, a natureza enquanto coletividade compreende uma única família. O ser humano é interconectado, nunca está só, por isso o respeito por tudo e por todas as coisas (animadas e inanimadas) é o mais alto nível da valorização da vida (natureza).

É sobre este ponto de partida que a afirmação de Murove (2009, p. 317) de que *Ubuntu* proporciona a ancoragem ética para a união humana social, espiritual e ecológica, pode ser entendida.

Findo esse breve painel sobre o sentido ético-político de Ubuntu, reconhecendo a importância da expansão do conceito de comunidade que consente o africano conviver com várias realidades e aceitar a diversidade de maneira positiva, faz-se necessária uma incursão sobre as diferenças entre Ubuntu e a sociedade moderna ocidentalizada, pois os encadeamentos sociais modernos reconhecem novas normas e princípios adverso dos valores instituídos pelo código de ética Ubuntu.

2.4.2 Entre a liberdade e a comunidade

O pensamento filosófico, como um campo de estudo intrinsecamente voltado para a análise profunda e a compreensão crítica da natureza da realidade, frequentemente se dedica a explorar as diferenças e contrastes entre as várias perspectivas culturais e filosóficas que moldam a experiência humana. Nessa circunstância, a distinção delineada pelo filósofo sul-africano Augustine Shutte, em seu trabalho dedicado à filosofia africana, entre o pensamento moderno ocidental e o modo de pensar africano, oferece um ponto de partida rico e estimulante para uma análise aprofundada.

No cerne dessa distinção, Shutte (2001) ressalta que a ideia predominante no pensamento moderno é a noção de liberdade, na qual os indivíduos são concebidos como detentores do poder de livre escolha. Essa abordagem, que ganhou destaque ao longo da história da filosofia ocidental, valoriza a autonomia, a individualidade e a racionalidade como aspectos fundamentais da condição humana. Por outro lado, o pensamento africano, como delineado por Shutte, é caracterizado pela ênfase na ideia de comunidade, na qual as pessoas são concebidas como interdependentes e ligadas a outros elementos da natureza.

É importante notar que a distinção entre o pensamento ocidental e o modo de pensar africano não implica uma dicotomia, mas sim uma

ênfase diferenciada. Na realidade, muitos sistemas filosóficos e culturais incorporam uma variedade de perspectivas que podem incluir elementos de ambas as abordagens.

Shutte (2001), ao introduzir essa diferenciação, está, em última instância, destacando a importância da filosofia africana, em particular o conceito de Ubuntu. A ideia de Ubuntu ressoa com a crescente conscientização sobre a crise ambiental global, à medida que a humanidade se depara com desafios ecológicos que desativam uma abordagem coletiva e colaborativa.

O autor sugere que a perspectiva do Ubuntu pode ser especialmente relevante em um mundo onde a ciência e a tecnologia europeias desempenham um papel significativo na criação de novos desafios ambientais. A ênfase na interconexão e na interdependência contida no Ubuntu oferece uma perspectiva valiosa para abordar questões ambientais, destacando a importância de uma abordagem coletiva na busca de soluções sustentáveis.

A pesquisa conduzida por Metz e Gaie (2010) desvela também duas abordagens distintas que permitem diferenciar o pensamento africano incorporado no Ubuntu da racionalidade moderna, cujas raízes estão firmemente enraizadas nas ideias dos pensadores ocidentais, que moldaram a era da grande modernidade.

A primeira diferença substancial reside na capacidade do Ubuntu em estabelecer um sentido cognitivo de união. A segunda diferença essencial está no fato de que a moralidade embutida no Ubuntu define as interações positivas com os outros em termos estritamente comunitários, sempre em busca da harmonia (METZ; GAIE, 2010) – isto é, “agir em prol do bem dos outros; conceber a si mesmo como intrinsecamente ligado aos outros; e valorizar a família, no sentido amplo do termo, por sua própria essência e não pela sua eficácia”. (LE GRANGE, 2015, p. 10).

A apreensão do sentido cognitivo de coesão delineado pelo Ubuntu é tangível na forma como essa filosofia africana transcendeu os limites continentais e alcançou projeção internacional. A despeito

de sua ancestralidade entre os africanos, o Ubuntu se manifesta, para o espectro global, como uma perspectiva de pensamento inovadora. Conforme a tradição oral, a disseminação dessa filosofia além das fronteiras africanas teve origem em uma pesquisa conduzida por um antropólogo inglês, que, ao visitar uma comunidade africana, procurou discernir os valores humanos fundamentais desse povo. Para tal empreendimento, ele propôs uma experiência às crianças locais, consistindo em uma competição pela posse de uma cesta de doces, a qual seria conferida à primeira criança a alcançar uma árvore predeterminada.

O desdobramento inusitado desse experimento revelou-se notável, à medida que as crianças, ao invés de competirem individualmente, optaram por correr em direção à árvore de mãos dadas. Essa atitude coletiva culminou na chegada simultânea de todas as crianças ao prêmio, permitindo-lhes desfrutar igualmente dos doces. O pesquisador, diante dessa cena, experimentou perplexidade e intriga, indagando sobre a razão pela qual as crianças escolheram cooperar ao invés de competir. A resposta prontamente oferecida por uma das crianças encapsulou a essência do Ubuntu:

“Ubuntu! Como um de nós poderia ficar feliz enquanto os outros estivessem tristes e infelizes?”. O Ubuntu, aqui, ganhou um sentido e manifestação de coletividade, sendo uma vitória plural. Este episódio ilustrativo constitui um exemplo paradigmático de uma união profunda permeada pelos princípios fundamentais do Ubuntu.

A dimensão comunitária na cosmopercepção africana confere uma significativa interdependência entre a identidade e a existência individual de uma pessoa e as atividades, valores, objetivos, práticas e metas da comunidade em que está inserida. (GYEKYE, 2002, p. 3). Este enfoque ressalta a prioridade dada à realidade do contexto comunitário em detrimento das narrativas de vida individuais, independentemente de suas particularidades, como observado por Menkiti (1984) quando afirma que “na medida em que os africanos são considerados, a realidade do mundo comunal tem

precedência sobre a realidade das histórias de vida individuais, quaisquer que estas sejam”. (p. 171).

Nesse contexto, é patente que na cosmo percepção africana, em contraposição ao pensamento ocidental, a essência da pessoa como indivíduo é definida pela comunidade em que está inserida, e não por qualidades estáticas isoladas, como a racionalidade, a vontade ou a memória, como destacado por Menkiti (1984) ao salientar que “é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não alguma qualidade estática isolada de racionalidade, de vontade ou memória”. (p. 172).

O teólogo ganês Kwesi Dickson (1977, p. 4) fundamenta que essa característica da vida africana define a “africanidade”. A ideia de comunidade permite que o africano não seja isolado da natureza, em última instância essa maneira africana de ser representa a natureza. A visão do Ocidente, ao contrário, optou por sobrepor o “Eu” ao “Nós”. Essa escolha, ao longo da história moderna, tem-se apresentado um padrão de comportamento que, de acordo com Vasconcelos (2017), materializa-se na forma de dominação.

A Europa, como epicentro desse pensamento, demonstrou um desejo incessante de subjugar e dominar outros povos e culturas. Essa manifestação de poder e controle não se limitou apenas à esfera geográfica, mas também permeou a esfera ideológica, política e econômica, contribuindo para o estabelecimento de um sistema hierárquico global (VASCONCELOS, 2017, p. 105) – isto é, a ideia da euro-universalização.

A noção de euro-universalização, conforme discutida por Chico (2020), é fundamental para entender essa dinâmica. Ela sugere que o Ocidente, ao colocar-se no “centro da experiência humana”, tende a relegar a diversidade dos povos e culturas à periferia de sua própria visão de mundo. Isso implica uma perspectiva eurocêntrica, na qual os valores, normas e modos de vida europeus são elevados a um *status* de universalidade, enquanto outras culturas são vistas como marginais ou subalternas.

O resultado dessa mentalidade eurocêntrica é a imposição de uma narrativa única e dominante que desconsidera a riqueza da diversidade cultural e a pluralidade de perspectivas existentes em todo o mundo. Essa atitude não apenas perpetua o poder do Ocidente, mas também contribui para a homogeneização cultural e a perda de identidade de muitos grupos e nações.

É possível resumir essa suprema visão ocidental com as reflexões de Georg Hegel. Nas palavras de Georg Hegel (2001), o modo de ser africano é pobre e obsoleto. Para Hegel, o modo de pensar africano é simplesmente fanático, fazendo da África continente sem história, isolado e sumido por completo no espírito natural. A visão de Hegel revela a arrogância do Ocidente e o desrespeito ao outro. Na verdade, o processo civilizatório europeu é fundamentado na estigmatização e destruição dos outros. Essa racionalidade que se entende universal, parte de um local específico e vai se *mundializando* por meio da violência. (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 30).

A concepção hegeliana do modo de vida africano é definida por uma avaliação depreciativa e desfavorável. Este exame crítico da visão hegeliana sublinha a necessidade de considerar a complexidade das interações culturais e a importância de se avaliar tais situações a partir de uma perspectiva crítica e contextualizada, a fim de evitar a perpetuação do etnocentrismo e da desigualdade cultural.

Para além de subjugar o pensamento africano, na racionalidade europeia há uma concepção predominante de que a natureza é algo separado e distante, uma entidade externa à qual os seres humanos não pertencem. É óbvio que sem a natureza, não existiria ser humano, nem tão pouco o direito, conforme destacado por Souza Filho (2015).

A importância da natureza para a existência e a própria noção de direito não podem ser subestimadas, uma vez que a base de sustentação para a existência humana e o exercício do direito reside na natureza. No entanto, a visão ocidental do direito muitas vezes considera a

natureza como um recurso a ser explorado em benefício da sociedade, em consonância com a satisfação dos desejos humanos, refletindo assim o paradigma eurocêntrico. (SOUZA FILHO, 2015).

Nesse caso, a perspectiva europeia estabelece como objetivo principal da vida a dominação e a transformação da natureza. Por contraste, em regiões africanas, a visão predominante da vida humana é caracterizada pela busca da harmonia com a natureza, uma abordagem que se distancia do desejo de controle e subjugação. (DOMINGOS, 2011, p. 2).

Na teoria ambiental, é possível estabelecer uma distinção fundamental entre duas filosofias que abordam a valorização da natureza de maneiras distintas. De acordo com Le Grange (2015, p. 10), essa diferenciação reside na contraposição entre aquelas perspectivas que concebem a natureza como tendo unicamente um valor instrumental e aqueles que acreditam que tudo o que compõe a natureza possui valor intrínseco.

Segundo Drengson (1999), a perspectiva que subscreve a ideia de que a natureza existe meramente para servir aos interesses humanos é objeto de censura, sobretudo quando esta visão coloca os seres humanos no centro do universo, ou seja, quando prioriza a primazia do ser humano, negligenciando as consequências potenciais adversárias para os elementos naturais que são específicos do ambiente.

Em contraposição a esse antropocentrismo, a abordagem ecológica sustenta a concepção de que a natureza possui valor intrínseco, independente de suas utilidades e benefícios para os seres humanos. Essa perspectiva enfatiza a existência de um conjunto de valores que têm como foco central a própria natureza, equiparando o valor do mundo natural ao valor do mundo humano. Ela promove, assim, uma consideração ética mais equitativa e abrangente, na qual os elementos não-humanos são igualmente reconhecidos como portadores de valor e dignidade moral. (DRENGSON, 1999).

A linha política da filosofia ecológica é compatível com os fundamentos de Ubuntu, este que se caracteriza como *Naturocêntrica*. Para os africanos, o desígnio da existência humana está determinado pelo universo e é motivado pela ordem dos seres na natureza. Este propósito vai além da vontade e desejos do ser humano. (DOMINGOS, 2011, p. 2).

Oposto, à racionalidade moderna concebe a natureza como um recurso inerte passível de ser submetido à exploração em prol dos interesses humanos, desconsiderando o equilíbrio ecológico e as inter-relações com outras formas de vida. Esse enfoque, frequentemente fundamentado na busca de progresso e no paradigma econômico, perpetua uma visão que desvincula a humanidade de seu contexto natural, estabelecendo, assim, uma hierarquia que exalta a superioridade humana sobre o restante da biosfera. Esse pensamento instrumentalista e antropocêntrico, ao subjugar a natureza a uma mera máquina a serviço do desenvolvimento humano, desconsidera os inúmeros impactos ambientais e éticos associados a essa abordagem.

Neste contexto de análise e distinção entre filosofias, assumimos uma importância crucial na distinção entre duas concepções centrais sobre a natureza humana, a saber, a perspectiva da humanidade, tal como concebida na filosofia do Ubuntu, e o conceito de humanismo, que remete à ideia iluminista ou moderna de identidade humana. A compreensão e aplicação de tais concepções desempenham um papel fundamental no âmbito da educação. (LE GRANGE, 2015, p. 11).

2.4.3 Além dos limites do humanismo

O termo “humanismo” surge como um paradigma fundamental que busca demarcar a distinção singular dos seres humanos em relação à natureza circundante. De acordo com a pesquisa realizada por Le Grange (2013b), o conceito de humanismo, quando aplicado à compreensão do significado da condição humana, coloca uma ênfase singular na existência do ser humano em contraste com o mundo natural

que o envolve. Contudo, essa perspectiva restrita, centrada exclusivamente na essência do ser humano, pode dar margem à delimitação de noções particulares do que significa ser humano, o que, por sua vez, tem o potencial de marginalizar ou desconsiderar outros grupos como menos humanos ou mesmo não humanos.

A história está repleta de exemplos que demonstram as consequências dessa abordagem restrita no âmbito do humanismo, como o Holocausto (Le Grange, 2015), o regime do Apartheid na África do Sul e a colonização africana no geral, os genocídios ocorridos na América Latina, a instituição do escravagismo e a caça às bruxas. Esses episódios sombrios da história da humanidade representam manifestações extremas de distorções e abusos que podem decorrer de uma interpretação excludente do que significa ser humano. Em muitos desses casos, a negação da humanidade em determinados grupos étnicos, sociais ou culturais serviu como justificativa para atrocidades e discriminações deploráveis.

De fato, o conceito de humanismo põe em evidência a perpetuação de ideologias discriminatórias, tais como o racismo, o patriarcado, a homofobia, as desigualdades socioeconômicas e a degradação do meio ambiente. Uma noção de humanismo, como historicamente concebida, surgiu com o propósito de promover os interesses do homem europeu capitalista. Conforme o argumento de Souza Filho (2015), a visão moderna de humanismo acabou por engendrar hierarquias raciais, incentivando, assim, uma exploração desmedida da mão de obra humana. Segundo o autor, “se os povos não-europeus são considerados subalternos, ainda abaixo deles está a natureza”. (p. 91).

Nesse sentido, o humanismo tradicional é identificado como um dos fatores que desenvolveu para a disseminação de preconceitos e a manipulação do meio ambiente, uma vez que instituiu uma ordem social que favoreceu a supremacia de determinados grupos em detrimento de outros, incluindo a exploração descontrolada dos recursos naturais.

Dentro do âmbito do paradigma discutido, a pesquisadora Oyèwùmí apresenta uma perspectiva crítica sobre a construção histórica do humanismo ocidental, ressaltando a maneira pela qual este se fundamentou nas características biológicas. Oyèwùmí (1997) descreve a estruturação da sociedade a partir da base do entendimento ocidental, o qual se apoia fortemente na categorização e diferenciação dos corpos individuais. Sob essa perspectiva, os corpos são separados, definidos e classificados de acordo com suas características físicas e biológicas, resultando na criação de uma matriz social que hierarquiza e define papéis, estereótipos e expectativas baseadas em gênero, raça, classe e outras categorias similares.

O uso dessas categorias, tais como corpos masculinos, femininos, negros, brancos, ricos, pobres, entre outras, não apenas delinea diferenças superficiais humanas, mas também estabelece uma estrutura de poder na qual determinados grupos são privilegiados em detrimento de outros. Essa ordenação social cria sistemas de opressão e marginalização, nos quais pessoas e comunidades são subjugadas ou favorecidas com base nessas categorizações.

Ao identificar a construção dessas representações sociais, Oyèwùmí questiona e desafia a noção essencialista e naturalizada das diferenças entre os grupos humanos. Ela propõe uma análise crítica que desvincule as características biológicas da atribuição de valor e poder na sociedade. Sua argumentação visa desconstruir a ideia de que as diferenças inerentes aos corpos humanos devem ser a base para a estruturação social e a justificativa para a desigualdade.

Essa crítica fundamentada busca promover uma visão mais inclusiva e igualitária, na qual as diferenças não sejam usadas como instrumento de dominação, mas sim valorizadas como expressões da diversidade humana, possibilitando a construção de uma sociedade mais justa e plural.

Além disso, a crise do humanismo também se estende ao âmbito das relações entre os seres humanos e a natureza. A desconsideração e a exploração indiscriminada dos recursos naturais, a manipulação am-

biental e a mudança climática são indicadores da forma como a visão antropocêntrica inerente ao humanismo tem contribuído para uma crise socioecológica global. Em outras palavras, a concepção de que os seres humanos estão separados da natureza, frequentemente associada ao humanismo, tem levado a uma exploração insustentável dos recursos naturais e um desrespeito pelas interconexões complexas que unem a humanidade ao mundo natural.

Portanto, conforme destacado por Le Grange (2015, p. 11), a crise do humanismo é uma questão multifacetada que abrange tanto as questões sociais e étnicas quanto as questões ambientais. Ela é reflexo da necessidade urgente de reavaliar e “reconceitualizar” nossa relação com o mundo natural e com outros seres humanos, superando as limitações impostas por uma visão estreita humanista. Somente para fazer isso, podemos abordar os desafios globais atuais de forma mais inclusiva e sustentável, buscando um equilíbrio entre a promoção da dignidade humana e a preservação da integridade do nosso planeta.

O conceito de humanismo, tal como tradicionalmente concebido, revela uma contradição protetora em relação à valorização da diversidade. Por outro lado, a perspectiva ética embasada na filosofia do Ubuntu transcende a dicotomia entre o antropocentrismo e o ecocentrismo, e, desse modo, engendra uma compreensão mais profunda e autêntica do conceito de humanidade. (LE GRANGE, 2015, p. 12).

O espírito que dá vida a essa filosofia traduz-se em respeito que se converte na valorização do humano (*muntu*) e da natureza (*kintu*). (VASCONCELOS, 2017, p. 101). “Os valores que ela [a filosofia do Ubuntu] contém não estão somente na África. Eles são valores da humanidade enquanto tal e, portanto, universais”. (SHUTTE, 2001, p. 10).

Importa realçar que Ubuntu relaciona-se com a filosofia do “bem viver” dos povos indígenas da América-Latina que trata de construir uma vida em harmonia dos seres humanos consigo mesmos, com seus congêneres e com a natureza, vivendo em comunidade. (ACOSTA, 2016).

Ubuntu possui um conceito único, ainda que seja praticada em línguas e povos diferentes. Nessa lógica, o economista equatoriano Alberto Acosta (2017, p. 87, *grifo nosso*) fundamenta que “há um ponto de encontro com as cosmopercepções indígenas, em que os seres humanos não apenas convivem com a natureza de maneira harmoniosa, mas formam parte dela e, em última instância, são a natureza”.

A visão contemporânea do humanismo e o conceito de humanidade embutidos na filosofia do Ubuntu representam uma tensão fundamental. Essa tensão se manifesta na dicotomia entre dois mundos diferentes, a saber: (i) o mundo do Estado de Direito ou o mundo da razão, onde as sociedades tidas como “civilizadas” se organizam, estabelecem normas e exploram a natureza com o propósito de aprimorá-la para seus próprios interesses. Neste contexto, o ser humano é concebido como superior à natureza e; (ii) o mundo da “desordem e violência”, no qual as culturas indígenas percebem a luz como uma manifestação intrínseca da própria natureza (SOUZA FILHO, 2015).

Nessa perspectiva, a contradição⁷ fundamental reside na polaridade entre a cosmovisão ocidental, que valoriza a dominação e a exploração da natureza em busca do progresso humano, e a filosofia do Ubuntu, que enxerga a natureza como uma parte intrínseca e equitativa da existência humana. A primeira concepção sustenta uma supremacia humana sobre o meio ambiente, enquanto a segunda abraça uma interconexão mais harmônica e inclusiva entre seres humanos e natureza.

A diminuição da dicotomia entre o mundo humano e o mundo natural reside na concepção de que o primeiro é caracterizado pela predominância da racionalidade, enquanto o segundo é associado predominantemente à manifestação da violência. (SOUZA FILHO, 2015).

⁷ Esta é a contradição do século XIX, uns achavam que a luz era a natureza, a quem o homem deveria se aliar, outros achavam que a luz era o próprio homem que, com sua racionalidade, poderia e deveria superar e submeter à natureza. (SOUZA FILHO, 2015, p. 93).

A emergência do Estado, enquanto uma entidade política com estruturas de poder consolidadas dentro de fronteiras territoriais delimitadas, encontra suas raízes no paradigma do “mundo da razão”. Por contraste, a comunidade indígena, frequentemente tachada de “primitiva” ou inferior pela ideologia dominante, habita o que é descrito como o “mundo da ignorância” ou da desordem. Essa caracterização deriva do fato de que os povos indígenas mantêm uma relação intrinsecamente harmoniosa com a natureza e adotam uma postura que valoriza a diversidade natural, refletindo os princípios do Ubuntu.

É legítimo suscitar dúvidas acerca da possível opressão normativa inerente ao universo da razão ou do Estado de Direito, cuja função presumivelmente reside na preservação da “ordem” dentro de uma sociedade declarada “civilizada”. Este questionamento provém da constatação de que o processo civilizatório, em sua raiz humanista, tende a se distanciar da natureza, visto que esta última é comumente concebida como um domínio intrínseco à desordem e à violência.

Portanto, surge a indagação sobre qual poderia ser o raciocínio subjacente à criação de leis opressivas e coercivas pelo mundo da razão, a despeito do fato de que os seres humanos, que se consideram civilizados e evoluídos por se distanciar da natureza, estão sujeitos a tais normas. Como é possível que seres autointitulados racionais se engajem em atos de homicídio, roubo e destruição contra seus próprios pares? Poder-se-ia aventar a possibilidade de que a própria racionalidade esteja intrinsecamente ligada à manifestação da violência?

Nesse contexto, torna-se relevante indagar qual é, de fato, o verdadeiro *locus* da desordem e da violência. Importa salientar que o propósito aqui não consiste em oferecer respostas definitivas a essas indagações, mas, antes, em aduzir elementos e considerações teóricas com vistas a promover uma compreensão mais profunda da atual crise civilizatória, com o propósito preeminente de fomentar mudanças paradigmáticas.

A ironia reside na busca contemporânea do ser humano por distanciar-se de suas raízes naturais ao estabelecer e desenvolver grandes aglomerações urbanas e setores industriais, frequentemente sob a suposição errônea de que tais empreendimentos se encontram à margem da esfera natural, enquanto, na realidade, a natureza serve como epicentro da manifestação da sociedade humana.

Paralelamente ao afastamento do ser humano da natureza, a influência destrutiva que ele exerce sobre o ambiente natural não prejudica unicamente as diversas formas de vida, sejam eles animais ou vegetais, mas também precipita repercussões de proporções catastróficas, como as quais inexoravelmente moldam o destino da própria humanidade.

Iniciar a reflexão ética a partir de um fundamento na natureza implica em considerar a intrincada rede de interconexões que caracteriza a existência humana. Nessa situação, a compreensão fundamental reside na ideia de que a humanidade coexiste em um sistema intrincado e interdependente, no qual a ação ou movimento de qualquer componente desse sistema não ocorre de forma isolada, mas sim, em relação íntima com outros elementos. Dito de outra maneira, os seres humanos, à luz da filosofia do Ubuntu, percebem-se como membros de uma ampla tapeçaria cósmica, onde sua própria existência está inextricavelmente ligada a outras entidades, tais como o ar, os espíritos, a água, as montanhas, como árvores, os minerais, os animais etc. (MACHADO, 2015).

Portanto, a negligência em relação a qualquer entidade nesse contexto não representa apenas uma omissão ou desinteresse, mas, mais profundamente, implica na desumanização da pessoa. Em conformidade com as propostas do Ubuntu, o ato de desconsiderar ou menosprezar outras manifestações da vida e da natureza equivale a uma negação de nossa própria humanidade. Essa perspectiva filosófica encoraja a consideração das consequências éticas de nossas ações em relação a todas as formas de vida e elementos do ambiente, uma vez que cada ação repercute na harmonia e no equilíbrio de todo, reforçando a im-

portância de um respeito profundo e responsável em relação à teia da vida do que fazemos parte.

O ser humano encontra-se inextricavelmente ligado à estrutura genealógica e aos fundamentos míticos subjacentes à sua relação com a terra. Os contos tradicionais, ao longo de sua narrativa, evidenciam que, mesmo em meio à aparente progressão da modernidade e à crença na evolução constante, a pessoa permanece sujeita à influência do passado. Assim, a herança ancestral exerce um papel ininterrupto, manifestando-se de maneira persistente, independentemente dos caminhos que decidimos trilhar. (CHICO, 2020).

A construção da sociedade ocidentalizada de caráter capitalista tem sido alvo de questionamentos devido aos conflitos de natureza socioambiental que ela gera. As comunidades africanas que não foram assimiladas pelo sistema capitalista, de maneira inequívoca, adotam o Ubuntu como uma filosofia de vida arraigada em seus princípios.

Todavia, apesar de sua crescente influência e potencial transformador, é importante reconhecer os desafios inerentes à disseminação e consolidação dessa corrente filosófica. O choque de paradigmas entre essa abordagem e a tradição intelectual eurocêntrica pode gerar resistência e dificuldades na sua integração e aceitação generalizada. Além disso, a implementação efetiva dessa filosofia na prática requer não apenas uma mudança conceitual, mas também demanda uma reestruturação de políticas, infraestruturas e sistemas de valores.

2.5 Desafios e limitações

É importante reconhecer que a aplicação do Ubuntu no contexto do socioambientalismo não é isenta de desafios e complexidades. Em um mundo caracterizado pela globalização e pela interconexão, as fronteiras entre as comunidades e os ecossistemas tornam-se cada vez mais permeáveis. Essas limitações podem afetar tanto a teoria quanto a prática, impactando a eficácia das abordagens baseadas no Ubuntu.

Uma das principais dificuldades na construção de um paradigma socioambiental baseado no Ubuntu reside nas consequências da modernidade e da exploração histórica do continente africano. A ideia de modernidade é intrinsecamente ligada ao colonialismo e à hegemonia ocidental, que impuseram seus valores, sistemas políticos e econômicos sobre as sociedades colonizadas. Mbiti (1970) e Wiredu (1996) argumentam que as estruturas coloniais introduziram modelos econômicos e políticos que subjugarão as visões de mundo e práticas tradicionais, resultando em uma desconexão entre as comunidades locais e seus ambientes naturais.

Um dos principais pontos de conflito entre o Ubuntu e a modernidade reside na concepção de propriedade e uso da terra. Enquanto a modernidade promove uma abordagem privatizadora da terra, incentivando a exploração comercial e industrial, o Ubuntu valoriza a terra como um bem comum, pertencente à comunidade e compartilhada entre gerações. Essa diferença fundamental de perspectiva tem levado a conflitos cada vez mais intensos entre comunidades locais e empresas multinacionais que buscam explorar os recursos naturais da África em nome do progresso econômico.

Além disso, a modernidade muitas vezes desconsidera os conhecimentos e práticas tradicionais das comunidades africanas em relação à conservação ambiental e sustentabilidade. Em vez disso, privilegia soluções tecnocráticas e baseadas em mercado que podem ser incompatíveis com as necessidades e valores locais. Isso resulta em uma marginalização das vozes e perspectivas africanas no processo de tomada de decisões sobre questões ambientais, perpetuando assim a dominação e exploração das comunidades e do meio ambiente.

Os desafios institucionais e políticos representam outro obstáculo significativo para a integração do Ubuntu no contexto do socioambientalismo na África. As estruturas de poder estabelecidas durante o período colonial continuam a influenciar profundamente a governan-

ça e o desenvolvimento do continente, dificultando a implementação de abordagens alternativas e inclusivas.

Um dos principais desafios institucionais é a persistência de sistemas de governança centralizados e autoritários, que muitas vezes não refletem as complexidades e diversidades das sociedades africanas. Esses sistemas tendem a marginalizar as vozes e perspectivas das comunidades locais em favor de interesses políticos e econômicos dominantes. Como resultado, as políticas socioambientais muitas vezes são formuladas sem a participação significativa das pessoas que serão mais afetadas por elas, minando assim sua legitimidade e eficácia. Nesse sentido, Nzegwu (2011) destaca a necessidade de descolonizar as estruturas de poder e promover uma governança ambiental mais inclusiva e participativa.

Conforme Metz (2007) a aplicação do Ubuntu em questões ambientais pode ser limitada pela necessidade de equilibrar interesses individuais e coletivos, especialmente em uma era de globalização e pressões econômicas. Nessa perspectiva, Nhemachena *et al.* (2020) argumentam que a globalização e a influência de modelos de desenvolvimento ocidentais muitas vezes exacerbam as disparidades socioeconômicas e contribuem para a perda de valores e práticas tradicionais relacionadas à gestão ambiental.

Além disso, a corrupção e a falta de transparência nas instituições governamentais representam um obstáculo significativo para a implementação de políticas socioambientais eficazes. Os recursos naturais da África são frequentemente objeto de exploração e pilhagem por parte de elites políticas e empresariais, em detrimento das comunidades locais e do meio ambiente. Isso cria um ciclo de desigualdade e degradação ambiental que é difícil de romper sem uma reforma significativa das instituições e práticas políticas.

Outro desafio institucional é a falta de capacidade e recursos para implementar políticas socioambientais de maneira eficaz. Muitos países africa-

nos enfrentam restrições financeiras e técnicas que limitam sua capacidade de monitorar e fazer cumprir as leis ambientais, especialmente em áreas remotas e marginalizadas. Isso cria lacunas na proteção ambiental e abre espaço para a exploração desenfreada dos recursos naturais, exacerbando assim os desafios socioambientais enfrentados pelo continente.

Portanto, esta empreitada constitui essencialmente uma tarefa de cooperação, que tem o potencial de desafiar a perspectiva contemporânea do capitalismo sob sua visão desenvolvimentista e progressista, que historicamente tem sido definida como a única direção a ser seguida, sobretudo em sua atitude discriminatória em relação aos povos e à natureza.

Nesse sentido, a filosofia africana apresenta-se como um arcabouço crítico, complexo e reflexivo, capaz de fornecer uma visão ampliada e inclusiva do mundo. Este corpo filosófico não apenas oferece uma compreensão própria da realidade, mas também desempenha um papel crucial na promoção da percepção da complexidade do mundo ocidental e na formação crítica-reflexiva dos indivíduos ocidentalizados. No contexto contemporâneo, onde os paradigmas ocidentais são hegemônicos e exercem uma influência difundida nos âmbitos acadêmicos, políticos e sociais, torna-se imperativo reconhecer que essas questões não podem ser negligenciadas.

CAPÍTULO 3:

ÁFRICA: TERRA, POVOS E HARMONIA COM A NATUREZA

Se a história africana fosse apresentada num livro de 1.000 páginas, a escravidão começaria na página 999. (BROWDER, Atlantis Tye. n.d.)

No capítulo anterior, foram apresentados os componentes fundamentais para a formulação de uma perspectiva socioambiental baseada em uma cosmocepção afrocentrada, sustentada pela filosofia do Ubuntu. Neste capítulo, pretendemos explorar de maneira detalhada como esses elementos e os princípios que orientam a filosofia do Ubuntu se manifestavam nas variadas estruturas e organizações sociopolíticas das sociedades africanas antes do impacto da colonização. O objetivo é examinar como as práticas sociais, políticas e culturais desses povos refletiam os valores centrais do Ubuntu, como a coletividade, a interdependência e o respeito mútuo, fornecendo uma compreensão mais profunda de suas dinâmicas internas e modos de vida, evidenciando que tais princípios não apenas orientavam o comportamento individual, mas também eram cruciais para a organização e manutenção das suas comunidades.

Em todas essas formas de organização, os princípios do Ubuntu podiam ser observados na maneira como as decisões eram tomadas, nos sistemas de governança, na resolução de conflitos e na distribuição de recursos. Ao fazer isso, buscamos argumentar que o Ubuntu desempenhava um papel central na coesão social e na sustentabilidade dessas sociedades, mostrando que as estruturas organizacionais anteriores à colonização eram, em muitos aspectos, expressões vivas dos valores que essa filosofia promove.

Apesar de contar com os Estados mais recentes no contexto da construção social moderna, a África abriga povos, sociedades e civilizações de maior antiguidade, conforme registrado pela história. Neste continente, por exemplo, foram encontrados diversos fósseis e vestígios de seres morfológicamente semelhantes aos humanos atuais, especialmente na região dos grandes lagos. Essa evidência sugere que a humanidade teve origem na África, o que justifica a denominação desse continente como o “berço da humanidade”.

Entre os sítios arqueológicos notáveis está o Vale do Rift na África Oriental, onde foram encontrados fósseis de homínídeos como o *Australopithecus afarensis*, sendo o espécime mais famoso conhecido como “Lucy”. Acredita-se que a trajetória dos homínídeos tenha se desenvolvido gradualmente ao longo de milhões de anos na África, com diferentes espécies se transformando e adaptando-se às mudanças ambientais.

Essa ideia, respaldada por evidências genéticas e arqueológicas, sugere que os primeiros membros da nossa espécie surgiram na África e posteriormente se dispersaram para outras partes do mundo. Essa disseminação gradual de grupos humanos para diversas regiões é conhecida como “diáspora africana” e resultou na diversidade genética e cultural observada entre os seres humanos em todo o mundo. (DIOP, 2014).

Com base nos vestígios de fósseis que apontam a África como o primeiro local habitado por humanos, Cheikh Anta Diop construiu os fundamentos de seu estudo relevante para sustentar cientificamente a tese de que os antigos egípcios eram negros e, assim, refutar o racismo científico. Segundo Diop (1974), se a humanidade teve origem na África, é lógico considerar que os primeiros humanos eram etnicamente homogêneos e negros. “Foi pela diferenciação em outros climas que a matriz original se dividiu, mais tarde, em diferentes raças”. (p. 2).

A narrativa histórica, ao ser delineada pela perspectiva da cultura hegemônica, retrata a África predominantemente no contexto da chegada e invasão europeia. Este relato enaltece os feitos e proezas

de mercenários europeus, como Diogo Cão, Bartolomeu Dias, Vasco da Gama, Nuno Tristão, entre outros, reconhecidos como grandes descobridores, imperadores, guerreiros e comandantes bem-sucedidos na trama histórica. No entanto, para os nativos africanos, tal episódio representou uma invasão que resultou em ditadura, holocausto, genocídio, exploração e apropriação. Essa dicotomia entre as narrativas europeia e africana revela a complexidade das interpretações históricas, evidenciando a necessidade de uma abordagem crítica e descolonizada para compreender os diferentes significados atribuídos aos eventos passados.

Investigações sobre o continente africano revelam a presença de sociedades complexas, bem como a existência de culturas e tradições distintas, cuja diversidade contrasta com a tendência do modelo social proposto pela modernidade capitalista europeia, que busca suprimir tais manifestações. Nesse contexto, a relevância deste capítulo se evidencia também ao explorar a estrutura e organização das comunidades africanas anteriores à colonização para dismantelar a narrativa hegemônica do discurso capitalista moderno que marginaliza a África como um continente desprovido de uma rica história e herança cultural.

3.1 Raízes Vivas: Ecos ancestrais e a trama dos povos

É correto afirmar que o continente africano abriga a diversidade de povos. A África é um continente de vasta riqueza étnica e cultural, resultado da presença e migração de diferentes grupos ao longo da história. (DIOP, 1991a.; ACHEBE, 1996). Fontes orais e vestígios arqueológicos relatam as memórias de uma África plural, onde a história se entrelaça com a presença viva de incontáveis grupos étnicos e culturais. Cada voz, cada fragmento da terra, revela um mosaico de existências que resistem ao tempo, ecoando saberes ancestrais que moldam a alma de um continente em constante reinvenção.

Entre os primeiros habitantes do continente, destacam-se os “pigmeus” e os Khoisan, que têm sido associados a populações ancestrais

que viveram em várias regiões da África, especialmente na região da África Austral. Posteriormente, os Bantus migraram de suas áreas de origem na região do atual Camarões e Nigéria, expandindo-se pela África e contribuindo significativamente para a diversidade étnica da região. (MILLER, 1996; ILIFFE, 2007; KAJIBANGA, 2010).

3.1.1 “Pigmeus”⁸

Quanto à origem colonial da palavra pigmeu, ela está relacionada ao termo grego *pygmaios*, que se refere a uma tribo de seres mitológicos percebidos como pessoas muito pequenas. Essa palavra foi seguida para descrever grupos étnicos das florestas africanas que apresentam uma estatura relativamente baixa em comparação com a média global. O termo “pigmeus” é considerado inadequado, culturalmente pejorativo e desumano. Os grupos étnicos preferem ser chamados pelo nome de sua etnia específica.

A noção de *pygmaios* foi transmitida através de relatos e lendas na antiguidade clássica, retratando os pigmeus como selvagens ou criaturas exóticas. Autores medievais os evocavam em debates filosóficos e teológicos sobre a natureza humana e a diversidade das criaturas do mundo, usando-os como exemplos para discutir questões relacionadas às qualidades da alma, racionalidade e variedade da criação divina. (BAHUCHET, 1993).

É interessante notar que Alberto Magno, teólogo, filósofo e naturalista do século XIII, em seu livro “De Animalibus”, oferece importantes contribuições para a filosofia e a teologia da época ao abordar

⁸ A palavra “pigmeus” aparece entre aspas de forma irônica devido ao seu uso historicamente preconceituoso por parte dos colonizadores europeus para descrever os povos de baixa estatura da África Central e Ocidental. O termo pigmeu foi associado a estereótipos e concepções discriminatórias sobre esses grupos étnicos, muitas vezes retratando-os de maneira simplista e desrespeitosa. É importante reconhecer que essa designação é uma manifestação do preconceito colonial e não reflete a diversidade cultural e a dignidade desses povos. Portanto, ao mencionar os “pigmeus”, busca-se destacar não apenas sua presença histórica e cultural na África, mas também a necessidade de rejeitar os estigmas associados a essa terminologia pejorativa e adotar uma abordagem respeitosa e inclusiva ao discutir suas comunidades e culturas.

a natureza única do ser humano, distinguindo-o dos animais, como pigmeus e *símios*⁹. Segundo Alberto Magno (1920), os pigmeus compartilham algumas características humanas, como a capacidade de disciplinar a mente sobre o corpo e aprender, porém, são vistos como carentes de algo essencial: a razão. Vide:

(...) O pigmeu é o mais perfeito dos animais (...). Entre todos outros, ele parece ser o que mais faz uso da memória e melhor entende os sinais auditivos. Nesse sentido, ele imita ter a razão [intelecto], mas carece dela. A razão é o poder da alma de aprender através de suas experiências do passado, relacionando princípios ou deduzindo, de inferir [constantes] universais e meditar sobre a aplicação destes princípios nas artes e nas ciências: e isto um pigmeu não faz (ALBERTO MAGNO, 1920, p. 1329)

Percebe-se que a ideia da razão é frequentemente considerada, pelos ocidentais, como uma característica distintiva dos seres humanos, permitindo-lhes tomar decisões racionais, pensar abstratamente, refletir sobre suas ações e desenvolver conhecimento mais complexo. Essa capacidade de raciocinar é vista como uma das principais diferenças entre os seres humanos (referidos como europeus) e outras criaturas (referindo-se aos africanos) na filosofia ocidental tradicional.

A exemplificação da racionalidade ocidental pode ser plenamente investigada através do doloroso caso de Ota Benga, um homem Mbuti africano de estatura baixa que foi objeto de uma desumanização extrema e de uma cruel ridicularização por parte do Ocidente e Estados Unidos. Segundo Phillips Bradford (1992), Benga foi submetido a um processo brutal de remoção da África e subsequentemente exposto na Exposição Universal de 1904, onde foi exibido na perturbadora

⁹ Os *símios* são frequentemente considerados como animais que compartilham mais semelhanças genéticas e comportamentais com os humanos, tornando-os objeto de estudo interessante para entender a evolução e a origem da humanidade. No entanto, eles também são geralmente considerados carentes da capacidade de razão, que é vista como uma faculdade exclusiva dos seres humanos.

mostra intitulada “Os Homens Selvagens Permanentes do Mundo”, realizada na Feira de St. Louis, Missouri. Esta exposição não apenas o apresentava como uma curiosidade exótica, mas também o colocava em um contexto que reforçava estereótipos de inferioridade e primitivismo atribuídos às pessoas africanas pelos europeus colonizadores.

Em um triste desdobramento, em 1906, Ota Benga foi transferido e exibido no zoológico humano do Bronx, onde foi submetido a condições degradantes e desumanizantes. Ali, ele era forçado a viver em uma jaula, como se fosse uma espécie de animal exótico para entretenimento do público. Sob o pretexto de educação científica e antropológica, Benga era exposto a humilhações diárias e até mesmo a atos de violência por parte dos visitantes, que o viam como uma aberração a ser observada e comentada. (NEWKIRK, 2016).

Este triste episódio ilustra não apenas a crueldade individual contra Benga, mas também revela as profundas estruturas de poder, racismo e colonialismo que permeavam as sociedades ocidentais da época. O tratamento desumano e a exploração de Ota Benga não foram eventos isolados, mas sim sintomas de uma mentalidade imperialista que via as populações africanas como inferiores e passíveis de serem exibidas como curiosidades para fins de entretenimento e suposta educação pública.

Ao refletir sobre o caso de Ota Benga, somos confrontados não apenas com um capítulo sombrio na história das relações raciais globais, mas também com a necessidade de reconhecer e confrontar os legados persistentes do colonialismo e do racismo científico que continuam a impactar as sociedades contemporâneas. Este episódio doloroso nos lembra da importância de abordar criticamente a história e suas implicações para o presente, promovendo uma maior compreensão e respeito pela dignidade humana em todas as suas formas.

Se no Ocidente o povo de pequena estatura era animalizado, na região do Kemet (atual Egito) partilhavam uma visão positiva

em relação ao nanismo. Os egípcios¹⁰ da antiguidade respeitavam os anões, e sua estatura não era vista como uma desvantagem física, de acordo com estudo da Universidade de Georgetown, nos Estados Unidos (2005).

O nanismo era associado à sorte e prosperidade através dos deuses anões Ptah e Bes, que eram importantes na mitologia egípcia. Ptah era associado à criação e considerado um Deus criador e patrono dos artesãos, enquanto Bes era um Deus protetor do lar, da família e dos nascimentos. Ambos eram frequentemente representados como anões, com traços físicos distintivos, como uma barba curta para Ptah e uma aparência feroz para Bes. O culto a esses deuses não se restringia ao Egito e acabou se espalhando pelo Mediterrâneo durante o primeiro milênio antes de Cristo. (PEREIRA, 2019).

Conforme a história africana, esses povos eram reconhecidos como um grupo étnico autóctone que habitam tradicionalmente as florestas tropicais da região dos Grandes Lagos da África Central, Oriental e Austral, abrangendo, além de Angola, partes de Ruanda, Burundi, Uganda, República Democrática do Congo, República do Congo, Camarões, Chade, Sudão, República Centro-Africana, Gabão, Tanzânia, Nigéria, Gana, entre outros. Essas regiões são conhecidas por sua densa cobertura florestal.

Existem diversos grupos étnicos distribuídos por várias regiões da África, cada um com suas próprias características culturais distintas, que incluem línguas e modos de vida específicos. Os Aka, por exemplo, constituem um grupo étnico que reside principalmente nas florestas tropicais da República Centro-Africana e do Congo, enquanto os Baka são predominantemente encontrados na região das florestas tropicais da África Central, abrangendo países como Camarões, República Centro-Africana e Gabão. Já os Mbuti e Twa habitam em áreas

¹⁰ Vide: ARCANOTECA. **Mitologia Egípcia**. Deneg: Os anões do Egito. Disponível em: <http://arcanoteca.blogspot.com/2014/05/mitologia-egipcia-deneg-anoes.html>. Acesso em: 04 de ago. 2023.

que incluem Ruanda, Burundi, a floresta Ituri na República Democrática do Congo, e podem ser encontrados também em algumas regiões do norte de Angola.

As principais características que esses povos compartilham são a baixa estatura e a dependência da floresta como fonte de subsistência. Estima-se que a altura média esteja entre 1,37 m e 1,52 m. O grupo mais baixo em estatura são os Mbuti, que têm, em média, alturas variando entre 1,30 m e 1,40 m., no entanto, é importante ressaltar que a altura pode variar individualmente e que existem pessoas Mbuti que podem apresentar alturas diferentes dentro desse intervalo.

Apesar da capacidade de autossustento, esses povos enfrentam diversos desafios e ameaças relacionados à terra, saúde e bem-estar. Essas questões são comuns entre comunidades indígenas e tradicionais em diversas partes da África e do mundo, onde a exploração de recursos naturais e projetos de conservação podem acarretar efeitos adversos. Abaixo, alguns desses problemas são descritos:

O primeiro é a questão da perda de terras¹¹ e desmatamento. A expansão das atividades madeireiras, de mineração e agrícolas nas florestas tropicais resulta na contínua perda de terras tradicionais desses povos. Isso os priva de acesso a recursos naturais vitais, como alimentos, medicamentos e materiais para suas práticas culturais. A segunda dificuldade enfrentada é a discriminação e marginalização. Esses povos têm sido historicamente marginalizados e discriminados, frequentemente enfrentando preconceito, estigmatização e exclusão social, o que impacta sua qualidade de vida e oportunidades.

A falta de acesso a cuidados de saúde adequados é também um grande desafio para esses povos. A distância em relação às instalações

¹¹ Um tribunal militar congolês libertou sete membros da etnia *Twa* condenados por “destruição perversa da natureza” após se instalarem em um parque no sul do país, onde sempre viveram seus antepassados. Para uma discussão mais extensa vide: RUGIRIRIZA, Ephrem; SENGENYA, Claude. **RDC:** Indígenas *Twa* são libertados, mas ainda sem-terra. Justiceinfo.Net. 2021. Disponível em: <https://www.justiceinfo.net/en/81604-drc-indigenous-twa-freed-still-landless.html>. Acesso em: 04 de ago. 2023.

médicas, a escassez de profissionais de saúde que compreendam suas crenças culturais e a pobreza em geral dificultam o acesso a serviços de saúde. Além disso, o acesso limitado à educação de qualidade é outro problema enfrentado por esses povos. A ausência de escolas adequadas em suas comunidades e a barreira linguística - visto que frequentemente falam seus próprios idiomas.

Diante desses desafios, torna-se essencial promover práticas de conservação que preservem o uso sustentável dos recursos naturais pelas comunidades locais, levando em consideração seu conhecimento tradicional e suas necessidades alimentares e de saúde. A busca pelo lucro econômico frequentemente resulta na destruição do meio ambiente e na exploração das pessoas que dependem dessas áreas para sua subsistência. Portanto, é fundamental garantir a proteção legal e o respeito aos direitos territoriais das comunidades indígenas, além de promover práticas de uso da terra e manejo florestal sustentáveis.

3.1.2 *Khoisan*

Quanto aos Khoisan, a melhor maneira de abordar este termo e compreender este povo é através da hifenização, Khoi-San. Em outras palavras, os Khoisan são compostos por dois povos: (i) Khoi-khoi ou khoi – tradicionalmente caracterizados como pastores nômades dedicados à criação de gado e outros animais; e (ii) San – são caçadores-coletores tradicionais que historicamente habitam vastas áreas do sul da África. Sua sociedade é reconhecida por suas habilidades e profundo conhecimento sobre a vida selvagem.

Embora historicamente o colonialismo e as classificações eurocêntricas tenham tentado simplificar as diferenças entre esses povos, é essencial destacar suas especificidades culturais e práticas distintas. Ambos os grupos compartilham um profundo respeito pela terra, mas suas formas de interação com o território variam, refletindo modos de vida únicos. Em vez de reduzir os Khoi e os San a categorias fixas, é

importante reconhecer a complexidade e a fluidez de suas identidades, suas histórias de resistência e resiliência, e sua centralidade na história da África Austral.

É importante observar que, embora haja algumas distinções, esses povos mantiveram algumas semelhanças linguísticas e culturais devido à sua proximidade geográfica e interação histórica. Compartilhavam “estreitos laços de parentesco, porquanto falavam línguas semelhantes, dividiam grande parte da tecnologia de subsistência e da cultura material, e pouco diferiam fisicamente uns dos outros”. (PARKINGTON, 2010, p. 714).

O termo Khoi é uma palavra da língua Khoikhoigwab, falada por diversos grupos étnicos na região da África Austral, conhecido por suas características linguísticas distintas, como os cliques consonantais. Esses sons são produzidos por meio de diferentes padrões de estalidos com a língua e são utilizados para comunicação entre os membros da comunidade. (KONIG, 2008).

Segundo Konig (2008), a população que fala Khoikhoigwab é estimada em cerca de 200.000 pessoas, mas essa cifra pode variar conforme as fontes e as variedades do idioma faladas por diferentes grupos étnicos. Esses grupos incluem os Kwadi ou Ovakedi, assim como os San, compostos por diferentes subgrupos, tais como os !Kung (PEDRO; MUSSILI, 2021, p. 168).

O estilo de vida tradicional Khoisan é notável por várias características distintas, a saber: (i) Conexão com a terra – demonstram uma compreensão detalhada das plantas, animais e padrões climáticos em suas regiões; (ii) Caça e coleta – desenvolveram habilidades instintivas para rastrear e caçar animais, além de conhecerem as propriedades medicinais e alimentares de várias plantas locais; (iii) Conhecimento ecológico – possuem um profundo conhecimento que lhes permite entender os ciclos naturais, a migração de animais e a disponibilidade de recursos e; (iv) Sociedade comunitária – a

estrutura social geralmente é baseada em comunidades pequenas e familiares. A cooperação entre os membros da comunidade é essencial para a sobrevivência, e o compartilhamento de conhecimento e recursos é uma parte importante de sua cultura.

Os povos Khoisan possuem uma vasta diversidade em suas expressões culturais e físicas, que desafia as categorizações simplistas e coloniais muitas vezes impostas pela ciência ocidental. As suas formas corporais e características físicas variam como parte de sua rica adaptação ao território que habitam, mas essas características não podem ser entendidas fora do contexto de sua história e cultura.

Ao invés de destacar traços físicos de maneira exótica ou redutora, como frequentemente foi feito por observadores externos como Redinha (1969), Estermann (1983) e Fituni (1985), o foco está na diversidade interna e na fluidez com que essas características são vividas. Por exemplo, o formato de seus cabelos, descrito por fontes coloniais de maneira pejorativa como “tufo de pimenta” (PEDRO; MUSSULLI, 2021, p. 174), representa uma manifestação única da pluralidade de beleza que não precisa ser traduzida para categorias eurocêntricas. Da mesma forma, as descrições de seus traços faciais, como a inclinação dos olhos ou a forma do nariz, são interpretações externas que ignoram a própria subjetividade e pluralidade de experiências dos Khoisan sobre si mesmos.

A pigmentação da pele dos povos Khoisan, como em qualquer outra população, reflete um diálogo contínuo entre genética, meio ambiente e a história de suas relações com o território. As variações de tom de pele dentro dos Khoisan são complexas e não podem ser reduzidas a comparações com outras populações africanas, já que essas comparações muitas vezes carregam consigo pressupostos raciais herdados de visões coloniais. A cor da pele, em diferentes graus de tonalidade, não é uma característica estática, mas sim o resultado de interações dinâmicas com o ambiente e com os processos históricos que moldaram a vida desses povos.

Narrativas que focam em aspectos físicos, como a pigmentação, sem considerar os contextos culturais e históricos, acabam reproduzindo categorias que naturalizam diferenças e hierarquizam corpos. Por isso, é necessário abordar essas questões de forma crítica, reconhecendo que a diversidade física dos Khoisan não pode ser lida sob lentes biologizantes, mas sim como parte de uma rica herança que inclui, além da aparência, modos de vida, conhecimentos tradicionais e visões de mundo que resistiram a séculos de colonização.

A presença dos povos Khoisan na África Austral é marcada por uma profunda conexão territorial que vai além das fronteiras modernas e das divisões geopolíticas estabelecidas pela colonização. Ao longo de milênios, os Khoisan habitaram vastas regiões que incluem o deserto do Kalahari, a costa oeste da África do Sul, além de áreas na Namíbia, Botswana, Angola, Zâmbia, Zimbábue e Moçambique. No entanto, sua relação com esses territórios não pode ser entendida apenas como uma ocupação geográfica. Para os Khoisan, a terra é um elemento central de sua cosmologia, suas práticas culturais e modos de subsistência, sendo parte de um ciclo de reciprocidade entre a comunidade e o ambiente.

A delimitação de seus espaços tradicionais é muitas vezes ignorada ou apagada pelos processos coloniais que reconfiguraram os mapas do continente, impondo fronteiras e deslocamentos forçados. A narrativa dominante, que costuma descrever a “distribuição” dos Khoisan em termos estritamente geográficos, muitas vezes não reconhece que esses territórios não são apenas espaços físicos, mas também lugares de memória, espiritualidade e resistência. As fronteiras modernas invisibilizam a fluidez e a mobilidade dos Khoisan, que, historicamente, se moviam por essas regiões de acordo com ciclos sazonais e suas formas de relação com a terra.

Dentro desses grupos, os alimentos coletados pelas mulheres constituíam a maior parte da dieta diária. A coleta de alimentos, principalmente

de origem vegetal, apresentava a característica mais importante de que os locais onde esses alimentos podiam ser encontrados eram antecipadamente conhecidos, e eles poderiam ser contados como base para a alimentação diária do grupo. Essa estratégia era particularmente importante em áreas onde a caça e a criação de animais não eram suficientes para suprir as necessidades alimentares do grupo.

Conforme Parkington (2010, p. 717), esse modo específico de alimentação difundia-se por toda a África meridional, como descrito por viajantes europeus dos séculos XVII e XVIII, bem como pelos registros arqueológicos fragmentários. Tal constatação é respaldada pelos estudos realizados por William Paterson em 1778 na região da Namíbia e da África do Sul, que relatou sobre os Khoisan: “certos hotentotes bosquímanos¹²” que “não possuem nenhum gado [...] subsistem de raízes e resinas; ocasionalmente se deleitam com um antílope que caçam com flechas envenenadas” (PATERSON, 1778 *apud* PARKINGTON, 2010, p. 717), e por George Thompson, que visitou os bosquímanos na região do Cabo Oriental da África do Sul, descrevendo: “Essas pobres criaturas alimentam-se principalmente de certos bulbos selvagens que crescem nas planícies, e também de gafanhotos, formigas brancas e outros insetos” (THOMPSON, 1827 *apud* PARKINGTON, 2010, p. 717).

As descrições dos modos de subsistência dos povos Khoisan feitas por viajantes europeus dos séculos XVII e XVIII, como William Paterson e George Thompson, precisam ser lidas com um olhar crítico, levando em conta as lentes coloniais que enquadravam essas observações. Esses relatos frequentemente exotizavam os povos indígenas da África Austral, enfatizando uma visão de escassez e primitivismo que

¹² O termo “Hotentote” e “Bosquímanos” foi criado pelos invasores e colonizadores holandeses no século XVII para se referir ao grupo étnico khoi-khoi e San de toda região da África Austral. Essa expressão carrega estereótipos e preconceitos raciais. O uso dessas expressões e a criação do estereótipo de selvagem em relação aos khoisan teve consequências graves para esses povos. Eles foram marginalizados, discriminados e tiveram seus direitos negados, incluindo o direito à terra, à sua cultura e à sua identidade. Além disso, foram apagados como sujeitos da história africana e mundial, o que contribuiu para a perpetuação de desigualdades e injustiças.

refletia mais a perspectiva dos colonizadores do que a realidade complexa e adaptativa dos Khoisan.

A alimentação dos Khoisan, longe de ser um simples “meio de sobrevivência”, é profundamente enraizada em seus conhecimentos ecológicos e modos de vida baseados em uma relação de reciprocidade com o ambiente. O uso de raízes, resinas, bulbos e pequenos animais, como insetos, reflete um sofisticado sistema de saberes tradicionais que lhes permitiu habitar ecossistemas variados, como o deserto do Kalahari e outras regiões áridas, por milhares de anos. Essas práticas alimentares são também parte de uma cosmologia que valoriza a interdependência entre humanos, animais e plantas, muito diferente da relação exploratória e acumulativa que caracterizava a visão europeia sobre a terra e seus recursos.

O que os relatos de Paterson e Thompson revelam, embora de forma fragmentada e filtrada por preconceitos, é uma realidade de adaptação ambiental e resiliência. No entanto, é importante destacar que tais descrições, quando descontextualizadas, perpetuam uma visão limitada e paternalista dos Khoisan, como “pobres criaturas” ou “primitivos”, ignorando a sofisticação de seus conhecimentos e as profundas ligações espirituais e sociais que informam sua relação com o território. Ao invés de se prender a essas descrições fragmentadas e muitas vezes depreciativas, é crucial centrar as narrativas pós-coloniais que destacam a agência e a riqueza cultural dos Khoisan em suas próprias palavras e modos de ser.

Ao longo do tempo, a influência de fatores externos, como a colonização europeia e mudanças no uso da terra, impactou significativamente a organização social e econômica dos povos Khoisan. A disponibilização de terras para fazendas e a pressão sobre os recursos naturais tradicionais alteraram sua forma de vida. Muitos Khoisan foram obrigados a se adaptar a novos estilos de vida, incluindo o trabalho em fazendas e a migração para áreas urbanas.

3.1.3 Os Bantus

Os Bantus constituem o grupo linguístico mais abrangente, englobando diversas subtribos e povos que se estabeleceram em distintas regiões da África. Importa ressaltar que o termo bantu também foi historicamente empregado de maneira imprecisa e, frequentemente, pejorativa, especialmente nos estudos do antropólogo alemão Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek, para referir-se à vasta diversidade de povos na África subsaariana¹³. Isso conduziu a interpretações equivocadas e simplificações reducionistas. Em sua tese de doutorado, defendida em Bonn em 1851, Bleek utilizou o termo “bantu” para descrever os povos da África subsaariana de forma simplista. Portanto, é crucial compreender o termo bantu dentro de seu contexto linguístico e cultural.

O termo bantu se refere a um grupo de línguas africanas que pertencem a um tronco linguístico comum, e não a um único povo ou etnia. As línguas bantas fazem parte de uma das maiores subfamílias da Nigero-congolesa, uma família linguística extremamente diversificada. Muitas dessas línguas são faladas por pequenas comunidades, tornando-a uma das maiores famílias do mundo, tanto em número de falantes quanto em variedade de línguas.

O termo bantu resulta da combinação de *ntu* (ser humano), acrescido do prefixo *ba*, que indica pluralidade, ou seja, seres humanos ou pessoas (SOUZA, 2006, p. 86). Assim sendo, a palavra bantu é utilizada para se referir ao plural de pessoa ou ser humano em várias línguas bantas, enquanto no singular é empregado o termo *muntu*. É interessante observar como essa característica linguística reflete a visão comunitária e coletivista presente em muitas culturas africanas. A diver-

¹³ O termo “África subsaariana” tem sido criticado por alguns pesquisadores devido ao seu histórico uso na divisão do continente africano com base em características raciais, estabelecendo uma distinção entre o norte (África do Magrebe) e o sul (África subsaariana). Essa percepção ignora a diversidade étnica, cultural e linguística da África. Muitos preferem utilizar terminologias mais precisas e menos controversas, como divisões geográficas ou étnicas, para reconhecer a riqueza da África sem reduzi-la a uma divisão racial.

sidade étnica entre os grupos que falam línguas bantas é significativa, e cada um possui sua própria história, cultura e tradições, apesar de compartilharem um tronco linguístico comum.

No contexto cultural e filosófico bantu, o conceito de *mntu* é complexo e transcende o corpo físico, abrangendo a mente, a cultura e a palavra. Por outro lado, a expressão bantu refere-se ao plural de pessoas, denotando o sentido de povo, nação e comunidade¹⁴. A cultura bantu enfatiza fortemente a comunidade e a importância das palavras e histórias para a identidade e o conhecimento de uma pessoa. É por essa razão que o termo bantu é amplamente utilizado para se referir às pessoas, povos e comunidades que falam línguas bantas.

O povo bantu é reconhecido por sua impressionante história migratória, que se estendeu por várias centenas de anos. “Esta expansão territorial era usualmente designada como as “Migrações Bantus”” (NIANE, 2010, p. 12). Embora seja difícil precisar dados exatos, acredita-se que o movimento migratório do povo bantu tenha começado por volta do ano 1000 a.C. a partir de sua região de origem, amplamente considerada como os Camarões, na África Central.

Os bantus desempenharam um papel fundamental na história da África devido à sua influência cultural, sociopolítica e demográfica ao longo dos séculos. A expansão bantu teve um impacto significativo na formação de muitas sociedades e culturas da região (GONÇALVES, 2011b; EHRET, 2010; NIANE, 2010). Essas sociedades eram frequentemente centradas em torno de lideranças hereditárias.

¹⁴ A noção de comunidade é fundamental na cultura bantu, e a comunidade é vista como uma reunião de palavras, ou seja, uma coleção de histórias, conhecimentos e experiências compartilhadas que constituem a identidade coletiva. A palavra desempenha um papel crucial na transmissão da cultura, do conhecimento e da memória entre as gerações.

3.2 Estruturas sociopolíticas e culturais

Entre as vibrantes sociedades bantus, é possível destacar a Sociedade do Kongo, a Nação Zulu e a Civilização Mwenemutapa. Cada um desses enclaves políticos manifestava uma estrutura governamental distinta, caracterizada por elementos singulares nos âmbitos econômico, cultural e nas relações com outras entidades políticas, inclusive com os europeus após a chegada desses colonizadores.

3.2.1 *Sociedade do Kongo*

O Kongo, uma entidade política de significância sócio-política na história, ocupava uma área geográfica que se estendia ao Norte de Angola, conforme indicado por Pantoja (2000), e situava-se ao Sul dos territórios atuais da República Democrática do Congo, com sua capital em Kinshasa, e da República do Congo, cuja capital é Brazzaville. Os limites territoriais deste reino eram delineados pelo curso do rio Zaire, desde sua foz até o ponto de confluência com o rio Inkisi. Em certas regiões setentrionais, sua jurisdição se estendia além do rio Manyanga, incluindo todas as regiões meridionais até o rio Loje, conforme observações registradas por Vansina (2010).

Quanto à cobertura vegetal, a área predominante era composta por savanas, ocupando a maior parte do espaço geográfico, especialmente ao sul da exuberante floresta tropical que caracterizava parte do território (MAESTRI, 1988). Essa dicotomia vegetacional confere à região um perfil geográfico heterogêneo, evidenciando a transição entre diferentes ecossistemas que coexistiam nesse contexto.

Os estudos abordados por Lucas Caregnato (2011), referenciando as investigações do pesquisador João António Cavazzi (1965), revelam uma estrutura temporal peculiarmente segmentada aceita pelas populações locais, delineada pela notável variabilidade climática predominante na região em questão, especialmente associada ao regime pluviométrico. Esse sistema específico de categorização temporal divi-

dia o ano em seis estações distintas, a saber: Massanza, Nsasu, Ecundi, Quitombo, Quibisso e Quimbangala.

Massanza, correspondente à primavera, ocorria de outubro a janeiro, marcando o início do crescimento vegetal. Nsasu, iniciando-se em janeiro, era caracterizada pelo florescimento dos campos e pela colheita de cereais. Ecundi e Quitombo, de março a maio, coincidiam com as chuvas sazonais, divergindo apenas no atraso entre elas. Após março, as chuvas diminuía, o clima esquentava e cessavam até setembro ou outubro (CAREGNATO, 2011, *apud* CAVAZZI, 1965, p. 35).

Através deste intrincado arcabouço temporal, os nativos não apenas adaptavam suas atividades cotidianas e práticas agrícolas às peculiaridades climáticas, mas também empreendiam um notável esforço de categorização e compreensão do ambiente natural, refletindo sua conexão com os padrões sazonais e os ciclos de vegetação. Essa estrutura anual, delineada em consonância com a pluviosidade e as mudanças termohigrométricas, apresentava um quadro holístico de sustentabilidade e subsistência humana.

3.2.1.1 Fundação

O Kongo foi uma das primeiras sociedades bantu formadas na região da África Ocidental Central, com sua fundação datando aproximadamente do século XIII, entre 1200 e 1300. O fundador tradicionalmente reconhecido é Ntinu Wene Wa Kongo (Nimi-a-Lukeni), considerado o primeiro mani-kongo¹⁵, ou seja, o primeiro líder do povo Kongo.

¹⁵ O termo Mani-kongo é um título histórico que remonta ao Reino do Kongo. Mani-kongo era o título usado para se referir ao rei ou soberano desse reino. O termo é derivado da língua kikongo, que é falada por algumas etnias na região do antigo Reino do Kongo. Em kikongo, “Mani” significa “rei” ou “soberano”, e “Kongo” é o nome do grupo étnico e da região. O mani-kongo era a autoridade máxima no reino, e desempenhava um papel político, administrativo, espiritual e militar. O título era passado de pai para filho, seguindo a linhagem real.

A história de Nimi-a-Lukeni é cercada de lendas e tradições¹⁶ orais. Segundo estas, Nimi-a-Lukeni foi um líder carismático que unificou diversas comunidades e grupos étnicos sob sua liderança, estabelecendo as bases do Kongo. O termo Nimi-a-Lukeni representa um conceito complexo que engloba tanto aspectos espirituais quanto políticos. Ao contrário da ideia de referência a uma entidade individual, o termo mencionado remete, na verdade, a um título ou posição que vai além do indivíduo isolado. Este título possui a peculiaridade de poder ser ocupado por diferentes membros de uma mesma linhagem consanguínea.

Segundo os relatos orais¹⁷, Nimi-a-Lukeni era filho de Nímia Anzima, um líder local na região do Vungu, ao norte do rio Zaire. Ele enfrentava um desafio comum entre os filhos não primogênitos: a dificuldade em alcançar o poder devido aos muitos irmãos mais velhos em sua família. Isso o levou a tomar uma decisão audaciosa: deixar as terras de seu pai e buscar novas oportunidades ao sul do rio Zaire. (OLIVEIRA, 2013, p. 10).

Os territórios ao sul do rio Zaire já eram habitados por populações estabelecidas e líderes locais, resultando em uma intrincada rede de autoridades consolidadas na região. A jornada de Nimi-a-Lukeni e seus seguidores não foi isenta de desafios. Superando obstáculos, Nimi-a-Lukeni conseguiu estabelecer sua autoridade, ampliando sua

¹⁶ Durante os anos de 1930, Jean Cuvelier desempenhou um papel pioneiro à colher e empregar as narrativas provenientes da tradição oral bakongo com o intuito de decifrar as complexas teias sociais e políticas que caracterizavam tais comunidades. Seu trabalho teve um impacto significativo ao moldar enquanto trabalhava à história do Reino do Kongo, influenciando subsequentes abordagens acadêmicas neste campo. (OLIVEIRA, 2013, p. 19). Para uma discussão mais extensa vide: THORNTON, John. The origins and early history of the kingdom of Kongo (c. 1350-1550). *International Journal of African Historical Studies*, v. 34, n. 1, 2001, pp. 89 – 120.

¹⁷ Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer que são a memória viva da África. [...] O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem (BÂ HAMPÂTÉ, 2010, p. 167-168).

influência sobre vastas áreas do território ao sul do rio Zaire. Como resultado, ele foi o precursor do Reino do Kongo. (M'BOKOLO, 2012).

A influência de Nimi-a-Lukeni se estendeu para o norte, à medida que sua persona assumiu o papel de representante dos anseios dos espíritos, emergindo como o instrumento pelo qual a vontade desses seres divinos se manifestava no reino dos vivos. Essa concepção permeou profundamente sua identidade, conferindo-lhe um poder espiritual e político que ultrapassou as fronteiras de sua residência real. (RUFINO, 2019).

3.2.1.2 Sociedade e Economia

Os habitantes do Kongo constituíam a sociedade Konguesa, que apresentava uma estrutura intrinsecamente organizada, em que as relações temporais entre o povo e as Autoridades Tradicionais desempenhavam um papel fundamental na manutenção do equilíbrio social. A sociedade era formada por diversas comunidades aldeãs, cada uma liderada por um chefe local.

A sociedade caracterizava-se pela coexistência de diversos grupos étnicos. Contudo, é inegável que a preeminência demográfica e socio-cultural recaísse sobre o grupo étnico Kongo. Segundo Martin (1999), os habitantes do grupo Kongo ocupavam de maneira consolidada a área adjacente ao rio Zaire, tanto em suas margens norte quanto sul. Para Raphaël Batsíkama e Patrício Batsíkama (2011), as linhagens Nsaku, Mpânzu e Nzinga representam os fundamentos dessa sociedade, estabelecendo os princípios de organização social, política e territorial.

No coração da sociedade Konguesa residia o matriarcado, um sistema social no qual as mulheres desempenhavam um papel preponderante e, frequentemente, decisivo. De acordo com a análise de Bethwell Ogot (2010), as mulheres não apenas geravam a força de trabalho humana, mas também desempenhavam um papel essencial na produção agrícola, além de serem as principais agentes na socialização das gerações jovens.

Essa responsabilidade de transmitir os valores ancestrais, especialmente aqueles relacionados à religiosidade, ao patrimônio e à autoridade, posicionava as mulheres como alicerce cultural da sociedade.

A expressão “donas da terra”, utilizada para descrever a posição das mulheres Konguesas em relação à terra, evidencia sua forte conexão com o meio ambiente. Sua frequente gravidez simbolicamente representava seu papel fundamental na continuidade e no desenvolvimento da comunidade. Nesse contexto, a matrilinearidade emergia como um princípio espiritual significativo, regulando a distribuição de recursos, como terra e liderança na aldeia. (OGOT, 2010).

Uma característica marcante da sociedade Konguesa era o profundo respeito pelo ambiente natural. Os habitantes do reino reconheciam a importância das terras, rios, mares e florestas não apenas como recursos, mas também como entidades espirituais. Esse respeito era intrínseco à forma como as comunidades aldeãs se desenvolviam, promovendo uma convivência harmoniosa entre a pessoa e a natureza.

A cooperação social era mantida através da colaboração entre os membros da comunidade. As atividades essenciais para a sobrevivência da coletividade, como a abertura de caminhos, a construção de residências e a defesa contra ameaças externas, eram realizadas em comunhão. Essa abordagem colaborativa não apenas fortalecia os laços comunitários, mas também garantia a resiliência diante de diversos desafios.

A estrutura de partilha da colheita reflete a relação de respeito e reverência entre o povo e o líder comunitário. Cada família possuía sua parcela de terra para cultivo, e uma porção da colheita era destinada ao líder como forma de reconhecimento por sua liderança e contribuição à comunidade. Essa prática vai além de um simples comprometimento, expressando um profundo sentimento de gratidão e consideração.

Uma narrativa histórica de orientação colonial descreveu a dinâmica de trabalho dentro das comunidades do Reino do Kongo como consistindo principalmente em escravidão, baseada na premissa de

que certos membros da comunidade estavam presos em servidão aos líderes locais e ao *ntotila*. No entanto, é imperativo examinar criticamente este discurso face à realidade local, que revela uma perspectiva mais matizada.

Ao contrário da narrativa propagada pelas potências coloniais, o tecido socioeconômico do Kongo, semelhante a outros reinos africanos, era fundamentalmente distinto das estruturas objetivantes e exploradoras inerentes aos sistemas capitalistas coloniais e de escravidão. De fato, as pessoas que participavam do trabalho comunal não eram relegadas a meros instrumentos, como acontecia nas empresas capitalistas coloniais.

As relações de trabalho eram profundamente enraizadas em redes de reciprocidade e interdependência, refletindo o *ethos* comunitário predominante. A visão dos trabalhadores apenas como instrumentos de produção negligencia a complexa fusão entre identidade pessoal e papéis comunitários, evidente no contexto sociocultural do Kongo. Os trabalhadores comunitários participavam ativamente de rituais, cerimônias e processos de tomada de decisão, promovendo um senso de agência e envolvimento que diferia significativamente das abordagens objetificantes das economias coloniais capitalistas.

O comércio dentro da sociedade era caracterizado predominantemente pelo sistema de permuta. Em estágios posteriores de desenvolvimento, observou-se uma evolução no sistema monetário da sociedade Konguesa, com a introdução da principal unidade de troca, o *Nzumbu*¹⁸. Esta moeda, representando um marco significativo no desenvolvimento econômico da região, passou a desempenhar um papel preponderante

¹⁸ Os *Nzumbu* constituíam um recurso de valor econômico significativo na região da atual Ilha de Luanda, localizada em Angola. Eram conchas meticulosamente coletadas do mar e submetidas a um processo de seleção criterioso, apresentando uma diversidade de tamanhos, categorias que variavam de grandes a pequenas, cada uma possuindo seu próprio valor intrínseco. A utilização dos *Nzumbu* abarcava uma gama diversificada de finalidades, incluindo o financiamento das despesas administrativas correntes do Reino do Kongo, a remuneração dos soldados e dos funcionários públicos, entre outros aspectos de caráter econômico e burocrático.

nas transações comerciais, ampliando as possibilidades de intercâmbio e facilitando as operações econômicas dentro do reino.

Em síntese, pode-se afirmar que a economia do Kongo era multifacetada, com a agricultura e as atividades artesanais desempenhando papéis cruciais na subsistência e no desenvolvimento dessa sociedade. Esses elementos econômicos não apenas sustentavam a vida cotidiana, mas também contribuíam para a riqueza cultural e material do reino.

É importante salientar que a pesquisa abrangente sobre o Kongo revela a presença de uma estrutura central dentro desse reino, identificada como *Zita dya Nza* ou *Kôngo dya Kati*, que é cercada por três demarcações provinciais distintas. Estas delimitações territoriais incluem Mbângala, ao sul, Mulaza ou Kwîmba, a leste, e Lwângu, ao norte. (BATSÍKAMA; BATSÍKAMA, 2011).

3.2.1.3 *Estrutura do poder*

No Kongo, a expressão do poder estava profundamente enraizada nas crenças divinas que permeavam sua estrutura política e social. A legitimidade do líder não se baseava apenas em argumentos racionais ou jurídicos, mas em crenças pessoais, valorações subjetivas e critérios axiológicos individuais. Essa legitimidade era vista como um princípio absoluto, fundamentado em uma noção metafísica, que servia como a base essencial do poder. (MASSUANGANHE, 2011, p. 121).

Dentro dessa estrutura de pensamento, a legitimidade de Lukeni era inquestionável perante a comunidade, uma vez que o povo acreditava firmemente na ordem metafísica como a fonte suprema de todo conhecimento e verdade. A estrutura de poder político era caracterizada por uma organização hierárquica de natureza piramidal, na qual o *ntontila* ocupa a posição mais elevada, seguido pelos *Mani*. Dessa forma, o conceito de autoridade kongo engloba o conjunto desses atores sociais, que desempenhavam funções cruciais no contexto político. (CHICO, 2020).

No âmago deste arranjo, o termo *mani* era utilizado para designar as pessoas de maior destaque e liderança dentro desta complexa organização política. Estes ocupavam posições-chave nos campos militar, administrativo e religioso (NSIANGENGO *et al.*, 2018). Além disso, tinham destaque na resolução de conflitos em suas respectivas regiões, supervisionando questões de justiça e assegurando a manutenção da ordem e coesão social.

O poder não era concebido como uma prerrogativa exclusiva das elites políticas, mas sim como um compromisso com a coletividade, baseado na capacidade de compreender e atender às demandas da sociedade.

3.2.2 Nação Zulu

Os Zulus, um povo de raízes bantu, são uma tapeçaria vibrante de cultura e história, que ressoa na diversidade do continente africano. Habitantes do sul da África, principalmente na África do Sul, se destacam não apenas pela sua quantidade, mas pela riqueza de suas tradições e pela força de sua identidade. Em 1995, mais de um quinto da população sul-africana se reconhecia como Zulu, um testemunho da sua presença marcante e da influência que exercem na sociedade. Além das fronteiras da África do Sul, os Zulus se entrelaçam com as culturas de Lesoto, Esuatíni, Zimbábue e Moçambique. (DE SOUZA; DIAS, 2020).

A fundação deste clã é atribuída a Zulu kaNtombhela, marcando o início de uma trajetória que viria a ter um impacto significativo na história da região. Nesse contexto, emerge uma figura de destaque na história Zulu: Shaka kaSenzangakhona. Shaka foi um guerreiro notável e estrategista habilidoso, cujo legado transcendeu seu tempo e teve um impacto duradouro na história Zulu. Ele desempenhou papel fundamental na transformação do clã Zulu, que inicialmente era apenas mais um entre muitos na região, em uma poderosa nação africana centralizada.

Sob essa ótica, a pesquisa conduzida por Carmo Reis em 2008 apresenta respaldo substancial à assertiva de que Shaka empreendeu a conversão de seu grupo étnico, os Zulus, em um Estado altamente “militarizado”. Esse processo de transformação foi notável por sua capacidade de “aperfeiçoamento” das metodologias empregadas pelas coalizões de chefias preexistentes desde o final do século XVIII.

Shaka desenvolveu táticas militares revolucionárias, como a introdução do icônico *assegai* (lanças curtas) e escudos de combate, que aumentaram a eficiência do exército Zulu. Além disso, Shaka promoveu a centralização do poder e a unificação dos clãs Zulu sob uma liderança centralizada, consolidando assim a força do reino.

Dessa forma, conforme argumenta Evander da Silva (2022), o Reino Zulu consolidava-se como uma potência africana nas décadas de 1816, sob a governança de Shaka kaSenzangakhona. Esse período se delineou em um contexto caracterizado por profundas mudanças sociopolíticas na região, marcadas, sobretudo, pela expansão das esferas de influência das novas linhagens hegemônicas. O contexto era complexo, com a ascensão das potências europeias, como a Grã-Bretanha e os Bôeres¹⁹, descendentes de colonos holandeses, que emergiram como atores proeminentes na competição pelo controle territorial e recursos.

As pesquisas de Ana Laura de Souza e Gustavo Dias (2020) revelam um panorama vibrante e complexo do século XVIII, onde as tribos africanas da atual África do Sul se viam imersas em um emaranhado de conflitos. Esses encontros e desencontros não surgiam apenas de uma luta pela terra, mas da busca por um espaço que pudesse acolher suas práticas ancestrais de pastorícia e agricultura. No coração dessa

¹⁹ Os Bôeres, em particular, estabeleceram o Estado Livre de Orange e a República Sul-Africana (Transvaal) com o objetivo de expandir suas fronteiras e consolidar seu domínio na região. Enfrentando essa crescente ameaça, os zulus demonstraram grande coragem e tenacidade ao resistir a essas organizações e potências colonizadoras. A luta pelo controle das terras e dos recursos naturais tornou-se uma característica marcante desse período. (LABAND, 1879)

dinâmica, o corredor que se estende entre a imponente cordilheira do Drakensberg e o mar não era apenas um espaço físico, mas um lugar de troca, resistência e reinvenção, onde a relação com a terra e as tradições se entrelaçavam em narrativas de luta e pertencimento.

Um elemento de relevância neste contexto foi a presença de rios que desciam da mencionada cordilheira, os quais, por sua natureza geográfica, naturalmente delineavam fronteiras territoriais. Consequentemente, emergiram três distintos e significativos agrupamentos de tribos Ngoni: em primeiro lugar, destacam-se os Ngwane, que ocupavam a extensão territorial que se estendia desde o rio Temple até o rio Pongola, e eram liderados por Ngwenyama Sobuza. Em segundo lugar, temos os Ndwandwe, cujo território abrangia a região compreendida entre o rio Pongola e o rio Umfolozi, sendo comandados por Zwide kaLanga. Por fim, o terceiro grupo consistia nos Mthethwa, cuja área de influência se estendia do rio Umfolozi até o rio Tugela, sendo governados por kaMpande Cetshwayo. (BRYANT, 1964; DA SILVA, 2022).

Importa destacar que a compreensão do perigo representado pela presença do colonizador europeu e a subsequente luta contra os britânicos foram aspectos cruciais da experiência histórica do povo zulu. Esta influência reflete uma série de complexidades políticas, sociais e culturais que marcaram a interação entre os povos nativos africanos e os colonizadores europeus no século XIX. Neste contexto, os zulus emergiram como pioneiros na compreensão dessa ameaça e na adoção de medidas para resistir à presença britânica.

A resposta dos zulus a essa ameaça foi a guerra anglo-zulu de 1879, que foi um dos confrontos mais significativos e bem documentados do século XIX na região. Os zulus resistiram bravamente aos britânicos em batalhas como a de Isandlwana e Rorke's Drift. Essa resistência não apenas declarou a determinação do povo zulu em proteger sua terra e cultura, mas também chamou a atenção internacional para a brutalidade do imperialismo britânico na África.

No entanto, a luta não era exclusiva aos homens na sociedade zulu. As mulheres também desempenhavam um papel fundamental nas batalhas. A Zuzulândia deu origem a inúmeras guerreiras notáveis ao longo de sua história. Algumas figuras incluem Mawa (c. 1770-1848), Mmanthatisi (1784-1847), Constance Magogo Kadinuzulu (1900-1984) e Nontsizi Mqgwetho (+1920–1929), entre outras. Essas mulheres demonstraram coragem e habilidades táticas notáveis, desafiando as convenções modernas de gênero e contribuindo para a reputação da sociedade zulu como uma força militar formidável.

3.2.2.2 *princípios fundamentais*

A sociedade Zuzulândia é profundamente orientada por princípios humanos e valores morais, tradicionais e culturais que moldaram sua identidade única ao longo dos séculos. Os fundamentos culturais e sociais que orientam o estilo de vida dos zulus são de importância primordial para compreender sua *cosmopercepção*. A perspectiva cosmológica zulu é uma intrincada trama de crenças e valores que abrange diversos aspectos da vida cotidiana e da estrutura social. A seguir, realizaremos uma análise minuciosa desses princípios.

A linhagem do poder é um elemento primordial na sociedade zulu. Este sistema é fundamental na herança matrilinear, na qual a linhagem real é transmitida através da linha materna. A continuidade da linhagem real é vital, refletindo a centralidade do poder na estrutura social. Isso não apenas confere estabilidade à liderança, mas também promove uma ligação profunda entre o passado e o presente.

A competência e a habilidade das autoridades são altamente valorizadas pelos zulus. Os líderes são esperados para demonstrar capacidade em tomar decisões sábias. A defesa e a preservação de suas terras são imperativos fundamentais para a segurança e a identidade do povo. O território está intrinsecamente ligado à sua existência e é considerado um elemento vital de sua herança. A defesa do território é um dever

sagrado, e essa disposição em proteger sua terra natal é uma manifestação vívida de sua dedicação à comunidade.

O respeito pela dignidade e singularidade de cada ser é uma pedra angular dos valores zulus. Os zulus mantêm uma conexão profunda com a natureza, reconhecendo a importância de viver em harmonia com o meio ambiente e valorizando os recursos naturais. Esta relação equilibrada com a natureza sustenta não apenas a sua subsistência, mas também a sua espiritualidade. O respeito e a comunhão com a natureza são princípios fundamentais que encontram respaldo na filosofia do Ubuntu.

O reconhecimento do mérito e da virtude são expressões fundamentais de respeito. Estes valores consolidam os laços sociais e fortalecem a coesão da comunidade. As contribuições de homens e mulheres são igualmente valorizadas, refletindo um princípio de igualdade de gênero que transcende as dinâmicas tradicionais.

3.2.3 *Civilização Mwenemutapa*

A análise da linguagem Mwenemutapa, também reconhecida como Monomotapa, remonta fundamentalmente a um aspecto histórico singular, cujo entendimento demanda uma meticulosa atenção à ortografia empregada, visando evitar quaisquer ambiguidades ou equívocos por parte dos leitores. A origem dessa temática está intimamente relacionada à ascensão e expansão da civilização Mwenemutapa, um capítulo destacado na história da África Austral.

A formação Mwenemutapa teve início com um significativo movimento migratório dos povos Caranga-Chona, que partiram do Reino do Zimbabué em direção à vasta região no vale do rio Zambeze. Esse processo se desenrolou de maneira complexa, sendo liderado por Nhatsimba Mutota, uma figura proeminente na narrativa histórica da época. Os eventos que resultaram na fundação Mwenemutapa estão registrados na cronologia histórica, com ênfase especial nos anos entre 1440 e 1450 (PIKIRAYI, 1993).

Para entender a evolução do Zimbabué, é essencial examinar as condições geográficas da região em que está situado. Sua posição entre os rios Zambeze e Limpopo, na África Austral, proporciona uma série de vantagens geográficas significativas. A existência de terras férteis possibilitou o desenvolvimento da agricultura e o estabelecimento de comunidades locais. Os recursos hídricos não apenas sustentaram a agricultura, mas também serviram como rotas comerciais importantes, estabelecendo conexões com outras áreas da África e até mesmo além do continente. A disponibilidade de pastagens adequadas para a criação de gado, aliada à agricultura, desempenhou um papel crucial.

As comunidades pastoris no Zimbábue, ao longo de sua história, destacaram-se pela construção de impressionantes muralhas de pedra, conhecidas como “Zimbabwe”. A etimologia do termo “Zimbabwe” remete à expressão “a grande casa de pedra”, uma referência à magnitude dessas estruturas arquitetônicas. Essas muralhas e fortificações são testemunhos vividos da existência de sociedades altamente organizadas e complexas (NSIANGENGO et al, 2012).

A construção dessas muralhas e fortificações revela, em primeiro lugar, uma destreza técnica notável por parte dessas comunidades pastoris. O fato de terem sido capazes de erigir estruturas de pedra sólida atesta um domínio da engenharia e da arquitetura que está além da simples necessidade de abrigo. A escolha de utilizar a pedra como material de construção também demonstra um compromisso com a durabilidade e a permanência dessas estruturas (GRILO, 1968).

É importante destacar que o desenvolvimento dessas comunidades e a construção das muralhas de pedra desempenharam um papel crucial na formação da sociedade Monomotapa. O Monomotapa se beneficiou das conquistas territoriais e da organização social avançada dessas comunidades de pastores no Zimbábue. Portanto, as muralhas de pedra não são apenas testemunhos de uma era passada, mas tam-

bém peças-chave na compreensão da história e do desenvolvimento político e social da região. (PIKIRAYI, 1993).

Conforme Nogueira da Costa (1980), a civilização Monomotapa estendeu-se pelas margens do deserto do Botswana no Ocidente até Moçambique, no Oriente. Em termos de cronologia, a civilização Monomotapa alcançou o seu auge de poder entre os séculos XV e XVII, coincidindo com o período de influência europeia nas rotas comerciais marítimas. Os comerciantes portugueses desempenharam um papel crucial no estabelecimento de relações comerciais com o Monomotapa, buscando principalmente minerais preciosos, como ouro. Essas relações comerciais resultaram em um acúmulo específico de conhecimento sobre a geografia e a extensão do império.

As evidências históricas que sustentam a afirmação da extensão Monomotapa baseiam-se principalmente na tradição oral e em relatos de viajantes, comerciantes e exploradores europeus que interagiram com a região durante os séculos XV a XVII. Esses relatos muitas vezes descrevem a riqueza e a influência do Monomotapa, mas a delimitação precisa de suas fronteiras geográficas pode ser complexa.

3.2.3.1 *Organização*

Limitado ao norte pelo imponente rio Zambeze, ao sul pelo Rio Limpopo, a leste pelo vasto Oceano Índico e a oeste pelo árido deserto de Kalahari, Monomotapa abrangia uma extensão territorial de notável diversidade geográfica. O rio Zambeze ao norte representava uma barreira natural e, ao mesmo tempo, uma fonte vital de recursos, enquanto o Oceano Índico a leste abria portas para rotas comerciais e contatos com culturas distantes. Por outro lado, o deserto de Kalahari a oeste estabelecia limites às expansões territoriais, impondo desafios logísticos e ecológicos.

A sociedade do Zimbabué, em sua configuração histórica, apresentou uma estrutura social caracterizada pela presença de quatro estratos distintos, cada qual desempenhando funções específicas na

organização e manutenção do poder. Essa complexa estrutura social era composta por Muene Mutapa, que ostentava o título de autoridade, os Mambo, que ocupavam a posição de regedores, os chefes das aldeias e, por fim, os camponeses (NSIANGENGO et al, 2012). Cada entidade desempenhou um papel vital na estabilidade e na gestão da civilização Monomotapa.

A capital de Monomotapa, Dande, foi um epicentro crucial no contexto político, econômico e cultural do império. Como o coração do poder monomotapa, Dande abrigava a corte real, os centros de administração e uma complexa rede de comércio que se estendia por toda a região. Dande não foi apenas um importante centro político, mas também um ponto de encontro de diversas culturas e etnias, contribuindo para a diversidade e riqueza da vida.

3.2.3.2 *Economia*

A agricultura desempenha um papel fundamental na economia do Monomotapa. Os habitantes dessa região eram agricultores habilidosos, explorando as terras férteis para cultivar uma variedade de produtos, incluindo milho, sorgo e outros alimentos básicos. Essas colheitas não apenas sustentavam a população, mas também serviam como uma importante fonte de riqueza para o reino. Além disso, a produção agrícola em larga escala permitia a criação de excedentes, que eram frequentemente utilizados no comércio com outros povos da região.

O desempenho artesanal tem um papel igualmente crucial na economia do Monomotapa. A habilidade e a criatividade das artes locais resultaram em uma ampla gama de produtos, incluindo tecidos, cerâmica, cestaria e esculturas. Essas criações não apenas atendiam às necessidades do próprio império, mas também eram altamente valorizadas no comércio interno e externo, contribuindo para a prosperidade econômica da região. Além da agricultura e do artesanato, a pastorícia também desempenhou um papel importante.

Finalmente, é impossível ignorar a relevância do ouro na economia do Monomotapa. A mineração, ao longo da história do Monomotapa, representou uma atividade de suma importância devido às suas contribuições significativas para o desenvolvimento do comércio e do artesanato. Essa relevância estava intrinsecamente ligada à capacidade de extração de metais preciosos e outros recursos minerais, como ferro, cobre e ouro, os quais desempenharam um papel fundamental na melhoria econômica e social. (MINEDH, 2017).

3.3 Sabedoria e conexão com a natureza

Nos tópicos anteriores, foi observado que uma característica aparentemente comum a esses grupos humanos era a proximidade e a profunda interação que mantinham com a fauna, a flora e os elementos naturais que circundavam seus territórios. (CAREGNATO, 2011).

Ngũgĩ wa Thiong'o (1986) aborda a relação dos africanos com a natureza em seus escritos, destacando a importância dessa relação ecológica tradicional. Ele argumenta que os africanos têm uma sabedoria ancestral em relação ao ambiente natural, que foi desconsiderada e até mesmo prejudicada durante o período colonial. Thiong'o sugere que os africanos possuíam sistemas de conhecimento ecológico que lhes permitiam coexistir de forma harmoniosa com a natureza, valorizando-a como parte integrante de sua vida e cultura.

Os povos viam o mundo natural não apenas como um recurso a ser explorado, mas como uma entidade viva e sagrada, dotada de sua própria essência espiritual. Acreditava-se que as montanhas, rios, árvores e animais possuíam espíritos ou divindades associadas a eles, e essa percepção influenciava diretamente suas práticas religiosas e rituais. Dessa forma, a natureza era reverenciada como uma manifestação da divindade, e os rituais eram frequentemente realizados para homenagear e buscar a proteção dessas entidades naturais.

Essa intimidade com a natureza também influenciava seus sistemas de governo e organização social. Diferentes grupos culturais atribuíam aos líderes a responsabilidade de manter o equilíbrio ecológico e garantir a harmonia entre a comunidade e o meio ambiente. Os líderes eram frequentemente vistos como mediadores entre o mundo humano e o mundo espiritual da natureza, e suas decisões eram tomadas com base na compreensão dos ciclos naturais e nas necessidades da comunidade e do ecossistema.

Assim, na África, a ontologia, que trata da essência do ser e da existência, bem como a epistemologia, que investiga o conhecimento e seu processo de aquisição, eram influenciadas pela profunda conexão estabelecida com a natureza. A relação desses povos com o ambiente natural não apenas moldava suas percepções sobre a realidade e a existência, mas também fundamentava seus sistemas filosóficos e cosmológicos.

Nessa perspectiva, a sabedoria era obtida por meio da contemplação, interação e respeito pela complexidade e interconexão de todos os elementos naturais (RAMOSE, 1999). Dentro desse contexto, surge a filosofia do Ubuntu, que se apresenta como um código de pensamento profundamente enraizado na tradição africana. Através do Ubuntu, os africanos reconhecem que estão intrinsecamente ligados à terra, aos animais e às forças naturais. A natureza é vista como um parceiro com o qual os seres humanos devem coexistir em harmonia.

O conceito em questão também é explorado nas obras de Chinua Achebe (1958). Achebe enfatiza a importância da terra e da natureza na vida dos africanos, evidenciando como os personagens estão intrinsecamente ligados ao ambiente natural ao seu redor. Embora Achebe não tenha abordado explicitamente essa relação em ensaios ou obras acadêmicas, suas narrativas oferecem uma perspectiva rica e complexa da interação entre os africanos e a natureza, ressaltando sua importância cultural e espiritual.

Um aspecto relevante dos povos em sua relação com a natureza é a questão econômica, a qual pode ser explorada sob uma série de abordagens conceituais que vão além das meras análises quantitativas e monetárias. É viável identificar diversas nuances econômicas. Entre elas, destacam-se a economia de subsistência, a economia artesanal, a economia influenciada pelas práticas tradicionais associadas aos rituais religiosos e a economia moldada por mitos.

Um autor africano que aborda o tema da economia de subsistência e a relação com a natureza é Paul Iwuanyanwu. Em seus estudos, Iwuanyanwu (2022) considera que a economia de subsistência se refere ao modo de vida econômico no qual os povos buscam atender às suas necessidades básicas de alimentação, abrigo e vestuário, produzindo apenas o que é necessário para a sobrevivência. Nesse contexto, não há ênfase na acumulação de riquezas materiais ou na maximização do lucro, mas sim na garantia de subsistência e na satisfação das necessidades imediatas, sem agredir a natureza.

Por outro lado, a economia artesanal se distingue pela ênfase nas relações sociais e no bem-estar geral. Nesse modelo, o processo de produção é altamente descentralizado e muitas vezes envolve métodos tradicionais de fabricação, nos quais a habilidade individual e a qualidade do trabalho desempenham um papel central. A busca pela excelência na produção é frequentemente guiada por um profundo respeito pelas tradições culturais e pela integração comunitária. A acumulação de riqueza pessoal muitas vezes não é um objetivo primordial, mas sim o fortalecimento das relações interpessoais e a promoção do bem-estar coletivo.

Outra perspectiva econômica relevante é aquela na qual as práticas tradicionais se entrelaçam com as atividades rituais e religiosas. Nesse contexto, os valores de sacrifício, devoção e respeito pelos elementos sagrados da natureza exercem profunda influência sobre a economia. As atividades econômicas são conduzidas em consonância com os ciclos naturais da vida, o que reforça a ligação entre a esfera

econômica e a dimensão espiritual da natureza. (MBITI, 1969).

Por último, a economia em uma estrutura social orientada por mitos enfatiza a influência dos sistemas de confiança nas atividades econômicas. Mitos, narrativas e lendas desempenham um papel crucial na configuração das práticas econômicas, influenciando a distribuição de recursos, organização do trabalho e concepção de propriedade. Essas narrativas míticas frequentemente servem como base para a estruturação das sociedades e o desenvolvimento de suas economias.

Resumidamente, a economia dos povos é caracterizada como Naturocêntrica, evidenciando um profundo respeito pelos limites da natureza. Nesse contexto, as atividades econômicas são conduzidas com devida atenção e respeito à natureza. A ideia de que os seres humanos são interligados e têm a responsabilidade de cuidar do meio ambiente é destacada como uma extensão natural dos princípios do Ubuntu. (EZE, 2004).

Conforme Berkes (2008), as abordagens de manejo comunitário dos recursos naturais, adotadas pelos povos tradicionais africanos, oferecem modelos eficazes de respeito à natureza. Segundo o autor, esses sistemas de gestão fundamentados no conhecimento local e na participação coletiva demonstram uma capacidade singular de adaptar-se às mudanças ambientais e de promover a resiliência dos ecossistemas.

É possível exemplificar como povos e comunidades integram elementos naturais de cuidado em suas abordagens. O povo Khoisan, por exemplo, possui uma longa história de coleta de recursos naturais de maneira sustentável. Praticam a caça e a coleta em pequena escala, utilizando técnicas não destrutivas para adquirir alimentos, medicamentos e materiais de construção da natureza. Além disso, detêm um profundo conhecimento da ecologia local e das estações de reprodução das espécies, o que lhes possibilita ajustar suas atividades de subsistência de acordo com os padrões naturais, contribuindo assim para a conservação dos recursos.

A pesquisa realizada por Mateus Sterne (2017) revela uma característica notável dos Khoisan: sua capacidade de sobreviver por longos períodos sem depender de água superficial. Demonstram um conhecimento profundo dos ambientes em que habitam, desenvolvendo habilidades de sobrevivência adaptadas às condições adversas do deserto e da savana. Dominam a técnica de enterrar ovos de avestruz no subsolo, os quais armazenam água, e posteriormente extraem-na conforme necessidade. Essa prática evidencia seu conhecimento e habilidade em localizar fontes de água em ambientes áridos.

Um aspecto relevante dos Khoisan relaciona-se à caça especulativa, conforme ilustrado pelo jornalista Christopher McDougall (2009). Em seu livro “Born to Run”, McDougall relata a experiência do cientista sul-africano Louis Liebenberg, que dedicou anos com os San de Kalahari para aprender sobre suas tradições e modo de vida. Além disso, Liebenberg dedicou-se à revitalização da arte de rastrear animais, desenvolvendo o programa denominado *CyberTracker* para auxiliar o povo San da região africana de Kalahari a registrar suas observações sobre a vida animal.

Após conviver durante longos anos com os San e conquistar sua confiança, Louis Liebenberg aprendeu com esse povo a maneira pela qual eles praticavam a caça. A caça especulativa, também conhecida como caça por perseguição persistente, consiste em rastrear um animal em corridas prolongadas e persistentes, muitas vezes cobrindo grandes distâncias. Acredita-se que os caçadores utilizem uma combinação de habilidades sensoriais, como observação e percepção do ambiente, aliadas a um conhecimento profundo do comportamento dos animais, para antecipar suas ações. Buscam “entrar na mente do animal” para prever seus próximos movimentos.

A caça especulativa tem sido considerada uma demonstração de criatividade, pensamento estratégico e empatia com os animais, uma

vez que os caçadores necessitam compreender as ações do animal e antecipar seu comportamento. (McDougall, 2009). Essa prática ancestral pode fornecer percepções interessantes sobre as habilidades cognitivas e adaptativas dos Khoisan em relação à sua sobrevivência e, principalmente, à conservação e respeito à natureza.

Destaca-se, como exemplo adicional, o papel do povo Maasai, reconhecido por seu sistema tradicional de manejo de terras denominado “moran” ou “boma”. Os Maasai adotam práticas de pastoreio rotativo, deslocando seus rebanhos de gado entre diferentes áreas de pastagem para prevenir a degradação do solo. Além disso, possuem uma relação cultural profundamente enraizada com a vida selvagem, frequentemente coexistindo em harmonia com animais como leões e elefantes. Estabelecem acordos informais com parques nacionais para permitir a livre migração de animais selvagens através de suas terras, promovendo, assim, a conservação da biodiversidade.

Outro exemplo notável é a prática de conservação ambiental do povo Dogon, que reside em uma região montanhosa no Mali e desenvolveu sistemas de gestão de água sofisticados ao longo dos séculos. Construíram canais e cisternas para capturar e armazenar água da chuva, possibilitando o cultivo em áreas áridas e minimizando a erosão do solo. Adicionalmente, os Dogon praticam a agricultura em terraços e adotam técnicas de rotação de culturas para preservar a fertilidade do solo, demonstrando profundo respeito pelo ambiente natural e sua capacidade de sustentar a vida.

Por fim, destaca-se a prática da agricultura sustentável entre os Zulus e Kongueses, fundamentada em diversas abordagens: (i) Rotação de culturas, alternando cultivos para preservar a fertilidade do solo e equilibrar o ecossistema agrícola; (ii) Utilização de técnicas tradicionais, valorizando métodos transmitidos ao longo das gerações para o cultivo sustentável; (iii) Conservação da água, com a adoção de práticas eficientes de irrigação para minimizar o desperdício; (iv)

Implementação de sistemas agroflorestais, combinando cultivos agrícolas com árvores nativas para promover uma sinergia benéfica; (v) Incorporação de rituais e crenças, que incluem elementos culturais e espirituais que fomentam a interconexão entre os seres humanos e a natureza, como cerimônias de agradecimento pela colheita; e (vi) Estímulo à comunidade e cooperação, incentivando a colaboração entre os membros da comunidade por meio do compartilhamento de conhecimentos e práticas agrícolas bem-sucedidas.

Diversas comunidades africanas engendram a prática da agricultura de subsistência rotativa, também reconhecida como agricultura itinerante ou de corte e queima. Nesse paradigma, determinadas regiões florestais são momentaneamente desbravadas e submetidas à queima para fins de plantio. Após um período de cultivo, a área é desocupada, permitindo sua regeneração natural, enquanto os agricultores migram para novos territórios. Este método viabiliza a restauração dos solos e a salvaguarda da biodiversidade, visto que faculta a regeneração da vegetação entre os ciclos agrícolas (AJAYI, 2010).

As práticas anteriormente delineadas ilustram de maneira paradigmática como certas comunidades e povos africanos incorporam preceitos de “sustentabilidade” em suas atividades diárias. Tais práticas estão alinhadas com um dos princípios da filosofia do Ubuntu, que está profundamente enraizado na concepção humana dos povos, expressando a valorização do outro, seja humano ou não, do aspecto espiritual e da interconexão cósmica que nos une.

Assim como os seres humanos repudiam veementemente o desrespeito em relação aos seus semelhantes, é igualmente imperativo que esse repúdio se estenda ao atentado contra a integridade vital da natureza e de todos os seres que compartilham esse ambiente. Este princípio exige intransigência, proibindo rigorosamente a imposição de sofrimento aos seres não humanos e a prática da destruição desenfreada da paisagem natural.

A não maleficência na relação com a fauna e a flora está intrinsecamente vinculada à ética ambiental, que, por sua vez, se conecta com os princípios de justiça social e equidade intergeracional. A preservação da biodiversidade e da integridade dos ecossistemas não é apenas um imperativo moral, mas também uma necessidade crucial para garantir a sustentabilidade do nosso planeta para as gerações presentes e futuras.

Luisa Maffi (2001) ressalta a preponderância da diversidade biocultural, realçando a incumbência dos povos tradicionais como detentores de um repertório abrangente de saberes ecológicos, linguísticos e culturais. A ênfase na importância dos saberes tradicionais na manutenção da biodiversidade realça a complexidade das relações entre seres humanos e ecossistemas, destacando a necessidade de políticas e práticas que valorizem e promovam a continuidade desses conhecimentos ancestrais.

CAPÍTULO 4:

COLONIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA ÁFRICA

No capítulo anterior, foi possível perceber os elementos e princípios orientadores da filosofia do Ubuntu a partir das experiências dos povos antes da invasão europeia. A chegada dos europeus ao continente africano marcou um período de transformações drásticas que moldaram o curso da história africana. Neste capítulo, discutiremos como o colonialismo, ou capitalismo colonial moderno, desestruturou as sociedades africanas e destruiu os sistemas integrados dos povos. Assim, este capítulo propõe uma análise crítica e holística desse período crucial, visando não apenas elucidar os eventos históricos, mas também compreender os desdobramentos socioeconômicos, políticos e culturais que moldaram a África contemporânea.

O domínio colonial, estabelecido no final do século XV e desmantelado em meados do século XX, foi fundamentado em princípios de exploração econômica, busca por recursos naturais e expansão territorial das potências europeias. A Conferência de Berlim em 1884-1885 foi emblemática, delineando fronteiras arbitrárias que não consideraram as dinâmicas étnicas, culturais ou históricas africanas, provocando divisões artificiais que desencadearam conflitos e tensões duradouras.

Os colonizadores impuseram sistemas políticos, legais e econômicos estranhos às tradições africanas, resultando na expropriação de terras, recursos naturais e na imposição de estruturas de exploração que marginalizaram comunidades locais. Além disso, houve a supressão e subjugação de culturas, línguas e conhecimentos tradicionais, com impactos significativos na identidade coletiva dos povos.

É crucial reconhecer que o colonialismo não foi um processo passivo. Em resposta à dominação estrangeira, surgiram formas variadas

de resistência, desde movimentos de luta armada até estratégias de resistência cultural e política. Movimentos de resistência, como os liderados por Nzinga Mbandi, Kimpa Vita, Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Steve Biko, Amílcar Cabral, entre outros, foram catalisadores da libertação africana, desafiando o *status quo* colonial e pavimentando o caminho para a autodeterminação.

Contudo, apesar das lutas pela independência política, o legado do colonialismo persiste na África contemporânea. Estruturas econômicas dependentes, divisões étnicas e políticas, assim como influências neocoloniais, continuam a moldar as realidades dos países africanos.

4.1. Primeiros encontros

Como pode ele ser um bom homem, se não veio comerciar, se não vemos seus pés, se anda o tempo todo coberto de roupas, ao contrário de toda a gente? Não, existe algo de muito misterioso a seu respeito, talvez malvado, quem sabe seja um mágico, de toda maneira é melhor deixá-lo em paz e não perturbá-lo. (STANLEY *apud* HOCHSCHILD, 1999. p. 63-64).

No relato em questão, Stanley descreve a narrativa de um nativo africano, oferecendo uma perspectiva valiosa sobre o contato entre os colonizadores europeus e as populações locais durante suas incursões na África Central. Neste relato, é viável ressaltar a significativa dicotomia cultural que emerge do encontro direto entre indivíduos de origens europeias e nativos africanos.

Ao longo da história, as conexões entre os europeus e os africanos se restringiram inicialmente às regiões costeiras. Durante o período das grandes navegações, as primeiras incursões europeias alcançaram a costa sul da África. Em 1482, liderados pelo explorador Diogo Cão, os portugueses chegaram à foz do rio Zaire, localizado no reino do Congo. Bartolomeu Dias, outro navegador português, alcançou o Cabo da

Boa Esperança (atual região da África do Sul) em 1488, estabelecendo, desse modo, uma rota viável para as navegações em direção ao Oceano Índico. Mais tarde, o navegador português Vasco da Gama conseguiu chegar à Índia contornando o Cabo da Boa Esperança em 1498, estabelecendo firmemente uma rota marítima para as Índias, que incluía a passagem pela África Austral. Foi nesse mesmo ano que Vasco da Gama chegou à região atualmente conhecida como Moçambique.

Os discursos coloniais estabeleceram uma narrativa que glorifica os europeus como desbravadores e atribuem a eles a “descoberta” de territórios já habitados e com culturas milenares. No entanto, registros históricos mais antigos e relatos etnográficos evidenciam que as sociedades africanas já mantinham interações com viajantes e turistas europeus antes mesmo da expansão marítima e chegada das caravelas ao continente. A interação entre europeus e africanos precedeu a chamada “Grandes Navegações” nos séculos XV e XVI.

Segundo Chico (2020, p. 26), “vários europeus que visitavam a África em expedição, escreveram cartas aos seus impérios, monarcas e reis, relatando o nível de organização das sociedades africanas”. Esses visitantes muitas vezes atuavam como informantes, transmitindo aos seus reis a riqueza e a prosperidade africana. Não obstante, é importante ressaltar que essa relação foi marcada por uma dinâmica complexa e, em certos casos, assimétrica.

Alguns intelectuais renomados da história ocidental, como Aristóteles e Pitágoras, são conhecidos por terem buscado sabedoria em antigos egípcios, o que evidencia um interesse na cultura e no conhecimento africano. O estudo de Cheik Anta Diop (1991b) mostra que Aristóteles, o filósofo grego antigo, já tinha algum conhecimento dos africanos, mencionando a cor da pele em suas obras: “aqueles que são em demasia negros são covardes, como por exemplo, os Egípcios e os Etíopes.” (ARISTÓTELES, 389 a.C. a 332 a.C. *apud* DIOP, 1991b, p. 17). Isso levanta questões sobre como Aristóteles poderia saber sobre

a cor da pele dos antigos egípcios, indicando um contato entre europeus e africanos daquela época. Isso também indica uma visão racista nas ideias de Aristóteles.

Adicionalmente, é relevante destacar, conforme apresentado por Negreiros (2019), que Pitágoras de Samos, famoso filósofo grego do século V a.C., a quem é atribuído o termo filosofia, conhecido pelo seu “teorema de Pitágora”, “viveu no Egito por quase duas décadas e lá, impressionado com as pirâmides, desenvolveu o seu famoso teorema” (KAMERS, 2008). Essa relação indica não apenas a influência do Egito na formação do conhecimento filosófico e científico, mas também evidencia contatos entre os povos naquela época.

Esses contatos não se limitaram a trocas intelectuais, pois também foram influenciados por estratégias de espionagem e observações por parte dos europeus. Logo, a alegação de que os europeus buscavam exclusivamente alcançar as Índias ou estabelecer relações comerciais nessa região representava apenas uma parcela da real motivação por trás das expedições. Embora o interesse comercial fosse uma faceta relevante, ele era muitas vezes subordinado a um interesse maior: a ambição de ocupar, explorar e colonizar os territórios africanos.

Dessa maneira, a interação inicial entre os europeus e os africanos representa um momento crucial no desenvolvimento do que se convencionou chamar de consciência colonial. Este período foi marcado pela introdução e imposição de valores morais, sociais, culturais e econômicos provenientes da Europa, sob o pretexto falacioso de interação cultural ou trocas comerciais benéficas para ambas as partes. No entanto, esta interação foi permeada por desigualdades gritantes e pela busca europeia por recursos e poder.

Os europeus, nesse contexto, ofereciam uma gama de produtos como tecidos, roupas, bebidas alcoólicas, armas de fogo e munições. Embora aparentemente fossem produtos de interesse comercial, o impacto desses itens foi profundamente prejudicial para as comunidades

africanas. As bebidas alcoólicas, por exemplo, resultaram em problemas sociais e na desintegração de comunidades devido ao abuso e à dependência dessa substância. As armas de fogo e munições, por sua vez, desequilibraram o poder entre diferentes grupos étnicos africanos, provocando conflitos e alterações significativas na estrutura social e política dessas comunidades.

Por outro lado, os africanos oferecem recursos naturais valiosos, como ouro, marfim e outros bens, em troca de produtos europeus. É fundamental compreender que essas trocas não ocorrem em um ambiente de igualdade ou de benefício mútuo. Os europeus se aproveitavam das fraquezas e da hospitalidade africana para consolidar sua influência e domínio. Esse período desempenhou um papel central nos prenúncios iniciais da colonização.

Os primeiros contatos entre europeus e africanos, assim sendo, não foram apenas momentos isolados de intercâmbio cultural ou comercial, mas sim fases prenunciatórias de um sistema colonial que exploraria e dominaria vastas regiões africanas por séculos. Essa fase inicial de interação representou, dessa forma, os alicerces para o estabelecimento e consolidação do sistema colonial que moldou profundamente a história e a trajetória dos povos africanos e suas relações com o mundo ocidental.

4.2 Colonização

A origem etimológica do termo “colônia” provém da palavra latina *colonus*, cujo significado se refere a “fazendeiro” ou “agricultor”. Essa raiz etimológica oferece uma perspectiva inicial sobre a prática da colonização, conectando-a, em sua essência, com o ato de colonizar territórios, muitas vezes através da transferência de pessoas para novos espaços. (KOHN; REDDY, 2017).

A tese de Said (2011) sustenta que a colonização não se restringe meramente à expansão geográfica e ao controle político de territórios

distantes. Ela incorpora uma ideologia que se perpetua através de discursos, representações e práticas que enaltecem a superioridade do colonizador em relação aos colonizados. Isso resulta na criação de uma narrativa de hierarquia cultural e identitária, onde os colonizados são sistematicamente subjugados e retratados como “outros”, desprovidos da capacidade de autodeterminação e, muitas vezes, desvalorizados em suas identidades e modos de vida.

Frederick Cooper (2005), por sua vez, expande essa visão ao argumentar que a colonização não apenas implica na ocupação física de territórios estrangeiros, mas também na imposição de sistemas de vigilância, controle e supervisão sobre as populações nativas. Essa vigilância também abrange a imposição de normas sociais, culturais e políticas que relegam os colonizados a posições subalternas na estrutura da sociedade colonial.

A lógica subjacente à colonização é, portanto, a criação de uma distinção entre o colonizador e os colonizados, reforçando a ideia de uma superioridade cultural, moral ou racial do colonizador sobre os colonizados. Essa distinção é utilizada para justificar a exploração econômica, a subjugação política e a imposição de uma narrativa que retrata os colonizados como incapazes de participar plenamente dos processos modernizadores (MAMDANI, 2002; MUDIMBE, 2013; MBEMBE, 2018a).

Aimé Césaire (1978) sustenta que o colonialismo representa, fundamentalmente, um esforço sistemático para despojar as pessoas e as culturas colonizadas de sua humanidade intrínseca. Esta desumanização é manifestada na redução do “Outro” (nativo) a uma condição de mera mercadoria ou objeto de exploração, minando sua identidade, cultura e voz própria.

Conforme apontado por Mudimbe (2013), o processo de colonização envolveu um conjunto complexo de práticas. Este autor destaca três áreas interligadas que compõem o que ele conceitua como a “estrutura colonizadora”. A primeira delas é a “gestão do espaço físico”, que engloba

a aquisição, distribuição e exploração da terra como elementos centrais para o controle colonial. A segunda frente está relacionada à transformação da mentalidade dos colonizados, por meio de políticas que visavam à domesticação e ao condicionamento dos nativos aos moldes impostos pelos colonizadores. Por fim, a terceira dimensão aborda a integração das narrativas econômicas locais na perspectiva ocidental.

Com isso, é possível perceber que o embate histórico entre Europa e África não se restringiu a um mero episódio de usurpação territorial; ele se manifestou como uma invasão de natureza tridimensional, transcendendo fronteiras geográficas para penetrar nos âmbitos do território, do corpo e da mente. Dentro desse espectro tripartido, o ataque à esfera mental se destaca como o mais insidioso e pernicioso, uma vez que é nessa dimensão que residem a cultura, a identidade e a espiritualidade de um povo.

A influência tridimensional europeia na África foi substancialmente mediada por um trinômio poderoso e interligado, denominado aqui como os “3M”: missionários, mercadores e militares. Essa tríade representou os principais agentes impulsionadores que desempenharam papéis cruciais na efetivação e consolidação do processo colonizador no continente.

Os missionários, como parte desse conjunto, desempenharam um papel significativo ao trazer consigo a fé cristã, munidos da Bíblia e movidos por um imperativo evangelizador. Com a intenção de difundir a religião cristã e impor seus valores culturais, eles penetraram nas comunidades africanas, influenciando não apenas a esfera espiritual, mas também exercendo uma profunda influência na estrutura social e cultural dessas populações.

Por outro lado, os mercadores representavam uma faceta econômica desse processo de colonização. Ao explorar o comércio de bens e produtos, visavam estabelecer relações comerciais vantajosas para a Europa, almejando recursos naturais, matérias-primas e novos merca-

dos consumidores. Os produtos europeus, muitas vezes considerados exóticos ou avançados em relação aos disponíveis localmente, foram utilizados como ferramentas de troca e, em alguns casos, como instrumentos de subjugação das comunidades africanas.

Já os militares, o terceiro “M”, representaram a face mais coercitiva desse processo, empregando força e violência para subjugar e consolidar o domínio europeu sobre vastas extensões territoriais na África. Armados com tecnologia bélica avançada para a época, impuseram sua supremacia e autoridade sobre os territórios considerados estratégicos ou ricos em recursos, frequentemente desencadeando conflitos, guerras e impondo tratados desiguais para consolidar o domínio colonial.

É crucial enfatizar que esses três elementos – missionários, mercadores e militares – não agiam de forma independente, mas sim em uma simbiose complexa, complementando-se e reforçando-se mutuamente para viabilizar a colonização europeia na África. Essa simbiose é abordada eloquentemente pelo saudoso rapper e ativista moçambicano, Edson da Luz, mais conhecido como Azagaia, em uma de suas composições musicais:

Europeus a pensarem no poder e glória, ocuparam a África e escreveram a nossa história. Com a Bíblia numa mão e noutra uma pistola, ergueram uma Igreja e negaram-nos uma Escola; estimularam o comércio e incendiaram a discórdia; subjugaram reinos com o poder da pólvora! Promoveram as diferenças entre escuros e claros, chamaram pretos aos primeiros e aos segundos mulatos. Chamaram uns superiores pela forma do nariz, outros inferiores, escravos de raiz. [...] E quando os europeus ganharam gosto pelo açúcar, escravos no Brasil plantaram canas de açúcar, e algodão no sul da América e no Novo México. Enquanto chicotes ensinava o novo léxico, europeus conquistaram a tua glória òh Deus! Escravos africanos continuaram ateus. E quando a escravatura já não dava mais lucro, deixaram pretos em África com preto de luto e formaram outras Áfricas de pretos no mundo, descendentes de escravos nos guetos do mundo. (AZAGAIA, 2013).

Nesse contexto, Azagaia destaca não apenas o papel inaugural, mas também a perpetuação dessa intrincada incursão europeia como um ponto crucial na história da colonização na África, evidenciando a complexidade e as consequências duradouras desse período histórico.

Para invadir fisicamente os povos africanos, foi necessário primeiro colonizar suas mentes, o que se deu pela imposição do cristianismo. O primeiro “M” teve papel fundamental na construção do Estado colonial, com o cristianismo como religião de Estado e instrumento de organização social. Essa ideologia justificava moralmente a ocupação, sob a fachada de uma “missão civilizatória”, que buscava transformar as comunidades locais, desconsiderando suas crenças e culturas. É nesse contexto que buscaremos, a seguir, aprofundar o cristianismo como ferramenta colonial de interesse econômico e político para a apropriação das terras e subalternização dos africanos.

4.2.1 Cristianismo

Reverendos, Pais e Queridos compatriotas:

A tarefa que vos será dada a cumprir é muito delicada e requer muito tato. Você vai para evangelizar, mas sua evangelização deve aspirar todos os interesses Bélgica. Seu principal objetivo em nossa missão no Congo nunca será de ensinar os negros a conhecer a Deus, isso eles já sabem. Eles falam em se submeter a Mungu, a Nzambi, a Nzakomba, e o que mais eu não sei. Eles sabem que matar, dormir com a esposa de outro homem, é um insulto, é ruim. Tenha coragem de admitir você não está indo para ensinar o que eles já sabem. O seu papel é essencial para facilitar a tarefa dos administradores industriais, o que significa que você vai interpretar o evangelho na melhor forma de proteger os nossos interesses. Por isso você tem que manter os negros distraídos e sem nenhum interesse pelas riquezas dos seus solos. Eles jamais podem se interessar pelo ouro, pelos diamantes, e você deve mantê-los a lutar entre eles para agradar você, eles devem sonhar ser como nós, e se matarem para nos agradar. O Vosso conhecimento do evangelho lhe permitirá encontrar textos para recomendar aos

negros, e encorajar seus seguidores a amar a pobreza, passagens como “felizes são os pobres, porque eles herdarão o reino dos céus”, “É muito difícil um o rico entrar no reino de Deus”. Você tem que separá-los e fazê-los desrespeitar tudo aquilo o que lhes dá coragem para nos afrontar. Faça referência ao seu sistema místico e sua proteção, você deve convencê-los a abandonar, a odiar e a perseguir os seus sistemas místicos e suas religiões de proteção alegando que apenas a nossa religião pode lhes levar aos céus, você deve fazê-los acreditar que sua religião é feitiçaria e é contra o nosso deus verdadeiro, assim eles próprios se encarregarão de perseguir e destruir as suas religiões. [...] evangelizar os negros para que eles fiquem para sempre em submissão aos colonizadores brancos, para que eles nunca pensem em revoltar-se contra as restrições que estão submetidos. Recite todos os dias... “Felizes são aqueles que estão chorando, felizes são os pobres, porque deles é feito o reino de Deus”. [...] ensine os negros a esquecer os seus heróis e adorar só os nossos. (Carta escrita por rei Leopoldo II da Bélgica em 1883).

O discurso supracitado, que delinea os verdadeiros propósitos por trás das missões cristãs na África, foi divulgado pelo deputado Moukoui Muikwani Bukoko, um nativo do Congo nascido em 1915. Em 1935, adquiriu uma Bíblia de um padre belga, enquanto atuava em território congolês, na qual encontrou um discurso esquecido por este. Este discurso lança luz sobre a verdadeira natureza da missão evangelizadora no continente africano, revelando seus interesses subjacentes.

Os missionários cristãos, segundo esse discurso, foram encarregados não apenas de difundir a fé cristã, mas também de agir como agentes facilitadores dos interesses coloniais belgas. A ênfase principal não residia em instruir os africanos sobre a religião, pois estes já possuíam seus próprios sistemas de crença e conhecimentos espirituais. Em vez disso, a essência da missão cristã foi moldar e interpretar o evangelho de maneira a alinhar-se com os objetivos coloniais e industriais da Bélgica na região.

O aspecto psicológico desempenhou um papel fundamental na aquisição do território africano e na subjugação dos corpos das po-

pulações colonizadas pelos europeus. A supremacia cultural europeia permeou as mentes dos povos, levando à desvalorização e à supressão de suas próprias tradições, línguas e sistemas de crenças. Essa colonização mental resultou na despossessão dos africanos de sua própria história e na imposição de narrativas eurocêntricas, gerando um estado de “vazio” cultural e espiritual. A imersão forçada em ideologias, como o cristianismo, e sistemas de valores estranhos às suas realidades tradicionais levou à alienação dos africanos de sua herança cultural, minando a base sobre a qual se construía sua identidade.

Num curto período, antes do início das grandes explorações europeias, houve a instauração de missões, cujo propósito era divulgar suas catequeses. Essa prática se tornou amplamente difundida nos territórios explorados. Um exemplo notável reside na transição histórica ocorrida no contexto do Kongo: em 1491, o então futuro monarca Nzinga a Nkuwu, mais tarde batizado como Afonso I após sua conversão ao cristianismo, durante seu reinado (1506 - 1546), introduziu uma postura crítica ao elevar o cristianismo à condição de religião oficial do Estado.

A influência do cristianismo nas estruturas e entidades políticas africanas foi um fenômeno de grande complexidade histórica. No contexto do Reino de Ndongo, localizado na região que corresponde à atual Angola, a adesão de líderes como a rainha N’zinga Mbandi ao cristianismo representou também um ponto de inflexão significativo na história da região e em suas estruturas políticas tradicionais.

É fundamental considerar que a adoção do cristianismo por líderes africanos não foi um processo homogêneo nem desprovido de tensões internas. Essas interações envolveram um amplo confronto entre a preservação das tradições locais e a incorporação de elementos introduzidos pelos colonizadores, resultando em divisões e resistência por parte de indivíduos e grupos que viam na religião estrangeira uma ameaça à sua identidade cultural e às tradições locais.

Este posicionamento resistente e assertivo é evidenciado por meio de figuras como Shaka Zulu, que dispensou a introdução de apresentações estrangeiras. Diante da advertência de uma missão europeia sobre a condenação ao inferno e ao fogo eterno caso não se convertesse ao cristianismo, Shaka Zulu prontamente replicou: “Por aqui nós comemos fogo”. Por meio de sua posição e influência, Shaka Zulu mobilizou comunidades inteiras, organizando formas de resistência ativa e estratégias de preservação cultural.

A transformação espiritual, devido à sua natureza gradual e menos suscetível a mudanças rápidas, foi explorada como uma área estratégica pelo Ocidente para lidar com as mudanças políticas e econômicas na África. Uma abordagem utilizada foi minar as estruturas de liderança africanas como um primeiro passo. Nesse contexto, o debate entre Europa e África desenvolveu uma dimensão fundamentalmente marcada pela imposição de doutrinas religiosas, tendo como objetivo primordial a influência e controle dinâmicos econômicos na região (MUNANGA, 1985).

Na esfera religiosa africana, ocorreram eventos importantes que influenciaram a política. Um exemplo foi o caso no Kongo entre os séculos XV e XVI, quando a líder Kimpa Vita emergiu durante crises políticas, alegando ter morrido e ressuscitado como Jesus Cristo. Ela liderou o movimento *antonianismo*, desafiando a autoridade católica e civil, inserindo-se nos debates sobre os processos de enculturação. Kimpa Vita foi denunciada por um membro da ordem capuchinha (MELO, 2020, p. 21).

Sua trajetória foi interrompida abruptamente quando foi capturada e submetida a um julgamento que resultou em sua execução por queima, em 1706, pelas forças leais a Pedro IV. Este evento foi desencadeado por denúncias, onde Kimpa Vita foi acusada de bruxaria, segundo os preceitos da lei religiosa cristã que haviam sido estabelecidos no Kongo. É importante notar que essa acusação foi corroborada com a permissão e orientação dos padres capuchinhos Bernardo de Gallo e Lorenzo de Lucca.

Isso reflete a influência da religião na resistência política, visível também em outros eventos, como as revoltas religiosas dos Maji-majis, Maluma e a rebelião Ashanti (MELO, 2020, p. 21). A revolta do Maji-majis ocorreu na atual Tanzânia entre 1905 e 1907. Foi vencida por guerreiros africanos contra o domínio colonial alemão. Este movimento teve elementos religiosos, como a crença na água mágica (Maji-maji) que tornaria as pessoas invulneráveis às balas dos colonizadores.

A revolta de Maluma teve lugar na região de Angola na década de 1910. Foi um movimento de resistência contra o domínio colonial português. A liderança carismática de Maluma e a influência de crenças religiosas locais desempenharam um papel crucial nessa revolta, que foi uma resposta à imposição colonial e à exploração dos recursos da região. Já a revolta Ashanti teve lugar no que é hoje Gana, entre 1900 e 1901, contra o domínio britânico. A religião desempenhou um papel central na mobilização e na união do povo Ashanti contra o domínio estrangeiro (MELO, 2020, p. 21).

Um outro exemplo notável é a história de Simão Kimbangu, uma figura relevante na história africana do século XX. Kimbangu emergiu como líder espiritual e promotor de uma crença religiosa que contrastava com os preceitos cristãos europeus predominantes na época. Sua resistência ao cristianismo institucionalizado e sua defesa de uma visão espiritual mais arraigada nas tradições africanas tiveram um impacto significativo, mas, lamentavelmente, levaram à sua morte pelas mãos dos colonizadores europeus, especialmente devido à oposição de seu sistema de crenças à ortodoxia cristã (OLIVEIRA, 1994; POLL, 2008).

Os defensores dos sistemas de crenças africanas interpretam a Bíblia como sendo uma construção ocidental criada com objetivos políticos e econômicos. Conforme analisado por Souza Filho (2015, p. 90), os pensadores da modernidade europeia moldaram seu pensamento por meio da interpretação da Bíblia. Essas interpretações influenciaram profundamente a estruturação da sociedade moderna capitalista

colonial. É a partir dos ideais e das interpretações desses teóricos que a base da sociedade capitalista contemporânea foi erguida.

Intelectuais e exploradores europeus, como John Locke e Christopher Columbus, empregaram interpretações da Bíblia como justificativa para a separação entre o ser humano e a natureza, com o objetivo de legitimar processos de colonização, expansão territorial e dominação global. John Locke (2001), por exemplo, advogava a ideia de propriedade privada, utilizando interpretações bíblicas para sustentar a aquisição de terras e recursos naturais por meio do trabalho humano, contribuindo para a legitimação da expansão territorial e do desenvolvimento capitalista. Já Christopher Columbus, colonizador genovês, frequentemente fazia referência a passagens bíblicas para justificar suas expedições de conquista e colonização. Ele viu seu empreendimento como uma missão divina para espalhar a fé cristã e para encontrar riquezas.

O pesquisador Abdias Nascimento (2009, p. 206) expressou em suas palavras a denúncia das falsidades presentes na ideologia europeia, que se fundamentava na suposta superioridade religiosa. Ele argumentou que essa ideologia promoveu uma espécie de manipulação psicológica, uma “lavagem cerebral”, com o intuito de despojar nossa essência humana, nossa identidade, dignidade e liberdade.

Outros pensadores contemporâneos como Achille Mbembe (2018a) e Frantz Fanon (2008) enfatizam que o processo ideológico da superioridade religiosa, em outros termos, da colonização, envolvia a imposição de uma dinâmica que desrespeitava a dignidade humana e reprimia a autonomia cultural das comunidades subjugadas.

Essa ideologia de superioridade religiosa cristã foi a base moral para a apropriação dos corpos, que, por sua vez, contribuíram significativamente para a desumanização dos africanos e a perpetuação do comércio de humanos. A noção de que os africanos não eram tão humanos quanto os europeus, por não compartilharem da mesma fé ou cultura, contribuiu para a desumanização sistemática dos africanos,

permitindo a exploração de suas vidas e corpos como uma mercadoria para a escravidão nas Américas.

4.2.2 *Comércio transatlântico de seres humanos*

A comercialização de pessoas negras para trabalhos escravos é um tópico intrinsecamente ligado à narrativa do segundo “M”, os mercadores, que desempenharam um papel crucial na efetivação do comércio de africanos como escravos, estabelecendo um precedente para uma das práticas mais desumanas já registradas.

Conforme Williams (2012, p. 90), este processo ocorreu no contexto do comércio triangular, no qual países como Inglaterra, França e as colônias americanas forneciam navios e produtos para exportação, enquanto a África era o local de origem da “mercadoria humana”, e as fazendas nas colônias eram responsáveis pela produção de matérias-primas.

O pesquisador Joseph Nikori destaca que é difícil precisar o impacto histórico global do tráfico de pessoas na África. Segundo estimativas de pesquisadores como Raymond Mauny (1970), cerca de 10 milhões de africanos foram traficados entre 1400 e 1900, através das rotas do Saara, Mar Vermelho e Oceano Índico. Ralph Austen (1979) registrou 6.856.000 escravizados entre 1500 e 1890, sendo 3.956.000 através do tráfego transaariano e 2.900.000 pelo tráfego marítimo. Juntos, esses números sugerem que aproximadamente 22 milhões de africanos foram vítimas do comércio escravagista global entre os séculos XVI e XIX. (NIKORI, 2010, p. 99).

Essas cifras representam não apenas uma tragédia humana de dimensões massivas, mas também evidenciam a escala exorbitante do tráfico transcontinental de africanos, que teve um impacto profundo na demografia, na cultura e na história das regiões envolvidas, tanto na África quanto nas áreas para onde foram transportados. Estas estimativas, embora sujeitas a revisões e variações devido à natureza complexa e muitas vezes oculta, fornecem uma visão significativa da amplitude do sofrimento africano.

O tráfico transatlântico de pessoas negras teve um impacto devastador nas comunidades nativas, pois resultou na separação sistemática de crianças de suas famílias. Esta prática cruel e desumana envolvia a captura e o transporte forçado de crianças para locais distantes, onde eram submetidas à escravidão e à assimilação cultural pelos colonizadores europeus. (HILLIARD III, 2009).

O deslocamento forçado das crianças nativas para outros lugares, distantes de seus lares e territórios nativos, representou um ato de desenraizamento intencional. Esse processo visava interromper os laços culturais e a transmissão intergeracional de conhecimento dentro das comunidades africanas. Ao serem afastadas de suas origens, as crianças eram impedidas de receber a educação e os ensinamentos tradicionais de seus pais e anciãos, privando-as de sua herança cultural e identidade. Esse mecanismo cruel de sequestro e subjugação infantil não apenas privou as comunidades africanas de seu futuro, mas também perpetuou um ciclo de opressão e supressão cultural.

Este período histórico é um símbolo marcante da brutalidade e da grave ofensa cometida contra os africanos, resultando em danos profundos na psique e na identidade do povo negro. As consequências dessas práticas persistem até os dias atuais, representando uma cicatriz histórica que afeta a herança cultural e psicológica dessas comunidades.

As narrativas históricas transmitidas oralmente relatam o angustiante cenário em que muitos desses indivíduos, capturados em suas terras de origem, encontraram um fim trágico durante o transporte transatlântico. Muitos pereciam no trajeto, vítimas das condições insalubres e desumanas a bordo dos navios negreiros. Nesse contexto sombrio, a brutalidade alcançava proporções extremas, chegando ao ponto de alguns comerciantes de nativos africanos lançarem reféns ao mar como iscas para atrair tubarões e outras criaturas marinhas. (CHICO, 2020).

Essa prática bárbara não apenas resultava na morte imediata dessas pessoas, mas também perturbava o equilíbrio natural dos ecossistemas

marinhos. A introdução desses corpos humanos ao ambiente marinho alterava os padrões alimentares dos aquáticos, que passavam a considerar os seres humanos jogados ao mar como parte de sua dieta.

As pessoas capturadas eram submetidas a um processo desumano e degradante, no qual eram marcados com ferro quente em seus corpos. Essa marcação tinha como finalidade estabelecer um tipo de identificação permanente e distintiva nos escravizados, funcionando como uma espécie de selo ou etiqueta que os categorizava e identificava para os potenciais compradores. O objetivo era fornecer informações sobre a origem e a condição da “mercadoria humana”. (CHICO, 2020).

Durante o período histórico da escravidão, manifestações de crueldade extrema eram comuns em meio às práticas desumanas impostas aos escravizados. Entre essas atrocidades, destacam-se as fazendas de reprodução, espaços hediondos nos quais foram perpetrados atos de profunda desumanização, particularmente no que diz respeito à coerção sexual e à violência física.

Nessas fazendas, uma das práticas mais repugnantes e desumanas era a imposição de relações sexuais entre filhos e suas mães. (CHICO, 2020). Esse aspecto grotesco visava a reprodução de escravos para aumentar o número de indivíduos cativos, subjugando-os a um ciclo de abuso e manipulação sem precedentes. O incesto provocado entre familiares, especialmente entre mães e filhos, representava não apenas um ultraje à dignidade humana, mas também um método desumano de controle e exploração reprodutiva.

Além disso, os homens escravizados que ousavam resistir ou manifestar qualquer forma de revolta contra os abusos e a brutalidade foram submetidos a punições desumanas e degradantes. Entre eles, houve uma prática de emasculação pública, na qual os indivíduos foram amarrados em praças e submetidos à remoção cirúrgica ou mutilação de órgãos genitais. Essa prática tinha como objetivo não apenas infligir dor física extrema, mas também simbolizar um ato de dominação e controle sobre

a masculinidade negra, além de servir como método hediondo de intimidação e terror para os demais escravizados nas senzalas.

No âmago dessa estrutura, encontrava-se a associação direta entre a condição racial e a função atribuída aos indivíduos dentro do sistema de trabalho. A imagem do negro como ser inferior, inerentemente destinado ao trabalho servil, foi habilmente construída e disseminada. Esse arranjo ideológico legitimou a exploração desumana e a privação dos direitos básicos dos africanos, cuja identidade racial tornou-se sinônimo de subjugação e exploração.

O racismo não representa todo o sistema de escravidão, mas é sua face mais evidente e agressiva. Ele destrói os valores, referências e expressões simbólicas do povo, usando a violência para impor a cultura europeia. O racismo justifica a escravidão ao inferiorizar a cultura nativa, levando o grupo oprimido a assumir sua posição como resultado de sua raça e cultura, facilitando a assimilação da cultura do colonizador. (FANON, 1980).

A construção da noção de inferioridade do africano em relação ao europeu é respaldada na visão biológica. Os ocidentais historicamente fundamentaram suas análises nas características biológicas para explicar as diferenças percebidas nos âmbitos de gênero, raça e classe. Como resultado, indivíduos em posições de poder afirmam a superioridade essencial de sua própria biologia como forma de fortalecer seus privilégios e estabelecer domínio sobre os “outros”. (OYĚWÙMÍ, 1997).

No que diz respeito às mulheres, Silvia Federici (2014) fundamenta que sua função é frequentemente reduzida a um órgão reprodutivo de mão-de-obra não remunerada e relegada a um papel secundário na sociedade, perpetuando as desigualdades de gênero e a exploração do trabalho feminino. Oyĕwùmí (1997) e Federici (2019) argumentam que as mulheres indígenas e africanas, em particular, enfrentam uma dupla opressão: a exploração de seus corpos e a violação de suas terras. Essa prática é discutida por Walter Mignolo (2003), que enfatiza a necessidade de desconstruir a colonialidade do poder.

“O grave é que a Europa é moral e espiritualmente indefensável” (CÉSAIRE, 1978, p. 10). É inegável a responsabilidade europeia na instauração e perpetuação desse sistema desumano. Reconhecer e confrontar essa responsabilidade é um passo crucial rumo à reconciliação, à reparação e à construção de um entendimento mais completo e justo da história global, além de ser fundamental para promover a justiça social e o respeito aos direitos humanos.

Aimé Césaire (1978) sustenta que a principal falácia subjacente à escravatura e outras narrativas é a concepção de civilização como um argumento justificativo para todo o processo colonial, sustentado por uma mistura de “pedantismo cristão” e capitalismo. Para ele, o cristianismo historicamente localizou um paradigma de pensamento que simplificou a complexidade das culturas: populações simplistas, como “cristianismo=civilização” e “paganismo=selvageria”.

4.2.3 *A partilha da África*

Após a consolidação do sistema religioso europeu e a imposição dessas estruturas espirituais sobre as populações africanas, conhecida como “civilização cristã”, bem como a utilização e apropriação do africano como mercadoria no comércio transatlântico, os agentes colonizadores deram início ao estágio subsequente do processo de dominação: a partilha territorial do continente africano. Nesse estágio, a intervenção primordial e crucial foi realizada pelo terceiro elemento do colonialismo, representado pelos militares.

A pesquisa de Godfrey Uzoigwe (2010) oferece um arcabouço teórico abrangente e essencial para a compreensão das motivações e consequências da partilha territorial da África. O autor sintetiza essas abordagens em quatro categorias distintas, a saber: teoria econômica, teorias psicológicas, teorias diplomáticas e teoria da dimensão africana.

A teoria econômica explica o interesse europeu em explorar recursos naturais estratégicos, como ouro e diamantes, para impulsionar ganhos

comerciais. As teorias psicológicas também influenciaram esse processo (UZOIGWE, 2010). Frantz Fanon (2008) destaca que as teorias psicológicas na colonização abordam os efeitos do racismo e da opressão sobre os colonizados, criando uma dinâmica racial na qual os negros são sistematicamente inferiorizados. Edward Said (2011) complementa essa visão ao afirmar que a disputa por territórios transcende o confronto militar, abrangendo ideias, símbolos, imagens e representações culturais.

As teorias diplomáticas destacam o papel das negociações políticas na partilha da África, como na Conferência de Berlim (1884-1885), na qual potências europeias definiram fronteiras e áreas de influência por meio de tratados e acordos, moldando divisões territoriais duradouras. Por fim, a teoria da dimensão africana foca nas consequências internas da partilha territorial, enfatizando os impactos sociais, culturais e políticos, como a desestruturação de comunidades, a imposição de fronteiras artificiais e a exploração econômica de recursos e mão de obra. (UZOIGWE, 2010).

Entre 1876 e 1880, quatro eventos chave impulsionaram a partilha da África. Primeiro, o rei Leopoldo II da Bélgica organizou a Conferência Geográfica de Bruxelas (1876), que resultou na criação da Associação Internacional Africana e na exploração dos Congos por Henry Morton Stanley, culminando no Estado Livre do Congo. Segundo²⁰, Portugal, insatisfeito com seu papel na conferência, intensificou expedições, começando em 1876, culminando na anexação de propriedades afro-portuguesas em Moçambique em 1880 (UZOIGWE, 2010, p. 32).

²⁰ No segundo contexto da partilha territorial na África, é importante destacar a tentativa frustrada de Portugal em estabelecer o “mapa cor-de-rosa” entre 1883 e 1886. Esse plano buscava ligar Angola e Moçambique, indo do Atlântico ao Índico e incluindo grande parte dos territórios atuais da Zâmbia e do Zimbábue (MELO, 2020, p. 24). A estratégia do “mapa cor-de-rosa” representou os esforços de Portugal para expandir e consolidar sua presença colonial na África. Contudo, enfrentou obstáculos políticos e disputas com outras potências coloniais europeias, o que impediu sua realização. Esse episódio é significativo não apenas pelo seu impacto na configuração geopolítica da região, mas também por revelar as complexidades e conflitos durante a partilha da África entre as potências coloniais europeias.

O terceiro evento crucial para a partilha foi a expansão da política francesa entre 1879 e 1880. Isso envolveu a França, em conjunto com o Reino Unido, no controle do Egito, a expedição de Savorgnan de Brazza ao Congo, tratados ratificados com o chefe dos Bateke, Makoko, e a retomada da iniciativa colonial francesa na Tunísia e em Madagascar (MUTIBWA, 1974). As ações europeias indicaram um compromisso claro com a exploração colonial e o estabelecimento de controle formal na África, resultando em conflitos entre as potências colonizadoras.

Por último, é relevante destacar os significativos interesses associados à livre circulação marítima e à livre troca comercial nas regiões das bacias fluviais do Rio Níger e do Congo. Os britânicos buscavam um domínio contínuo do Cabo ao Cairo, mas enfrentaram resistência de outros Estados europeus na África Central e dos bôeres, que dificultaram suas aspirações expansionistas na África meridional. (BUSH, 1999).

A necessidade de resolver conflitos de interesses entre as potências europeias levou à organização da Conferência de Berlim (1884-1885), liderada por Otto von Bismarck. O evento internacional buscou regular a gestão dos interesses coloniais na África, em um esforço diplomático para dirimir divergências e incertezas entre os impérios europeus. (UZOIGWE, 2010, p. 32).

É importante ressaltar que a proposição da conferência foi iniciada por Portugal, temendo perder os territórios ocupados na área do Congo em benefício de outros impérios. Assim, a Conferência de Berlim, embora oficialmente conhecida pelo seu nome geográfico, também ficou notória como a “Conferência do Congo”, devido à relevância e complexidade dos desafios relativos à região do Kongo, que se tornaram o foco central das discussões e negociações entre as potências coloniais envolvidas (ATA, 1885, p. 1).

Com exceção da Etiópia e da Libéria, todos os Estados que hoje compõem a África foram divididos entre as potências coloniais poucos anos após a conferência. O destino dos africanos foi moldado sem

a consulta ou permissão dos nativos. A conferência ocorreu de 15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885, reunindo 14 países, a saber: Alemanha, Império Austro-Húngaro, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Itália, Países Baixos, Portugal, Inglaterra, Rússia, Suécia, Noruega e Estados Unidos da América.

A partir de 1890, a partilha da África resultou na formalização de tratados, muitos bilaterais, que complementaram as resoluções da Conferência de Berlim. Esses tratados criaram um arcabouço legal para legitimar a conquista e divisão dos territórios africanos. (MELO, 2020, p. 24). “Como se sabe, em nome da lei e da ordem, utilizando-se de mecanismos e instrumentos administrativo-jurídicos, as potências europeias mantiveram as fronteiras impostas” (HERNANDEZ, 2008, p. 67).

Após a partilha, a África teve suas estruturas submetidas à forma de organização social, política, econômica e cultural nos moldes das potências colonizadoras. É nesse âmbito que surge a África lusófona (países africanos colonizados por Portugal), África francófona (países africanos sob a direção do Império francês), África belga (países africanos administrados pela Bélgica) e a África anglo-saxônica (países africanos submetidos à ordem do Reino Unido).

Segundo Döpcke (1999) e Herbst (1989), a definição territorial na partilha da África não exigia ocupação física imediata, sendo inicialmente baseada no controle das regiões costeiras e na posterior reivindicação do interior. Boahen (2010) aponta que, entre 1900 e 1919, ocorreu a consolidação do domínio colonial, marcada pela intensificação da presença militar e pelo estabelecimento de estruturas administrativas e de infraestrutura (CUNHA, 2022, p. 191).

Potências coloniais como França, Portugal e Reino Unido, adotaram uma estratégia de administração conhecida como “administração indireta”²¹. Essa abordagem política se fundamentava na distinção legal

²¹ Na administração colonial, houve uma clara separação entre áreas urbanas para os brancos e alguns

entre os europeus e os africanos dentro das áreas colonizadas. Os europeus eram regidos pelo direito e pelas instituições europeias, enquanto os africanos eram governados pelos seus próprios sistemas jurídicos costumeiros e pelas Autoridades Tradicionais, que eram legitimadas e mantidas pelo poder colonial (ROCHA; ZAVALLE, 2015).

Considerando essa perspectiva, Frederick Cooper (1994) divide a história da estruturação da administração colonial em três períodos distintos. O primeiro período concentrou-se nas políticas de administração direta ou assimilação. O segundo período, após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), testemunhou a implementação mais generalizada da administração indireta ou políticas de associação. O terceiro período, ocorrendo entre as décadas de 1930 e 1940, durante uma crise mais pronunciada do domínio colonial, focou-se em estratégias para o desenvolvimento econômico e social das colônias, preparando-se para uma redução da interferência direta europeia.

A política colonial tratava as colônias como extensões das nações europeias, vistas como províncias metropolitanas (GUEDES *et al.*, 2003). No caso de Portugal, essa administração foi formalizada em 1930 com documentos como o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas (1929), a Constituição e o Ato Colonial de 1933, além da Carta Orgânica e da Lei da Reforma Administrativa Ultramarina. (COIMBRA, 2008, p. 18).

No contexto francês, para propósitos administrativos, foram estabelecidas duas federações: a África Ocidental Francesa (AOF) e a África Equatorial Francesa (AEF). Cada uma delas era governada por um governador-geral e por autoridades francesas em diferentes níveis administrativos, incluindo uma pequena porção da população colonizada que estava subordinada ao sistema colonial. (YATES, 2011).

nativos assimilados, e regiões rurais para os povos tradicionais rotulados como indígenas ou não civilizados. Isso resultou em uma estrutura onde os brancos desfrutavam de direitos constitucionais, os assimilados tinham posição subalterna e eram vistos como cidadãos de segunda classe, e os indígenas eram governados por práticas tradicionais sob a tutela das autoridades coloniais (CHICO, 2020).

Os impactos desse histórico de hostilidade e desconsideração têm ressonâncias profundas nas sociedades contemporâneas, refletindo-se em um sistema social caracterizado por desigualdades raciais arraigadas. Essa herança colonial moldou as relações sociais e a distribuição de poder de maneira desproporcional e injusta, deixando um legado de desigualdades profundamente enraizadas que continuam a desafiar os esforços contemporâneos de construção de sociedades mais justas e igualitárias.

4.3 Resistência e Lutas pela Independência

“Ó mãe, que infelizes nós somos! (...)
Mas o sol há de matar o homem branco,
Mas a lua há de matar o homem branco,
Mas a bruxa há de matar o homem branco,
Mas o tigre há de matar o homem branco,
Mas o crocodilo há de matar o homem branco,
Mas o elefante há de matar o homem branco,
Mas o rio há de matar o homem branco.”

A passagem acima representa um eco poético do sentimento de desespero e revolta profundamente enraizados na consciência coletiva africana durante o período colonial, especificamente no contexto do Estado Livre do Congo na década de 1890. A origem da canção, documentada por missões naquela época e posteriormente compilada na obra “O Fantasma do Rei Leopoldo” de Adam Hochschild (1999, p. 149), atesta a expressão artística da aflição e da resistência dos povos africanos ao domínio colonial.

Os defensores do colonialismo historicamente adotaram uma postura que desvalorizava os cânticos de resistência africana ao retratá-los como irracionais e desesperados. Do ponto de vista oposto, defensores africanos e críticos europeus do colonialismo, favoráveis à oposição africana, reconheceram a influência significativa da espiritualidade africana nos cânticos. Entretanto, os críticos europeus do colonialismo

ênfâtizaram a falta de recursos no pensamento “tradicional” africano (GLUCKMAN, 1963) para enfrentar eficazmente as agressões dirigidas contra seu estilo de vida.

Diante da ameaça iminente, as comunidades africanas se viram obrigadas a se organizar e desenvolver mecanismos de resistência para preservar suas terras, identidades culturais e autonomia política. Entre as estratégias adotadas, houve resistências armadas, bem como táticas diplomáticas, alianças estratégicas entre diferentes grupos étnicos e o uso de métodos de negociação para preservar certos aspectos de autonomia local. Além disso, houve tentativas de mobilização política e social, incluindo movimentos de resistência liderados por figuras carismáticas, revoluções culturais que visavam preservar tradições e identidades, e formas de resistência passiva, como boicotes e recusas em colaborar com os colonizadores.

Diversos grupos na África, já envolvidos no comércio internacional, adquiriram muitas armas. Os Chokwe, os Ovimbundo (povos encontrados principalmente em Angola) e os Chikunda (grupo étnico associados a países como Zâmbia, Moçambique e Malawi), foram tão bem-sucedidos nisso que suas forças muitas vezes estavam mais bem equipadas do que as tropas do Congo Livre e os exércitos portugueses que tentavam dominá-las. (CLARENCE-SMITH; MOORSOM, 1975, p. 372-3).

Buscando expandir seus arsenais, líderes como os chefes dos Gaza (predominantemente em Moçambique) e os militantes Bemba (grupo étnico proveniente da Zâmbia) utilizavam estratégias diplomáticas hábeis. Os chefes dos Gaza conseguiram armas dos britânicos ao jogá-los contra os portugueses, enquanto os militantes Bemba, preocupados com a influência crescente do Reino Unido, adquiriram armamentos dos árabes. (WHEELER, 1968; ROBERTS, 1974).

Outros grupos étnicos, como os Quitangona do norte de Moçambique e os Chikunda do vale do Zambeze, adotaram uma abordagem estratégica ao reconhecer a soberania formal de Portugal em suas áreas

em troca de apoio militar substancial. Esses suprimentos bélicos foram posteriormente empregados de forma contrária aos interesses das forças portuguesas, sendo utilizados contra o domínio estabelecido pela coroa lusitana na região. (HAFKIN, 1973).

No período em torno de 1900, os svikiro, pertencentes aos grupos étnicos Barué, Tawara (grupo étnico do Chade), Tonga (encontrados principalmente na região da Zâmbia e no Zimbábue) e de outros grupos Shona (povo majoritário no Zimbábue e em algumas partes de Moçambique e África do Sul), desempenhavam práticas rituais como parte de suas crenças, invocando os espíritos para elaborar poções divinas. O objetivo dessas poções era neutralizar ou anular a eficácia das armas de fogo europeias, transformando simbolicamente suas balas em água. (VANSINA, 1969; ISAACMAN, 1976).

“A longa tradição de luta dos povos africanos contra a espoliação estrangeira foi evocada de norte a sul e de leste a oeste”. (MELO, 2020, p. 27). Os africanos, em sua diversidade e complexidade, responderam de maneira ativa e variada à presença e à imposição colonial. A resistência não foi um fenômeno restrito a uma região geográfica específica, mas sim uma reação difundida em várias áreas onde houve contato com os europeus.

Conforme Paulo Guerra (1994, p. 31), os africanos formaram suas próprias organizações civis e políticas com ideais nacionalistas. Surgiram o Congresso Nacional Africano na África do Sul em 1912, o Congresso Nacional Africano na Rodésia do Sul em 1920, o Conselho Nacional da Nigéria e Camarões em 1944, o Partido Democrático Malgaxe em 1945, a União Africana do Quênia em 1947, o Agrupamento Democrático Senegalês em 1948, o Partido da Convenção Popular do Gana em 1949, o Congresso de Uganda em 1952 e a União Nacional Africana do Tanganica em 1953.

É importante destacar a importância dos movimentos estudantis e a participação de várias entidades políticas neste processo revolucionário.

Um significativo movimento estudantil ocorreu tanto na África quanto na Europa (africanos das colônias que buscavam educação na Europa). Por exemplo, em 1926, existiam quatro organizações estudantis e aproximadamente 2747 estudantes africanos na Inglaterra. Foi então que surgiu a W.A.S.S – West Africa Student's Union. Essa organização tinha como principais funções preparar os estudantes para atividades políticas futuras e evitar a colonização. (BARRY, 2000).

Na França, foi estabelecida em 1952 a *Fédération des Etudiants d'Afrique Noire (F.E.A.N.F)*, uma entidade que abraçava o nacionalismo africano, composta por estudantes bolsistas de seus respectivos países. Paralelamente, nesse mesmo período, eles fundaram a revista “*Présence africaine*”. Intelectuais como Léopold Sédar Senghor, ex-presidente de Senegal, e Aimé Césaire, ex-Presidente do Conselho Regional da Martinica, foram fundamentais na criação do Movimento Negritude nos anos trinta.

No ano de 1957, os estudantes provenientes das colônias portuguesas formalizaram o Movimento Anticolonial (MAC) com o propósito de criticar e denunciar o sistema colonial imposto por Portugal. Este movimento foi formado por figuras notáveis como Mário de Andrade, Viriato da Cruz (então em Paris), Amílcar Cabral, Marcelino dos Santos, entre outros destacados membros. (DÁSKALOS, 1993; CASTELO, 2010). Esta iniciativa visava não somente a conscientização sobre os efeitos nocivos do domínio colonial, mas também a articulação de estratégias de resistência e luta contra essa forma de opressão colonialista.

Na África do Sul, o movimento estudantil também desempenhou um papel crucial na luta contra a opressão colonial e o regime do apartheid. Liderado principalmente pela União Nacional dos Estudantes da África do Sul (NUSAS), o movimento contou com líderes notáveis, como Alan Paton, que foi um escritor e ativista anti-apartheid; Nelson Mandela; Oliver Tambo, presidente do Congresso Nacional Africano

(ANC); e Steve Biko, fundador do Movimento de Consciência Negra (Black Consciousness Movement) e uma figura chave na resistência ao apartheid. (PEREIRA, 2010).

No caso do antigo Congo Belga, o principal movimento estudantil que se destacou nesse contexto foi a ABAKO (Aliança dos Bakongo), uma organização política liderada por Joseph Kasavubu, que mais tarde se tornou o primeiro presidente do Congo independente, e também por Patrice Lumumba, que se tornou o primeiro-ministro do país após a independência em 1960. A ABAKO foi uma das primeiras organizações a defender abertamente a independência do Congo e a lutar contra o domínio colonial belga. (M'BOKOLO, 2012).

É importante ressaltar que, inicialmente, as lutas foram conduzidas por grupos étnicos que compartilhavam laços comuns. No entanto, à medida que avançavam na luta pela liberdade e independência, os movimentos de libertação transcendiam suas origens étnicas e regionais, alinhando-se com propósitos unificados. Eles deixavam de lado as rivalidades ou questões regionais para se unir sob um objetivo coletivo: a conquista da autonomia e da soberania contra o domínio colonial.

Em Angola, por exemplo, a resistência ao colonialismo começou antes dos movimentos de libertação organizados. Com o surgimento de grupos como o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), a Nacional de Libertação de Angola (FNLA) e a União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), a luta armada se tornou mais estruturada. Esses movimentos dividiram o controle do território e proclamaram independências separadas em 11 de novembro de 1975. Internacionalmente, reconheceu-se a independência do MPLA, que controlava Luanda e teve Agostinho Neto como primeiro presidente. No mesmo dia, a FNLA declarou independência em Ambriz, e a UNITA, em Nova Lisboa (atual Huambo). (CHICO, 2020).

Na África do Sul, o surgimento de grupos como o ANC, o Congresso Pan-Africano (PAC) e outros, a luta contra o colonialismo ga-

nhou força. A luta foi violenta e houve episódios de confrontos e resistência armada, como o massacre de Sharpeville em 1960. (RIBEIRO; VISENTINI, 2010). A independência formal ocorreu em 1961. No entanto, o apartheid, sistema de segregação racial, permaneceu até 1994.

No contexto do Congo, os movimentos políticos, como o Movimento Nacional Congolês (MNC) de Lumumba, a Associação Geral dos Balubas (BALUBAKAT) de Gizenga e outros grupos independentistas, uniram-se em prol da causa comum: a independência do Congo em 30 de junho de 1960. Eles compartilhavam o objetivo de libertar o país do domínio colonial belga e garantir sua soberania.

No contexto de Moçambique, a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e outros movimentos como a UNAMI (União Nacional Africana de Moçambique Independente) se uniram para consolidar os esforços em prol da libertação nacional, alcançando a independência em 1975. (CHISSANO, 2010; NDELANA, 2012).

Essa união de povos e movimentos de libertação na África refletia a consciência coletiva de que a independência só seria alcançada através da colaboração e cooperação entre diferentes grupos, unindo-se em um esforço conjunto contra o opressor colonial. Essa unidade foi fundamental para consolidar a luta pela libertação e para o processo que conduziu à independência dos Estados africanos.

4.4 As contribuições de Ubuntu no processo de descolonização

A filosofia do Ubuntu não apenas moldou as estruturas sociais e culturais em muitas partes da África, mas também desempenhou um papel crucial na luta pela independência na África, representando não apenas uma ideia filosófica, mas uma força motriz intrínseca que uniu os povos em uma consciência coletiva de identidade, resistência e reivindicação de direitos. Ubuntu tem sido um elemento central no resgate da identidade africana, na resistência à destruição cultural, na base para a unidade e solidariedade e, por último, na reconstrução pós-colonial.

Durante a era colonial, os africanos enfrentaram a imposição cultural e a destruição de suas tradições e identidades locais. A filosofia do Ubuntu emergiu como um meio de reconectar as pessoas à sua herança cultural, enfatizando os valores de solidariedade, comunidade e humanidade compartilhada. Essa consciência coletiva os inspirou a lutar contra a opressão colonial, a defender suas terras como espaços sagrados que continham não apenas valor econômico, mas um significado espiritual e ancestral profundo.

A filosofia do Ubuntu se insere, assim, como um contraponto e uma alternativa à perspectiva imposta pelo colonialismo, eurocentrismo e racismo predominantes na cosmovisão ocidental. (CUNHA, 2010, p. 84). Seu propósito essencial reside não apenas na desmontagem desses paradigmas que historicamente subjugaram e desvalorizaram sistemas de conhecimento e percepções de mundo não alinhadas com as posições eurocêntricas, mas também no resgate dos usos e costumes dos povos.

Após conquistar a independência, muitas nações africanas buscaram incorporar os princípios do Ubuntu em suas estruturas sociais e políticas. A ideia de governança baseada na colaboração, justiça social e respeito mútuo tornou-se parte integrante dos esforços de formação pós-colonial. É justamente nesse paradigma que, para além do surgimento de novos atores sociais nas arenas políticas, como partidos políticos, organizações cívicas, associações diversas, consolida-se os “velhos” costumes, tais como os sistemas espirituais e as Autoridades Tradicionais. (FLORÊNCIO, 2011, p. 97).

Dessa maneira, a transição democrática e constitucional em África para o processo de governação pós-escravatura reconheceu “a existência das formas de organização social tradicionais, tentando sempre, no entanto, enquadrá-las no processo de construção do Estado, sobretudo ao nível local, em especial nos espaços rurais”. (FLORÊNCIO, 2011, p. 97).

Assim, a gestão dos Estados africanos tem sido descrita pela aplicação prática de dois sistemas diferentes: as estruturas gover-

namentais dos centros urbanos, que seguem predominantemente o paradigma jurídico ocidental influenciado pelo legado colonial, e as dinâmicas dos centros rurais, que se baseiam nos trajes e tradições dos nativos. (CHICO, 2020). Dito de outra maneira, no continente africano o poder é entendido como administrativo e tradicional. (COSTA, 2017).

A incorporação das estruturas tradicionais dentro do sistema estatal, seja de maneira formal (como observado em Angola e Moçambique) ou informal, representa um ato político significativo adotado por países africanos. Essa prática é fundamentada na revitalização e no reconhecimento dos costumes e tradições dos povos locais. Em tal contexto africano, os costumes possuem um estatuto de direito fundamental, abarcando tanto a esfera individual quanto a coletiva, e demandam do Estado a efetivação desse direito por meio da institucionalização do poder tradicional (CHICO, 2020).

É pertinente destacar que a validação dos costumes pelos Estados encontra respaldo no artigo 17º, parágrafo 3º, da Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (CADHP). Este artigo reconhece que a promoção e a proteção dos valores morais e tradicionais reconhecidos pela comunidade constituem uma responsabilidade do Estado, dentro do contexto da preservação dos direitos humanos.

O conceito filosófico do Ubuntu foi oficialmente enraizado na Constituição Provisória sul-africana aprovada pelo Parlamento em 1993, após um período de negociações intensas. Esta Constituição concedeu explicitamente aos cidadãos negros o direito de participar nas eleições, marcando um momento crucial na história da África do Sul ao permitir que, em 1994, Nelson Mandela fosse eleito Presidente do país. A elaboração da Constituição Provisória distribuiu as bases legais para a promulgação da Lei nº 34 de 1995, também conhecida como Lei de Promoção da Unidade Nacional e Reconciliação. Esta legislação foi fundamental na criação da Comissão da Verdade e

Reconciliação, que foi concebida como um mecanismo destinado a abordar os conflitos e traumas resultantes do período pós-apartheid. (FILIPE, 2004, p. 10).

Portanto, a determinação de estabelecer uma Comissão da Verdade foi fundamentada principalmente nos princípios da filosofia do Ubuntu (BORGES; DIALLO, 2020), uma vez que, em sociedades que passam por transições democráticas ou estão lidando com o pós-conflito, as escolhas cruciais enfrentadas pelo governo sucessor para enfrentar a herança de violência e lidar com o passado dependem amplamente das circunstâncias presentes e do valor atribuído a cada uma das forças sociais envolvidas nesse processo. (FILIPE, 2004, p. 6).

A instituição de Comissões da Verdade implica em um processo de investigação do passado. (BERISTAIN, 2002, p. 1). Seu propósito central reside em reconhecer as violações dos direitos humanos ocorridas durante o período do Apartheid, através da elaboração de um relatório minucioso; oferecer a possibilidade de anistia aos perpetradores, contando que cumpram determinadas condições e obtenham o perdão das vítimas; e redigir um documento com recomendações para prevenir a repetição de tais eventos no futuro. A escolha deliberada pela implementação da Comissão da Verdade e Reconciliação foi baseada na busca pela justiça restaurativa, visando manter a unidade e a harmonia dentro da nação africana. (NAUSSAUM, 2003, p. 3).

Nesse sentido, não se trata de apagar da memória os acontecimentos passados, mas reconhecer a necessidade evidente de que a lembrança desses eventos possui um poder terapêutico para as comunidades, desempenhando um papel preventivo significativo (BERISTAIN, 2002, p. 1).

Portanto, após o regime autoritário, a filosofia do Ubuntu foi profundamente incorporada, a ponto de ser explicitamente reconhecida pelo Ministro da Justiça, Dullah Omar. A cláusula apresentada fez referência explícita à necessidade do Ubuntu na reconstrução da sociedade africana, que estava marcada por profundas injustiças, conflitos e sofrimentos.

mentos. Esta afirmação destacou que as violações ocorridas “podem ser tratados com base na necessidade de compreensão, mas não de vingança, necessidade de reparação, mas não retaliação, necessidade de Ubuntu, mas não de vitimização” (OMAR, 1996).

A filosofia do Ubuntu apresenta-se, dessa forma, como uma potencial crítica à dinâmica de exploração existente entre os povos ocidentais e a natureza, assumindo, ademais, uma posição de alternativa ecológica (SWANSON, 2010, p. 12). Conforme sustentado por Kashind (2019, p. 17), a ausência do Ubuntu acarreta a quebra da harmonia no mundo e desencadeia situações de violência tanto entre seres humanos quanto com entidades não humanas.

Nesse contexto, os Estados independentes africanos reconhecem e adotam os princípios e valores subjacentes à filosofia do Ubuntu como uma antítese aos valores coloniais ocidentais. Estes princípios destacam não somente a necessidade de reparação, mas também a importância de evitar a retaliação; o reconhecimento das injustiças passadas, sem cair na vitimização exacerbada.

Os ensinamentos africanos nos apresentam um princípio fundamental: quando confrontados com a escolha entre valorizar a acumulação de riquezas ou preservar a vida de outro ser humano, a prioridade sempre recai sobre a última opção. Isso evidencia que nas sociedades africanas, a acumulação de riquezas não desempenha um papel central, ao contrário do cuidado mútuo entre as pessoas. (RAMOSE, 2009, p. 170). Nessa perspectiva, a acumulação de riqueza está associada à retaliação, à criação de desigualdades e à exploração do próximo, enquanto o respeito pela vida de outro ser humano está intrinsecamente ligado ao espírito comunitário e à solidariedade.

CAPÍTULO 5:

UBUNTU E A RECONSTRUÇÃO AFRICANA

Como se viu, a história moderna da África está intrinsecamente ligada à narrativa dolorosa e complexa da colonização, que deixou marcas profundas e duradouras no continente. A herança colonial africana é um legado multifacetado que afetou não apenas as estruturas políticas, econômicas e sociais, mas também moldou as mentalidades e identidades dos povos africanos. As fronteiras desenhadas pelos colonizadores frequentemente ignoraram as realidades étnicas, linguísticas e culturais dos povos, gerando tensões e conflitos que persistem até os dias atuais.

A reconstrução africana após a colonização enfrenta desafios monumentais. Governos independentes emergiram, buscando estabelecer novas bases para suas nações, recuperar identidades culturais e promover o desenvolvimento econômico. No entanto, questões como instabilidade política, desigualdades socioeconômicas e conflitos internos têm sido obstáculos persistentes para melhoria. O neocolonialismo, muitas vezes mascarado por acordos econômicos desiguais e influência externa, também tem prejudicado os esforços de reconstrução e autonomia africana.

Neste capítulo, a filosofia do Ubuntu se apresenta como uma crítica contundente e uma alternativa viável às estruturas coloniais que ainda permeiam uma África que se supõe independente. O objetivo primordial dessa filosofia não se limita à desconstrução dos paradigmas que, ao longo da história, marginalizaram e desvalorizam sistemas de conhecimento e cosmocepções que não se alinham com as perspectivas eurocêtricas. Ademais, busca-se promover um resgate das tradições e costumes dos povos, concomitantemente incentivando um processo de unificação entre as nações do continente.

Essa abordagem visa não apenas a restauração da dignidade cultural, mas também a construção de uma identidade africana coletiva que reafirme a diversidade e a riqueza dos saberes ancestrais, reconhecendo os povos tradicionais como “portadores de culturas e criadores de mundos”. (DE LA CADENA, 2015).

Reconhece-se a complexidade dos problemas enfrentados, mas também se ressalta a resiliência, a riqueza cultural e o potencial do continente africano. O caminho para a reconstrução requer um compromisso coletivo e contínuo, no qual vozes diversas se unem em prol de um futuro mais justo e próspero para todas as nações africanas.

5.1. Pan-Africanismo e integração

O desvelar da reconstrução africana encontra sua gênese no despontar e consolidação do pan-africanismo apoiado no ideário filosófico do Ubuntu, culminando na aspiração coletiva de libertação dos grilhões coloniais. Este ponto inaugural marca uma virada significativa na história do continente.

O pan-africanismo emergiu como um movimento político e cultural que transcendia as fronteiras nacionais, advogando pela unidade, solidariedade e cooperação entre todos os africanos, tanto no continente quanto na diáspora. Lideranças como Marcus Garvey, W.E.B. Du Bois e posteriormente Kwame Nkrumah, Malcolm X entre outros, foram defensores ardentes dessa corrente, visualizando a unificação do continente como um meio fundamental para a resolução dos problemas comuns enfrentados pelos países africanos, decorrentes da colonização e exploração imperialista.

O pan-africanismo surgiu no Novo Mundo (diáspora africana) nos séculos XVIII e XIX como uma luta dos negros pela libertação contra a dominação e exploração dos brancos. Movimentos separatistas religiosos afro-americanos se estenderam para a África. (KODJO; CHANAIWA, 2010). Dito de outra maneira, o pan-africanismo deli-

neia uma visão de unidade entre a África, seus habitantes e as comunidades descendentes de africanos além das fronteiras continentais. (ASANTE; CHANAIWA, 2010).

Conforme Asante e Chanaiwa (2010, p. 873), o pan-africanismo revela-se por meio de duas dimensões peculiares: enquanto uma força integrativa e como um movimento de libertação. Enquanto agente de integração, busca promover a unidade e a colaboração política, cultural e econômica no continente africano, passando por três fases distintas: a fase colonial, que compreendeu o período de 1935 a 1957; a fase da independência, onde se configurou como um movimento em prol da libertação; e uma terceira fase que se iniciou na década de 1970. Nessa última etapa, o pan-africanismo como força integradora foi substancialmente reforçado por mudanças significativas na economia global e pelas severas repercussões dessas mudanças nas economias africanas.

O pan-africanismo, enquanto um movimento de integração, experimentou um notável avanço durante os anos 1920. Isso é evidenciado pelas atividades empreendidas pelo Congresso da África Ocidental Britânica, as quais resultaram na criação de instituições significativas, como a British West African University, a West African Press Union e a British West African Cooperative Association. Além disso, essas iniciativas propiciaram a formação de associações estudantis notáveis, como a WASU. (ASANTE; CHANAIWA, 2010).

Neste estágio histórico, o pan-africanismo advogava a ideia de que as diversas colônias existentes no continente africano deveriam unir-se primordialmente para estabelecer uma entidade nacional unificada, desprovida de influências estrangeiras, como um passo essencial antes de alcançar a viabilidade de implementar, efetivamente e em grande escala, uma cooperação internacional. (NKRUMAH, 1962, p. 33).

Amílcar Cabral (1983) conceitua esse panorama como um estado de unidade e luta. Em suas reflexões, Cabral descreve a trajetória de um povo que, em determinado momento histórico, tomou certos

rumos em seu desenvolvimento, enfrentou desafios e conflitos internos. A noção de unidade, segundo Cabral (1983), emergiu como uma necessidade premente não necessariamente devido a divergências políticas intrínsecas, mas sim pela condição de um povo que, até então, não tinha uma prática política consolidada em sua terra, ausência de movimentos organizados ou partidos políticos definidos. Isso se deve, em grande parte, à opressão e dominação estrangeira que permeava a realidade desse povo.

Quer dizer, o nosso problema de unidade não era no sentido de reunir várias cabeças diferentes, pessoas diferentes, do ponto de vista de objetivos políticos, de programas políticos, não. Primeiro porque, na própria estrutura da nossa sociedade, na própria realidade da nossa terra, as diferenças não são tão grandes, para provocarem tantas diferenças de objetivos políticos. Mas, segundo e principal, porque com a dominação estrangeira na nossa terra, com a proibição total que sempre houve, em toda a nossa vida, de fazer qualquer partido político na nossa terra, não havia partidos diferentes para terem de se unir, não havia rumos políticos diferentes para seguirem o mesmo caminho, para se juntarem para fazer a unidade. A partir do momento em que surgiu na cabeça de alguns filhos da nossa terra a ideia de fazer os estrangeiros saírem da nossa terra como dominadores, de acabar com a dominação colonialista na nossa terra, pôs-se um problema de força, uma força necessária para ser oposta à força do colonialista. Portanto, quanto mais gente se unir, quanto mais unidos estivermos, nós correspondemos àquilo que todo o mundo sabe e que é: a união faz a força. (CABRAL, 1983, p. 5-6).

Cabral destaca que a ideia central que unia as pessoas era o desejo comum de expulsar os colonizadores e conquistar a independência para sua terra. Nesse sentido, a necessidade de força para se opor à força do colonialismo tornava crucial a união de todas as pessoas, enfatizando o provérbio de que “a união faz a força”. Podemos observar que Cabral delinea um contexto em que a supressão das liberdades políticas locais resultou na homogeneização dos objetivos políticos das pessoas sob o jugo colonial.

Após a estabelecida consolidação da unidade e integração entre as nações africanas, teve início uma segunda fase do pan-africanismo. Neste estágio, pan-africanismo assumiu uma nova dinâmica, transformando-se em um movimento de libertação. Essa transição representou uma evolução do ideal inicial de unidade continental para um enfoque mais direcionado à luta pela emancipação dos povos africanos, visando à conquista da independência política e da autodeterminação dos diferentes países e territórios sob domínio colonial.

Na África, o movimento de libertação pan-africano remonta à invasão da Etiópia pelos fascistas italianos em 1935 e ao quinto Congresso Pan-africano em Manchester, em outubro de 1945. Nesse congresso, segundo Kodjo e Chanaiwa (2010, p. 898), os representantes africanos foram numerosos pela primeira vez na história do movimento, debatendo principalmente a libertação das colônias africanas. O congresso foi organizado por um Secretariado Especial, liderado por Peter Milliard da Guiana britânica, e contou com a presença de representantes de diversas colônias britânicas, incluindo futuros líderes de Estados independentes. W. E. B. Du Bois, veterano do pan-africanismo, presidiu todas as sessões do congresso. (KODJO; CHANAIWA, 2010).

O Congresso de Manchester adotou resoluções mais radicais, exigindo: (i) emancipação total e independência de povos subjugados, rejeitando tutelas coloniais; (ii) revogação de leis discriminatórias; (iii) garantia de liberdades fundamentais como expressão, associação e imprensa; (iv) abolição do trabalho forçado e igualdade salarial; (v) direito ao voto e elegibilidade a partir dos 21 anos para homens e mulheres; e (vi) acesso universal à saúde, educação e seguridade social (KODJO; CHANAIWA, 2010).

Essas resoluções refletiam a urgência e a necessidade de acabar com a opressão colonial e estabelecer um sistema igualitário que garantisse direitos básicos e liberdades fundamentais para todos os cidadãos africanos e grupos raciais subjugados. O advento desse movimento as-

sinala uma ruptura decisiva com o *status quo* colonial, desencadeando um despertar de consciência coletiva que desafiou a legitimidade do domínio estrangeiro e reivindicou a restauração da dignidade e identidade africanas.

5.2 “Em busca do reino político”²²

“Procurai primeiramente o reino político e todo o restante vos será dado em suplemento” (NKRUMAH, 1957, p. 164). Nkrumah, líder ganense e figura central no processo de descolonização do continente, expressou uma convicção profunda de que a conquista da independência política era a pedra fundamental para a transformação abrangente das condições africanas. (MAZRUI, 2010, p. 125).

A partir dessa premissa, os africanos intensificaram suas lutas pelo poder político como estratégia primordial para a reconstrução e libertação do continente. Era percebido como imperativo que os africanos ocupassem os espaços políticos para garantir não apenas o respeito aos seus direitos, mas também a descolonização de suas terras e a capacidade de conduzir seus destinos.

A busca pela independência política na África ocorreu em quatro fases: (i) antes da Segunda Guerra Mundial, elites buscavam autonomia; (ii) durante a guerra, massas participaram da luta contra nazismo e fascismo; (iii) após a guerra, iniciou-se o “nacionalismo africano ortodoxo”, com ações não violentas; (iv) a partir dos anos 1960, surgiu a luta armada contra governos de minoria branca. O fracasso do nacionalismo ortodoxo e das ideias liberais foi reconhecido devido à resistência dos colonizadores (CHANAIWA, 2010; MAZRUI, 2010).

Entre os anos 1960 e 1970, a história da região da África Austral foi marcada pelo crescimento dos movimentos de libertação e pela insurgên-

²² Para uma discussão mais extensa vide: MAZRUI, Ali A. “Procurai primeiramente o reino político...”. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

cia armada nas colônias da África do Sul, Rodésia, Angola, Moçambique e Namíbia. (MLAMBO, 1972). Em Angola, o MPLA assumiu o controle de várias regiões próximas a Luanda, enquanto a UPA operava no norte a partir de Kinshasa e a UNITA no leste da Zâmbia. Em Moçambique, a FRELIMO rapidamente dominou os distritos do norte, como Tete, Niassa e Cabo Delgado. (CHANAIWA, 2010, p. 319-320). Na África do Sul, o principal grupo era o ANC, liderado por Albert Luthuli. (WALSHE, 1971).

Os europeus reagiram de forma brutal e violenta diante das lutas dos africanos pela independência e autodeterminação, empregando métodos opressivos e cruéis. Entre esses métodos estavam a utilização sistemática de tortura, massacres em larga escala, deportações forçadas e assassinatos de líderes revolucionários africanos proeminentes, como Abdallah Issa, Eduardo Mondlane, Patrice Lumumba, Samora Machel, Steve Biko, Thomas Sankara, entre outros.

A conquista da soberania política foi reconhecida como um passo essencial para a África alcançar suas ambições fundamentais. No entanto, essa conquista isolada não se revelou suficiente por si só. (MAZRUI, 2010, p. 125). Para além da mera independência política, era imperativo buscar uma emancipação completa nos domínios econômico, cultural e psicológico. Esse entendimento demandava uma abordagem holística e abrangente para a verdadeira liberdade e realização da África como um todo.

Kwame Nkrumah, no período entre 1950 e 1965, unindo líderes africanos envolvidos nos movimentos de libertação e nos Estados independentes em prol de uma causa comum (KODJO; CHANAIWA, 2010), defendia veementemente a necessidade de a África se desvencilhar das garras da dominação política e econômica dos imperialismos estrangeiros, evidenciando a importância não apenas da independência política, mas também da libertação econômica do controle externo que restringia o crescimento e a autodeterminação do continente africano.

O primeiro destes encontros foi a Conferência dos Estados Africanos Independentes, ocorrida em abril de 1958, na capital recém-independente de Gana, Accra. Esta reunião histórica contou com a participação de líderes representativos do Egito, Etiópia, Gana, Libéria, Marrocos, Sudão e Tunísia, além de um considerável número de delegados que haviam participado do quinto Congresso Pan-africano. (KODJO; CHANAIWA, 2010).

A segunda Conferência dos Povos Africanos foi convocada e realizada em Túnis no ano de 1960. Este encontro significativo reuniu um total de setenta e três delegações provenientes de diferentes nações africanas. (KODJO; CHANAIWA, 2010). Durante essa conferência, uma série de resoluções²³ foi adotada, predominantemente relacionadas ao processo de descolonização que estava em curso no continente africano.

Na terceira conferência realizada no Cairo, de 25 a 31 de março de 1961, destacou-se o discurso proferido por Amílcar Cabral, que enfatizou os avanços alcançados por meio das lutas em várias partes do continente, ao mesmo tempo em que destacou os eventos adversos ocorridos nas colônias portuguesas, onde a resistência à ocupação resultou em mortes significativas entre os povos locais. Portugal, como última potência colonial a manter-se firme nas lutas, conseqüentemente, adiou o processo de independência de países como Angola, Moçambique e Guiné-Bissau, que foram alguns dos últimos a conquistar sua independência. Estas batalhas foram marcadas por intensa violência.

Esses encontros pan-africanos desempenharam um papel fundamental na fundação e consolidação dos alicerces que deram origem à Organização da Unidade Africana (OUA). Esses encontros pioneiros

²³ Algumas dessas resoluções incluíram: a) desafios da transição pós-independência, como a construção de infraestrutura, o estabelecimento de instituições governamentais sólidas, o desenvolvimento econômico e social, bem como a consolidação da unidade e identidade nacionais; b) Promoção da cooperação regional; c) luta contra o neocolonialismo e; d) consolidação da identidade cultural e pan-africanismo.

estabeleceram princípios fundamentais, incluindo a ênfase no primado da defesa de uma frente unificada dentro da Organização das Nações Unidas (ONU) e a adoção de uma postura de não alinhamento. (KODJO; CHANAIWA, 2010).

5.3 Avanço na Unificação Africana: da OUA à fundação da UA

A OUA, estabelecida em 1963, representou um marco crucial. De acordo com as reflexões de Alfa Diallo (2005, p. 10), os estágios iniciais do movimento de unificação foram iniciados por meio das emancipações de Gana e Guiné (Conacri), ocorridas em 1957 e 1958, respectivamente. Esse impulso culminou na formação, em 1961, do Grupo de Casablanca. Vale ressaltar que o ano de 1960 é considerado o “Ano da África”, marcado pela obtenção da independência por 17 países do continente.

No processo de estruturação da organização africana, surgiram dois grupos distintos. Um grupo, Casablanca²⁴, liderado por Kwame N’Krumah, presidente de Gana, e por Gamal Abdel Nasser, presidente do Egito, buscava a criação dos Estados Unidos da África, superando as soberanias individuais dos países. Outro grupo predominante, representado pelo Grupo de Monróvia²⁵, composto principalmente por ex-colônias francesas, defendia uma OUA que respeitasse a soberania de cada Estado. Influenciado pelos líderes da Costa do Marfim, Félix Houphouët Boigny, e do Senegal, Léopold Sédar Senghor. (DIALLO, 2005).

²⁴ O Grupo de Casablanca adotava uma perspectiva diferente, questionando a legitimidade das fronteiras coloniais, que frequentemente ignoravam as realidades étnicas, culturais e históricas dos povos africanos. Para esse grupo, as fronteiras artificiais impostas pelas potências coloniais representavam um risco à coesão cultural e à identidade dos povos africanos. Defendiam, portanto, a formação dos Estados Unidos da África como meio de superar esses obstáculos e promover uma integração mais efetiva entre as nações africanas.

²⁵ O Grupo de Monróvia defendia veementemente a preservação das fronteiras estabelecidas durante o período colonial, baseando-se na ideia do direito inalienável de cada nação à sua existência independente. Essa abordagem sustentava a intocabilidade das fronteiras herdadas da colonização, com o princípio fundamental de respeito à soberania nacional e a não intervenção nos assuntos internos dos Estados.

Esta dicotomia de abordagens reflete uma tensão fundamental entre a preservação da integridade territorial estabelecida durante a colonização e a busca por uma unidade continental que considere as identidades étnicas e culturais dos povos africanos. O Grupo de Monróvia priorizava a estabilidade e a não perturbação das fronteiras existentes, enquanto o Grupo de Casablanca vislumbrava uma abordagem mais holística, reconhecendo a necessidade de uma integração mais profunda para superar as divisões artificiais impostas pelo colonialismo.

Segundo Diallo (2005), os presidentes Kwame N'Krumah (Gana) e Gamal Abdel Nasser (Egito) subestimaram dois desafios à unificação africana: (i) o contínuo poder das antigas potências coloniais, que, apesar de enfraquecidas, influenciavam o continente para proteger seus interesses estratégicos; e (ii) a limitada ajuda prática do campo progressista (URSS e China) e o apoio dos EUA às potências coloniais para conter o comunismo, priorizando seus interesses geopolíticos.

Apesar das divergências sobre a integração política, os líderes africanos concordaram na necessidade de libertar o continente do domínio colonial. Os Grupos de Monróvia e Casablanca mantiveram o compromisso com o não alinhamento e a emancipação das colônias, unindo-se em torno dessa causa, o que levou à formação da OUA, consolidada na reunião de Addis Abeba em maio de 1963. Em 25 de maio formalizaram a assinatura da Carta da Unidade Africana. (KODJO; CHANAIWA, 2010).

Antes do estabelecimento da OUA, questões relacionadas aos direitos humanos eram objeto de debates e considerações em diferentes contextos. No entanto, foi com a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) pela Organização das ONU que uma nova era foi inaugurada, uma fase que redefiniu e estabeleceu direitos fundamentais como universais, extrapolando as fronteiras de pertencimento a um Estado específico. Esse marco histórico ocorreu no âmbito do Direito Internacional, oferecendo um conjunto de diretrizes

e princípios aplicáveis a todos os indivíduos, independentemente da nacionalidade ou afiliação estatal. (M' BAYE, 1983, p. 59).

Conforme apontado por Diallo (2005), a universalização dos direitos humanos no continente africano foi impulsionada pela Conferência de Lagos, realizada na Nigéria em 1961. Esse evento pioneiro destacou a necessidade de criar uma Convenção Africana de Direitos Humanos para implementar a DUDH de 1948, incluindo a proposta de uma Corte de Jurisdição que garantisse recursos legais a todos sob a jurisdição dos países participantes (AFRICAN CONFERENCE ON THE RULE OF LAW, 1961).

Em maio de 1963, durante deliberações significativas, emergiu a proposta da criação de uma Convenção Africana de Direitos Humanos. Nesse contexto, os Estados membros da OUA empreenderam um processo de elaboração, adoção e ratificação de um instrumento normativo regional dedicado à promoção e proteção dos direitos humanos. Como parte desse compromisso, foi incorporada a CADHP, popularmente conhecida como a Carta de Banjul, que entrou em vigor em 26 de junho de 1986. (DIALLO, 2005).

O preâmbulo dessa Carta ressalta a importância das “tradições históricas e valores da civilização africana” como uma fonte intrínseca e fundamental dos direitos humanos nos Estados africanos. Estabelece-se a premissa de que esses elementos devem não apenas inspirar, mas também caracterizar as reflexões e formulações relacionadas à concepção dos direitos do homem e dos povos neste contexto específico. (CADHP, 1986).

Além disso, a fonte primordial dos direitos humanos nos Estados africanos, como expressa na Carta de Banjul, tem uma ligação intrínseca com a cosmopercepção dos povos africanos, em particular com a filosofia do Ubuntu. Ao mencionarmos as tradições históricas e os valores da civilização africana, estamos fazendo referência à maneira de ser e de pensar do povo africano, profundamente enraizada na rela-

ção e interconexão com a natureza. Nesse contexto, a concepção dos direitos humanos é moldada por essa visão holística.

Essa abordagem filosófica não apenas informa, mas também influencia a maneira como os direitos humanos são compreendidos e praticados nas sociedades africanas. A noção de dignidade, igualdade e justiça social é interpretada à luz desses valores culturais, incorporando uma abordagem mais comunitária na proteção dos direitos individuais e coletivos. Dessa maneira, as tradições históricas e os valores arraigados na civilização africana, desempenham um papel crucial na fundação e interpretação dos direitos humanos dentro do contexto africano.

Entretanto, a OUA desempenhou um papel limitado na resolução de conflitos internos e entre países. Com o novo milênio, a globalização acelerada e a posição desfavorável da África no comércio internacional expuseram a inadequação de seus propósitos para o progresso do continente. Isso evidenciou a necessidade de uma estrutura mais eficaz, levando à criação de uma nova instituição para enfrentar os desafios contemporâneos (FERNANDES, 2011).

Dessa maneira, a OUA progrediu para a criação da UA em 2001, representando uma mudança substancial no panorama da integração africana. Segundo Haffner e Viana (2013), a ideia da UA surgiu no movimento pan-africanista de Kwame Nkrumah e foi retomada na 35ª sessão da Conferência da OUA, em julho de 1999, em Argel. Em setembro do mesmo ano, em Sirte, Líbia, líderes africanos decidiram substituir a OUA para fortalecer a organização, adaptar-se à globalização e alcançar os Objetivos do Desenvolvimento do Milênio.

Conforme Visentini (2010), a criação da UA foi uma resposta contextualizada à urgência de estabelecer uma entidade organizacional competente para lidar com os desafios amplificados pelo fim do confronto entre os blocos liderados pelos Estados Unidos e pela União Soviética.

No ato de estabelecimento da UA, aspectos concernentes à paz e segurança continentais, desenvolvimento social, igualdade de gênero

e disponibilidade de água (FERNANDES, 2011) foram destacados como prioridades fundamentais e atribuídos à Comissão da UA. O compromisso com a igualdade de gênero resultou na imposição de uma cota mínima de representação feminina, exigindo a presença de, no mínimo, uma mulher entre cada grupo de cinco parlamentares.

A UA, assim, é percebida como uma iniciativa crucial e uma plataforma para os países africanos explorarem opções autônomas e construir um caminho independente em direção a um desenvolvimento mais sustentável e uma presença mais proeminente no cenário internacional. Esta abordagem se posiciona como uma alternativa à subjugação histórica e proporciona uma base para o fortalecimento da soberania, autonomia e autodeterminação dos países africanos dentro da dinâmica global.

Embora represente um marco significativo na evolução institucional do continente, a UA recebe críticas significativas por ser percebida como uma organização que replica o modelo da União Europeia (UE). Nesse contexto, intelectuais africanos influenciados pelo pensamento pós-colonial estão levantando propostas alternativas, como a possibilidade de uma Conferência dos Povos Africanos.

Esses intelectuais propõem uma estrutura organizacional que valorize mais os sistemas de governança tradicionais africanos, visando a uma África verdadeiramente independente e autônoma. Isso representa uma busca por um modelo de governança que reflita as especificidades e necessidades do continente, contrapondo-se à simples imitação de estruturas externas, e alinhando-se com a visão de líderes africanos que lutaram por uma unidade baseada na cultura, história e valores próprios do continente.

5.4 Ubuntu: “partir da realidade da nossa terra”

“Nós avançamos para a nossa luta seguros da realidade da nossa terra (com os pés fincados na terra)”. (CABRAL, 1978).

Quer dizer, em nosso entender não é possível fazer uma luta nas nossas condições, não é possível lutar de facto pela independência de um povo, não é possível estabelecer de facto uma luta armada como a que tivemos que estabelecer na nossa terra, sem conhecermos a sério a nossa realidade e sem partirmos a sério dessa realidade para fazer a luta. (CABRAL, 1978, p. 21).

As palavras de Amílcar Cabral fornecem uma visão essencial sobre a luta pela independência e a importância de compreender a realidade local para efetivar mudanças significativas. É fundamental compreender que Cabral enfatiza a necessidade de conhecer profundamente a realidade local antes de empreender qualquer luta. Ao mencionar “partir da realidade da nossa terra”, Cabral destaca a importância de entender as condições sociais, políticas, econômicas e culturais específicas de um povo antes de iniciar qualquer movimento revolucionário ou luta pela independência.

Dessa maneira, Cabral alerta para a inadequação de lutar por objetivos amplos e abstratos sem uma compreensão aprofundada da realidade local. Ele destaca que a luta armada, como a que foi travada no continente, não poderia ser eficaz sem um entendimento íntimo das condições locais. Isso implica que a luta pela independência não pode ser apenas uma ideia abstrata, mas sim algo enraizado na compreensão da vida e das necessidades do povo que busca a independência.

Há gente no mundo que pensa que a realidade depende da maneira como o homem a interpreta. A realidade, coisas que se vêem, que se tocam, que se sentem, o mundo que está à volta de cada ser humano, para essa gente é o resultado daquilo que o homem tem na cabeça. Há outras pessoas que pensam que a realidade existe

e o homem faz parte da realidade. Não é o que ele tem na cabeça que vai determinar a realidade, mas é a própria realidade que determina o homem. O homem é parte da realidade, o homem está dentro da realidade e não é aquilo que se tem na cabeça que determina a realidade. Pelo contrário, a própria realidade em que o homem vive é que determina as coisas que o homem tem na sua cabeça. (CABRAL, 1978, p. 21).

A reflexão de Cabral sugere que a realidade não é meramente construída pela mente humana, mas sim que o homem está imerso em uma realidade preexistente, sendo influenciado por ela. Cabral ressalta a necessidade de compreender a realidade como um pré-requisito para a ação, ou seja, enfatiza a importância crucial de realizar uma análise minuciosa e meticulosa do contexto local como um ponto de partida essencial para qualquer movimento voltado à libertação.

Este enfoque destaca a necessidade de evitar a adesão cega a teorias estrangeiras ou ideias generalizadas, priorizando, em vez disso, uma compreensão autêntica das realidades, condições e aspirações específicas do povo que busca a emancipação. Tal abordagem implica que a luta por libertação não pode simplesmente ser moldada por conceitos externos ou aplicar modelos predefinidos, mas sim deve emergir de uma apreensão profunda das dinâmicas sociais, culturais e políticas locais.

Iniciar a partir da nossa realidade implica em uma crítica contundente ao legado persistente do sistema colonial que continua a prevalecer nas terras africanas, mesmo após o declínio da presença direta do colonizador. Esta persistência se manifesta através da manutenção das instituições coloniais, as quais exercem uma influência profunda e duradoura nos âmbitos político, cultural e econômico, mesmo após os processos de independência terem sido supostamente alcançados e formalizados.

Este fenômeno revela uma continuidade complexa e problemática, na qual a libertação política não garante automaticamente a libertação cultural, econômica e social das influências coloniais. As

instituições deixadas pelo sistema colonial mantêm-se ativas, frequentemente subjugando as aspirações de autenticidade, independência e desenvolvimento endógeno, limitando, assim, a capacidade dos países africanos de forjar seus próprios caminhos em termos políticos, culturais e econômicos.

Estamos inseridos na era da independência política, no entanto, persistimos em vivenciar os resquícios do colonialismo por meio das instituições que foram originadas durante o período colonial e que ainda exercem um papel preponderante na dinâmica social. Assim, permanecemos aprisionados por uma espécie de sistema industrializado que tem suas raízes no colonialismo. Esta perpetuação do colonialismo evolui para uma forma de indústria quando as instituições estabelecem e promovem padrões e estruturas para a vida em sociedade, impondo normas que regem o comportamento dos habitantes africanos, muitas vezes sem levar em conta a diversidade e riqueza cultural presente.

A complexidade e os desafios enfrentados pelos povos africanos são, em grande parte, resultado da persistência dessas estruturas estatais herdadas do período colonial. Isso cria uma dissonância entre a autodefinição cultural e a imposição de sistemas institucionais estrangeiros, contribuindo significativamente para os desafios persistentes enfrentados pelos países africanos em sua busca por um desenvolvimento autêntico.

A viabilidade e a legitimidade de uma África verdadeiramente independente são questionadas quando a língua do colonizador continua a ocupar o status oficial em muitos países do continente. Esta persistência da língua colonial como língua oficial levanta dúvidas sobre a genuinidade da independência africana. Além disso, a presença marcante do sistema educacional estabelecido durante o período colonial também lança interrogações sobre a real autonomia intelectual e educacional dos países africanos. Da mesma forma, a prevalência de uma base cultural profundamente enraizada na matriz ocidental colonial suscita debates acerca da verdadeira independência cultural do continente.

A utilização contínua da língua do colonizador como língua oficial pode ser interpretada como uma continuidade das estruturas de poder e influência coloniais, perpetuando um sistema linguístico que, por vezes, dificulta a expressão autêntica da identidade cultural africana. O sistema educacional, muitas vezes baseado em modelos coloniais, também pode reforçar essa dependência cultural e intelectual, mantendo perspectivas, valores e ensinamentos alinhados com a herança colonial em detrimento da valorização da cultura local e do conhecimento endógeno.

A presença marcante da base cultural ocidental colonial, manifestada em diversas esferas da vida social, incluindo arte, moda, comportamento e práticas sociais, questiona a real independência cultural do continente. Essa persistência cultural pode limitar a expressão autêntica das identidades africanas e perpetuar uma dependência em relação aos padrões e valores impostos durante o período colonial.

As indagações sobre a verdadeira independência da África em relação a esses aspectos fundamentais formam o epicentro das discussões em torno dos novos movimentos de libertação e das lutas emergentes no continente. Esses debates enfatizam a necessidade de uma reconstrução e redefinição dos sistemas linguísticos, educacionais e culturais, a fim de alcançar uma genuína e completa emancipação que reflita as identidades, línguas e culturas autênticas das nações africanas.

Uma das principais alternativas para os povos africanos reside na imperiosa necessidade de reconhecer e valorizar a rica pluralidade cultural como um caminho coletivo para superar as adversidades do mundo moderno, ainda permeado por resquícios coloniais. O fator cultural representa a base fundamental para implementar políticas públicas eficazes, uma vez que a cultura desempenha um papel preponderante na definição do estilo de vida das comunidades, influenciando seus hábitos e costumes, os quais devem ser considerados na formulação das políticas de governança dos Estados.

Os governos dos países africanos independentes, muitas vezes, têm adotado políticas públicas emuladas dos Estados ocidentais e dos EUA sem levar em consideração o aspecto cultural. Este cenário tem levado à ineficácia na implementação dessas políticas, uma vez que são aplicadas sem considerar as nuances culturais e sociais específicas das comunidades africanas. Este enfoque inadequado é resultado da crença na teoria da universalização, que pressupõe que práticas e políticas de sucesso em um contexto podem ser aplicadas de maneira uniforme em contextos culturais diversos.

Eu posso ter a minha opinião sobre vários assuntos, sobre a forma de organizar a luta, de organizar um Partido, opinião que aprendi, por exemplo, na Europa, na Ásia, até mesmo talvez noutros países de África, nos livros, em documentos que li, com alguém que me influenciou. Mas não posso pretender organizar um Partido, organizar uma luta de acordo com aquilo que tenho na cabeça. Tem que ser de acordo com a realidade concreta da terra. (CABRAL, 1978, p. 21).

Cabral destaca a necessidade de não apenas ter opiniões baseadas em influências externas, mas sim de compreender e agir de acordo com a realidade local e concreta de um determinado lugar. Essa perspectiva está intimamente relacionada à crítica mais ampla sobre a aplicação descontextualizada de políticas públicas nos países africanos após a independência.

Portanto, a compreensão e incorporação das particularidades culturais nas políticas públicas são cruciais para o sucesso e a eficácia da governança nos Estados africanos. Essa abordagem reconhece e respeita a diversidade cultural como um componente vital na formulação e implementação de políticas que atendam verdadeiramente às necessidades e realidades específicas das comunidades africanas, indo além da simples importação de modelos estrangeiros que não consideram essas diferenças culturais e sociais.

Cada cultura, enquanto elemento singular, desencadeia a formação de um grupo étnico e um povo específico. Dentro desse contexto, cada cultura desempenha um papel fundamental na humanização e no desenvol-

vimento da identidade do seu povo. Nesse sentido, o conceito de Ubuntu emerge como um pilar cultural central na África, unindo os africanos em sua forma de pensar, existir e viver. Ao se referir ao conceito de “partir da realidade da nossa terra”, há uma conexão intrínseca com o Ubuntu, sendo interpretado como um apelo para reconhecer e honrar a interdependência entre as pessoas e o ambiente que as cerca.

No contexto africano, o Ubuntu representa mais do que uma simples filosofia; é um princípio que promove a ideia de uma profunda ligação entre as pessoas e a comunidade. Enfatiza a importância de compreender e valorizar a realidade local como base essencial para o sucesso coletivo e o desenvolvimento holístico. O Ubuntu propõe uma visão de mundo que se concentra na interconexão entre os africanos, reconhecendo a necessidade de harmonia, sejam aspectos naturais ou sociais.

A noção de “partir da realidade da nossa terra” ganha uma conotação mais profunda e significativa ao ser associada ao Ubuntu, representando um convite para que os Estados independentes reconheçam e honrem os laços intrínsecos entre os africanos e seu ambiente, impulsionando, desse modo, o desenvolvimento baseado na sabedoria coletiva e no respeito pela diversidade local.

A abordagem analítica ancorada no conceito filosófico de Ubuntu como fundamento primordial para compreender a realidade africana suscita uma reflexão substancial e perspicaz sobre as estruturas institucionais e os sistemas organizacionais preexistentes à influência colonial, em contraposição aos modelos adotados pelos Estados independentes que emergiram da matriz colonial. Essa análise, ao considerar o princípio do Ubuntu, busca desvendar as estruturas socioeconômicas, políticas e culturais que estavam arraigadas nas sociedades africanas antes da chegada do colonialismo.

5.5 Estruturas institucionais pré e pós-Coloniais

Ao utilizar o Ubuntu como ponto de partida para examinar as estruturas institucionais anteriores à colonização, permite-se uma compreensão mais profunda e holística das organizações sociais, sistemas de governança, relações de poder e processos de tomada de decisão que caracterizavam as comunidades africanas. Isso se destaca como uma abordagem contrastante aos modelos impostos pelos Estados independentes, que frequentemente herdaram sistemas políticos e administrativos advindos do período colonial.

A ênfase na análise fundamentada em Ubuntu oferece um olhar crítico sobre a continuidade ou descontinuidade dessas estruturas prévias à colonização e como os sistemas pós-coloniais se relacionaram com os princípios fundamentais de interconexão e interdependência promovidos pelo Ubuntu. Essa reflexão crítica é essencial para compreendermos mais profundamente as complexidades e os desafios enfrentados na busca por sistemas de governança mais autênticos e contextualmente relevantes nos Estados africanos independentes.

A essência original do poder na África implica um modo de existir e operar, tornando-se imperativo compreender essa realidade por meio de uma abordagem interdisciplinar que se utilize dos distintos saberes e conhecimentos disponíveis. (MASSUANGANHE, 2011). O contexto requer uma análise abrangente, que vá além das fronteiras de uma única área do conhecimento, uma vez que a compreensão holística dessas estruturas de poder e organização na África demanda uma integração de perspectivas provenientes de diversas esferas do saber.

Isso implica considerar não apenas os aspectos históricos, mas também os aspectos sociais, políticos, culturais e econômicos para uma apreensão mais completa e precisa dessas dinâmicas. A trajetória histórica do continente africano evidencia a arraigada conexão entre a prática do poder e os fundamentos da filosofia tradicional do Ubuntu, a qual tem sido uma força dominante desde tempos remotos.

No entanto, conforme destacado por Massuanganhe (2011, p. 112), ao longo do período colonial e pós-colonial, essa essência foi desconsiderada: inicialmente pelos regimes coloniais e, posteriormente, pelos governos estabelecidos após a conquista da independência. Apesar disso, essa forma de poder sempre resistiu à pressão exercida sobre sua originalidade, preservando suas crenças, hábitos e costumes característicos das comunidades locais.

Conforme a análise de Chico (2020), a compreensão do poder institucional tradicional na África revela-se como expressão intrínseca da sociabilidade local e como uma forma orgânica de organização e afirmação da sociedade. Nesse contexto, os líderes tradicionais assumem a responsabilidade de resolver conflitos dentro de seus territórios de jurisdição, considerando os elementos naturais que influenciam a vida das comunidades.

No que diz respeito ao exercício do poder, Massuanganhe argumenta que os africanos historicamente se baseavam principalmente no poder originário, ancorado nos aspectos culturais e tradicionais transmitidos por seus antepassados. Esse poder estava profundamente enraizado na ancestralidade, derivando do poder matriarcal e possuindo um caráter espiritual.

Na realidade africana, falar do poder nos remete a uma visão marcadamente de dependência do poder originário face ao jogo e interesses colonialistas. A civilização é apontada como o fenômeno que desvirtuou a noção originária do poder, as crenças e os hábitos dos povos. Hoje, não haverá explicação sublime para enquadrar o poder em África se este não for analisado atendendo os aspectos tradicionais e costumeiros que demarcaram a vivência secular dos povos (MASSUANGANHE, 2011, p. 113).

A compreensão do poder nas estruturas tradicionais africanas é profundamente arraigada na tradição, na espiritualidade e na continuidade histórica, contrastando com as formas de governo mais centralizadas e estruturadas observadas em sistemas políticos ocidentais. Esse

modelo de poder, baseado na ascendência, linhagem e nas influências culturais e espirituais, desempenha um papel crucial na coesão social e na governança das comunidades africanas por meio de uma abordagem profundamente enraizada em sua própria história e identidade cultural.

A era da colonização e da escravidão desvirtuou a natureza intrínseca do poder, transformando-o em uma ferramenta de opressão que obscureceu a faceta genuína e positiva do exercício do poder entre os povos africanos. Sob o impacto desse domínio estrangeiro, a percepção do poder foi distorcida de tal maneira que não mais refletia a identidade ou valores dos africanos. (MASSUANGANHE, 2011, p. 113). A colonização introduziu mudanças profundas e devastadoras no tecido social africano, especialmente no que diz respeito à estrutura de liderança, orientação e governo. (CHICO, 2020, p. 27).

Lamentavelmente, mesmo após a conquista da independência por muitos Estados africanos, as estruturas políticas adotadas continuaram a reproduzir os moldes coloniais. “No seio social, tornou-se impossível falar do poder sem referência à dominação, que implica de certa forma a obediência perante um juízo ou determinada ação, podendo ser por concordância ou por imposição”. (MASSUANGANHE, 2011, p. 114).

Na contemporaneidade, a maior ameaça enfrentada pelos povos africanos parece advir dos próprios Estados. O dilema social prevalente na África se relaciona com a perspectiva do dilema social global de Michael Walzer. Destaca Walzer (2003) que o dilema social moderno é exacerbado pela atuação das forças estatais que, movidas por interesses ou jogos de poder, desencadeiam uma série de conflitos que expõem os indivíduos a condições de violência e perigo. Essas situações colocam as pessoas em uma posição de injustiça, uma vez que os Estados se apresentam como detentores legítimos do poder e exercem uma forma de dominação sobre a população.

A observação de Walzer destaca o paradoxo inerente à relação entre os Estados e os cidadãos, na qual a instituição que deveria proteger

e garantir a segurança muitas vezes se torna uma fonte de instabilidade e opressão. O poder detido pelo Estado é frequentemente empregado de maneira arbitrária e opressiva, resultando em conflitos internos, violações dos direitos socioambientais e situações de perigo para os indivíduos, gerando um cenário de injustiça e desigualdade.

Essa perspectiva está alinhada com as ideias de Hannah Arendt (2009, p. 51) que argumenta: no contexto moderno, “toda política é uma luta pelo poder; a forma definitiva do poder é a violência”. Arendt estabelece uma conexão com os conceitos de Max Weber (1981), para quem o Estado é essencialmente uma arena de luta pelo poder entre indivíduos, e essa disputa é fundamentalmente baseada na utilização da violência como um elemento central.

Arendt (2009, p. 52) percebe a associação intrínseca entre o poder político e a violência como uma espécie de “verdade”, corroborando o pensamento de Max Weber. Para Weber (1981), o Estado é uma estrutura que detém o monopólio legítimo do uso da violência dentro de um determinado território, sendo esta uma das características fundamentais que o definem. A ligação entre poder e violência é, portanto, uma premissa inerente à compreensão da dinâmica política moderna.

Ambos os pensadores ressaltam a centralidade da violência na configuração e manutenção do poder dentro das estruturas estatais. Isso implica que, mesmo em teoria, o exercício do poder político está intimamente ligado à capacidade de empregar ou controlar formas de coerção, inclusive a violência física, para garantir a obediência e a autoridade.

Neste cenário, a filosofia do Ubuntu emerge como uma voz proeminente nos domínios políticos, acadêmicos e científicos, desafiando as estruturas de dominação legadas pelo colonialismo na África. Ela se posiciona como uma racionalidade coletiva dos povos, questionando a legitimidade dessas estruturas e criando espaço para uma revolução percebida como justificada, oportuna e necessária tanto no âmbito político quanto ético. Esse movimento implica a aplicação de conceitos

como “nossa realidade” - referindo-se a estruturas que emergem da realidade local e são fundamentadas nos costumes e tradições locais - aos movimentos sociais e políticos.

Dentro dessa abordagem, o conceito de “nossa realidade” serve como um recurso para a consolidação e promoção da liberdade e felicidade social na África. Isso significa que os padrões de conduta e as estruturas de governança devem ser adaptados e enraizados na realidade e cultura locais, independente da forma específica de governo. Em essência, a busca pela “nossa realidade” está intrinsecamente vinculada à criação de um ambiente que tranquilize e promova o bem-estar coletivo, almejando uma sociedade onde a liberdade e a felicidade sejam alcançadas a partir das práticas políticas que surgem das próprias comunidades, respeitando suas tradições e valores. Desse modo, o Ubuntu se coloca como uma filosofia emancipatória.

Essa concepção estabelece uma relação com as ideias éticas e revolucionárias delineadas por Herbert Marcuse. De acordo com Marcuse (1998, 143), a ética revolucionária testemunha o confronto e o embate entre dois direitos históricos: por um lado, o direito do estado atual, da coletividade estabelecida, na qual a vida e, possivelmente, a felicidade dos indivíduos estão fundamentadas; por outro lado, o direito daquilo que poderia e, talvez, deveria ser, visando à redução da dor, da miséria e da injustiça, desde que essa possibilidade se justifique como uma realidade viável.

Essa definição procura resgatar um conceito fundamental da filosofia do Ubuntu, muitas vezes subjugado, que é o propósito de abolir as estruturas coloniais de governo não apenas para alcançar a máxima liberdade possível, mas também para assegurar a felicidade socioambiental africana. Isso significa uma vida sem medo e privações, uma existência em paz, como articulado por Marcuse (1998, p. 137).

A ligação entre as ideias de Marcuse e a filosofia do Ubuntu evidencia uma busca comum pela libertação e pela busca de um estado de existência no qual a felicidade não seja meramente um ideal, mas

sim uma condição tangível para os povos. Ambas as ideias destacam a importância não apenas da liberdade política e cultural, mas também da eliminação das condições de sofrimento, miséria e injustiça que limitam o potencial humano.

A liberdade, intrinsecamente ligada à ideia de emancipação, implica a libertação de condições que são caracterizadas pela falta de liberdade e por repressão. Quando a liberdade está atrelada à emancipação de situações não livres e opressivas, isso implica necessariamente um embate com instituições e interesses estabelecidos e considerados sagrados, levando à sua eventual deterioração (MARCUSE, 1998, p. 143). Esse fenômeno pode ser observado nos Estados independentes da África, nos quais a emancipação dos povos confronta as estruturas de governo e poder que têm suas raízes na história da colonização.

A busca pela emancipação dos povos africanos implica um confronto direto com as estruturas estabelecidas de governança, as quais, em muitos casos, foram moldadas e legitimadas pelo legado colonial. Marcuse destaca que a emancipação, como um movimento rumo à liberdade, frequentemente colide com instituições e interesses arraigados, muitas vezes considerados intocáveis, mas que são, na realidade, mantenedores de sistemas de opressão e injustiça.

No contexto dos Estados africanos independentes, a emancipação dos povos é um desafio às estruturas de poder estabelecidas durante o período colonial. Essas estruturas de governança perpetuam dinâmicas de opressão e subjugação, opondo-se ao objetivo de alcançar uma liberdade genuína e plena para os africanos. O embate entre a busca pela emancipação e a resistência das instituições estabelecidas revela a complexidade e a dificuldade inerentes ao processo de libertação em contextos em que as estruturas de poder tradicionais são profundamente enraizadas e difíceis de transformar.

A busca pela emancipação, enraizada na realidade local e impulsionada pela filosofia do Ubuntu como um princípio cultural unifi-

cador, permite aos povos africanos reconectar-se com suas raízes ancestrais. Segundo Chico (2020, p. 28), essas raízes remontam a uma época em que o exercício do poder assumia uma forma natural baseada na reverência, no respeito e na adoração, em contraste com a estrutura de poder imposta pelo colonialismo, caracterizada pela dominação. A autonomia desfrutada pelos povos representava a expressão da vontade comunitária, desprovida de imposições externas.

Apesar da presença persistente das instituições coloniais repressoras, que frequentemente marginalizam os povos e os confinam a áreas rurais e florestais, muitas vezes em condições precárias, a cosmo percepção e formas de organização africanas, como enfatizado por Chico (2020, p. 28), ainda são preservadas por essas comunidades. Nessas estruturas, a primazia do exercício do poder está centrada na administração das questões sociais.

As lideranças comunitárias, conhecidas como Autoridades Tradicionais, são reconhecidas como legítimos representantes do poder, sendo respeitadas por detentoras de conhecimento inspirado pelos ancestrais e pela energia espiritual cósmica, concebida na “linguagem colonial”²⁶ como o “Deus todo-poderoso”. Essas autoridades têm a responsabilidade de liderar com sabedoria e transmitir informações à comunidade para promover a convivência em harmonia socioambiental.

Resumidamente, a busca pela independência não pode ser apenas uma noção abstrata, mas deve ser profundamente enraizada na compreensão das vidas e necessidades do povo que almeja essa indepen-

²⁶ A expressão “linguagem colonial”, conforme utilizada no texto, refere-se aos idiomas estrangeiros que foram oficializados em África por meio de imposição e coerção durante o período colonial. No contexto específico abordado, destaca-se o português. A adoção de línguas como o português, inglês, francês e espanhol no continente africano ocorreu durante o período de colonização europeia. Esses idiomas simbolizam o poder e o controle que os países colonizadores exerceram sobre África e seus povos. A língua, como instrumento de dominação, não apenas facilitou a administração colonial e o comércio, mas também desempenhou um papel crucial na supressão das línguas e culturas locais. Portanto, a utilização dos termos “linguagem colonial” e “domínio” não é apenas descritiva, mas também analítica, revelando a relação complexa de poder e resistência entre colonizadores e colonizados no contexto linguístico e cultural da África colonial.

dência. O conceito de Ubuntu, fundamental na cultura africana, destaca a importância de reconhecer e respeitar a interdependência entre as pessoas e o ambiente ao redor. Ubuntu ressurgiu como um movimento filosófico para reestruturar a África a partir de sua realidade concreta. Atualmente, um dos debates frequentes nessa realidade africana é sobre a relação entre o Estado (de natureza colonial) e as Autoridades Tradicionais locais.

5.6 Estados e Autoridades Tradicionais

A discussão em torno do papel dos chefes tradicionais continua em países independentes, nos quais as tradições “monárquicas” nativas não demonstram tendências de desaparecer. Entretanto, a tensão se reduz na fronteira de poder entre os chefes tradicionais e os líderes ocidentalizados. (ELAIGWU; MAZRUI, 2010, p. 521).

Em grande parte dos países africanos, é comum que as terras ocupadas pelas populações nativas sejam legalmente consideradas propriedade do Estado. No entanto, apesar dessa titularidade estatal, o poder de gestão e administração dessas terras é muitas vezes delegado às Autoridades Tradicionais. Esse arranjo confere às populações locais a responsabilidade e autoridade para administrar essas áreas, embora a propriedade formal ainda seja atribuída ao Estado.

Nesse contexto, conforme destacado por Gujamo (2023) é relevante examinar como os distintos países da região da África Austral têm adotado a estrutura híbrida das Autoridades Tradicionais dentro do arcabouço do sistema administrativo público. A legitimação desse sistema nos países da África Subsaariana, tais como Angola, África do Sul, Botsuana, Moçambique, Namíbia, Zâmbia, Zimbábue, entre outros, teve início após o período colonial.

Para as comunidades africanas, as Autoridades Tradicionais são figuras detentoras de conhecimento e experiência transmitidos ao longo de gerações, reconhecidas tanto pelas comunidades locais quanto

pelo Estado, sendo consideradas dignas de integração social. (GUJAMO, 2023, p. 112).

Nos Estados independentes, a preservação das estruturas e figuras de liderança tradicionais, como chefes ou reis, reflete a continuidade de sistemas de governo baseados em valores e práticas ancestrais. Ao mesmo tempo, a luta pelo poder entre os líderes civis, que incorporaram padrões políticos ocidentais, e as forças tradicionais pode representar um desafio mais intenso e prolongado.

Nesse sentido, na África, surge uma dualidade entre as correntes de pensamento e ações adotadas pelas populações. De um lado, há indivíduos ocidentalizados que defendem os interesses estatais, muitas vezes baseados em direitos e valores culturais europeus. Por outro lado, encontramos os grupos, povos e comunidades tradicionais que valorizam e preservam seus próprios costumes e tradições, desafiando a hegemonia da sociedade colonial estabelecida. (CHICO, 2020).

Esse embate político, desde o período colonial, está centrado em duas aspirações principais: fortalecer a identidade nacional africana e garantir maior estabilidade aos Estados do continente. A crise da nação resulta de uma identidade coletiva fragilizada, enquanto a crise do Estado envolve a instabilidade do poder. Embora interligados, esses dois desafios possuem lógicas distintas. (ELAIGWU; MAZRUI, 2010, p. 519).

Antes do período de colonização, a grande parte das sociedades africanas se estruturava com base na autonomia e na liderança dos chefes tradicionais. No entanto, o processo de colonização introduziu um sistema militar que possuía recursos de destruição trazidos de fora, com o propósito de dismantelar as estruturas políticas locais. Esse movimento resultou em tensões significativas dentro das comunidades africanas e nos Estados independentes do continente, geradas pela natureza artificial das fronteiras e pela influência do colonialismo. (ELAIGWU; MAZRUI, 2010).

As tensões persistem nos Estados africanos independentes, uma vez que as forças que moldaram as fronteiras e desestabilizaram as estruturas tradicionais continuam a afetar a coesão nacional e as relações entre os diferentes grupos étnicos e sociais. A herança deixada pelo colonialismo e pelas fronteiras artificiais ainda é uma fonte significativa de desafios para a construção e manutenção da identidade nacional e da estabilidade política na África contemporânea.

Nos Estados independentes, conforme apontado por Elaigwu e Mazrui, (2010), surge um dilema crucial na organização das lideranças locais: manter a autoridade dos chefes e soberanos tradicionais ou delegar essa função a uma elite intelectual mais ou menos ocidentalizada. Os países colonizados pelos britânicos enfrentaram diretamente essa questão, mas não conseguiram resolvê-la completamente. A estratégia da “administração indireta”, adotada por eles, em grande parte preservou as hierarquias tradicionais, especialmente na Nigéria setentrional e nas colônias portuguesas.

Já nas colônias francesas, houve uma clara preferência pela criação de uma elite intelectual com influências francesas em detrimento dos líderes tradicionais. Na África Ocidental colonial, os líderes religiosos, como os marabus, detinham considerável autoridade, enquanto no Marrocos sob protetorado, a monarquia manteve um poder significativo, apesar dos conflitos periódicos com as autoridades francesas. (ELAIGWU; MAZRUI, 2010, p. 520).

Os Estados independentes, seguindo o paradigma administrativo legado pelo período colonial, adotaram uma abordagem que não implica um controle direto e imediato sobre as populações, mas sim se baseiam em um modelo de administração territorial e populacional similar ao sistema de *indirect rule*. Nesse contexto, esses Estados recorrem aos sistemas políticos locais para gerir as áreas sob sua jurisdição, motivados pela inaptidão evidente das administrações em controlar efetivamente as vastas extensões territoriais e a população sob seu domínio (FLORÊNCIO, 2008, p. 371).

Essa estratégia de administração reflete a utilização dos sistemas de governança e estruturas políticas preexistentes nas regiões locais como intermediários entre o governo central e as comunidades locais. Esses sistemas incluem líderes tradicionais, chefes ou outras autoridades locais que são utilizados para implementar políticas e regulamentos estabelecidos pelo governo central, aliviando assim a pressão administrativa sobre o Estado centralizado.

Dessa maneira, os Estados africanos independentes começaram a reconhecer e incorporar as estruturas de organização social tradicionais como parte essencial para “integrá-las e regulá-las no desenvolvimento do Estado, particularmente em níveis locais, especialmente nas áreas rurais”. (FLORENCIO, 2011, p. 97).

Conforme observado por Fernando Kapoco e Sérgio Nojiri (2018, p. 4), a participação ativa de diversos atores políticos e sociais nos Estados independentes evidencia a coexistência do pluralismo jurídico nesses países, caracterizado pela presença de múltiplas fontes legais, tanto estatais quanto não estatais. Esse cenário implica em uma atribuição de legitimidade jurídica e política a outras fontes de direito que podem divergir da ideologia predominante do Estado.

Uma crítica adicional a essa dinâmica é que, seguindo a lógica colonial de divisão da África, os Estados independentes e suas constituições foram estabelecidos sem levar em consideração as estruturas e as necessidades dos povos tradicionais. Além disso, a institucionalização ou integração das unidades tradicionais no aparato estatal, de maneira formal e informal, ocorreu sem o prévio consentimento e consulta desses povos. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

Outro ponto importante é a clara incapacidade das administrações centrais em controlar diretamente vastos territórios e populações, o que levou à adoção de estratégias para uma governança descentralizada. (FLORENCIO, 2008; CHICO, 2020). Apesar das vantagens que essa descentralização traz em termos de governança local, ela tam-

bém apresenta desafios complexos na construção de Estados eficazes e inclusivos após a independência.

O ressurgimento das Autoridades Tradicionais no âmbito dos Estados se manifestou em três tendências, às vezes convergentes, conforme apontado por Carlos Feijó (2012): (i) Surgimento a partir de um movimento de “baixo para cima”, com associações e cooperação da sociedade civil. Exemplos incluem Congo, Uganda, Gana, Zâmbia, Ruanda, Chade, Benin e Costa do Marfim; (ii) Decorrente do exercício informal do poder administrativo local pelas Autoridades Tradicionais, mas dentro da estrutura estatal, envolvendo atividades como cobrança de impostos, policiamento e administração da justiça. Países como Serra Leoa, Namíbia, Somália, Moçambique e Congo estão nessa tendência e; (iii) Resultado de formas formais e oficiais – de “cima para baixo” – através da incorporação das Autoridades Tradicionais nas estruturas administrativas do país, reconhecendo sua influência como importantes atores locais. Exemplos são Gana, África do Sul, Moçambique, Angola, Zimbábue, Somalilândia, Camarões e Níger.

No contexto de Angola, a incorporação das instituições de poder tradicional resulta de um processo oficial de formalização do Estado. A Constituição estabelece uma equiparação entre o costume (representado pelas Autoridades Tradicionais) e a lei (representada pelo Estado), na qual nenhum dos dois possui superioridade sobre o outro. Ambos são requeridos a conformar-se com os preceitos da Constituição, garantindo, ao mesmo tempo, a preservação do princípio da dignidade humana. (CHICO, 2020).

A Constituição angolana impõe ao Estado unitário o dever de respeitar a autonomia local e, ao mesmo tempo, reconhecer às comunidades tradicionais uma forma genuína de autonomia. Essa abordagem é destacada por Carlos Feijó (2012), que descreve o seguinte cenário: A Carta Constitucional de Angola estabelece uma configuração de igualdade entre as estruturas legais tradicionais e o sistema legal estatal.

Isso implica que o Estado é obrigado a respeitar a autonomia local e a cultura tradicional, enquanto as comunidades tradicionais têm o direito de exercer uma autonomia autêntica dentro do contexto da Constituição. Este enquadramento legal procura reconhecer e integrar as práticas e instituições tradicionais dentro do Estado, assegurando, ao mesmo tempo, a proteção dos direitos e da dignidade de todos os cidadãos.

Conforme estabelecido pela Constituição da República de Angola (CRA, 2010), as Autoridades Tradicionais são entidades que representam e exercem autoridade dentro de suas comunidades, seguindo os valores e normas tradicionais, sempre em conformidade com a Constituição e a lei (Art. 224º). Compete às Autoridades Tradicionais a organização, supervisão, responsabilidade e administração do patrimônio das instituições do poder tradicional. Além disso, as relações institucionais entre as Autoridades Tradicionais e os órgãos da administração local do Estado e da administração autárquica são regulamentadas por lei (Art. 225º). O reconhecimento das Autoridades Tradicionais é realizado através de indivíduos que exercem o poder dentro de suas comunidades.

Assim, as Autoridades Tradicionais representam uma parcela da administração local do Estado, conforme respaldado pelo artigo 201.º da CRA. A Constituição concede autonomia ao poder local e estabelece sua importância, ao ponto de incluir seu alcance nos limites materiais da revisão constitucional (Art. 236.º).

No entanto, a CRA aborda o fenômeno do poder tradicional de maneira limitada. A abordagem superficial da CRA em relação ao poder tradicional levanta diversas questões e incertezas. Por exemplo, há dúvidas sobre quando e onde a jurisdição tradicional é aplicada, quem são os detentores desse poder tradicional, entre outras questões. (NETO, 2002).

Na esfera jurídica da África do Sul, a promulgação da Constituição de 1996 oficializou o reconhecimento das Autoridades Tradicionais

como uma instituição legítima, expressamente mencionada no artigo 211.º do texto constitucional. Não obstante, a operacionalização prática dessa disposição e a interação entre os diversos sistemas de justiça também se revelam altamente complexas. Esta complexidade encontra paralelo no contexto angolano e em várias outras nações, incluindo a Namíbia, onde a referência às estruturas tradicionais no país é feita de maneira indireta, especificamente no artigo 102.º da Constituição de 1990.

A incorporação explícita das Autoridades Tradicionais nas disposições constitucionais desses países atesta o reconhecimento formal de sua existência e importância no contexto sociocultural e jurídico. Contudo, a implementação prática dessas disposições se depara com desafios consideráveis decorrentes da coexistência de múltiplos sistemas jurídicos, cada um caracterizado por preceitos, valores e procedimentos singulares.

O artigo 211.º da suprema lei sul africana estabelece o reconhecimento destas entidades e suas lideranças, de acordo com a lei comum. Também enfatiza que o reconhecimento das Autoridades Tradicionais deve estar em conformidade com a Constituição, respeitando os princípios e direitos fundamentais estabelecidos na mesma. Como enfatizado por Burr e Kyed (2006), esse reconhecimento jurídico reforça a institucionalização das práticas sociais baseadas na cultura.

O artigo 212.º busca proteger as Autoridades Tradicionais ao afirmar que suas competências e funções, desde que consistentes com a Constituição, devem ser protegidas pela lei. Já o artigo 185.º estabelece que as cortes tradicionais, ao exercerem sua função de acordo com a lei, devem aplicar princípios de justiça baseada em equidade, restauração da harmonia e reconciliação entre os membros da comunidade.

Em relação a Moçambique, o reconhecimento e a validação das Autoridades Tradicionais dentro do contexto estatal tiveram seu início em 1929, durante a implementação da RAU pelo Governo Português, liderado à época pelo Dr. António Oliveira de Salazar. (GUJAMO,

2023, p. 111). Este marco histórico foi crucial para estabelecer os alicerces iniciais do reconhecimento oficial dessas autoridades dentro do aparato administrativo do país.

Após o período de independência, observou-se um ciclo de reformas significativas nesse contexto. A primeira reforma, de grande relevância, teve lugar em 1994, e foi seguida por outros marcos em 1997, 2000 e 2004. (GUJAMO, 2023). Estas reformas sucessivas desempenharam um papel crucial na evolução e consolidação do reconhecimento e da legitimidade das Autoridades Tradicionais no cenário estatal de Moçambique.

Em 1991, as Autoridades Tradicionais integraram o projeto “Democracia em Moçambique”, um núcleo voltado ao desenvolvimento administrativo. No ano seguinte, em 1992, o governo moçambicano contemplou a formação da AMETRAMO (Associação dos Médicos Tradicionais em Moçambique). Esse ato representou um reconhecimento explícito da inclusão das crenças e práticas tradicionais nos processos históricos, sociais e políticos. (GUJAMO, 2023).

A incorporação das Autoridades Tradicionais no contexto da governança estatal está intrinsecamente ligada a questões de crise identitária nos Estados soberanos recém-independentes. Este movimento não apenas reflete, mas também ressalta a falta de capacidade substancial dos Estados em gerir efetivamente seus territórios e populações. (FLORÊNCIO, 2008, p. 370).

Contudo, a questão central reside no fato de que as Autoridades Tradicionais estão legalmente subordinadas aos Estados para a gestão das populações, embora possuam sistemas jurídicos próprios e distintas formas de estruturação social, política e cultural. As leis nacionais buscam igualar a relação entre o Estado e as entidades tradicionais, porém, os Estados mantêm superioridade em questões que desafiam os princípios constitucionais. (CHICO, 2020, p. 79).

Melhor dizendo, por um lado, há o reconhecimento formal e informal do direito tradicional, enquanto, por outro, esse mesmo re-

conhecimento é restringido pelos princípios constitucionais, que frequentemente entram em conflito com os fundamentos do direito costumeiro local. Isso gera uma situação complexa e paradoxal: como é possível reconhecer o direito tradicional e, ao mesmo tempo, limitá-lo sob a égide dos princípios estatais quando, em muitos casos, o direito costumeiro não se alinha totalmente com esses princípios? (CHICO, 2020). Essa dinâmica cria uma condição que, na prática, reforça o poder centralizado e a hierarquização dos Estados.

Neste contexto, sustentamos a existência de uma diversidade substancial de culturas e normas entre os povos tradicionais africanos, enquanto observamos que o direito estabelecido pelos Estados impõe restrições ao pleno exercício desses grupos em relação às suas práticas culturais e tradicionais.

A riqueza cultural da África é evidenciada pela multiplicidade de grupos étnicos, cada um com seus próprios costumes, tradições, crenças e sistemas normativos que moldam suas identidades e formas de vida. No entanto, os sistemas legais e as estruturas governamentais estatais frequentemente impõem limites ao livre exercício dessas práticas, muitas vezes em nome da unificação ou da aplicação de um sistema legal único.

O direito consuetudinário adotado pelas comunidades africanas reconhece que a noção de humanidade é contextual e varia de acordo com as realidades culturais e sociais de cada povo. Sob a ótica universal representada pela DUDH, elaborada pela ONU, há uma universalização dos princípios de direitos humanos que fundamentam os Estados. Contudo, essa universalização muitas vezes entra em conflito com os modos de vida e funcionamento das diversas comunidades africanas. (CHICO, 2020).

No cenário delineado pela ONU, a África é identificada como uma região onde se verificam significativas violações dos direitos humanos, algumas das quais estão associadas às práticas e tradições dos

grupos étnicos tradicionais africanos. Segundo Chico (2020), essas violações são supostamente contrárias aos princípios fundamentais estabelecidos na DUDH. Um exemplo paradigmático dessas práticas é a manifestação cultural presente em certos grupos étnicos na África, conhecida como circuncisão feminina, frequentemente realizada como parte do rito de passagem das mulheres antes do casamento.

A circuncisão feminina compreende a remoção de partes dos órgãos genitais externos femininos, uma prática que, conforme a avaliação da ONU (2009), é considerada uma violação dos princípios estabelecidos na DUDH. Isso se dá porque essa prática, segundo a ONU, priva suas vítimas do pleno gozo da saúde e bem-estar e as sujeita a um tratamento degradante. A ONU, portanto, criminaliza essa prática, instando à cessação desse flagrante “violação dos direitos humanos”, que supostamente nega a dignidade das mulheres africanas. (CHICO, 2020). Este posicionamento da ONU reflete a incompatibilidade dessas práticas culturais com os padrões universais de direitos humanos proclamados pela DUDH.

Na África, certos grupos étnicos defendem e preservam a prática da circuncisão feminina com base na justificativa da preservação de tradições ancestrais. Esta prática tem sido uma parte integral da cultura de vários povos africanos por um longo período. (CHICO, 2020). Além disso, a CADHP estipula a obrigação dos Estados em promover e proteger a moral e os valores tradicionais reconhecidos pelas comunidades como parte da preservação dos direitos humanos, conforme descrito no artigo 17.º, parágrafo 3 da CADHP.

No entanto, do ponto de vista de uma perspectiva universalista representada pela ONU, há esforços para abolir as práticas baseadas no costume dos povos. Esses esforços podem ser interpretados como um confronto com os valores tradicionais defendidos por comunidades africanas, gerando tensões entre a abordagem universalista dos direitos humanos e os costumes arraigados nas culturas locais resguardados pelas Autoridades Tradicionais.

As figuras das Autoridades Tradicionais ocupam uma posição complexa que transcende diversas dicotomias fundamentais. A natureza ambígua do seu status social é evidenciada pela sua localização na interseção de múltiplas categorias contrastantes. A interpretação dessas dicotomias pode variar entre diferentes autores, mas é consensual a percepção dos chefes tradicionais como situados num ponto intermediário, navegando entre vários polos de significado.

É comum perceber esses líderes tradicionais como ocupantes de um espaço que se encontra entre “tradição e modernidade”, conforme mencionado por Van Nieuwaal (1996), onde suas funções e valores são influenciados tanto por práticas e valores tradicionais quanto por elementos emergentes da sociedade moderna. Além disso, a visão que os situa “entre o Estado e o cidadão” (VAN NIEUWAAL, 1996) ressalta sua posição ambígua em relação ao sistema de governo oficial e às comunidades que representam, oscilando entre serem intérpretes das políticas estatais e líderes culturais locais.

Em diversas situações, conforme observado por Orre (2009), os líderes tradicionais encontram-se sob a influência submissa do Estado, mesmo que os Estados reconheçam a autonomia destes líderes, tanto em termos formais quanto informais. Contudo, esses líderes são frequentemente utilizados como peças administrativas pelo Estado, o que acaba minando a sua legitimidade tradicional.

A incorporação das Autoridades Tradicionais no arcabouço jurídico e administrativo dos Estados efetivamente reforça e renova o modelo de governança colonial de *indirect rule*. (CHICO, 2020). Nesse modelo, as Autoridades Tradicionais estavam subordinadas às leis coloniais, com o propósito de atuarem como intermediárias e representantes do Estado nas comunidades locais. Isso resultou na naturalização de uma dinâmica em que o Estado moderno colonial mantinha uma posição de superioridade sobre as Autoridades Tradicionais, estabelecendo uma relação de dominação.

“Nesse sentido, as instituições do poder tradicionais foram/são, portanto, cooptadas pelo partido mandatário dos Estados para atenderem os seus interesses que, ao ganharem o estatuto de funcionários do Estado representam o partido no poder no âmbito local”. (CHICO, 2020, p. 83). Aslak Orre (2009) descreve essa questão como a politização dos líderes tradicionais, destacando que a falta de cooperação desses líderes no apoio e na promoção do partido governante acarreta diversas consequências adversas: ameaças, violência física ou até mesmo a substituição forçada desses líderes por outros considerados mais alinhados com o Estado ou partido no poder.

Existe um embate cultural perpetrado pelo Estado que mantém uma mentalidade colonial, negando o reconhecimento dos valores, tradições e identidades das comunidades, bem como suas autonomias. Ao artificialmente reconhecer as Autoridades Tradicionais, os Estados encobrem uma ideologia *assimilacionista* e *civilizacionista* que visa suprimir as culturas e diversidades étnicas.

Santos (2006a) enfatiza a significativa influência do privilégio epistemológico atribuído ao direito moderno, que desempenha um papel crucial na supressão de outras formas de legalidade e na (re)configuração das práticas sociais dos grupos marginalizados. Ao abordar a questão da diversidade cultural, o autor ressalta a intrínseca relação com a diversidade de saberes, ilustrando a coexistência de múltiplas tradições jurídicas dentro da paisagem jurídica contemporânea (SANTOS, 2006a, p. 47).

A discussão em torno da questão da autenticidade é central para diversos autores, como destacado por pensadores renomados, incluindo Du Bois (1903), Kwame Nkrumah (1958a), Marcus Garvey (2013), Homi Bhabha (2003), Amílcar Cabral (1978) e outros. Estes estudiosos sustentam a perspectiva de que a representação fiel da tradição e da cultura desempenha um papel crucial na luta pela independência e na efetivação de mudanças significativas. Essa autenticidade refere-se não

apenas à preservação dos aspectos superficiais ou estereotipados de uma cultura, mas sim à compreensão profunda e genuína dos valores, tradições, linguagens e identidades próprias de um povo.

É importante ressaltar que essa perspectiva não propõe uma visão estática ou imutável da cultura, mas sim uma compreensão dinâmica e adaptativa, reconhecendo que as tradições culturais estão em constante transformação. Nesse sentido, a busca pela autenticidade cultural não implica em um retorno nostálgico ao passado (NETO, 2004), mas sim na valorização e na reinterpretação dos elementos culturais para promover a emancipação e a transformação social no presente e no futuro.

CAPÍTULO 6:

A TEIA JURÍDICA DA RESISTÊNCIA:

OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS NA CONSTRUÇÃO DE NOVOS PARADIGMAS CONSTITUCIONAIS NA ÁFRICA E AMÉRICA LATINA

As últimas décadas têm sido marcadas por uma transformação jurídica profunda nas constituições de países da América Latina e da África, impulsionada pela crescente resistência dos povos indígenas, quilombolas, camponeses e das comunidades tradicionais na luta pela socioambientalidade, sem deixar de mencionar a luta das mulheres. Esse movimento, embora ancorado em reivindicações locais e históricas, reflete um fenômeno global que desafia os modelos tradicionais de governança, incorporando, de forma inovadora, os direitos coletivos e o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos. A resistência dos povos não é apenas uma reação à marginalização de suas cosmo-percepções, mas também uma força propulsora da reconstrução dos direitos constitucionais e ambientais, desafiando a visão antropocêntrica e propondo um modelo jurídico mais inclusivo e ecocêntrico.

Na América Latina, as reformas constitucionais que reconhecem os direitos da natureza, como nas constituições da Bolívia e do Equador, exemplificam essa articulação entre as lutas sociais e o direito constitucional, representando uma ruptura com paradigmas jurídicos tradicionais, ao afirmar a ideia de que a natureza possui valor intrínseco e deve ser protegida como um sujeito de direitos. Essa revolução jurídica, no entanto, não ocorre de forma isolada, mas está intimamente ligada às conquistas dos povos indígenas, quilombolas, camponeses entre outros cujas demandas por reconhecimento, proteção de seus

territórios e preservação de seus modos de vida têm sido fundamentais para a consolidação de um novo entendimento sobre os direitos coletivos. O movimento jurídico latino-americano, portanto, reflete a articulação entre as tradições jurídicas locais e o direito constitucional contemporâneo, estabelecendo uma nova relação entre o Estado, os povos e o meio ambiente.

Simultaneamente, na África, observam-se dinâmicas jurídicas igualmente inovadoras, marcadas pela combinação de normas tradicionais e o direito estatal. A emergência de modelos de Estado híbrido, que incorporam práticas e valores das comunidades locais, tem permitido a inclusão dos direitos coletivos e o reconhecimento de novos sujeitos de direitos, como a natureza, nas constituições de diversos países africanos. Esses modelos, ao promoverem a convivência entre o direito positivo e o direito consuetudinário, estabelecem um espaço para o reconhecimento das relações territoriais, culturais e ambientais dessas populações, reafirmando a importância de um direito que se articule com as especificidades locais e com as demandas globais por justiça socioambiental.

Dessa forma, este capítulo se propõe a analisar essas “teias da resistência”, ou seja, como as cosmocepções dos povos, ao se unirem na luta pela socioambientalidade, têm influenciado o reconhecimento jurídico dos direitos socioambientais e a consagração de novos sujeitos de direitos, incluindo a natureza, nas constituições da América Latina e da África. Assim, a partir de uma análise comparativa entre a América Latina e a África, busca-se compreender o impacto dessas mobilizações no direito constitucional contemporâneo, destacando a interação entre os direitos coletivos e a proteção ambiental, e como elas contribuem para a construção de um novo paradigma de justiça socioambiental no direito global.

6.1 Modernidade e o paradigma dos Direitos Coletivos

Ao discutirmos a era moderna, referimo-nos à concepção e implementação do Estado-nação, à configuração política, à estrutura social prevalente, e a uma série de outras características que a definem. Contudo, é imperativo ressaltar que este período é marcado por uma multiplicidade de transformações significativas e eventos históricos que moldaram os últimos séculos. (OYĚWÙMÍ, 2004, p.1).

A pesquisa de Edgar Morin e Anne Kern (2003) revela que a era moderna emergiu por meio de vários acontecimentos: (i) chegada dos europeus nas Américas e África; (ii) à volta ao mundo do Magalhães que comprova a rotatividade da terra; (iii) destruição das maiores civilizações do mundo (Azteca e Inca) e; (iv) teoria Heliocêntrica de Nicolau Copérnico, no qual a Terra deixa de ser planeta e o centro do Universo, torna-se satélite do Sol, e a humanidade perde sua posição privilegiada.

Com o transcorrer do tempo, torna-se cada vez mais patente que a reverência ao novo está intrinsecamente ligada a uma perspectiva que concebe a trajetória da história humana como um processo progressivo de emancipação. A concepção da história como um processo singular implica a existência de um ponto central em torno do qual os eventos se organizam, refletindo uma visão permeada pelo imperialismo ocidental, na qual a Europa figura como o ápice civilizacional e o restante é caracterizado como povos considerados primitivos em um estágio incipiente de desenvolvimento. (LOPES, 2006).

Um outro componente de considerável relevância na modernidade reside na disseminação universal de ideias jurídicas. A técnica de universalização do discurso jurídico (iluminista) ainda é utilizada para recolonizar as práticas jurídicas e sociais dos povos não europeus. (GONÇALVES, 2015, p. 278-282).

Tal expansão se estabelece, integralmente, por meio e através da violência, da escravidão e exploração da África e Américas. A imposição de leis coloniais foi parte de um processo de epistemicídio, em

que os conhecimentos locais e indígenas foram suprimidos e desvalorizados. (CÉSAIRE, 1978; MAMDANI, 2002). A ideia principal é a de que o colonialismo, além das formas tradicionais de dominação, também representa uma dominação do conhecimento. Ele impôs uma relação desigual entre saber e poder, o que resultou na eliminação de diversos conhecimentos das culturas e povos colonizados. (KAPOCO; NOJIRI, 2018, p. 7).

De acordo com Morin e Kern (2003), o imperialismo europeu, ao fundamentar sua hegemonia mundial na premissa do humanismo iluminista, endossa a concepção de que todo ser humano possui uma capacidade racional intrínseca, conferindo-lhe, supostamente, uma “igualdade de direitos”. A Revolução Francesa desempenha um papel crucial ao universalizar os princípios dos direitos humanos e dos povos.

Tradicionalmente, os direitos humanos têm suas raízes em marcos históricos eurocêntricos, como a Declaração Universal de 1948, que refletem valores individuais e liberais. “Se o direito dos povos é reconhecido, certas nações se julgam superiores e se dão por missão guiar ou dominar toda a humanidade”. (MORIN; KERN, 2003 p. 26). Em outras palavras, a imperatividade do reconhecimento e implementação dos direitos humanos e dos povos visa formalizar a universalização de concepções, ou seja, a disseminação do conhecimento jurídico ocidental para além de suas fronteiras. Este sistema opera como um mecanismo que nacionaliza relações desiguais de poder, estabelecendo uma hierarquia entre aqueles que detêm posições superiores e os que ocupam posições inferiores. (CÉSAIRE, 1978; MUDIMBE, 2013).

O desenvolvimento histórico da era moderna se caracteriza por uma série de complexidades e desafios, destacando-se notadamente a devastação ambiental, a presença persistente do preconceito cultural e a tendência à negação e subalternização do “outro”. Esse “outro” é predominantemente representado pelos povos originários latino-americanos e africanos, além das mulheres.

O preconceito cultural configura-se como uma manifestação arraigada na construção de identidades, perpetuando estereótipos e hierarquias que marginalizam determinados grupos étnicos. Os povos originários latino-americanos e africanos são particularmente impactados por essa dinâmica, visto que são frequentemente desprovidos de sua voz e autonomia, sendo relegados a posições subalternas na narrativa histórica.

Destaca-se, ainda, a importância de incluir as mulheres nesse contexto, uma vez que a marginalização de gênero atua de maneira interseccional, exacerbando as formas de opressão vivenciadas por mulheres pertencentes a grupos étnicos historicamente subjugados. (OYĚWŪMÍ, 2004; DOVE, 1998; LUGONES, 2014).

O ocidente definiu suas políticas sem perspectivar o outro. Enquanto os europeus asseguravam os seus direitos políticos, econômicos, sociais, culturais e coletivos, e organizavam a sua sociedade, os povos não-ocidentais, africanos e latino-americanos, bem como as mulheres, viam os seus direitos sendo violados e negados, mediante o processo de exploração e escravização. Os direitos humanos e dos povos começam a ser profundamente violados no período da colonização. O surgimento da era moderna marca a época mais hostil da história. A era moderna evidencia o fascismo e a ditadura europeia nas Américas e África. (CHICO, 2020).

Um exemplo desse paradigma é a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), apresentada pela França. Essa carta não reconhecia o negro, nem o nativo das Américas, como humano, assim como negava os direitos básicos da mulher. (CHICO, 2020). Destacar que, em 1791, sob o comando da ativista política e feminista francesa Olympe de Gouges, foi apresentada uma Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã como resposta ao modelo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão que não contemplava as mulheres. Essa declaração foi completamente rejeitada e ignorada.

Um outro aspecto de importante destaque recai sobre a hipocrisia revolucionária francesa. Quando foi promulgado a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que determina os direitos individuais e coletivos dos homens, isto é, “seres humanos” como universais, a França manteve o seu regime de exploração e colonização nas suas colônias africanas e nem reconhecia a independência de Haiti, que foi a primeira nação negra independente e o primeiro país do mundo a abolir completamente a escravidão. Tal fato, comprova que a condição ou estatuto de seres humanos era um privilégio masculino ocidental.

A repercussão dessa hostilidade se estende para as sociedades atuais que são representadas por um sistema social caracterizado pela desigualdade racial e de gênero. Tais desigualdades vão sendo corrigidas mediante as lutas e resistências dos excluídos. Não é por acaso que, grande parte dos Estados contemporâneos, em suas constituições, criminalizam a discriminação racial e de gênero, como medida de reparo dos problemas modernos. (CHICO, 2020). Se somos todos iguais perante a lei e se, realmente, os direitos são universais e aplicáveis a todos, porque que o Estado criminaliza o racismo, desigualdade de gênero e homofobia?

A história moderna demonstra como o sistema político é falho. Nunca houve direitos humanos para as mulheres e nem para o não-branco. Cruel realidade que podemos comprovar com base na própria história. Vejamos o seguinte: Adolf Hitler, político alemão que liderou o Partido Nazista, é considerado o maior genocida da história moderna pelas suas medidas de atrocidade contra os judeus na Alemanha. Hitler é demonizado pelo holocausto cometido contra o povo judeu. (CÉSAIRE, 1978).

Por outro lado, demonstra a história que, experimentando as mesmas práticas genocidas de Hitler fora do continente europeu, particularmente na África e Américas, desde a época das grandes navegações, exploradores europeus como Cristóvão Colombo, Pedro Álvares Cabral, Paulo Dias de Novais, Alexandre, o Grande, que pelos seus man-

datos exterminaram vários povos indígenas, assassinaram milhares de africanos, escravizaram os nativos dentro do próprio território, foram/são enaltecidos como grandes descobridores, navegadores, imperadores, guerreiros e comandantes bem-sucedidos da história.

Por que Hitler é demonizado pela história, considerado o maior terrorista e genocida, enquanto os europeus que aplicaram as mesmas práticas, talvez a pior, de massacre, extermínio e chacina, nas Américas e África são exaltados? Qual seria a diferença entre Hitler e os exploradores europeus? (CÉSAIRE, 1978).

Vale destacar que, em decorrência do holocausto cometido por Hitler, os europeus se reuniram para intensificar a proteção dos direitos humanos. O regime nazista obrigou o Ocidente no impulsionamento para a proteção dos direitos humanos na Europa. Dito de outra maneira, foi “necessário” a morte de povos ocidentais para que os europeus refletissem a respeito dos direitos humanos, enquanto na África e Américas dezenas de pessoas eram mortas a cada hora, desde a época das grandes navegações.

É notório que os direitos foram projetados em volta de um sujeito ideal de homem, e, este modelo de homem é o europeu, particularmente o branco, proprietário, hétero e capitalista, tal como idealizavam os iluministas e os positivistas acreditando que o percurso da história humana seria a efetiva civilização: usando o homem europeu como modelo ideal. (LOPES, 2006). A narrativa da construção intelectual do processo de modernidade é a ideia de que o homem branco representa o centro da racionalidade. Dessa narrativa, emerge o ponto de vista teórico ocidental com caráter segregacionista.

A releitura do direito possibilita reinscrever os excluídos na modernidade, implicando a desconstrução da história hegemônica. A crítica do direito propõe que precisamos repensar esses marcos, questionando a universalidade imposta de forma hegemônica e abrindo espaço para vozes e epistemologias que foram silenciadas pela colonização.

No âmbito desta análise, é plausível conceber a modernidade como uma edificação que se caracteriza pela autonomização do indivíduo, dissociando-se da concepção de coletividade. Nesse desdobramento, torna-se evidente que, no seio desse processo, nenhum dos agentes mencionados – mulheres, natureza, povos indígenas ou africanos – é conferido com plenos direitos.

Norbert Elias (1994) descreve as transformações sociais durante a modernidade, salientando a emergência de estruturas mais individualizadas. O desenvolvimento da sociedade civil e a busca pela autonomia individual foram fatores determinantes na consolidação do individualismo, muitas vezes relegando os direitos coletivos a um plano secundário.

A teoria individualista refletiu-se na construção do arcabouço jurídico moderno, no qual os direitos individuais ganharam destaque. Michel Foucault (2002), em suas análises sobre o biopoder, argumenta que o direito moderno se concentrou na regulação dos corpos individuais, negligenciando aspectos coletivos e sociais.

A individualização dos direitos na modernidade contribuiu para a formação de sociedades atomizadas, nas quais o interesse coletivo é subjugado pelos anseios individuais. (GIDDENS, 1991). Zygmunt Bauman (2001), argumenta que a coletividade é frequentemente sacrificada em prol da liberdade individual, gerando desafios para a construção de uma solidariedade efetiva.

Os desafios intrínsecos ao individualismo moderno tornam-se particularmente evidentes na esfera da propriedade. Locke, um dos principais filósofos do Iluminismo, é reconhecido por sua defesa contundente dos direitos naturais inalienáveis, com especial ênfase na autonomia do indivíduo. Embora a perspectiva de Locke tenha sido crucial para a construção da teoria dos direitos, é imperativo reconhecer que, paradoxalmente, ela também desencadeou desafios significativos no que tange ao reconhecimento e promoção dos direitos coletivos.

6.1.1 Individualismo moderno e suas implicações na dinâmica entre propriedade e trabalho

No cerne da filosofia lockeana reside a concepção de direitos naturais, intrinsecamente vinculados à natureza do homem, e, por conseguinte, inalienáveis e imutáveis. A centralidade do indivíduo, delineada por Locke, manifesta-se na defesa fervorosa da liberdade e da propriedade privada como pilares fundamentais da existência humana.

John Locke (2001), delineia uma concepção peculiar da propriedade, definindo-a como um atributo de natureza estritamente individual e não coletiva. Esta perspectiva, embora robusta em suas argumentações, suscita consideráveis controvérsias no que diz respeito à sua congruência com a conveniência social e à própria ordem intrínseca da natureza.

É imperativo recordar que, em consonância com as narrativas do Gênesis, Locke postula que Deus outorgou a terra à humanidade de forma coletiva, conferindo-lhes a incumbência de utilizá-la como meio de subsistência e proveito. Nesse sentido, Locke (2001) enfatiza a dimensão coletiva da terra como um bem comum divinamente concedido. Portanto, a terra, segundo Locke, é inicialmente concebida como um recurso compartilhado, fruto da generosidade divina.

A interrogação crucial que emerge diante dessa abordagem é: se a terra é inicialmente concebida como um bem comum concedido por Deus, qual é a justificativa para a subsequente individualização proposta por Locke? Esta aparente contradição levanta indagações profundas acerca da coerência e fundamentação da teoria lockeana da propriedade.

Em sua análise, Locke parece transitar de uma concepção inicial de comunidade de recursos para uma defesa da propriedade privada, argumentando que, embora a terra seja um dom divino comum, a apropriação individual surge como uma extensão lógica do direito natural. Entretanto, essa transição demanda uma análise crítica minuciosa, especialmente no que concerne à compatibilidade dessa metamorfose conceitual com os princípios fundamentais da justiça e equidade

social, bem como com a suposta vontade divina subjacente à concessão inicial da terra como um bem coletivo.

Locke (2001) atribui ao labor humano a justificativa primordial para a aquisição de propriedade, sustentando que qualquer objeto derivado da natureza mediante a aplicação do esforço ou trabalho humano se transforma em propriedade. Nesse contexto, destaca-se a perspectiva de que o próprio ato laboral executado pelo ser humano, por sua própria essência, é considerado propriedade do próprio trabalhador.

Ao proferir a afirmação de que “o trabalho exercido por si só já é uma propriedade do trabalhador” (2001, p. 98), Locke delinea a propriedade como um ente de natureza individual, dissociando-a de um caráter coletivo. Sob essa ótica, ele argumenta que todo bem ou objeto extraído do estado de natureza assume, automaticamente, uma condição de propriedade individual, reforçando a premissa de que a propriedade está intrinsecamente vinculada ao esforço humano.

Embora Locke defenda vigorosamente o direito à propriedade como um componente fundamental da natureza humana, a aplicação desenfreada desse princípio pode resultar em disparidades socioeconômicas e na marginalização de certos grupos sociais. A propriedade, quando não regulamentada em consonância com um arcabouço que contemple o bem comum, pode comprometer a equidade e a justiça social. A ênfase em direitos individuais pode obscurecer a apreciação de questões que demandam ação coletiva, como os desafios ambientais, os direitos humanos globais etc.

A modernidade, conforme analisada por Souza Filho (2017), nega os direitos coletivos²⁷ devido à ênfase na liberdade individual no trabalho. Por exemplo, a luta de classes entre proletariado e burgue-

²⁷ Souza Filho (2017, p. 200) destaca que a modernidade, pautada no individualismo racionalista, via as associações coletivas como ameaças à liberdade e igualdade individuais. Em 1791, a Lei Le Chapelier proibiu todas as organizações de ofício na França, alegando que não era permitido inspirar nos cidadãos qualquer interesse coletivo que os separasse dos assuntos públicos. Essa proibição impactou especialmente as organizações de trabalhadores, levando à criminalização dos sindicatos no Código Penal de 1810. A descriminalização só ocorreu em 1884, com a Lei Waldeck-Rousseau.

sia, do século XIX ao XXI, inicialmente envolvia demandas coletivas, mas os avanços legais se concentraram nos direitos individuais, resultando nos chamados direitos trabalhistas. Demandas coletivas foram frequentemente interpretadas como questões políticas, às vezes criminalizadas, e acabaram incorporadas como políticas públicas e garantias individuais em contextos democráticos.

Na Europa, a negação²⁸ desses direitos sempre esteve ligada à exploração capitalista, afetando trabalhadores como artesãos e camponeses. Já na América Latina, a tradição de trabalho solidário persiste entre indígenas e povos tradicionais, mantendo uma relação equilibrada com a natureza. (SOUZA FILHO, 2017, p. 201). Na África, a negação dos direitos coletivos emerge concomitantemente ao advento do sistema capitalista colonial.

Conforme Cyril James (2013), a proibição de sindicatos na Europa encontrou eco na negação e repressão implacável de organizações indígenas e de escravos desde os primórdios coloniais. A Revolução Francesa rotulou as organizações de escravos como “bandidos”. Embora essa afirmação possa parecer redundante, um exemplo significativo desse posicionamento é o fato de a França ter se recusado a reconhecer a Revolução Haitiana. Souza Filho (2017, p. 202) enfatiza que os povos indígenas eram tolerados apenas quando úteis aos interesses coloniais, enquanto qualquer desvio das tradições era severamente reprimido.

Durante o período colonial na América Latina, as relações de trabalho foram complexas, com as comunidades indígenas consideradas reservas futuras de mão de obra. O modelo econômico centrado na produção para exportação, com ênfase no trabalho escravo, resultou na manutenção de comunidades periféricas como reservas de mão de obra, preferencialmente africana. (SOUZA FILHO, 2017, p. 202).

²⁸ A recusa inicial dos direitos coletivos dos trabalhadores modernos, por exemplo, se refletiu na negação correspondente desses direitos aos povos indígenas na América Latina e africanos. A tentativa de forçá-los a se tornarem trabalhadores, devido à falta de mão de obra urbana e ao excesso de terras, foi mais brutal na América do que na Europa industrializada. (SOUZA FILHO, 2017).

As diretrizes e normativas ocidentais implementadas durante o período colonial estavam principalmente voltadas para a exploração de recursos naturais e de mão de obra barata, além da naturalização do trabalho escravo. Isso resultou, ainda, na comercialização de pessoas negras para trabalharem nas vastas terras das Américas, então dominadas pelos próprios europeus. Tal comércio é uma característica intrinsecamente ligada à mentalidade europeia de acumulação de riquezas.

Em suas análises sobre a exploração colonial africana, Walter Rodney (1975) e Basil Davidson (1992) destacam a natureza multifacetada do trabalho forçado, não se limitando apenas à escravidão, mas também incluindo formas variadas de coerção e servidão. A presença europeia na África não apenas impactou as estruturas sociais e econômicas locais, mas também resultou em sistemas de exploração de trabalho que moldaram profundamente o curso da história africana.

Nas regiões colonizadas pelos portugueses, por exemplo, a complexa matriz normativa que regia o trabalho forçado e a escravidão foi delineada por meio da divulgação de diversos documentos fundamentais. Destaca-se, nesse contexto, o EPCCI, promulgado em 1929, o Código do Trabalho dos Indígenas (CTI) de 1928, e a instituição dos Tribunais Privativos dos Indígenas (TPI). (NEWITT, 1997; FLORENCIO, 2011; CHICO, 2020).

O EPCCI representou um marco normativo abrangente que delineou não apenas as disposições jurídicas relacionadas aos indígenas, mas também aspectos fundamentais de sua vida política e social. O CTI, por sua vez, delineou as normas específicas que regiam o trabalho dos indígenas, estabelecendo diretrizes e limitações para suas atividades laborais. Além disso, a implementação dos TPI consolidou a jurisdição sobre questões relacionadas aos indígenas, contribuindo para a manutenção do controle e ordem social dentro do contexto colonial.

Os africanos eram compelidos, mediante o arcabouço normativo, a desempenhar uma variedade de ocupações. A mobilização de mão de

obra era conduzida por meio dos sipaios²⁹, uma categoria de agentes coloniais que desempenhavam funções análogas às de policiais coloniais e capitães-do-mato. Estes sipaios, constituídos por soldados, predominantemente operavam nas áreas rurais, atuando sob as diretrizes estabelecidas pelos colonizadores (NEWITT, 1997).

Conforme analisado por Souza Filho (2017), a adaptação do sistema escravocrata, em virtude de sua incompatibilidade com os princípios fundamentais da modernidade, os quais se fundamentam na liberdade e autonomia da vontade, demandou a construção de uma narrativa que justificasse essa prática divergente. Nesse contexto, a construção da ideia da inferioridade racial emergiu como uma estratégia essencial.

A associação da inferioridade racial à justificativa da escravidão serviu como uma estratégia para reconciliar a prática do trabalho forçado com os ideais modernos de liberdade, autonomia e dignidade humana. Nessa perspectiva, como aponta Frantz Fanon (1980), a desumanização dos povos subalternizados foi uma condição essencial para a construção de um sistema que, ao mesmo tempo, afirmava os valores de liberdade e civilização, enquanto legitimava a exploração e a opressão.

Além disso, como destaca Amílcar Cabral (1978), o trabalho forçado e a escravidão eram instrumentos estratégicos na construção de uma ordem econômica e política que subjugava as populações africanas, ao mesmo tempo em que as despojavam de sua identidade e autonomia. A reflexão de Kwame Nkrumah (1945) também nos lembra que a independência das nações africanas só seria alcançada quando o legado da escravidão fosse enfrentado, pois a opressão racial estava

²⁹ Os sipaios eram agentes oficiais durante o período colonial nas colônias portuguesas, particularmente durante o auge da escravidão. Sua principal função era recrutar trabalhadores. Eles também capturavam trabalhadores escravizados fugitivos que haviam escapado das plantações. Esses agentes atuavam frequentemente a serviço dos proprietários de terras ou de instituições que representavam interesses dos senhores de escravos. Eles eram conhecidos por utilizar métodos violentos e coercitivos para atingir seus objetivos. Essa prática estava integrada ao sistema escravista, que buscava manter os trabalhadores escravizados sob controle, impedindo rebeliões e fugas que representavam uma ameaça ao *status quo*.

intrinsecamente ligada à exploração econômica que ainda perdurava nas estruturas pós-coloniais.

Aníbal Quijano (2011) oferece uma análise crítica das estruturas coloniais, destacando como o sistema de classificação racial foi fundamental para a criação de hierarquias sociais. Ao justificar a escravidão como uma forma de “melhorar” as condições de vida dos africanos e latino-americanos, Quijano destaca o papel ideológico desse discurso na legitimação do poder colonial.

Conforme sublinhado por Souza Filho (2017), não é por acaso que as primeiras normas internacionais do século XX sobre as relações entre Estados e povos indígenas, como a Convenção 107 de 1957 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), visavam à integração dos indígenas como trabalhadores. Em vez de preservar suas culturas, o foco era negá-las, utilizando meios persuasivos para integrá-los economicamente ao sistema, gerando excedentes e remunerando o capital.

Ao contrário do cenário predominante na metrópole, no qual o capitalismo florescia sem impedimentos, atingindo seu apogeu, nas colônias, a resistência e a formação de uma classe de produtores independentes emergiram como uma significativa contradição ao sistema capitalista. Este fenômeno, conforme destacado por Marx (1996), delineia um panorama em que a luta pela emancipação dos trabalhadores assume um papel central, desafiando as bases da exploração capitalista que busca consolidar-se nas regiões colonizadas.

6.2 A luta indígena na América Latina: da mobilização à conquista dos direitos socioambientais

A luta indígena na América Latina remonta ao período colonial, quando os povos originários foram submetidos à escravização, despossosados de suas terras e vítimas de um processo de aculturação forçada. Durante os séculos XIX e XX, a resistência indígena continuou, mas foi em meados do século XX que movimentos indígenas come-

çaram a se organizar de forma mais articulada, especialmente com o surgimento de organizações pan-indígenas como a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), que teve um papel fundamental nas mobilizações no Equador, ou a Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC), que promoveu uma maior visibilidade das questões indígenas.

Destaca-se a revolta de 1910 no México como uma reação marcante contra o sistema colonial. Sob liderança de Emiliano Zapata e Francisco Villa, a Revolução Mexicana foi um marco na consolidação da identidade latino-americana e da conscientização continental. Este evento histórico catalisou a percepção, especialmente entre os povos indígenas, da urgência de reformas substanciais no capitalismo, que representava uma ameaça direta às suas terras e vidas. (SOUZA FILHO, 2023).

Outro importante marco a ser considerado foi o processo de elaboração da constituição boliviana de 1938, cuja contenda pela sua implementação desencadeou a Revolução Boliviana de 1952 e a subsequente promulgação da Lei de Reforma Agrária. Os povos do México, Bolívia, Equador e Colômbia iniciaram um diálogo colaborativo e estabeleceram um Congresso Indígena para debater as mudanças necessárias dentro dos Estados Nacionais capitalistas. (GOTKOWITZ, 2011).

Nos anos 1980 e 1990, a luta indígena se fortaleceu com o surgimento de movimentos sociais e políticos que passaram a questionar a exclusão dos povos indígenas nas políticas públicas, o racismo estrutural e a destruição de seus territórios. A globalização e as mudanças nos direitos humanos também ajudaram a dar visibilidade à causa indígena, colocando-a como um tema relevante no cenário internacional.

Nesta ótica, Sousa Filho (2010) fundamenta que, de fato, ocorreu um ressurgimento dos povos indígenas na segunda metade do século XX. Conforme observado por Mariátegui (2013), tal fenômeno resultou do empenho dessas comunidades em estabelecer unidades, alianças e organizações aptas a reivindicar e lutar por seus direitos, cul-

minando na formação de uma unidade indígena estruturada por meio de entidades nacionais.

Na região amazônica brasileira, a confluência entre as comunidades indígenas e as populações tradicionais, respaldada pelo suporte de aliados tanto nacionais quanto internacionais, culminou na instauração da “Aliança dos Povos da Floresta”. Este evento é reconhecido como um dos pontos emblemáticos do movimento socioambientalista, conforme destacado por Santilli (2005).

Inicialmente, a reivindicação dos povos centrava-se na defesa de seus territórios e na preservação de seus valores culturais (SOUZA FILHO, 2017). Contudo, em decorrência da degradação ambiental provocada pelo sistema capitalista, identificada por Leff (2009) como uma “irracionalidade produtiva”, essas comunidades passaram a engajar-se de maneira mais ampla na batalha pela preservação e vitalidade do meio ambiente.

Os indígenas identificaram a clara disparidade entre suas formas de relação com a natureza e o modelo ocidental moderno, evidenciando que a defesa de seus territórios também equivalia à defesa da natureza que os envolvia. Ao serem expulsos de suas terras, observaram que a ocupação moderna rapidamente destruía a natureza existente. (SOUZA FILHO, 2017).

A reconstrução do entendimento sobre a natureza como um fenômeno social é proposta como um caminho crítico na transformação desse cenário. A modificação desse paradigma implica não apenas na preservação dos modos de vida indígenas, mas na reconfiguração das relações sociedade-ambiente, instaurando práticas mais alinhadas com a harmonia ecológica. (ACOSTA, 2016).

Desse modo, o movimento dos povos indígenas se solidificou a partir da concepção socioambiental de que a natureza constitui um patrimônio coletivo, e a viabilidade de sua preservação repousa inteiramente na maneira como estabelecemos interações com ela. (BALIM;

MOTA, 2014). Nesse contexto, o socioambientalismo emerge como uma alternativa ao paradigma desenvolvimentista, o qual tendia a negligenciar as batalhas em prol da justiça social e da inclusão das comunidades indígenas nos esforços voltados à conservação da biodiversidade. (SANTILLI, 2005).

6.2.1 Conquista dos direitos socioambientais

A década de 1990 foi crucial para o movimento indígena latino-americano, pois coincidiu com o fortalecimento da agenda ambiental global e com a crescente valorização dos direitos humanos, incluindo os direitos dos povos indígenas. O marco mais importante foi a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992, que resultou na Agenda 21 e destacou a importância de proteger os direitos indígenas no contexto ambiental.

Os Estados criaram instituições para lidar com o movimento indígena, como o Instituto Nacional Indigenista, e passaram a reconhecer os direitos dos indígenas. No passado, as políticas eram focadas em integrar os indígenas à sociedade, como a Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que sugeria que os indígenas fossem integrados ao trabalho comum. Com o tempo, surgiram organizações indígenas para lutar por direitos mais amplos. Uma grande conquista foi a Convenção nº 169 da OIT. (SOUZA FILHO, 2017).

A Convenção 169 da OIT, adotada em 1989, é um marco fundamental, pois garantiu a esses povos o direito à consulta prévia e informada sobre projetos que afetem suas terras e modos de vida. Além disso, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 2007, trouxe um reconhecimento formal de seus direitos à autodeterminação, à preservação cultural e à proteção ambiental.

No nível nacional, muitos países latino-americanos começaram a incorporar os direitos indígenas em suas constituições e legislações, embora a implementação efetiva ainda seja um desafio. O reconheci-

mento das terras indígenas como territórios ancestrais foi uma conquista importante, como no caso do Brasil, onde a Constituição de 1988 garantiu o direito à terra para os povos indígenas e criou um marco legal para a demarcação de territórios.

Termos como *pacha mama* e princípios como *buen vivir*, essenciais em sua cultura, são agora reconhecidos como princípios constitucionais na Bolívia e no Equador, provocando uma revisão do constitucionalismo e do direito em geral (ZAFFARONI, 2012). Na concepção cosmológica dos povos indígenas ancestrais andinos, compreendendo aqueles originários do Peru, Bolívia, Argentina e Chile, a entidade *Pacha Mama* simboliza a Mãe Terra. Sob a perspectiva epistemológica indígena, a natureza é reconhecida como sujeito de direitos pela constituição do Equador de 2008. (MARQUES JÚNIOR, 2019).

No preâmbulo da constituição do Equador de 2008, são exaltados os direitos da natureza, sendo expressamente celebrada como “la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existência”. Por sua vez, o artigo 10 da referida lei estipula que a natureza usufruirá dos direitos formalmente reconhecidos no texto constitucional. Já os artigos 71 a 74 destacam e delineiam os direitos inerentes à natureza. (MARQUES JÚNIOR, 2019).

Este enunciado constitucional reflete não apenas uma mudança paradigmática, mas também estabelece as bases para uma perspectiva legal que transcende a consideração meramente antropocêntrica, adotando uma postura mais abrangente e holística em relação ao meio ambiente.

Esses direitos também conhecidos como coletivos, que abarcam sociedades, comunidades e o meio ambiente, incluindo o patrimônio cultural e conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, são designados de direitos socioambientais, e estão integrados nos sistemas jurídicos da América Latina. (SOUZA FILHO, 2017).

Assim, os direitos socioambientais, surgidos da constitucionalização dos direitos sociais, refletem conquistas recentes dos povos que

recuperam o princípio da igualdade. Considerados como direitos difusos e coletivos de natureza transindividual, transcendem as limitações individuais para abranger a coletividade. Envolvem questões de interesse público, como os direitos ao meio ambiente, e contemplam também direitos específicos de grupos, como os étnicos e culturais. (MAZZILI, 2009).

O novo constitucionalismo latino-americano busca romper com uma abordagem jurídica e política colonizada, considerada insuficiente para sociedades latino-americanas de estrutura social distinta da europeia. Com ênfase em direitos relacionados a bens culturais e naturais comuns, o movimento redefine as relações entre o Estado e as populações indígenas. (WOLKMER, 2013).

O novo constitucionalismo representa uma iniciativa que visa resgatar os princípios fundamentais enraizados nas culturas ancestrais dos povos originários que habitavam Abya-Yala, a denominação anterior a colonização da América. Esta abordagem busca reconhecer e incorporar os valores e perspectivas dessas culturas pré-coloniais, anteriormente suprimidos pela chegada de Cristóvão Colombo e pela subsequente colonização europeia. (MARQUES JÚNIOR; MORAES, 2013).

Vale ressaltar que esses direitos não se limitam aos povos indígenas. As lutas quilombolas³⁰ no Brasil, por exemplo, têm paralelos importantes com as mobilizações indígenas na América Latina. Ambos os grupos lutam pelo reconhecimento de seus direitos territoriais e culturais, enfrentando as consequências de um modelo de desenvolvimento que exclui suas formas de vida e conhecimento.

³⁰ Quilombos eram comunidades formadas por africanos escravizados que fugiam dos engenhos e plantações, bem como por indígenas e outros grupos marginalizados. Estas comunidades se tornaram símbolos de resistência e luta pela liberdade e pela autonomia territorial. Nas últimas décadas, o reconhecimento dos direitos quilombolas tem ganhado força, sendo integrado no arcabouço constitucional brasileiro, especialmente com a Constituição de 1988, que reconhece o direito das comunidades quilombolas às suas terras tradicionais (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT)

As lutas dos quilombolas no Brasil estão profundamente enraizadas na história de resistência ao colonialismo e à escravidão. É uma expressão de luta contra o racismo estrutural e contra a espoliação dos territórios ancestrais. (OLIVEIRA, 2004; PIOVESAN, 2008). Nesse contexto, os direitos quilombolas estão intimamente ligados à noção de direitos socioambientais. Tal como as comunidades indígenas, as comunidades quilombolas possuem uma relação simbiótica com o ambiente que ocupam. Como observa Nascimento (1978; 2009), os quilombolas, assim como outros grupos tradicionais, desempenham um papel essencial na preservação da biodiversidade e dos recursos naturais, através de práticas sustentáveis que são parte intrínseca de suas tradições culturais. O autor também discute como o direito ao território é fundamental para a manutenção de sua identidade cultural e social.

Nesse contexto, o novo constitucionalismo latino-americano incorpora elementos fundamentais dessas lutas, estabelecendo mecanismos jurídicos que visam a reparação histórica e a proteção de formas de vida não hegemônicas. Conforme Acosta (2009), o desafio em questão consiste em contemplar a plurinacionalidade não apenas como um exercício de democracia inclusiva, mas, sobretudo, como uma proposta de vida que visa estabelecer uma harmonia aprimorada e uma aproximação mais profunda com a natureza.

6.3 Direitos coletivos na integração africana

O conceito de direitos coletivos é particularmente importante quando se trata da terra e do território na África. A colonização dividiu arbitrariamente o continente, criando fronteiras que desconsideravam as realidades culturais e territoriais dos povos africanos. Após as independências, muitos desses territórios e recursos continuaram sendo controlados por elites locais ou por potências estrangeiras, o que resultou em uma luta contínua pelo reconhecimento da soberania sobre as terras ancestrais.

A luta por direitos coletivos na África envolve o reconhecimento da dignidade e dos direitos das comunidades como um todo, em vez de apenas garantir direitos individuais. Esse conceito está vinculado à proteção das culturas, dos modos de vida, das terras e dos recursos naturais dos povos africanos. Muitas das lutas sociais no continente estão diretamente relacionadas à preservação dos direitos das comunidades tradicionais, das minorias étnicas e dos grupos marginalizados, como os povos nômades e os povos que habitam áreas periféricas, como as zonas rurais ou as regiões em conflito.

O reconhecimento dos direitos coletivos na África começou a se consolidar com a criação de organizações e tratados regionais que buscavam promover a unidade e a integração entre os países africanos. Um dos marcos mais significativos nesse processo foi a fundação da OUA, em 1963, que mais tarde se transformaria na UA. Um exemplo importante de marco legal relacionado aos direitos coletivos foi a CADHP. Essa carta reconhece os direitos dos povos à autodeterminação, à liberdade e à soberania sobre seus recursos naturais, além de garantir o direito à participação nos processos de decisão que afetam suas vidas e comunidades.

Outro importante marco foi o processo de elaboração das constituições dos Estados africanos recém-independentes, no qual se observou uma atenção destacada para a consagração de direitos relacionados ao território, à preservação da natureza e à promoção e salvaguarda da cultura dos povos. A incorporação desses princípios nas constituições reflete não apenas um avanço normativo, mas também um reconhecimento institucional da existência e da organização dos povos tradicionais. Esse reconhecimento não se limita apenas à aceitação formal, mas implica uma compreensão mais profunda das dinâmicas sociais e culturais que permeiam essas comunidades.

Por exemplo, a inaugural Carta Constitucional de Angola, promulgada em novembro de 1975, constituiu um marco crucial ao reconhecer solenemente a relevância dos povos tradicionais no seio do

país. Esta lei consagrou a diversidade étnica e cultural de Angola, conferindo um reconhecimento formal à existência e aos direitos inalienáveis dos distintos grupos étnicos e povos tradicionais que coabitam o território. Já a constituição de 1992, em seu artigo 12º, estabeleceu que o Estado deveria respeitar e salvaguardar a propriedade, tanto de natureza individual quanto coletiva, assim como reconheceu os direitos de posse da terra pelos camponeses e povos tradicionais.

A posterior constituição de 2010 elevou ainda mais a consideração pelas Autoridades Tradicionais, conforme expresso no artigo 224 da Constituição da República de Angola (CRA de 2010). Nesse sentido, formalizou-se a posição destas entidades como um componente integral do aparelho estatal, conferindo-lhes status equivalente a outros segmentos do poder público. Além disso, atribuiu-se uma significativa importância à tradição e aos costumes, equiparando-os à legislação estatal.

No que concerne à concessão da posse comunal indígena, a CRA de 2010 reconhece explicitamente o direito de acesso e uso da terra pelas comunidades locais. A Lei de Terras, promulgada em 9 de novembro de 2004, reforça essa premissa ao consagrar, em seu artigo 9º, que o Estado deve respeitar e proteger os direitos consuetudinários à terra presentes nas comunidades rurais. Adicionalmente, o artigo 37 da mesma legislação estipula o reconhecimento, às famílias que compõem as comunidades rurais (tradicionais), da ocupação, posse e direitos de uso e fruição dos terrenos rurais comunitários por elas efetivamente ocupados e explorados, em conformidade com os costumes locais.

De acordo com as práticas consuetudinárias angolanas, as Autoridades Tradicionais desempenham um papel fundamental na regulamentação do acesso à terra e na resolução de litígios relacionados à posse de terras dentro das comunidades rurais. Importa salientar que tais atividades das Autoridades Tradicionais não são regidas pela legislação formal, mas sim pelas normas consuetudinárias da comunidade em questão.

Na República da África do Sul, promulgou-se em 1996 uma Constituição que atesta o compromisso do Estado em reconhecer e preservar a diversidade cultural e étnica que caracteriza o país. O preâmbulo da Constituição reconhece as injustiças passadas, homenageia aqueles que lutaram por justiça e liberdade, e valoriza os contribuidores para o desenvolvimento do país. O Artigo 211 reconhece as instituições e papéis da liderança tradicional, conforme o direito consuetudinário. A legislação reconhece a viabilidade do sistema de direito consuetudinário, sujeito a leis e costumes aplicáveis. Além disso, o Artigo 212 estabelece um papel para a liderança tradicional em nível local em questões que impactam comunidades e povos locais ou tradicionais.

Sob o escopo normativo do Artigo 25, a lei constitucional assegura o direito fundamental à propriedade, contemplando, de maneira específica, as complexidades inerentes à posse de terras. A propriedade não se limita à terra. Diante desse contexto, o governo sul-africano tem empreendido esforços significativos na implementação de políticas públicas, notadamente a Reforma Agrária, visando abordar e remediar as profundas desigualdades históricas que permeiam a distribuição de terras no território.

As leis sul-africanas – A Lei de Emenda Geral para Desenvolvimento Rural e Reforma Agrária nº 4 de 2011 representa uma evolução normativa no campo da reforma agrária, indicando ajustes e modificações necessárias para otimizar as políticas de desenvolvimento rural e redistribuição de terras. Por sua vez, a Lei de Direitos Territoriais Comunitários nº 11 de 2004 desempenha um papel fundamental ao reconhecer e proteger os direitos das comunidades sobre terras comunitárias. Já a Lei de Emenda Geral para Assuntos Fundiários nº 61 de 1998 representa um marco importante na evolução da legislação fundiária sul-africana.

Estes instrumentos legais refletem o compromisso contínuo do Estado em abordar desigualdades históricas e promover a sustentabilidade socioeconômica nas áreas rurais, garantindo a preservação dos modos

de vida tradicionais e promovendo a participação ativa das comunidades na tomada de decisões relacionadas à gestão de recursos naturais.

A legislação em vigor, especialmente a Lei de Terras Comunitárias de 1996, exerce uma função importante na salvaguarda dos direitos territoriais das comunidades sobre áreas tradicionais. Ao estabelecer disposições jurídicas específicas, essa normativa busca oferecer proteção legal substancial às comunidades locais, conferindo-lhes uma base sólida para a manutenção e salvaguarda de suas práticas culturais e históricas associadas ao uso da terra.

Além disso, é relevante destacar que a trajetória das constituições sul-africanas revela uma evolução no reconhecimento dos povos e Autoridades Tradicionais. Desde as disposições constitucionais anteriores, tal como delineado no contexto da *Interim Constitution* de 1993, até a atual Constituição de 1996, o reconhecimento desses segmentos sociais ganhou progressiva consolidação. No âmbito do atual arcabouço normativo, os Artigos 211 e 212 da Constituição da África do Sul expressamente reconhece e protege os direitos das comunidades tradicionais.

A Constituição da República de Moçambique, promulgada em 2004, estabelece de maneira inequívoca o reconhecimento da diversidade cultural e a garantia da igualdade perante a lei como princípios fundamentais do ordenamento jurídico do país. No entanto, é imperativo ressaltar que a abordagem específica em relação à posse comunal indígena e aos direitos consuetudinários à terra pode apresentar variações significativas.

No contexto normativo moçambicano, subsistem disposições legais, por exemplo, a Lei nº 19/97, Decreto nº 66/98, inclusive a própria Constituição, que conferem reconhecimento à posse tradicional da terra, sobretudo em regiões de cariz rural, denotando um esforço deliberado em incorporar práticas tradicionais nos mecanismos legais que regulam a propriedade territorial. Essa perspectiva reflete um reconhecimento institucional da importância das dinâmicas culturais

e das práticas ancestrais no tocante à gestão e titularidade das terras, principalmente em comunidades onde tais elementos desempenham um papel central na organização social e econômica.

Na mais recente constituição, é possível identificar disposições específicas que consagram a legitimidade e a importância das Autoridades Tradicionais. Artigos relevantes, como o 118, destacam a salvaguarda dessas entidades como detentoras de conhecimento e práticas culturais que contribuem para a coesão social e o desenvolvimento sustentável.

Observa-se, nas constituições africanas, que os costumes são reconhecidos como um direito fundamental, com titularidade tanto individual quanto coletiva, o que impõe ao Estado a responsabilidade de garantir a efetivação desse direito, por meio da institucionalização do poder tradicional. (CHICO, 2020).

Nas áreas urbanas, onde o governo tem maior presença, os cidadãos seguem as leis estabelecidas pelo Estado. No entanto, nas zonas rurais, os costumes locais prevalecem. As comunidades rurais mantêm e respeitam seus valores e práticas tradicionais, baseando-se nos direitos consuetudinários como principal fonte de lei. (CHICO, 2020).

A inclusão das instituições de poder tradicional no sistema oficial dos Estados é um reflexo da formalização dos mesmos. Segundo as constituições nacionais, o costume (representado pelas Autoridades Tradicionais) e a lei (representada pelo Estado) são tratados de forma igualitária, sem que um se sobreponha ao outro, ambos devendo respeitar a constituição do país. (FEIJÓ, 2012).

É importante ressaltar que a legitimidade dos costumes pelos Estados é respaldada pelo artigo 17º, parágrafo 3º, da CADHP. Esse dispositivo reconhece que cabe ao Estado promover e proteger os valores morais e tradicionais reconhecidos pelas comunidades, sempre dentro do contexto de garantir os direitos humanos. Assim, o artigo sublinha a responsabilidade estatal em equilibrar a preservação das tradições culturais com a proteção dos direitos fundamentais de todas as pessoas. (CHICO, 2020).

Os demais países africanos, notadamente aqueles situados na região subsaariana do continente, experimentam uma dinâmica semelhante àquela descrita. Estudos indicam que aproximadamente 60% da população africana reside em áreas rurais, conforme apontado pela Comissão Econômica para a África. (ECA, 2017). É pertinente observar que, devido à dinâmica familiar comumente observada, as famílias muitas vezes mantêm laços tanto nas zonas urbanas quanto rurais, conforme discutido por Moyo e Yeros (2011).

Ao reconhecer a importância das legislações de terras, compreende-se que essas normativas não apenas buscam corrigir as injustiças passadas, mas também visam criar um ambiente jurídico que promova a estabilidade e o desenvolvimento sustentável nas áreas rurais. O reconhecimento e a proteção dos direitos territoriais comunitários são essenciais para garantir a continuidade das práticas tradicionais, o fortalecimento da coesão social e a preservação da identidade cultural.

6.3.2 *Questão da natureza*

A defesa dos valores culturais e a busca pela autodeterminação emergem como objetivos fundamentais para as nações africanas, visando, entre outros aspectos, reformar a maneira pela qual o direito hegemônico aborda as questões pertinentes à natureza.

Na cosmopercepção inerente aos povos, a natureza não apenas é concebida como uma entidade “divina”, mas também como a morada de seus antepassados, personificada pela expressão “Minha terra, minha Mãe”. Ancorada na epistemologia tradicional, a natureza é identificada como a fonte primordial da existência, tornando-se, por conseguinte, uma “entidade dotada de direitos” inalienáveis pelos povos.

Uma faceta intrigante no arranjo híbrido adotado pelos Estados Africanos reside na dicotomia observada entre o direito hegemônico, que abraça uma visão capitalista, materialista e estritamente técnica da natureza, e o poder tradicional, igualmente reconhecido e incorporado

pelos Estados, cuja cosmopercepção da natureza é caracterizada por uma estética mais apurada e uma abordagem menos técnica. Esta dualidade propicia uma dinâmica onde a concepção tradicional viabiliza uma relação de respeito mútuo entre as pessoas e o ambiente natural.

Outro aspecto de considerável pertinência reside na observação de que os Estados africanos, ao adotarem o modelo hegemônico de direito ocidental, fundamentam suas práticas jurídicas na tradição escrita, enquanto simultaneamente incorporam o direito tradicional dos povos originários, cuja base repousa na oralidade. Esta dicotomia entre as bases epistemológicas dos referidos sistemas normativos promove uma interessante reflexão sobre as implicações, evoluções e interações subjacentes ao substrato jurídico dessas jurisdições.

Historicamente, a escrita conferiu às autoridades estatais uma forma de registrar e codificar leis, proporcionando uma base para a centralização do poder. A criação de códigos legais escritos permitiu a uniformização das normas e regras, estabelecendo um sistema legal que poderia ser controlado e interpretado pelas autoridades. Isso contribuiu para a consolidação do poder estatal e a legitimação do governo.

Na sua obra intitulada “Vigiar e Punir” (2002), Michel Foucault empreende uma análise profunda do conceito de “sociedade disciplinar”, delineando um paradigma sociocultural em que a escrita e a documentação desempenham papéis preponderantes na tessitura do controle social. Foucault propõe a tese de que a atividade de escrever, ao registrar meticulosamente normas e leis, assume uma função essencial como instrumento de vigilância e disciplina, tornando-se, por conseguinte, um meio instrumental para a perpetuação da ordem estatal.

Por sua vez, Jacques Derrida (2009), empreende uma análise perspicaz acerca da natureza intrínseca da escrita, destacando a distinção entre fala e escrita como fenômenos linguísticos. Derrida postula que a escrita, ao ser concretizada no plano material do papel, possibilita a fixidez e a estabilidade do discurso, conferindo-lhe uma tangibilidade

que propicia o controle e a manipulação das manifestações linguísticas. Desta feita, a escrita, ao cristalizar-se no suporte físico, não apenas documenta, mas também viabiliza a instrumentalização do discurso, exercendo influência direta na percepção coletiva das leis e normas.

A utilização da escrita como meio de dominação é evidente em contextos coloniais, nos quais potências colonizadoras impuseram seus sistemas legais escritos sobre populações que tradicionalmente transmitiam normas oralmente. (MBEMBE, 2000).

Por outro lado, o direito tradicional dos povos, incorporado nos sistemas jurídicos africanos contemporâneos, possui uma fundação substancialmente distinta, fundamentando-se na oralidade. Este sistema normativo é transmitido de geração para geração por meio de relatos verbais, rituais e práticas ancestrais, conferindo-lhe uma natureza dinâmica e orgânica. A tradição oral, como base do direito tradicional, encapsula os valores, normas e costumes intrínsecos às comunidades, criando um rico mosaico jurídico que se amalgama com a história e a identidade cultural.

Este elemento do saber, adquirido e disseminado através da oralidade, confirma e fortalece a tradição como um veículo de educação não-formal em meio à contemporaneidade. (EBLE, 2016, p. 39). A educação não-formal, por sua vez, desencadeia uma conscientização política entre as pessoas, estando intrinsecamente vinculada à participação em atividades grupais, seja entre adultos ou crianças. (GADOTTI, 2012, p. 15).

Nos ensinamentos da Maria da Glória (2010, p. 5), a educação não-formal garante alguns benefícios, a saber: (i) formação humanística; (ii) formação para liberdade; (iii) formação para igualdade; (iv) formação para democracia; (v) formação contra segregação e contra qualquer tipo de preconceito e; (vi) formação para a manifestação das diferenças culturais.

Contudo, a modernidade e as mudanças sociais têm apresentado desafios significativos para essa tradição, muitas vezes colocando-a em risco de aniquilação. Vários autores têm explorado esse tema, desta-

cando a vitalidade da oralidade e as ameaças que ela enfrenta. Ngūgĩ wa Thiong’o (1986), aborda a colonização cultural e a importância da linguagem e narrativa na resistência e preservação cultural. Oyèrónké Oyèwùmí (1997), explora como as narrativas orais africanas desafiam e reinterpretem as normas de gênero ocidentais. Emmanuel Ngara (2005), examina a filosofia subjacente às tradições orais africanas e sua relevância na compreensão do conhecimento e da ética. Hampâté Bâ (2010) destaca como a tradição oral não apenas preserva a riqueza cultural, mas também serve como uma fonte essencial de orientação ética e espiritual para as comunidades.

Em contrapartida, a coexistência desses dois modelos de direito nos Estados africanos propicia uma interação complexa entre tradição e modernidade, entre o tangível e o efêmero, evidenciando a riqueza e a diversidade do espectro jurídico dessas sociedades. Os povos nativos, ao contrário do sistema legal predominante, não adotam um conjunto formal de leis documentadas. A compreensão emergente a partir dos valores arraigados em suas culturas e tradições sugere que essas comunidades consideram a natureza como um ente detentor de direitos.

Essa perspectiva diverge significativamente do paradigma hegemônico, destacando a importância de interpretar o sistema normativo tradicional sob a lente de suas próprias concepções e fundamentos culturais. Este enfoque, permeado por uma abordagem mais holística e interconectada, desafia as estruturas legais convencionais e enfatiza a interação recíproca entre as comunidades tradicionais e o meio ambiente, na qual a natureza é reconhecida como parte integrante e sujeito de direitos no contexto normativo dessas sociedades.

Este paradigma dualista, embora aparentemente paradoxal, revela-se como um elemento crucial na tessitura do panorama jurídico e cultural desses Estados, ressaltando a importância de uma abordagem integrativa que reconheça e harmonize as diferentes visões sobre a natureza presentes na sociedade.

No cerne desse reconhecimento, reside a consagração da vida como o eixo central da sociedade. Tal concepção implica uma perspectiva holística que transcende a mera existência biológica, abrangendo dimensões culturais, espirituais e ambientais. Dessa forma, a vida não é encarada de forma isolada, mas sim como um entrelaçamento intrínseco com os elementos que compõem o tecido social e ambiental.

6.4 Interconexão jurídica e socioambiental entre África e América Latina

A interconexão entre o direito tradicional dos povos originários, enraizado nos sistemas jurídicos africanos contemporâneos, não apenas se manifesta em congruência com os preceitos do novo constitucionalismo Latino-Americano, esta fundamentada na luta dos povos indígenas, quilombolas entre outros, mas também se entrelaça com o paradigma socioambientalista em si. Conforme delineado por Santilli (2005, p. 34), este último foi forjado a partir da concepção de que as políticas públicas voltadas a natureza e ao meio ambiente devem incorporar e englobar ativamente as comunidades locais, as quais são detentoras de conhecimentos e práticas de gestão ambiental.

A convergência dessas abordagens jurídicas revela um substrato conceptual e normativo que transcende fronteiras geográficas, destacando a importância de reconhecer e integrar saberes endógenos no desenvolvimento e implementação de estratégias socioambientais, além de evidenciar a necessidade de um diálogo intercultural e transdisciplinar para construir abordagens mais inclusivas e contextualmente sensíveis.

O novo constitucionalismo Latino-Americano emerge como um notável e contemporâneo empreendimento jurídico. Sobressaem-se os movimentos constitucionais instigados pelas recém-elaboradas constituições da Bolívia e do Equador, que, ao consagrarem os direitos da natureza, introduzem contribuições inovadoras ao panorama do direito Latino-Americano. Esses desenvolvimentos constituem uma rejeição

explícita das arraigadas influências da colonialidade que continuam a permear as estruturas jurídicas até os dias atuais (SOUZA FILHO, 2017; MARQUES JUNIOR, 2019; MAMED e ALMEIDA, 2021).

No caso africano, quando os Estados conferem reconhecimento ao direito tradicional dos povos, percebe-se uma abertura que propicia a consideração da natureza como uma fonte vital e, conseqüentemente, como um “sujeito” de direito. Esse reconhecimento transcende a mera legitimação democrática, pois implica na inclusão de diferentes grupos étnicos e comunidades tradicionais.

Os direitos da natureza têm como base o valor intrínseco da vida, tornando-se um direito autônomo que fundamenta e orienta políticas e práticas de gestão ambiental. Em vez de gerar conflitos, esse reconhecimento representa um ponto de convergência entre perspectivas ocidentais e cosmopercepções de povos latino-americanos e africanos, conforme discutido por Eduardo Gudynas (2009).

Os direitos da natureza, conforme discutido por Marques Júnior (2019), transcendem a categoria de direitos ambientais ao serem classificados como direitos ecológicos. Este entendimento fundamenta-se na consolidação da concepção de bens comuns, conforme expresso pelo autor, ou, utilizando a terminologia de Souza Filho (2002), na noção de bens socioambientais.

Souza Filho (2002) propõe uma abordagem coletiva para os bens socioambientais, afastando-se dos direitos individuais predominantes no sistema jurídico. Destaca que esses direitos não são uma simples soma de direitos individuais, têm titularidade difusa, abrangendo todos, e requerem restauração ambiental em casos de violação, não aceitando compensações financeiras ou transações de direitos de poluição.

Assim, ao reconhecer o direito tradicional dos povos e ao aceitar a natureza como sujeito de direito, os Estados reforçam uma abordagem jurídica que transcende a antropocentrismo. Esse reconhecimento não apenas representa uma evolução no campo jurídico, mas também evi-

dencia a vitalidade das tradições africanas e indígenas na construção de uma estrutura legal mais inclusiva e alinhada com as visões cosmológicas dessas comunidades. Essas tradições têm exercido uma influência significativa na formulação e compreensão do direito ambiental.

Essa evolução constitucional também demonstra uma tentativa consciente de superar as limitações históricas e culturais que permearam as instituições jurídicas, destacando a necessidade premente de descolonizar o pensamento jurídico. Tais esforços não apenas visam abordar questões ambientais urgentes, mas também buscam estabelecer um fundamento jurídico mais inclusivo e alinhado com a realidade socioambiental das regiões.

Ao analisarmos detalhadamente as constituições do Equador e da Bolívia, emerge um aspecto de notável interesse: a presença de elementos que viabilizam a ressurgência do conceito de “bem viver” entre os povos originários. Este conceito, dentro desse contexto, representa um novo paradigma. (CAMPESTRINI; STALOCH; STAFFEN, 2019, p. 103). Igualmente, em África, o direito tradicional dos povos, intrinsecamente vinculado aos sistemas jurídicos contemporâneos, encontra suas raízes na filosofia do Ubuntu. Nesse sentido, o Ubuntu emerge como uma nova abordagem paradigmática para a sociedade moderna, ao mesmo tempo em que se configura como uma cosmopercepção ancestral dos povos.

O Ubuntu para os africanos e o “bem viver” para os povos indígenas da América Latina são termos distintos, mas ambos refletem filosofias que buscam compreender a humanidade de maneira mais integral, com o objetivo de alcançar um equilíbrio com a natureza. Essas filosofias visam construir uma vida em harmonia entre os seres humanos, consigo mesmos, com seus semelhantes e com o meio ambiente, priorizando a vivência em comunidade (ACOSTA, 2016).

Ubuntu valoriza a união e a espiritualidade, em contraste com a ideia de sociedade capitalista que promove o individualismo e a competição entre as pessoas. (SOUZA FILHO; UYETAQUE; CHICO,

2021). “A filosofia Ubuntu proclama que a realidade e vivência dos seres vivos e não só, estão interconectadas, desta maneira, a existência humana é uma condição coletiva” (CHICO; UYETAQUI, 2019, p. 245).

Da mesma forma, o bem viver propõe um modelo de vida que vai além do desenvolvimento econômico tradicional. Para Alberto Acosta (2016), o bem viver é um princípio que valoriza a harmonia entre os seres humanos, a natureza e a espiritualidade, respeitando os direitos e os saberes das comunidades locais e dos povos indígenas. Este conceito propõe um modelo de convivência que privilegia o bem-estar coletivo, a justiça social e o respeito ao meio ambiente, em oposição à lógica do crescimento econômico ilimitado e da exploração dos recursos naturais. Sob essa ótica, Acosta (2016) defende a existência de uma convergência entre as visões de mundo das culturas indígenas e africanas.

Desse modo, o socioambientalismo pode ser entendido como um conjunto de transformações constitucionais derivadas de um paradigma centrado no conceito de “bem viver” e Ubuntu, originado a partir do conhecimento e práticas dos povos indígenas e africanos. Essa abordagem projeta uma visão de comunidade fundamentada na harmonia, respeito e equilíbrio com todas as formas de vida (WOLKMER; FAGUNDES, 2011).

As constituições do Equador e da Bolívia adotam uma abordagem emancipatória ao reconhecerem conceitos ancestrais, como evidenciado pelas alusões à *Pachamama*, ao *Sumak Kawsay* (Equador, Art. 14) e ao *Suma Qamaña* (Bolívia, Art. 71) (MOURA, 2012). Já as constituições africanas adotam uma abordagem emancipatória ao reconhecerem as entidades tradicionais como guardiões da cultura. Este posicionamento reflete uma valorização e legitimação das raízes culturais, incorporando elementos que transcendem a tradição jurídica ocidental.

Compreende-se, portanto, que esses conceitos promovem uma reconfiguração paradigmática, inaugurando uma nova ideologia existencial que transcende a centralidade no indivíduo, voltando-se, em vez dis-

so, para a integridade do meio ambiente como um todo. (CAMPESTRINI; STALOCH; STAFFEN, 2019). É mediante os povos e Autoridades Tradicionais que os direitos coletivos, concebidos neste contexto também como direitos socioambientais, são consagrados e salvaguardados.

A análise dos dispositivos constitucionais mencionados revela, embora de forma tímida, a intenção dos Estados em valorizar a identidade cultural de seus povos. Este empenho manifesta-se na inclusão de comunidades que, durante o período colonial, foram previamente excluídas do processo de formação do Estado. Nesse contexto, o conceito de Ubuntu e bem viver emergem como um princípio constitucional fundamental, consolidando a premissa de harmonia entre a comunidade e o ambiente. A busca pela liberdade coletiva representa uma contínua batalha. (DAVIS, 2018).

A análise da interconexão jurídica e socioambiental entre a América Latina e a África revela um quadro dinâmico e inovador na construção de novos paradigmas constitucionais que reconhecem e protegem os direitos socioambientais, especialmente os direitos da natureza. A luta das comunidades indígenas, quilombolas e camponesas na América Latina, e das comunidades tradicionais na África, tem sido fundamental para a construção de uma nova compreensão do direito, que transcende o individualismo e abraça a coletividade e a preservação ambiental.

No contexto latino-americano, os marcos constitucionais do Equador e da Bolívia, que consagram os direitos da natureza, representam uma ruptura significativa com o colonialismo jurídico e uma reafirmação dos direitos ancestrais das populações originárias, estabelecendo a natureza como uma entidade dotada de direitos inalienáveis. Esse movimento, apoiado por uma forte mobilização social, tem também inspirado novas abordagens de justiça ambiental e social, estabelecendo um diálogo entre o direito tradicional e as normas jurídicas modernas, como o conceito de “bem viver” que integra a visão de harmonia entre os seres humanos e a natureza.

Na África, o reconhecimento dos direitos coletivos, das comunidades tradicionais e do direito consuetudinário nas constituições de países como Angola, África do Sul e Moçambique também reflete uma tentativa de incorporar a sabedoria ancestral das populações locais, criando uma interação entre o direito positivo e o direito tradicional. O conceito de Ubuntu, como filosofia de vida coletiva e de harmonia com a natureza, ilustra essa abordagem, buscando uma integração holística entre o ser humano e o meio ambiente.

Portanto, o reconhecimento jurídico das comunidades e da natureza como sujeitos de direitos nas constituições da América Latina e da África aponta para um novo paradigma global de justiça socioambiental. Este novo modelo jurídico não apenas desafia os paradigmas ocidentais dominantes, mas também oferece uma resposta concreta aos desafios da degradação ambiental e da exclusão social, destacando a importância da integração entre o direito coletivo, o direito ambiental e as cosmocepções locais. A interconexão dessas lutas e a construção de teias jurídicas de resistência são fundamentais para a criação de um direito global mais justo e sustentável, que respeite as culturas, os territórios e o meio ambiente.

CAPÍTULO 7: O DIREITO AMBIENTAL NA ÁFRICA

Conforme abordado no capítulo anterior, a organização e a resistência contínua dos povos têm propiciado, ainda que de forma gradual, a incorporação de direitos coletivos ao Direito Moderno. Neste contexto, o presente capítulo busca discutir como a noção de direito ambiental é influenciada pela cosmopercepção dos povos e é resultado das lutas por justiça socioambiental. Essa análise permitirá compreender a intersecção entre a percepção cultural dos grupos e a construção de um arcabouço normativo que reconheça e valorize os direitos coletivos, promovendo, assim, um diálogo mais profundo entre as tradições locais e as exigências contemporâneas do Direito Ambiental.

O capítulo proporcionará uma exploração aprofundada da complexa relação entre o meio ambiente e as constituições nacionais africanas, adotando uma perspectiva crítica que visa identificar tanto as conquistas quanto as limitações presentes nos documentos legais. Ao abordar essa temática, é imperativo compreender que as constituições nacionais servem como a espinha dorsal dos sistemas jurídicos, refletindo os valores fundamentais de uma sociedade e estabelecendo os alicerces para a legislação subsequente.

Aprofundar-se nas constituições nacionais também implica considerar as diferentes abordagens adotadas pelos Estados em relação à proteção ambiental. Algumas nações incorporaram disposições específicas, reconhecendo o direito intrínseco das gerações presentes e futuras a um meio ambiente saudável. Outras, no entanto, dependem de cláusulas gerais que podem ser interpretadas de maneiras diversas, permitindo margens de manobra significativas para a interpretação e implementação das políticas ambientais.

7.1 Trajetórias e saberes na construção do Direito Ambiental

O conceito de meio ambiente, intrinsecamente complexo e multifacetado, é abordado por diversos autores que se dedicam a analisar criticamente a interação entre a sociedade e o entorno natural. Fiorillo (2009), ao definir o termo, destaca sua abrangência ao referir-se a “tudo aquilo que nos circunda”. Tal assertiva ressalta a necessidade de compreendermos o meio ambiente não apenas como um conjunto de elementos físicos, mas também como um sistema dinâmico que engloba aspectos sociais, econômicos e culturais.

Guimarães (2004) promove uma perspectiva crítica ao argumentar que a definição tradicional do meio ambiente muitas vezes negligencia as dimensões sociais, culturais e econômicas, perpetuando uma visão reducionista que desconsidera a interdependência entre o homem e seu entorno.

Para Emberson (2011), a análise crítica do conceito de meio ambiente deve contemplar não apenas a sua dimensão física, mas também as implicações éticas e políticas que permeiam as relações humanas com a natureza. A autora propõe uma abordagem que reconheça a complexidade das interações ambientais, destacando a importância de considerar as dinâmicas sociais, econômicas e políticas na construção de políticas e práticas ambientais eficazes.

Outro autor relevante no debate é Leff (2001), que propõe uma abordagem ecossistêmica do meio ambiente, enfatizando as relações dinâmicas entre os sistemas naturais e as atividades humanas. Sua análise crítica busca transcender visões antropocêntricas, promovendo uma compreensão mais holística e integrada das complexidades ambientais.

A pluralidade de perspectivas apresentadas por esses autores evidencia a riqueza e a complexidade inerentes à definição do meio ambiente. A compreensão abrangente desse conceito requer a consideração não apenas dos elementos físicos que o constituem, mas também das dimensões sociais, culturais, econômicas e éticas que moldam as interações entre a humanidade e o ambiente que a cerca.

Os marcos cruciais que delinham as transformações e práticas de alerta e proteção ambiental englobam uma série de eventos e ações significativas. Em primeiro lugar, destacam-se as organizações e lutas empreendidas pelos povos indígenas, camponeses, quilombolas entre outros nas Américas e pelos povos africanos, evidenciando uma conscientização ambiental profundamente enraizada em contextos culturais específicos.

A despeito de ter ganhado impulso notório na segunda metade do século XX, notadamente com a publicação da obra *Silent Spring* (1962) de Rachel Carson, é imperativo reconhecer que a problemática ambiental não emergiu somente nesse período, mas remonta às lutas dos povos nas Américas e das comunidades na África. Estes grupos, subjugados pelo domínio colonial, testemunharam a devastação de suas terras, a exploração desenfreada da natureza, a escravização de seus descendentes, e o decréscimo acentuado da biodiversidade.

A insurgência dessas comunidades, que resistiram contra tais injustiças, constitui um marco fundamental nos estudos ambientais, revelando uma intrínseca conexão entre os processos coloniais na África e nas Américas e as questões ambientais. Portanto, é inescapável a interligação entre o fenômeno da colonização e os desafios ambientais, uma vez que as práticas coloniais desempenharam um papel decisivo na configuração dos dilemas ecológicos que persistem até os dias atuais.

Ademais, as manifestações de resistência dos povos indígenas e das comunidades tradicionais podem ser interpretadas como os prelúdios do movimento ambientalista moderno. Suas lutas, marcadas pela defesa da harmonia entre humanos e meio ambiente, representam um alerta precoce para as consequências nefastas de práticas predatórias associadas ao sistema capitalista colonial. Portanto, ao reconhecer e compreender essas trajetórias e saberes, torna-se possível contextualizar de maneira mais abrangente e profunda os desafios ambientais contemporâneos, bem como fundamentar estratégias eficazes para a gestão sustentável dos recursos naturais e a preservação do equilíbrio ambiental.

Outro ponto crucial na cronologia é a publicação da obra *Silent Spring* em 1962, cujo impacto reverberou amplamente ao lançar luz sobre os efeitos prejudiciais dos pesticidas, gerando uma conscientização global sobre a necessidade premente de preservação ambiental. Carson destacou os perigos dos pesticidas, alertando para os impactos negativos na vida selvagem e na saúde humana. Ela questionou a visão predominante da época sobre a segurança desses produtos químicos.

Particularmente, a obra em questão abordou de maneira meticulosa o composto conhecido como Dicloro-Difenil-Tricloroetano (DDT), que desfrutava de uma ampla utilização na época como agente de prevenção de perdas nas colheitas, aparentando ser, à primeira vista, um produto seguro, como indicado por Bozzini (2017, p. 4). No entanto, conforme delineado por Carson (1962), a percepção da contaminação de indivíduos não diretamente expostos ao mencionado composto evidenciou de maneira incontestável a correlação entre o DDT e a saúde humana, associando-se ao surgimento de enfermidades neurológicas, endócrinas e neoplasias mediante a exposição direta e/ou indireta aos pesticidas.

Desde os anos 60, o movimento ambientalista concentra seus esforços na análise dos efeitos da indústria química. Iniciativas contra o descarte de resíduos tóxicos, defesa dos direitos do consumidor, protestos antinucleares, pacifismo, feminismo e diversas outras causas foram integradas à preservação ambiental, inserindo o movimento em um contexto abrangente de direitos e demandas. (CASTELLS, 2008).

Posteriormente, a Declaração de Estocolmo de 1972 representou um marco diplomático ao reconhecer a importância da cooperação internacional na proteção do meio ambiente. Nesse contexto, no âmbito da crise ambiental, manifesta-se o surgimento do Direito Ambiental no século XX. Este preceito jurídico, consubstanciado na referida declaração, constitui-se como o embrião normativo que impulsionou o posterior enriquecimento e consolidação do arcabouço jurídico am-

biental. Segundo as pesquisas conduzidas por Ana Paula Balim e Luiza Mota (2014), esse evento, notável pela participação de 113 nações, resultou também na criação do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), atualmente denominado ONU Meio Ambiente ou *UN Environment*.

Nesse cenário, a preocupação com a preservação ambiental tornou-se uma pauta central na agenda internacional, permeando não apenas os debates acadêmicos, mas também influenciando políticas públicas e moldando as percepções sociais sobre a interdependência entre a saúde do ecossistema global e o bem-estar humano. (JOYNER; JOYNER, 1974). “Defender e melhorar o meio ambiente para as atuais e futuras gerações se tornou uma meta fundamental para a humanidade.” (ESTOCOLMO, 1972).

A conferência teve papel significativo no surgimento do conceito de desenvolvimento sustentável. Mesmo sem um foco explícito nas relações entre desenvolvimento e meio ambiente, evidenciou-se a necessidade de mudanças no padrão de desenvolvimento econômico vigente. (DuBOISE *et al.*, 1995; MILARÉ, 2007).

Em 1972, o Clube de Roma apresentou o relatório intitulado “Os Limites do Crescimento”, que se incorporou à discussão global, alertando para as restrições dos recursos naturais em face do crescimento desenfreado. Este documento, um tratado que delineou as implicações do aumento rápido da população mundial diante da finitude dos recursos naturais, marcou a primeira divulgação abrangente dos limites físicos inerentes ao crescimento econômico. (MEADOWS *et al.*, 1972).

O aumento do interesse global em relação à problemática do desenvolvimento sustentável culminou na encomenda de um relatório à Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente (CMMAD) pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1983. A liderança da comissão foi compartilhada entre Gro Harlem Brundtland e Mansour Khalid. O corpo de colaboradores era constituído por 22 membros de destaque

internacional, dentre os quais figuravam ministros de estado, cientistas e diplomatas. (MOTA *et al.*, 2018).

Em abril de 1987, a Comissão Brundtland, conhecida como tal, publicou o influente relatório “Nosso Futuro Comum”, introduzindo o conceito de desenvolvimento sustentável no discurso público: “O desenvolvimento sustentável é o desenvolvimento que encontra as necessidades atuais sem comprometer a habilidade das futuras gerações de atender suas próprias necessidades.” (CMMAD, 1991).

O Relatório Brundtland, com sua ênfase no desenvolvimento sustentável, preparou o terreno para eventos internacionais subsequentes, como a Declaração do Rio em 1992, a Cúpula de Joanesburgo de 2002 (Rio+10) e a Cúpula do Rio em 2012 (Rio+20). A aprovação em 2015 dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável, expressa no documento Transformando Nosso Mundo: A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, representa um compromisso global abrangente com metas específicas para a proteção do meio ambiente.

Além disso, o Acordo de Paris sobre Mudança do Clima, estabelecido em 2015 durante a COP 21, e os eventos subsequentes em Marrakech (COP 22) e Bonn (COP 23) em 2016 e 2017, respectivamente, destacam-se como marcos significativos no esforço coletivo para mitigar as mudanças climáticas. Esses eventos ilustram, apenas para mencionar alguns, os instrumentos considerados pertinentes para o ambientalismo global.

Conforme Gomes (2017, p. 895), a falta de consenso sobre o conteúdo do “direito ao ambiente” limitou sua aceitação, não sendo abordado pela Convenção Europeia dos Direitos do Homem (1950) e seus Protocolos, pelo Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966), pela Carta Árabe dos Direitos Humanos (1994) ou pela Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (2000).

A CADHP foi pioneira ao reconhecer explicitamente o direito ao meio ambiente no artigo 24. Embora a Convenção Americana dos Direitos Humanos (CADH) não inicialmente abordasse esse direito,

o Protocolo de São Salvador, de 1988, o incorporou no artigo 11, referindo-se ao direito a viver em um ambiente saudável e à responsabilidade estatal de promover qualidade ambiental. A Declaração dos Direitos Humanos dos Estados do Sudoeste Asiático (ASEAN) também consagrou o “direito a um ambiente seguro, limpo e sustentável” no artigo 28, alínea f. (GOMES, 2017, p. 894).

Para Gomes (2017), a dificuldade adicional reside na identificação de titulares desse direito, uma vez que a falta de clareza na definição do objeto suscita ambiguidades quanto à sua titularidade. Além disso, as discussões em torno dos deveres associados a esse direito alegado contribuem para a complexidade intrínseca, evidenciando a ausência de consenso quanto às responsabilidades específicas vinculadas ao resguardo do meio ambiente.

7.2 A proteção ambiental no contexto constitucional africano

Durante o regime colonial, a África foi submetida a uma exploração extensiva de seus recursos naturais. Sob a tutela europeia, o continente viu-se imerso em um modelo que priorizava o crescimento econômico em detrimento de práticas ambientalmente responsáveis. No entanto, essa perspectiva sofreu uma transformação significativa com o advento da independência do continente.

As constituições nacionais africanas surgiram como manifestações inovadoras em diversos aspectos quando contrastadas com as políticas e legislações coloniais, especialmente no que concerne às temáticas ambientais. Nesse quadro, torna-se evidente que as constituições africanas emergiram como produtos intrínsecos das lutas travadas pelas populações locais na preservação de seus territórios e na defesa de suas terras sagradas contra os avanços de um desenvolvimento econômico que se revela ambientalmente irresponsável.

Desde então, a África tem marcado sua presença em diversas conferências ambientais promovidas pelas Nações Unidas, notavelmente na Cúpula da Terra realizada no Rio de Janeiro em 1992, reconhecida

como a Rio-92, bem como na Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, ocorrida na mesma cidade em 2002. Vale ressaltar, ainda, a participação africana na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que teve lugar em Estocolmo em 1972.

À luz dessas considerações, delinearemos a seguir uma análise aprofundada da proteção ambiental sob a ótica constitucional africana, com especial destaque para os países de Angola, África do Sul e Moçambique. Essa abordagem permitirá uma compreensão mais abrangente das políticas e princípios jurídicos adotados por essas nações no que concerne à preservação ambiental, considerando as nuances constitucionais e as implicações derivadas de seu engajamento em eventos internacionais.

7.2.1 O Direito Ambiental em Angola

A consagração explícita dos princípios constitucionais relativos à garantia e proteção ambiental era ausente até o momento da independência. Conforme salientado por Eduardo Simba (2022), o ordenamento jurídico angolano carecia de uma disposição normativa específica que conferisse resguardo constitucional ao ambiente. Na ausência de tal previsão, a proteção ambiental era indiretamente derivada da garantia constitucional da propriedade estatal sobre os recursos naturais. O artigo 11.º da Lei Constitucional de 1975 refletia essa abordagem, estipulando que “Todos os recursos naturais existentes no solo e no subsolo, as águas territoriais, a plataforma continental e o espaço aéreo são propriedade de Estado, que determinará as condições do seu aproveitamento e utilização”.

A mencionada disposição constitucional conferia ao Estado angolano a propriedade sobre os recursos naturais, permitindo-lhe regular as modalidades de exploração e utilização desses recursos. Entretanto, sua aplicação prática revelava limitações quanto à promoção efetiva da tutela ambiental, uma vez que a ênfase residia na proprie-

dade estatal em detrimento de um enfoque explícito na preservação ambiental como um valor intrínseco e inalienável.

A Constituição de 1975 não incluía disposições específicas para a proteção ambiental, mas normas de proteção ambiental estavam presentes em legislação infraconstitucional, predominantemente proveniente do período colonial. Destaca-se o Decreto n.º 40.040 de 1955, que tratava da proteção de solos, flora e fauna, entre outros. Acreditamos que essas leis permaneceram em vigor após a independência, devido ao artigo 58.º da Lei Constitucional de 1975, que preservou a legislação colonial não incompatível com os princípios revolucionários da época. (SIMBA, 2022).

É relevante salientar que, apesar da existência de legislação ambiental durante o período colonial, sua efetividade era comprometida pela falta de fiscalização, especialmente em decorrência da expansão das explorações coloniais. Esta ineficácia estava intrinsecamente vinculada à manutenção da lógica capitalista colonial, que prevalecia como fundamento para o desenvolvimento de Portugal. As leis ambientais pareciam, em grande medida, representar compromissos formais assumidos pela coroa portuguesa em contextos internacionais, carecendo de implementação prática.

“Embora houvesse normas em legislação setorial prevendo obrigações genéricas de proteção do ambiente, apenas a partir de finais dos anos de 1990 começou a emergir o (ainda incipiente) direito do ambiente angolano”. (CAWAIA, 2017, p. 9). À medida que a consciência global sobre as questões ambientais se aprofundava, surgia a necessidade de uma abordagem mais abrangente e articulada.

A Constituição provisória de 1991 emerge como um marco significativo ao incorporar dispositivos específicos dedicados à proteção ambiental. (SIMBA, 2022). O artigo 12.º, parágrafo 2, da referida lei constitucional estabelece claramente a responsabilidade do Estado na promoção da defesa e conservação dos recursos naturais.

No entanto, foi com a Constituição de 1992 que a proteção ambiental ganhou mais destaque. O Artigo 24º deste texto constitucional assume particular relevância, delineando os direitos e deveres dos cidadãos em relação ao ambiente. De acordo com seu teor, “todos os cidadãos têm o direito de viver num ambiente sadio e não poluído”. Além disso, o Estado é investido da responsabilidade de adotar as medidas necessárias para a proteção ambiental, abarcando tanto o território nacional quanto a preservação das espécies da flora e da fauna autóctones, visando a manutenção do equilíbrio ecológico.

Conforme delineado por Carla Gomes (2012), a revisão constitucional de 1992 incorporou duplamente a proteção ambiental: reconhecendo o “direito ao ambiente” para todos (nº 1) e atribuindo ao Estado a responsabilidade pela preservação e equilíbrio ecológico (nº 2), com a penalização de ações prejudiciais ao ambiente (nº 3). Simultaneamente, a Assembleia Nacional ganhou competência para criar uma lei fundamental de proteção da natureza, equilíbrio ecológico, e patrimônio cultural.

No âmbito da lei de 92, surgiram algumas normas que regulavam o uso dos recursos naturais no país. Destacam-se a Lei das Terras (Lei no 21-C/92) e seu Regulamento (Decreto no 32/95), que estabelecem regras para áreas de proteção e o uso racional da terra por concessionários; a Lei das Pescas (Lei no 20/92), que destaca a proteção e conservação dos recursos haliêuticos marítimos; a Lei no 1/92, que impõe obrigações ambientais a entidades com licenças de prospecção ou exploração (COELHO, 1998); a Lei Quadro da Indústria (Lei no 8/98), que ressalta a necessidade de políticas industriais respeitarem as leis ambientais e o equilíbrio ecológico, incluindo a Lei das Atividades Petrolíferas (Lei no 13/78), que aborda a preservação de hidrocarbonetos e a proteção da natureza. (CYSNE; AMADOR, 2000).

No quadro da Lei Constitucional de 1992 foi aprovada a Lei de Bases do Ambiente (Lei n.º 5/98 de 19 de julho) que introduz o conceito de valor intrínseco ambiental. A gestão ambiental visa o bem-es-

tar humano sem reduzir os bens ambientais a valores utilitários. Esses valores, delineados na legislação, fornecem uma abertura conceitual para contemplar os demais seres vivos como sujeitos de direito, sob uma perspectiva ética e moral. (SIMBA, 2022). Esta abordagem reflete uma visão alinhada com as tradições dos povos, que percebem a natureza não apenas como uma fonte de vida, mas também como detentora de um valor intrínseco.

A lei de 1998 marcou o início do Direito Ambiental. Desde então, diversas legislações, como o Decreto 39/00 (Proteção ambiental na atividade petrolífera), o Decreto 51/04 (Avaliação de Impacto Ambiental), a Lei 5/04 (Atividades industriais), a Lei 6-A/04 (Recursos biológicos aquáticos), a Lei 10/04 (Atividades petrolíferas), o Decreto 59/07 (Licença ambiental) e o Decreto presidencial 194/11 (Responsabilidade por danos ambientais), foram promulgadas. (GOMES, 2020).

7.2.1.1 Possível inclusão de novos sujeitos de direito na CRA de 2010

A relevância da legislação ambiental foi potencializada com a Constituição de 2010. A CRA de 2010 estabelece a salvaguarda do ambiente e dos recursos naturais como uma das principais responsabilidades do Estado, conforme expresso no artigo 21.º, alínea m. Além disso, a lei consagra explicitamente a proteção do ambiente como um direito fundamental, tanto individual quanto coletivo, nos termos do artigo 39.º. Tal disposição legal enfatiza a importância da preservação ambiental como um valor intrínseco à sociedade, destacando a necessidade de garantir não apenas a atuação estatal, mas também o envolvimento e comprometimento das entidades municipais nesse desiderato. A interconexão entre a tutela do ambiente e os direitos fundamentais consubstancia-se, assim, em um pilar essencial do ordenamento jurídico, consolidando a perspectiva legal sobre a relevância da proteção ambiental como um imperativo de responsabilidade compartilhada entre os entes estatais.

Artigo 39.º

1 - Todos têm o direito de viver num ambiente sadio e não poluído, bem como o dever de o defender e preservar.

2 - O Estado adota as medidas necessárias à proteção do ambiente e das espécies da flora e da fauna em todo o território nacional, à manutenção do equilíbrio ecológico, à correta localização das atividades económicas e à exploração e utilização racional de todos os recursos naturais, no quadro de um desenvolvimento sustentável e do respeito pelos direitos das gerações futuras e da preservação das diferentes espécies.

3 - A lei pune os atos que ponham em perigo ou lesem a preservação do ambiente.

O texto constitucional de 2010, segundo Eduardo Simba (2022), introduz elementos inovadores, como a ausência do termo “cidadão” (ultrapassando a conotação antropocêntrica da anterior constituição) e a inclusão autônoma de referências ao desenvolvimento sustentável e direitos ambientais. O dever de proteger o ambiente, agora presente, intensifica o debate sobre reconhecimento de novos sujeitos no direito constitucional ambiental, considerando que tal dever não se aplica a entidades inexistentes ou não humanas.

O artigo 39.º, n.º 1, da CRA, conforme discutido por Simba (2022), suscita questões relevantes ao afirmar que “todos têm o direito de viver num ambiente sadio e não poluído”. A ambiguidade emerge ao considerarmos a amplitude do termo “todos”, o qual não especifica claramente os beneficiários desse direito. A interpretação deste conceito crucial tem implicações substanciais para a proteção ambiental, envolvendo não apenas seres humanos, mas também seres não humanos, futuras gerações, a humanidade como um todo e até mesmo entidades coletivas ou comunidades locais.

A segunda parte do mesmo artigo destaca o dever de proteger o ambiente, adicionando complexidade ao debate. Para Simba (2022), surge a interrogação sobre se esse dever se aplica uniformemente a to-

dos os sujeitos de direito ambiental ou se há distinções a serem feitas com base em categorias específicas. A ausência de clareza na norma e a falta de análise judicial contribuem para a incerteza quanto à interpretação correta dessas disposições constitucionais.

Adotando uma perspectiva antropocêntrica, a leitura do artigo 39.º, n.º 1, da CRA, poderia sugerir que o termo “todos” se refere exclusivamente aos seres humanos, reservando o direito a um ambiente saudável apenas para essa categoria específica. No entanto, uma análise mais profunda, fundamentada na ecologia profunda no Direito Ambiental, proporciona uma interpretação alternativa. Nessa visão, o termo “todos” pode ser entendido como abrangendo a proteção de todos os seres vivos, conferindo assim valor jurídico autônomo à comunidade biótica. (SIMBA, 2022; SIMBA; SANTOS, 2018).

É crucial reconhecer que essa tutela indireta não exige as pessoas coletivas e as comunidades locais do dever de defender e preservar o ambiente. Embora o artigo 39.º da CRA reconheça a extensão dos direitos ambientais a essas entidades, o encargo de salvaguardar o ambiente permanece uma responsabilidade compartilhada, independentemente da natureza coletiva desses sujeitos.

No que concerne às comunidades tradicionais (locais ou rurais), é pertinente observar que as leis de Florestas e Fauna Selvagem (Lei n.º 6/17) e de Terras (Lei n.º 9/04) conferem o reconhecimento de seus direitos de exploração de recursos naturais. No entanto, é imperativo salientar que tais direitos são de natureza patrimonial, não se confundindo com o direito individual de viver em um ambiente saudável. (SIMBA, 2022). Essa distinção ressalta a importância de considerar as nuances específicas dos direitos das comunidades locais no contexto da legislação ambiental angolana.

7.2.2 A defesa do Meio Ambiente na África do Sul

A narrativa da preservação ambiental na República da África do Sul compartilha semelhanças com a crônica angolana discutida previamente. Analogamente ao contexto angolano, antes de alcançar sua independência, a gestão das questões ambientais na África do Sul era incumbência do governo colonial britânico. Conforme Louis Kotzé (2017) detalha, esse período se caracterizou pela inexistência de estruturas normativas e constitucionais ambientais, manifestando-se em um ambiente permeado pela negligência, desrespeito e ausência de salvaguardas aos direitos humanos.

As diretrizes e normativas ambientais implementadas durante o período colonial eram primordialmente orientadas para a exploração de recursos, em detrimento da promoção da sustentabilidade ambiental e da integração efetiva do direito ambiental com as políticas governamentais (DU PLESSIS; NEL, 2001). Adicionalmente, é imperativo contextualizar a evolução do direito ambiental sul-africano dentro do cenário histórico colonial que o caracterizou, evidenciando-se marcados conflitos agrários e a contenda persistente pelo acesso aos recursos naturais (DU BOIS; GLAZEWSKI, 2004).

A abordagem da temática ambiental na África do Sul pós-independência surge como um elemento de significativa importância com a promulgação do *Environmental Conservation Act* 73 de 1989 (ECA) (KOTZÉ, 2017). Este dispositivo normativo é amplamente reconhecido como o principal instrumento legislativo voltado à proteção do meio ambiente, desempenhando um papel preponderante por um período que se estende por mais de uma década. Posteriormente, foi revogado pelo *National Environmental Management Act* 107 de 1998, uma legislação que, por sua vez, é considerada como o alicerce fundamental de todo o arcabouço legislativo que versa sobre o direito ambiental na África do Sul. (DU PLESSIS; NEL, 2001; GLAZEWSKI, 2000).

A relevância da temática ambiental começou a ser destacada em âmbito constitucional com a promulgação da Constituição Provisória em 1994. O artigo 29.º desta legislação reflete essa abordagem emergente, ao estabelecer que “Toda pessoa deve ter garantido o direito a um ambiente que não seja prejudicial ao seu bem-estar”. Essa disposição constitucional representa um marco significativo no reconhecimento legal e salvaguarda do ambiente na ordem jurídica.

A lei definitiva da República da África do Sul foi promulgada em 4 de dezembro de 1996, sob a liderança do então presidente Nelson Mandela. No escopo da Declaração de Direitos, destaca-se o artigo 7.º que enfatiza a relevância de uma disposição específica voltada para o direito ambiental. Este dispositivo consolida o compromisso da República com a incorporação e reconhecimento explícitos de prerrogativas voltadas à proteção ambiental, reforçando, assim, a importância atribuída a esta dimensão na ordem jurídica fundamental do país.

No âmbito do capítulo dedicado à Declaração dos Direitos (Bill of Rights), destaca-se uma abordagem substancial da temática ambiental, sendo o artigo 24.º um ponto focal que assegura a todos o direito a um ambiente que não comprometa a saúde ou o bem-estar. Além disso, esse dispositivo garante o direito de preservar o meio ambiente em prol das gerações presentes e futuras.

O artigo 24.º estabelece:

Todos têm o direito:

1. A um ambiente que não seja prejudicial à sua saúde ou bem-estar; e 2. A ter o meio ambiente protegido, em benefício das gerações presentes e futuras, por meio de medidas legislativas razoáveis e outras medidas que: (i) preveni a poluição e a degradação ecológica; (ii) promove a conservação; e (iii) assegura o desenvolvimento ecologicamente sustentável e o uso dos recursos naturais, ao mesmo tempo em que promove o desenvolvimento econômico e social justificável.

O texto constitucional partilha significativas semelhanças com o documento angolano, introduzindo inovações que propiciam espaço para debates e reconhecimento de novos sujeitos de direito, ao empregar a expressão “todos”, transcendendo os grupos tradicionalmente reconhecidos.

Notavelmente, a lei omite a referência direta ao termo “toda pessoa”, conforme estipulado pelo artigo 29.º da constituição provisória. Além disso, destaca-se a inclusão explícita e autônoma da promoção do desenvolvimento ecologicamente sustentável, sinalizando um compromisso normativo com questões ambientais. Este desenvolvimento constitucional reflete uma abordagem mais inclusiva e abrangente, ao mesmo tempo em que reconhece a necessidade de considerações ambientais na formulação de políticas e na salvaguarda dos direitos fundamentais.

Jan Glazewski (2000) e Louis Kotzé (2017) rejeitariam a possibilidade da inclusão de novos sujeitos de direito, argumentando que a expressão “todos” se limita a referenciar pessoas, excluindo os não humanos como animais e plantas. Para os autores, a abordagem antropocêntrica, delineada nesse cenário jurídico, posiciona os seres humanos como o epicentro das preocupações ambientais, sublinhando a concepção de que a proteção do meio ambiente e as iniciativas políticas devem ser direcionadas principalmente para garantir o bem-estar e a sustentabilidade das comunidades humanas.

O argumento de Kotzé (2017) é embasado no artigo 1.º do *National Environment Management Act* de 1998, que define o “meio ambiente” como o espaço habitado pelos seres humanos. Segundo Kotzé (2017), essa definição abrange as relações dos seres humanos “com” e “no” meio em que vivem, incorporando bens ecológicos físicos, formas de vida, componentes vitais, elementos químicos, características estéticas e aspectos culturais. Dessa forma, trata-se de uma definição minuciosa e abrangente do meio ambiente.

O presente tema tem sido objeto de intensos debates. De acordo com as ponderações de Eduardo Simba, a análise do termo “todos” suscita as seguintes indagações:

a) a referência a “todos” abrange unicamente seres humanos ou, por extensão, incorpora outros organismos vivos e não vivos? b) a abrangência de “todos” restringe-se aos seres (humanos ou não) da presente geração ou estende-se às gerações futuras? É plausível considerar que o termo “todos” engloba a totalidade da humanidade? c) “Todos” refere-se exclusivamente a pessoas singulares, ou também incorpora entidades coletivas? Será que as comunidades locais podem ser contempladas no conceito de “todos”? (SIMBA, 2022, p. 46).

Essas indagações instigam a reflexão acerca da extensão e abrangência do termo em questão, delineando nuances que transcendem a simples inclusão de seres humanos, abrindo espaço para considerações éticas, jurídicas e filosóficas relacionadas à inclusão de seres vivos e entidades coletivas. A interpretação do termo “todos” torna-se, assim, uma questão central para a compreensão mais profunda da intenção legislativa e sua aplicação prática, demandando uma análise criteriosa que contemple a complexidade e a diversidade de seres existentes no contexto normativo em questão.

Além disso, o disposto no artigo 1.º do *National Environment Management Act* de 1998, ao abordar o meio ambiente como um contexto que engloba não apenas os seres humanos, mas também explicita a composição que o constitui, delineia uma perspectiva abrangente. O referido artigo enumera os componentes do meio ambiente como: (i) solo, água e atmosfera da Terra; (ii) microrganismos, vegetação e vida animal; (iii) qualquer combinação entre os elementos mencionados em (i) e (ii) e suas inter-relações; e (iv) as propriedades e condições físicas, químicas, estéticas e culturais que afetam diretamente a saúde e o bem-estar humanos. Ao estabelecer essa definição, a legislação tam-

bém introduz a possibilidade de reconhecimento de novos sujeitos de Direito Ambiental, denominados no artigo 24.º como “todos”.

Diante da consideração de que os seres humanos habitam um meio ambiente composto por múltiplos elementos, conforme delineado na legislação *supra*, não seria irracional inferir, com base na norma, que os seres humanos são parte integrante de um todo nessa complexa relação cósmica. Essa abordagem legiferante amplia o escopo de sujeitos de direitos ambientais, destacando a interconexão intrínseca entre a humanidade e os diversos elementos que compõem o ambiente, contribuindo para uma compreensão mais holística das relações ambientais e dos direitos correspondentes.

Dessa maneira, percebe-se que o ambiente não se configura meramente como um território ocupado exclusivamente por seres humanos, mas, sim, como um conjunto composto por diversos elementos inter-relacionados. Nesse contexto, a formulação presente no artigo 24.º, que assevera que “todos têm direito a um ambiente que não seja prejudicial à sua saúde ou bem-estar; e a ter o meio ambiente protegido, em benefício das gerações presentes e futuras”, apresenta nuances inovadoras que suscitam a abertura de um espaço propício ao debate e à possível identificação de novos sujeitos de direito ambiental.

A introdução dessas noções no texto normativo reforça a importância de considerar um equilíbrio sustentável e respeitoso com a diversidade de elementos que compõem o meio ambiente, bem como efetivar uma conciliação entre o desenvolvimento econômico e social de maneira equitativa, reconhecendo a intrínseca interdependência entre tais esferas e a preservação ambiental. (CNI, 2020).

7.2.3 *A tutela ambiental sob a perspectiva constitucional moçambicana*

Moçambique estabeleceu um quadro jurídico ambiental específico após conquistar sua independência em 25 de junho de 1975. A ênfase na questão ambiental ganhou destaque a partir da participação do país na Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992. A década de noventa marcou o aumento da importância da temática ambiental nos discursos políticos nacionais, refletindo-se no Plano Quinquenal, principal instrumento programático do governo moçambicano. Um avanço significativo ocorreu com a aprovação da Constituição de Moçambique em 1990. (SERRA; DONDEYNE; DURANG, 2012).

A Constituição de 1990 estabelece normas ambientais destacando o direito fundamental a um ambiente equilibrado no artigo 72.º. Esse direito, parte do título II do capítulo I sobre direitos fundamentais, impõe responsabilidades ao Estado para garantir o equilíbrio ecológico e a preservação ambiental, conforme especificado no artigo 37.º. O Estado deve tomar medidas positivas e negativas para assegurar o exercício desse direito e evitar ações que ameacem o equilíbrio ambiental, sendo a preservação do meio ambiente uma garantia constitucional. (CUNHA, 2000).

O legislador de Moçambique, ao abordar a problemática ambiental, adotou um paradigma híbrido que incorpora tanto perspectivas subjetivas quanto objetivas. Neste contexto, reconheceu o direito ao ambiente como um componente fundamental dos direitos dos cidadãos, atribuindo-lhe uma dimensão subjetiva inalienável. Simultaneamente, estabeleceu a proteção ambiental como um objetivo primordial do Estado, enfatizando assim a perspectiva objetiva na qual o ambiente é considerado um interesse coletivo e público. (MACHAVA, 2019, p. 25).

A consagração do ambiente como um bem jurídico fundamental destaca-se por sua equiparação a outros direitos igualmente fundamentais, como vida, saúde e propriedade. Tal elevação fundamenta-se

na percepção do ambiente como um valor coletivo de relevância equiparável às dimensões individuais mencionadas. Sua inclusão nesse rol reflete a conscientização acerca da interdependência entre a preservação ambiental e a garantia de direitos essenciais, consolidando, assim, o ambiente como uma esfera legal protegida e prioritária.

O Estado moçambicano, como titular dos recursos naturais, assume vastas responsabilidades conforme a Constituição, detendo o controle público sobre elementos como zona marítima, espaço aéreo e patrimônio arqueológico (artigo 36). Suas obrigações incluem inventariar e regular o uso desses recursos, priorizando os interesses nacionais. Apesar disso, a preservação ambiental não é exclusiva do Estado, sendo também responsabilidade da sociedade, especialmente dos cidadãos. A Constituição, ao garantir direitos fundamentais, impõe deveres correspondentes, como a defesa ativa do ambiente (artigo 72). Esta responsabilidade reflete-se no dever de trabalhar, associado ao direito ao trabalho (artigo 88). (CUNHA, 2000).

No cenário contemporâneo, é possível observar que Moçambique se encontra dotado de um novo arcabouço jurídico-legal que desempenha um papel de considerável relevância no contexto da problemática ambiental. Este conjunto normativo tem como alicerce principal a Constituição da República de 2004 e a Lei do Ambiente (Lei n.º 20/97, de 1 de outubro), conforme mencionado por Serra, Dondeyne e Durang (2012). Inicialmente, é crucial salientar que ocorreu um fortalecimento do modelo híbrido, expresso nos dispositivos legais, notadamente nos artigos 90º, que consagra o direito ao ambiente, e no artigo 117º, sob o título “ambiente e qualidade de vida”. Este último atribui ao Estado a responsabilidade de empreender uma série substancial de ações voltadas para a proteção e valorização do ambiente, como destacado por Cunha (2000).

A nova Constituição reconhece o ambiente como um bem jurídico fundamental, ao lado de outros como vida e liberdade. Reforça o

direito de todo cidadão a um ambiente equilibrado e destaca o dever de defendê-lo. A lei fundamental amplia a proteção ambiental, estabelecendo deveres cidadãos, consagrando o direito de ação popular e incorporando o princípio do desenvolvimento sustentável. Além disso, a Constituição elevou o ordenamento do território a um interesse público. (arts 11.º, 45.º, 81.º, 96.º, 101.º e 117.º)

Em contraste com as constituições de Angola e da África do Sul, estas últimas nas quais o legislador utiliza a expressão “todos” ao tratar de questões ambientais (apresentando inovações que abrem espaço para debates e para o reconhecimento de novos sujeitos de direito ambiental), no artigo 90º da Constituição da República de Moçambique (CRM), o meio ambiente é abordado como um direito que “todo cidadão” possui de viver e defender, revelando uma abordagem menos inclusiva.

A distinção fundamental reside na escolha terminológica adotada pelos legisladores, na qual a referência a “todo cidadão” na CRM implica uma delimitação mais estreita do escopo do direito ambiental em relação à formulação mais abrangente que emprega a expressão “todos” nas constituições mencionadas anteriormente. Tal escolha terminológica pode influenciar significativamente a extensão e a amplitude da proteção legal conferida ao meio ambiente e aos sujeitos de direito ambiental.

Ao estabelecer no artigo 90º que “todo cidadão tem direito de viver num ambiente equilibrado e o dever de o defender”, o legislador não apenas delinea uma abordagem normativa, mas também promove uma perspectiva ideológica com uma ênfase antropocêntrica, colocando o ser humano em destaque. Portanto, o desenvolvimento constitucional em Moçambique, ao adotar uma abordagem menos inclusiva, pode gerar debates substanciais sobre a adequação e a eficácia de suas disposições no contexto das preocupações globais relacionadas ao meio ambiente.

Para além da CRM de 2004, o país dispõe igualmente da Lei do Ambiente, cujo escopo se delinea pela “definição das bases legais para uma utilização e gestão corretas do ambiente e seus componentes, visando a concretização de um sistema de desenvolvimento sustentável no país” (Artigo 2.º). Em nível local, destaca-se a Lei 2/97, de 18 de fevereiro, conhecida como a Lei das Autarquias Locais, dentre outras legislações pertinentes.

7.3 A Relevância da Carta Africana na configuração constitucional dos Estados Independentes

De acordo com as assertivas de Matthes (2013), a salvaguarda do meio ambiente emergiu organicamente no seio do continente africano, consolidando-se como um elemento indissociável da busca por uma maior eficácia na concretização dos direitos inerentes à pessoa humana, bem como da preservação dos interesses das entidades não humanas, personificadas na própria natureza.

A criação da CDHP evidencia a mobilização africana em favor de uma abordagem holística dos direitos humanos, reconhecendo a proteção do meio ambiente como parte inseparável da dignidade humana. Esse enfoque integrador reforça a ideia de que a preservação ambiental não pode ser dissociada da garantia de outros direitos fundamentais, destacando a interdependência entre as dimensões sociais, econômicas, culturais e ambientais. (BICUDO, 2003).

A preocupação expressa pelos líderes africanos face a uma iminente crise de legitimidade, somada à crescente atenção da opinião pública internacional em relação às condutas dos africanos, os quais não podem permanecer indiferentes diante da deturpação da imagem do continente perante a comunidade global, representam fatores determinantes para a emergência de uma imperativa necessidade de partilha de responsabilidades. (SSENYONJO, 2016).

Assim sendo, a CDHP assume uma posição central como instrumento jurídico regional que incorpora e implementa os princípios

basilares do sistema africano de Direitos Humanos. Trata-se do artigo 24 da Carta Africana, por meio do qual, “todos têm direito a um meio ambiente geral satisfatório, propício ao seu desenvolvimento”.

Tal disposição não se restringe meramente à salvaguarda das condições ambientais tangíveis, mas estende-se a uma compreensão mais ampla e holística do ambiente, abarcando não apenas os aspectos físicos, mas também os sociais, culturais e econômicos. Desse modo, o direito proclamado no artigo 24.º busca garantir não apenas a preservação do meio ambiente em sua acepção mais restrita, mas também a promoção de condições que propiciem um desenvolvimento humano sustentável e equitativo.

Conforme Carla Gomes (2017), dos 54 Estados africanos, somente o Sudão do Sul não aderiu à Carta, sem assinatura ou ratificação. Os demais 53 Estados revelam divergências em relação ao “direito ao ambiente”, variando em termos de inclusão ou exclusão desse direito em suas Constituições. A fim de esclarecer essas posições, propomos uma análise segmentada em grupos de cinco, conforme estabelecido pela autora:

(i) Um primeiro grupo de Constituições não contempla nenhuma referência à proteção do ambiente, nem a título de direito ou dever, nem de tarefa estatal (Algeria; Botswana; Libéria; Líbia; Madagascar; Mauritânia; Namíbia; Serra Leoa; Tanzânia); (ii) Um segundo grupo omite a referência no articulado, mas ou menciona no Preâmbulo o direito ao ambiente e o dever de o defender, bem assim como a tarefa estatal de proteção e promoção (Camarões e Comoros); ou remete no Preâmbulo para a Declaração Universal dos Direitos do Homem e para a Carta, operando uma recepção formal dos seus catálogos de direitos nos respectivos ordenamentos (Djibouti); (iii) Um terceiro grupo — Burundi (art. 35º); Eritreia (art. 8º); Gabão (art. 1º/8); Gâmbia [art. 215º/4/d]; Gana (art. 36º/9); Lesoto (art. 36º); Malawi [art. 13º/d]; Nigéria (art. 20º); Suazilândia (art. 216º); Zâmbia [art. 122/h)] — estabelece apenas a tarefa estatal de proteção do ambiente. Num subgrupo deste, poderia autonomizar-se os casos das

Constituições do Gana [art. 41º/k)] e da Suazilândia [art. 63º/i], as quais, para além de fixarem a tarefa estatal, impõem também o dever de defender o ambiente a cada cidadão, não mencionando qualquer direito; (GOMES, 2017, p. 896).

A classificação continua:

(iv) Um quarto grupo — África do Sul [arts. 24º 152º/1/d)]; Angola (art. 39º); Benim (art. 27º); Burkina Faso (art. 29º); Cabo Verde (arts. 7º/j) e 70º); Chade (arts. 47º e 48º); Congo (art. 53º); Egipto (art. 46º); Etiópia (arts. 44º e 92º); Guiné Equatorial (art. 16º); Mali (art. 15º); Moçambique (arts. 45º/f) e 90º); Níger (art. 35º); Quênia (arts. 42º, 69º e 70º); Ruanda (arts. 22º e 53º); São Tomé e Príncipe (arts. 10º/c) e 48º); Seychelles [arts. 38º e 40º/f)]; Sudão (art. 11º); Togo (art. 41º); Tunísia (art. 45º); Uganda (arts. 17º/1/j), 39º e 245º) — afirmam que o ambiente é simultaneamente objeto de direitos e deveres e tarefa do Estado (e outras entidades públicas). Um subgrupo deste poderia isolar as Constituições da Mauritânia (art. 19º), Senegal (art. 8º), Somália (art. 25º) e Zimbabwe (art. 73º), uma vez que nestas apenas se alude a um direito ao ambiente, sem mais; (v) Um quinto grupo, muito reduzido, adita ao direito ao ambiente dois direitos de carácter procedimental/processual: o direito à participação em procedimentos de tomada de decisão com efeitos ambientais (Eritreia, art. 8º; e Etiópia, art. 92º/3) e o direito de “ação” popular para contestar judicialmente decisões que lesem interesses difusos [entre os quais, o ambiente: Angola (art. 74º), Moçambique (art. 81º/2/b) 11 e Quênia (art. 70º/3)]. Cabe aqui ainda uma menção à Constituição de Cabo Verde, cujo art. 70º apela a que o Estado estimule a criação de associações de defesa do ambiente. (GOMES, 2017, p. 896-897).

A partir da análise realizada, é possível deduzir que aproximadamente 50% dos Estados que ratificaram a Carta incorporam em suas Constituições medidas de proteção ambiental. Essas medidas abrangem tanto as perspectivas subjetivas, como os direitos e deveres relacionados ao meio ambiente, quanto a dimensão objetiva, que compreende a atribuição de

responsabilidades. É importante salientar que tais disposições podem ser fundamentadas mediante referências diretas à Carta ou, alternativamente, pela sua mera alusão ao Preâmbulo. (GOMES, 2017, p. 897).

Conforme Gomes (2017, p. 897), no que tange à restante metade, é possível constatar que nove países optaram por abster-se de qualquer menção à salvaguarda ambiental em suas respectivas Constituições, enquanto outras dez estipulam tal proteção exclusivamente no escopo objetivo, configurando-a como uma responsabilidade estatal. Destaca-se a notória escassez de instâncias nas quais a faceta procedimental do “direito ao meio ambiente” é explicitamente consagrada.

A Comissão Africana demonstra um compromisso político em fortalecer a proteção dos direitos de terceira geração, especialmente no que diz respeito ao meio ambiente. Em 2009, durante sua 46ª Sessão Ordinária em Banjul, Gâmbia, estabeleceu o Grupo de Trabalho para Indústrias Extrativas, Meio Ambiente e violações dos Direitos Humanos por meio da Resolução ACHPR/Res.148 (XLVI) 09. O Grupo tem como objetivos analisar o impacto das indústrias extrativas na África, pesquisar questões relacionadas ao direito dos povos sobre suas riquezas naturais, investigar violações de direitos humanos por atores não-estatais. (MATTHES, 2013).

7.3.1 A tutela jurídica do meio ambiente como um direito coletivo

Ao longo de um extenso período, a CADHP assumiu a singular posição como o exclusivo mecanismo regional destinado à salvaguarda dos direitos humanos e coletivos. A expressão “direitos humanos e dos povos” encapsula a abordagem abrangente adotada pela referida Carta, visando resguardar tanto os direitos individuais quanto os coletivos no contexto específico do continente africano. Uma das justificativas subjacentes à inclusão dos “direitos dos povos” reside na valorização da participação ativa das comunidades, um reconhecimento consagrado pela própria Carta.

Adicionalmente, a conotação atribuída à expressão “direitos dos povos” está intrinsecamente vinculada à concepção da individualidade no contexto africano. Na cosmopercepção africana, a pessoa é percebida como uma entidade vital integrante de um coletivo; assim, os direitos individuais são justificados apenas quando inseridos no contexto mais amplo dos direitos da comunidade. (GERIN, 1990). De acordo com Frans Viljoen (2004), o termo “povos” estabelece uma ligação profunda com o surgimento dos novos Estados africanos.

A noção de “povos”, conforme Viljoen destaca, é essencial para compreender a configuração dos Estados africanos contemporâneos, pois denota não apenas uma entidade política emergente, mas também um repositório de valores históricos e culturais. A emergência desses Estados está intrinsecamente ligada aos esforços dos movimentos independentistas, evidenciando não apenas a busca por autonomia política, mas também a reafirmação de uma identidade coletiva moldada por experiências históricas e traços culturais distintivos.

Nesse contexto, a alusão aos “direitos dos povos” transcende a esfera individual, refletindo a interdependência entre os direitos individuais e os interesses da comunidade. É uma expressão de uma visão coletivista da pessoa, que é percebida como parte integrante de um todo maior. Esta abordagem contrasta com concepções mais individualistas, destacando a importância de contextualizar os direitos individuais dentro do quadro mais amplo dos direitos coletivos.

O conceito de povo como sujeito de direito, distinto dos indivíduos que o constituem, constitui uma premissa fundamental no âmbito do pensamento jurídico contemporâneo, como salientado por Almeida (2011). Esta perspectiva implica que o povo detém direitos coletivos e interesses que transcendem as esferas individuais de seus membros. Nesse contexto, Gomes (2017) propõe uma reflexão crucial sobre a relação entre o povo como sujeito de direito e a necessidade de assegurar a exigibilidade desses direitos, particularmente no que tange ao direito ao ambiente.

A assertiva de Gomes (2017) sugere que a efetivação dos direitos do povo demanda a indicação de representantes, cuja responsabilidade é zelar pela concretização desses direitos perante o Estado. Importa ressaltar que esses representantes não se confundem com o próprio Estado, uma vez que o Estado, por meio de suas ações ou omissões, pode negligenciar a realização desses direitos coletivos. *Maxime*, destaca-se a relevância do “direito ao ambiente” como um paradigma exemplar desses direitos coletivos, os quais, ao serem descurados pelo Estado, acarretam consequências adversas para a coletividade.

A separação entre o povo como sujeito de direito e o Estado como entidade executora ressalta a necessidade de um sistema representativo robusto, capaz de atender às demandas e expectativas do coletivo. Nesse sentido, a exigibilidade dos direitos do povo implica a necessidade de uma articulação eficaz entre a sociedade e seus representantes, visando salvaguardar interesses coletivos que muitas vezes extrapolam a capacidade individual de reivindicação.

No contexto local e tradicional, a representação dos povos se concretiza por meio das Autoridades Tradicionais, entidades investidas de autoridade e legitimidade consagradas pela força do costume. Este último é comumente reconhecido como elemento constitutivo do direito, fundamentado nos princípios gerais de direito amplamente aceitos pelas nações africanas. Tal reconhecimento encontra respaldo normativo nos artigos 7.º e 61.º da CADHP, os quais corroboram a relevância do costume como um substrato jurídico fundamental.

Ao analisarmos os capítulos anteriores, evidenciamos que os Estados africanos, de forma uníssona, adotam um sistema de governança híbrido, no qual coexistem a lei estatal e os preceitos da tradição. Este arranjo complexo e multifacetado reflete a busca por uma síntese equilibrada entre os valores intrínsecos à modernidade jurídica e as raízes culturais e sociais profundamente enraizadas nas comunidades locais.

A coexistência desses dois sistemas, o legal e o tradicional, não apenas revela a pluralidade e a diversidade presentes no contexto africano, mas também delinea um cenário no qual as normas jurídicas estatais não são percebidas somente como antagônicas aos preceitos tradicionais. Em alguns casos, assistimos a uma interação dinâmica, na qual ambos os sistemas se influenciam mutuamente, gerando uma tessitura única e complexa que dá forma à governança desses Estados.

Portanto, diante dessa complexidade intrínseca à interseção entre a lei estatal e a tradição, torna-se imperativo reconhecer a importância das Autoridades Tradicionais, que encarnam e representam a continuidade histórica e cultural das comunidades africanas. Ao fazê-lo, fomenta-se uma abordagem inclusiva e contextualizada da governança, que respeita e valoriza a riqueza das tradições locais sem desconsiderar os avanços normativos e jurídicos proporcionados pelo direito estatal.

Esta perspectiva reflete a compreensão profunda de que as comunidades locais desempenham um papel essencial não apenas na preservação de seus próprios direitos, mas também na promoção do bem-estar coletivo. É imperativo recordar que o termo “comunidade local” abrange não apenas grupos populacionais em localidades específicas, mas também se estende aos coletivos que aderem diligentemente às suas tradições e práticas ancestrais, categoricamente denominados como comunidades tradicionais. Este reconhecimento ressalta a diversidade e a riqueza cultural presentes no âmbito dos direitos humanos e dos povos na perspectiva africana.

“Assim, a Carta Africana revela-se o único tratado relativo a direitos dos humanos que consagra, de forma desenvolvida, a noção de deveres individuais não só em relação ao próximo, mas também, em função da comunidade, na linha da tradição africana”. (ALBUQUERQUE; CORSO, 2020, p. 90).

A Comissão delineou diretrizes que impõem aos Estados a implementação de medidas destinadas a prevenir a poluição e a degradação ecológica, fomentar a conservação e garantir um desenvolvimento e

utilização dos recursos naturais pautados pela sustentabilidade ambiental. A conformidade do aparato governamental com o espírito do artigo 24 não se restringe unicamente à adesão formal, mas engloba também a obrigação de prover informações detalhadas às comunidades expostas a substâncias e atividades potencialmente perigosas, bem como oferecer oportunidades substanciais para que os povos sejam informados e possam participar ativamente das decisões que impactam diretamente suas comunidades. (ALBUQUERQUE; CORSO, 2020).

Na Carta, a concessão de determinados direitos é inextricavelmente vinculada ao reconhecimento das comunidades, sob o epíteto de “direitos dos povos”. Conforme Carla Gomes (2017), este rol de prerrogativas engloba as disposições consubstanciadas nos artigos 19º a 24º da CADHP. Dentre esses direitos, destacam-se o direito à igualdade, conforme consagrado no artigo 19º; o direito à autodeterminação, previsto no artigo 20º; a prerrogativa de livre disposição dos recursos naturais situados em seus territórios, nos termos do artigo 21º; o direito ao desenvolvimento, conforme estabelecido no artigo 22º; a garantia do direito à paz e à segurança, conforme delineado no artigo 23º; e, finalmente, o direito ao ambiente, tema central deste segmento.

A interpelação intersubjetiva com o meio ambiente na filosofia africana assume um caráter transcendental, evidenciando-se como um elemento seminal que posiciona o Sistema Africano em uma vanguarda paradigmática. Esta abordagem reflexiva fundamenta-se na consideração holística dos direitos sociais, econômicos e culturais, consolidando-se como precursora tanto na esfera de tutela pela Comissão quanto pelo Tribunal Africano de Proteção dos Direitos Humanos e dos Povos. (ALBUQUERQUE; CORSO, 2020, p. 90).

Em síntese, o entendimento do “direito ao ambiente” como um direito coletivo, conforme delineado pela perspectiva da CADHP (GOMES, 2017), alinha-se com uma perspectiva mais ampla e comprometida com a preservação do ambiente. Essa abordagem implica

não apenas reconhecer a interdependência entre as pessoas e o ambiente, mas também estabelecer a responsabilidade coletiva na promoção da sustentabilidade e na garantia de um legado ambiental para as futuras gerações. Nesse contexto, a visão coletiva e intergeracional do “direito ao ambiente” configura-se como um imperativo ético e jurídico, almejando uma sociedade mais consciente e comprometida com a preservação do nosso habitat comum.

7.4 O papel das autoridades comunitárias em matéria ambiental

Os esforços dedicados à defesa do meio ambiente revelam-se inextricavelmente ligados à própria luta pela autodeterminação das comunidades. Dessa forma, as problemáticas ambientais na região africana não podem ser desvinculadas das raízes que fundamentam a existência dos povos tradicionais.

Nas diversas comunidades africanas, as Autoridades Tradicionais desempenham uma função de destaque na administração dos recursos naturais, ocupando uma posição de relevância na preservação e manejo sustentável desses recursos. Suas competências se estendem a um profundo entendimento das práticas sustentáveis. Conforme evidenciado no capítulo precedente, houve uma formalização da posição dessas entidades, incorporando-as de maneira integral à estrutura do aparelho estatal. Esse reconhecimento conferiu-lhes um status equivalente a outros segmentos do poder público.

Os territórios e áreas de preservação estabelecidos por povos indígenas e comunidades tradicionais constituem ecossistemas que podem ser tanto naturais quanto modificados, caracterizados pela presença de expressivos índices de biodiversidade, prestação de serviços ecossistêmicos e relevância cultural. (UICN, 2021). Estas parcelas territoriais são preservadas de forma voluntária pelas autoridades comunitárias, que se valem de sistemas legais consuetudinários ou outros métodos eficazes, frequentemente informais, para tal propósito.

Por exemplo, a Comunidade *Dogon*, no Mali, é conhecida por suas práticas eficazes na gestão sustentável da água. Em uma região propensa à escassez hídrica, os *Dogon* desenvolveram sistemas de irrigação baseados em conhecimentos tradicionais sobre o ciclo da água. A construção de terraços e canais de irrigação reflete a compreensão precisa dos *Dogon* sobre a necessidade de conservar a água e distribuí-la de maneira equitativa entre os campos agrícolas.

As comunidades *Baka*, na África Central, têm uma longa tradição de manejo sustentável de florestas. Eles coletam recursos florestais, como frutas e madeira, de maneira equilibrada, respeitando os ciclos naturais de regeneração. O conhecimento transmitido oralmente sobre as espécies, épocas de colheita e técnicas de coleta exemplifica a gestão comunitária que preserva a biodiversidade e mantém a harmonia entre as comunidades e as florestas.

As comunidades *Ovimbundu* de Angola, predominantemente agrícolas, e o povo *Yoruba* da Nigéria, têm práticas que refletem uma gestão equilibrada dos recursos naturais. Adotam técnicas agrícolas como a rotação de culturas e o cultivo intercalar para preservar a fertilidade do solo. A gestão da água também é notável, com sistemas tradicionais de irrigação que aproveitam eficientemente os recursos hídricos disponíveis. O entendimento profundo dos ciclos naturais e a adaptabilidade dessas práticas à variabilidade climática são marcantes.

As comunidades *Mbuti* na Bacia do Congo e *Macua* em Moçambique têm uma relação integrada com os manguezais. Suas práticas de pesca sustentável envolvem técnicas tradicionais, como o uso de redes e armadilhas específicas que minimizam a captura de espécies imaturas. Além disso, as comunidades *Macua* respeitam períodos de pesca restritos para permitir a reprodução das “populações” de peixes. Essas práticas demonstram uma sabedoria ecológica profunda que visa à preservação dos ecossistemas costeiros.

A relevância das entidades comunitárias na promoção da inclusão de abordagens tradicionais na elaboração de políticas ambientais nos

Estados africanos é de grande magnitude. Diversos países têm adotado a filosofia do Ubuntu como elemento central em suas políticas relacionadas à agricultura, educação e, especialmente, ao meio ambiente. A aplicação concreta do Ubuntu nas legislações africanas ilustra esse fenômeno de maneira tangível.

A título exemplificativo, em âmbito continental, surgiu na África a Agenda 2063³¹, uma iniciativa estratégica que objetiva a consecução de metas voltadas para o fomento de um desenvolvimento inclusivo e sustentável. Este programa é respaldado por Planos Nacionais para a Estratégia de Diversidade Biológica (NBSAPs), os quais desempenham o papel de instrumentos nacionais primordiais na integração das estratégias ancestrais e/ou tradicionais de biodiversidade no processo de planejamento do desenvolvimento. (UICN, 2021).

Na esfera regional, concentramos nossa atenção na Comunidade de Desenvolvimento da África Austral (SADC³²). A SADC e seus Estados Membros reconhecem a importância da gestão eficiente dos recursos naturais para garantir o desenvolvimento sustentável e o crescimento futuro. Estes recursos abrangem florestas, água, vida selvagem (aquática, terrestre e marinha) e minerais.

A harmonização de políticas e legislação para a eficaz gestão dessas áreas é reconhecida como parte essencial do Programa TFCA da SADC, que inclui políticas regionais e instrumentos legais: Protocolo sobre o Desenvolvimento do Turismo (1998); Protocolo sobre Conservação da Vida Selvagem e Aplicação da Lei (1999); Protocolo Revisto sobre Cursos de

³¹ Para uma discussão mais extensa vide: ÁFRICA. União Africana. **Agenda 2063**: The Africa We Want. Disponível em: <https://au.int/en/agenda2063/overview>. Acesso em: 23 fev. de 2024.

³² SADC é uma organização regional africana criada para promover a cooperação e integração econômica entre os países do sul da África. A SADC foi fundada em 1980 e tem como objetivo principal impulsionar o desenvolvimento econômico, reduzir a pobreza, melhorar a qualidade de vida das pessoas na região e promover a estabilidade política. Os países membros são: África do Sul; Angola; Botsuana; Comores; República Democrática do Congo; Essuatíni (anteriormente conhecido como Suazilândia); Ilhas Maurício; Lesoto; Madagascar; Malawi; Moçambique; Namíbia; Seicheles; Tanzânia; Zâmbia e Zimbábue.

Água Partilhados (2000); Protocolo sobre silvicultura (2002); Política Regional da Água (2005); Estratégia Regional da Água da SADC (2006); Protocolo da SADC sobre Pescas (2006) e; Diretrizes de Concessão Turística para as TFCAs na SADC (2015). (UICN, 2021).

Este movimento reflete um reconhecimento crescente da necessidade de incorporar perspectivas locais e práticas tradicionais na elaboração e implementação de políticas ambientais. David Gordon e Shepard Krech (2012) ressaltam a imperatividade de integrar os conhecimentos tradicionais nos arcabouços legais, com o intuito de fomentar abordagens mais eficazes e culturalmente sensíveis no âmbito da gestão ambiental. Em diversas jurisdições africanas, medidas legislativas foram promulgadas com o propósito de salvaguardar regiões de relevância tanto cultural quanto ecológica.

O Parque Nacional do Delta do Okavango, em Botswana, por exemplo, é um exemplo de uma legislação que combina conservação ambiental com o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais das comunidades locais. Na África do Sul, a Lei de Conservação da Biodiversidade e Áreas Protegidas, juntamente com a Lei de Liderança Tradicional e Khoisan de 2019, vigente desde 1º de abril de 2021, evidencia a primazia da conservação da biodiversidade e fomenta a participação ativa das comunidades locais na gestão sustentável dessas regiões. O respaldo aos conhecimentos tradicionais das comunidades locais é estrategicamente integrado para propiciar uma coexistência harmoniosa entre os objetivos de conservação ambiental Estatal e as necessidades intrínsecas das comunidades.

Em Moçambique, a Lei de Terras de 1997 reconhece explicitamente a importância dos sistemas tradicionais de gestão de terras, incentivando a incorporação desses saberes na administração de áreas destinadas à conservação. Além disso, o país adotou abordagens de co-gestão que envolvem ativamente as comunidades locais na administração de áreas protegidas, solidificando assim um compromisso efetivo com a sustentabilidade ambiental e a preservação da diversidade biológica.

No contexto do Zimbábue, a revisão da Lei de Parques e Vida Selvagem de 1975 (revisada em 1996) marcou um importante marco na incorporação de princípios de gestão participativa. Esta medida reflete o reconhecimento formal dos direitos e conhecimentos das comunidades locais no que tange à administração dos recursos naturais. Por sua vez, em Angola, a Lei de Bases do Ambiente (Lei nº 5 de 1998) destaca de maneira expressa a relevância da participação comunitária na gestão das áreas de conservação, estabelecendo um reconhecimento institucional dos saberes tradicionais detidos pelas comunidades locais.

Nesse contexto, estudiosos como Rachel Wynberg e Doris Schroeder (2009) enfatizam a imperatividade de incorporar práticas tradicionais na gestão de áreas protegidas. Além disso, de acordo com as análises de David Gordon e Shepard Krech (2012), a participação ativa das comunidades emerge como elemento essencial para a eficácia das políticas de conservação.

Entretanto, uma perspectiva analítica fundamentada identifica obstáculos inerentes à presença do neo-colonialismo, cuja capacidade de marginalização das entidades detentoras de Autoridade Tradicional não pode ser desconsiderada. (PARKS, 2019). De acordo com as observações de Ntsebeza (2005; 2016), constata-se que a legislação vigente nem sempre manifesta de modo eficaz o devido reconhecimento das Autoridades Tradicionais, resultando na emergência de lacunas substanciais no que tange à sua efetiva implementação no cenário prático.

7.4.1 Desafios e limitações

Apesar de contribuir para a preservação do meio ambiente, as comunidades enfrentam desafios significativos, especialmente no acesso aos recursos. Muitas delas sofrem restrições territoriais e violações de direitos. Exemplos incluem os Khoisan na África do Sul lutando por reconhecimento e igualdade, a comunidade *Marange* no Zimbábue buscando governança baseada em princípios culturais, e grupos

indígenas no Quênia (*Bajun, Aweer, Sanye e Orma*) defendendo a formalização de seus conhecimentos e métodos de gestão dos recursos naturais. (CHICO, KANNO, SOUZA FILHO, 2021).

Os *Endorois*, no Quênia, condenam a exploração de áreas sagradas, enquanto a comunidade *Degbe Aguininnou* no Benim enfrenta investidas de empresas farmacêuticas. No leste de Angola, o povo *Lunda-Tchokwe* tem seus direitos negados pela indústria de mineração. Esses casos³³ refletem desafios generalizados enfrentados por comunidades em toda a África. (CHICO, KANNO, SOUZA FILHO, 2021).

Os desafios enfrentados pelos povos tradicionais são, em parte, atribuídos à ausência de adequada proteção jurídica em nível internacional. A OIT tem manifestado preocupação com as condições de vida desses povos, cujo papel histórico enquanto força de trabalho durante o período colonial é notável. Em resposta à mobilização e organização dessas comunidades, a Convenção nº 169 foi promulgada em 1989. Esta convenção tem como propósito salvaguardar os direitos fundamentais dos povos indígenas e tradicionais. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

Um aspecto notável dessa convenção é refletido no artigo 6º, que consagra o direito à consulta prévia, livre e informada. Este preceito destaca-se como uma salvaguarda essencial para assegurar a participação significativa e efetiva dos povos tradicionais nas decisões que impactam suas vidas e territórios.

A livre determinação, para além de ser um direito humano fundamental, é concebida por Liana Amin (2017) como um princípio orientador rumo à jusdiversidade. Este conceito implica que os povos, mediante suas distintas formas de vida, culturas e tradições, exerçam autonomamente a determinação de seus direitos e a instauração de sua

³³ Para uma discussão mais extensa vide: Natural Justice – ONG de advogados cujo objetivo destina-se à defesa das comunidades tradicionais, meio ambiente e direitos humanos na África. Disponível em: <https://naturaljustice.org/>. Acesso em: 22 fev. 2024.

própria jurisdição. Essa prática não apenas integra, mas também evidencia a existência de uma notável diversidade cultural, variedade de tradições e sistemas jurídicos autônomos. (SILVA, 2017).

No entanto, apesar desses avanços normativos a nível internacional, observa-se uma lacuna na efetivação desses princípios, especialmente em regiões onde Estados africanos, embora tenham reconhecido nos seus ordenamentos jurídicos a existência dos povos tradicionais, ainda não ratificaram a Convenção nº 169 da OIT. Essa omissão suscita questionamentos profundos sobre a coerência das estratégias político-administrativas adotadas por tais Estados, que, apesar de reconhecerem formalmente a presença dos povos tradicionais em seus sistemas legais, não endossam o instrumento jurídico internacional que consolida e reforça tais garantias. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

Ao buscar a proteção de seus territórios e tradições, essas comunidades articulam esforços na construção de documentos que delineiam e consolidam seus usos e costumes. Esses registros não apenas representam uma salvaguarda legal e formal de seus modos de vida, mas também desempenham um papel crucial na afirmação de seus direitos intrínsecos de existir e pertencer à sua própria realidade sociocultural.

O apoio de ONGs, como a Justiça Natural, é emblemático no sentido de oferecer suporte técnico, jurídico e estratégico, permitindo que essas comunidades tradicionais alcancem uma maior efetividade na preservação de suas identidades e na resistência contra ameaças externas. É nesse contexto que surgem os protocolos escritos, conhecidos como bioculturais.

A luta pela emancipação e proteção de seus territórios levou diversas comunidades a formalizar seus protocolos. Exemplos notáveis incluem os povos Khoikhoi da África do Sul, que estabeleceram o “Protocolo Comunitário Biocultural dos Povos Khoikhoi” (2017); os Marange do Zimbábue, com seu “Protocolo Comunitário de Marange e Arda Transau” (2014); e os Endorois, juntamente com os grupos

indígenas Bajun, Aweer, Sanye, Orma e Swahili do Quênia, que elaboraram o “Protocolo Biocultural dos Povos Endorois” (2019). Além disso, destaca-se o “Protocolo da Comunidade Biocultural do Condado de Lamu” do Quênia (2019), o “Protocolo da Comunidade Degbe Aguininnou” do Benin (2018) e o “Protocolo das Comunidades de Mariarano e Betsako: Tari-dàlana sy Vina Iombonana” de Madagascar (2017), assim como o “Protocolo da Comunidade Khwe do Parque Nacional de Bwabwata” na Namíbia (2014). Todos esses protocolos podem ser acessados no site³⁴ da ONG Justiça Natural.

Os protocolos bioculturais constituem um mecanismo delimitado que se concentra primordialmente na salvaguarda e preservação dos conhecimentos tradicionais, das expressões culturais arraigadas e da diversidade biológica. Este instrumento organizacional é concebido e implementado pelas comunidades e seus respectivos povos, propiciando uma defesa participativa que se traduz no reconhecimento e apoio às formas de vida intrinsecamente ligadas às práticas e costumes que mantêm uma relação essencial com o meio ambiente (JONAS; BAVIKATTE; SHRUMM, 2010).

Por exemplo, em Bushbuckridge, na África do Sul, um grupo de curandeiros tradicionais organizou-se como uma comunidade detentora de conhecimentos tradicionais, utilizando o Protocolo de Swakopmund como base. Eles elaboraram o Protocolo Comunitário Biocultural dos Profissionais de Saúde Tradicionais de Bushbuckridge³⁵, no qual enfatizam a relevância dos conhecimentos tradicionais no combate a doenças emergentes em suas comunidades. Os curandeiros atendem à demanda sem fins lucrativos, pautando-se na boa-fé, disposição e reciprocidade. Segundo os curandeiros, “nossos antepassados nos proibem de pressionar as pessoas por dinheiro”. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

³⁴ Disponível em: <https://naturaljustice.org/>. Acesso em 22 fev. 2024.

³⁵ Disponível em: <https://naturaljustice.org/>. Acesso em 22 fev. 2024.

Por meio do respaldo proporcionado por tratados internacionais, formalmente ratificados pelos Estados nacionais, a exemplo do Protocolo de Nagoya, derivado da CDB, emerge um notável avanço em direção à autodeterminação dos povos tradicionais africanos no contexto do direito internacional. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

Este acordo internacional, notadamente considerado um marco, estabelece parâmetros significativos que propiciam o fortalecimento da capacidade das comunidades em desencadear e intensificar a batalha em prol de seus direitos, estabelecendo claramente uma série de importantes direitos bioculturais. (JONAS; BAVIKATTE; SHRUMM, 2010, p. 50).

O dispositivo normativo consignado no artigo 7.º do Protocolo de Nagoya prescreve que cada Estado signatário assume a responsabilidade de viabilizar o acesso ao conhecimento tradicional correlato aos recursos genéticos, condicionando tal acesso à obtenção de consentimento prévio e informado, ou à aprovação e participação das comunidades indígenas envolvidas, mediante termos mutuamente acordados. (CHICO; KANNO; SOUZA FILHO, 2021).

Dessa maneira, emergem e se consolidam cinco direitos bioculturais fundamentais, conforme delineados por Jonas, Bavikatte e Shrumm (2010), os quais assertivamente afirmam à autodeterminação de povos e comunidades. Estes direitos compreendem: (i) a prerrogativa sobre seus recursos genéticos; (ii) a autoridade sobre seus conhecimentos tradicionais; (iii) a faculdade de autogovernança mediante o respeito às suas leis consuetudinárias e protocolos comunitários; e (iv) o direito de usufruir dos benefícios advindos da utilização de seus conhecimentos tradicionais e recursos genéticos por terceiros.

O Protocolo de Nagoya e a Convenção nº 169 convergem na promoção dos direitos dos povos indígenas e tradicionais, defendendo um novo paradigma que busca facilitar esses direitos e reconhecer a importância dos direitos bioculturais. A Convenção nº 169, ao abordar o reconhecimento e autonomia dos povos indígenas, enfatiza a igualda-

de de direitos e oportunidades. Esses instrumentos são considerados marcos significativos para o reconhecimento e efetivação do direito à autodeterminação das comunidades indígenas, conforme destacado por Maffi e Woodley (2010), que ressaltam a importância de garantir a inclusão desses direitos nas legislações internacionais e nacionais como elemento crucial para o respeito à diversidade biológica.

Os desafios enfrentados pelos povos africanos comprometem os objetivos essenciais da UA, conforme destacado por Larissa Schmidt (2013). Desde o ano 2000, a UA reconhece a necessidade de um sistema regional de apoio às comunidades, visando proteger conhecimentos tradicionais e recursos genéticos. O artigo 16 deste sistema, segundo Schmidt (2013), enfatiza o reconhecimento dos direitos das comunidades indígenas, exigindo que os Estados reconheçam direitos como controle sobre recursos biológicos, benefício coletivo pelo uso desses recursos, preservação de inovações e tecnologias transmitidas entre gerações, benefício coletivo pelo uso dessas inovações, direito de utilizar inovações na conservação da diversidade biológica, e exercício de direitos coletivos como guardiões legítimos de seus recursos biológicos.

Estudos recentes, notadamente os promovidos por organizações como a Natural Justice, entre outras instâncias, têm revelado a existência de um profundo descontentamento e insatisfação no seio das comunidades africanas. Este sentimento surge como resultado direto da atuação estatal, destacando-se, ainda, a contribuição de atores externos que concorrem para a violação sistemática dos direitos fundamentais dessas comunidades, bem como para a exploração indiscriminada de suas terras sagradas.

A formalização desses protocolos não apenas evidencia a resistência dessas comunidades, mas também representa um esforço deliberado para estabelecer mecanismos legais e normativos que assegurem a proteção de seus territórios frente à constante ameaça imposta pela atuação estatal e agentes externos. Tais protocolos, refletem, em sua es-

sência, a vivência singular de cada comunidade, evidenciando, assim, a sua fidedigna representação da realidade intrínseca a cada povo.

Diante das considerações apresentadas, é plausível inferir que a ausência de ratificação da Convenção nº 169 pode ser interpretada como uma manifestação política por parte dos Estados nacionais em contraposição à autodeterminação dos povos. (CHICO, KANNO, SOUZA FILHO, 2021). Tal atitude representa, conforme enfatizado por Souza Filho (2019), um ponto de viragem no contexto internacional em relação aos direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais.

Portanto, a análise desses estudos não apenas corrobora as queixas de descontentamento e insatisfação dentro das comunidades africanas, mas também destaca a importância vital da mobilização e formalização de protocolos como estratégias legítimas e necessárias na busca pela preservação dos direitos fundamentais e territoriais desses grupos étnicos.

Apesar dos desafios enfrentados, o direito ao meio ambiente na África é compreendido como um direito coletivo, surgido da luta e resistência dos povos. A racionalidade local, profundamente influenciada pela filosofia do Ubuntu, desempenhou um papel significativo na formulação desses direitos nos Estados independentes. Essa concepção, fundamentada na ancestralidade e na relação dos povos com a natureza, está claramente delineada na CADHP, refletindo, em certa medida, a ideia de socioambientalismo mediada pela filosofia do Ubuntu.

Este novo paradigma, ao integrar conhecimentos tradicionais e modernos, promover a participação comunitária e fortalecer a resiliência das comunidades, apresenta-se como uma resposta esperançosa e eficaz aos desafios socioambientais do continente. Ao valorizar a interdependência e a mutualidade inerentes ao Ubuntu, é possível construir um futuro justo para a África, que sirva de inspiração e referência global.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamim. Panorama histórico da literatura angolana. In: CHAVES, Rita.; MACEDO, Tania. (org.). **Marcas da diferença: as literaturas africanas de língua portuguesa**. São Paulo: Alameda, 2006.

ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. Heinemann. 1996.

ACOSTA, Alberto. El Estado Plurinacional, puerta para una sociedad democrática. ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (compiladores). **Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad**. Quito. Ediciones Abya-Yala, 2009, p. 17. Tradução livre.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: autonomia literária, Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista**. São Paulo: Elefante, 2019, p. 157-170. 13 p. Disponível em: https://www.tintalimon.com.ar/public/8wniq4zuqbbdgajfoe4iq8jq7l8s/pdf_978-987-3687-30-3.pdf. Acesso em: 01 de set. 2022.

ÁFRICA DO SUL. **Constituição**. Constituição da República da África do Sul, 1996. Disponível em: <https://www.cabri-sbo.org/pt/documents/the-constitution-of-the-republic-of-south-africa-1996>. Acesso em: 26 de dez. 2023.

ÁFRICA DO SUL. Parliament. **Communal Land Rights Act 11 of 2004**. Republic of South Africa, 2004.

ÁFRICA DO SUL. Parliament. **Land Affairs General Amendment Act 61 of 1998**. Republic of South Africa, 1998.

ÁFRICA DO SUL. Parliament. **Rural Development and Land Reform General Amendment Act 4 of 2011**. Republic of South Africa, 2011.

ÁFRICA. União Africana. **Agenda 2063: The Africa We Want**. Disponível em: <https://au.int/en/agenda2063/overview>. Acesso em: 23 fev. de 2024.

AJAYI, J. F. Ade. Conclusão: a África às vésperas da conquista europeia. In: AJAYI, J. F. Ade. (ed.). **História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 29, p. 905-930. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190254>. Acesso em: 24 nov. 2023.

ALBERTO MAGNO, Santo. **De animalibus libri XVII**. Ed. de Hermann Stadler. Munster: Aschendorff, 1920.

ALBERTO MAGNO, Santo. **Questões sobre o “De Animalibus”**. Trad. e introd. de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Trans/Forml Ação, São Paulo, 5: 1 07-109, 1 982.

ALBUQUERQUE, Leticia; CORSO, João Vitor Bueno. Os sistemas regionais de proteção aos direitos humanos e o meio ambiente: o pioneirismo do sistema africano de direitos humanos. **Captura Críptica: direito, política, atualidade**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 77-97, 2020. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacriptica/article/view/4101>. Acesso em: 20 fev. 2024.

ALENCASTRO, Mario Sergio Cunha. et al. Desenvolvimento sustentável e consumo consciente: algumas reflexões. **Revista Meio Ambiente e Sustentabilidade**, vol. 8, n.4, jan-jun, 2015. p. 166-179. Disponível em: <https://www.uninter.com/revistameioambiente/index.php/meioAmbiente/article/view/430>. Acesso em: 09 dez. 2021.

ALMEIDA, Kellyne Laís Laburú Alencar de. **Os povos na Carta Africana de Direitos do Homem e do Povos** - o conceito e os direitos à autodeterminação e ao desenvolvimento. In: Alexandrino, José Melo. (Org.). **Direitos Humanos em África**. Coimbra: Coimbra, 2011, v., p. 71-144.

AMSELLE, Jean Loup; M'BOKOLO, Elikia. **Au Coeur de l'ethnie: ethnologie, tribalisme et Etat en Afrique**. Paris: La Découverte/Poche, 2005.

ANGOLA. **Constituição**. Constituição da República de Angola de 2010: texto constitucional vista e aprovada pela Assembleia Constituinte,

aos 21 de janeiro de 2010 e, na sequência do Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 111/2010, de 30 de janeiro, aos 3 de fevereiro de 2010.

ANGOLA. Constituição. **Constituição da República de Angola de 2010**: texto constitucional vista e aprovada pela Assembleia Constituinte, aos 21 de janeiro de 2010 e, na sequência do Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 111/2010, de 30 de janeiro, aos 3 de fevereiro de 2010.

ANGOLA. Constituição. **Constituição da República Popular de Angola de 1975**. Imprensa Nacional, Luanda, 1975.

ANGOLA. Constituição. **Lei Constitucional da República de Angola de 1992**. Imprensa Nacional, Luanda, 1992.

ANGOLA. Lei de Bases do Ambiente. **Lei nº 5 de 1998**. Diário da República. Sexta-feira, 19 de junho de 1998. Disponível em: <https://vistawaste.co.ao/wp-content/uploads/2021/02/Lei-5-1998-Lei-Bases-Ambiente-19Jun1998.pdf>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

ANGOLA. **Lei nº 3/04. 25 de junho de 2004** (Lei do Ordenamento do Território e do Urbanismo). Diário da República. Órgão da República de Angola. Lei 9/04. 9 de novembro de 2004. (Lei de Terras).

AP, African Parks. **Criando Esperança**. Avaliação de Impacto. African Parks. 2019. Disponível em: <https://www.africanparks.org/sites/default/files/uploads/resources/2020-08/AFRICAN%20PARKS%20-%202019%20Impact%20Summary%20-%20Portuguese%20-%20Low%20Res.pdf>. Acesso em: 23 fev. de 2024.

ARÁOZ, Horacio Machado. **Ecología política de los regímenes extractivistas**. De reconfiguraciones imperiales y re-ex-sistencias decoloniales en Nuestra América. Puebla, México: Bajo el Volcán, volume 15, número 23, p. 11-51. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28643473002>. 34 p. Acesso em: 01 de set. 2022.

ARCANOTECA. **Mitologia Egípcia**. Deneg: Os anões do Egito. Disponível em: <http://arcanoteca.blogspot.com/2014/05/mitologia-egipcia-deneg-anoes.html>. Acesso em: 04 de ago. 2023.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. RJ: Civilização Brasileira, 2009, p. 51-74.

ARGENTA, Milena. **Marcas da etnicidade**: indumentária e per-tença no Curoca, sudoeste de Angola. 2012. Dissertação de Mestrado – CFH/UFSC, Florianópolis, 2012. 173 p.

ARNT, Ricardo *et alii*. **Panará**: a volta dos índios gigantes. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1998.

ASANTE, S. K. B; CHANAIWA, David. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII**: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

ATA GERAL REDIGIDA EM BERLIM EM 26 DE FEVEREIRO DE 1885. 26 fev. 1885. Tradução de Luiz Arnaut. Disponível em: https://mamapress.files.wordpress.com/2013/12/conf_berlim.pdf. Acesso em: 24 nov. 2023.

Aulas de yorubá: Olùkó Orlandes. **A carta do Rei Leopoldo II do Reino da Bélgica aos missionários cristãos no Congo Belga**. Disponível em: <https://aulasdeyoruba.blogspot.com/2016/11/a-carta-de-leopoldo-ii-da-belgica.html>. Acesso em: 21 de nov. 2023.

AUSTEN, Ralph. Trans-Saharan Africa in World History. In: GEMERY, H.; HOGENDORN, J. **The Uncommon Market**: Essays na Economic History of the Atlantic Slave Trade. Nova Iorque: Academic, 1979, pp.23-76.

AZAGAIA. Maçonaria. In: **Cubaliwa**. Genero: Hip-Hop, Estilo: Boom bap. Editora: Not on label 00005, 2013.

BAHELELE, J.N. **Kinzonzi ye ntekolo'andi Makundu**, E.P.I., Kimpese. 1956.

BAHUCHET. Serge. “**L’invention des Pygmées**”. In: Cahiers d’études africaines. Vol. 33, nº129, 1993.

BALIM, Ana Paula Cabral; MOTA, Luiza Rosso. Socioambientalismo no Brasil: do direito e proteção à (socio)(bio)diversidade. In:

HAONAT, Angela Issa; REZENDE, Elcio Nacur; SALEME, Edson Ricardo. (Org.). **Direito ambiental V**. Organização CONPEDI/UFPB. 23ed. Florianópolis: CONPEDI, 2014, v., p. 409-426.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da História Regional**. Rio de Janeiro: SEPHIS/CEAA (UCAM), 2000.

BATSIKAMA, Patricio Cipriano Mampuya. **O reino do Kôngo e a sua origem meridional**. Universidade Editora, Luanda, 2011.

BATSÍKAMA, Raphaël; BATSÍKAMA, Patrício. Estruturas e instituições do kôngo. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida; DA SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão; LESSA, Fábio de Souza; *et alii*, (ed.). **Revista de História Comparada**. Programa de Pós-graduação em História Comparada/UFRJ. Ano 5, v. 5, n. 1. Rio de Janeiro: PPGHC, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Zahar. 2001.

BERISTAIN, Carlos Martín. El papel de la memoria colectiva en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia. **Guerra y Desarrollo: la re-construcción postconflicto**, Bilbao: Unesco Etxea, p. 100-110, 2002.

BERKES, Fikret. **Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management**. Taylor & Francis. 1999.

BETTS, Raymond F. A dominação europeia: métodos e instituições. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 13, p. 353-376. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190255_por. Acesso em: 24 nov. 2023.

BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Tradução: Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BICUDO, Hélio. **Defesa dos direitos humanos: sistemas regionais**. Estud. av., São Paulo, v. 17, n. 47, p. 225-236, abr. 2003.

BITTENCOURT, Marcelo. A criação do MPLA. In: **Estudos Afroasiáticos**. Rio de Janeiro: CEAA/UCAM., dezembro de 1997.

BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880- 1935**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. cap. 1, p. 1-22. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190255_por. Acesso em: 24 nov. 2023.

BORGES, Gustavo Silveira; DIALLO, Alfa Oumar. A filosofia africana do Ubuntu e os Direitos Humanos. **Revista de Direito Internacional e Direitos Humanos**, v. 3, n. 2. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/inter/article/view/36398>. Acesso em: 27 out. 2023.

BOZZINI, Emanuela. **Pesticide Policy and Politics in the European Union, Cham**: Palgrave Macmillan, 2017.

BRADFORD, Phillips Verner. **Ota Benga: The Pigmy In The Zoo**. Editora: St Martins Pr, 1992.

BRUNDTLAND. **Relatório Nosso Futuro Comum**. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4245128/mod_resource/content/3/Nosso%20Futuro%20Comum.pdf. Acesso em: 08 fev. de 2024.

BRYANT, Alfred T. **Uma história dos zulus e das tribos vizinhas**. Cidade do Cabo, ZA: C. Struik, 1964.

BUSH, Barbara. **Imperialism, race and resistance: Africa and Britain, 1919-1945**. Londres: Taylor and Francis, 1999.

BUUR, Lois; KYED, Helene Maria. **Contested Sources of Authority: Re-claiming State Sovereignty by Formalizing Traditional Authority in Mozambique**. Development and Change, Institute of Social Studies, Oxford, v. 37, n. 4, p. 847-869, 2006.

CABRAL, Amílcar. Partir da realidade da nossa terra. In: **Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde – PAIGC: Alguns princípios do Partido 2**. Edição do Departamento de Informa-

ção, Propaganda e Cultura do C. C. do PAIGC. 1978. Disponível em: <http://www.amilcabcabral.org/livro.pdf>. Acesso em: 01 de nov. 2023.

CABRAL, Amílcar. **Princípios do Partido e a Prática Política**. Coleção Cabral ka muri. Edição do Departamento de Informação, Propaganda e Cultura do C. C. do PAIGC. Avante, SARL, Portugal, 1983.

CABRAL, Amílcar. **Unidade e Luta I**. A Arma da Teoria. Textos coordenados por Mário Pinto de Andrade, Lisboa: Seara Nova, 1978.

CADHP. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos**. Disponível em: https://www.achpr.org/pr_legalinstruments/detail?id=49. Acesso em: 04 dez. 2023.

CAMPESTRINI, Renan Thiago; STALOCH, Rubens; STAFEN, Márcio Ricardo. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Direito Ambiental. *JURIS - Revista da Faculdade de Direito*, v. 29, p. 89-116, 2019.

CAMPOS, Nazareno José de. Missão Kadila: percepções sobre Luanda, Vale do Kuroka e Parque Nacional do Yona. In: LEITE, Ilka Boaventura; SEVERO, Cristine Gorski. (Org.). **Kadila: Culturas e Ambientes - diálogos Brasil-Angola**. 1ed. São Paulo: Edgard Blucher Ltda, 2016, v., p. 109-144.

CAREGNATO, Lucas. **Em terras do Ngola e do Manikongo**: descrição dos reinos do kongo e ndongo no século xv. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

CARMO REIS, Luís Filipe. Breve História dos Macololos (1822-1890). In: **Visões de Império nas Vésperas do “Ultimato”**: Um estudo de caso sobre o imperialismo português (1889). Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto. Coleção: e-books. Edição: 1.ª 2008.

CARSON, Rachel. **Primavera silenciosa**. 2a edição, Edições melhoramentos, São Paulo, 1962.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. Vol.2, 6 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CASTELO, Claudia. **A Casa dos Estudantes do Império**: lugar de memória anticolonial. Actas 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, ISCTE, Lisboa, 2010.

CAVAZZI, João António de Montecuccolo. **Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola**. Lisboa: Junta de Investigações Ultramar, 1965, t. 1.

CAWAIA, Adalberto. Responsabilidade Civil por Dano Ambiental no contexto do Direito do Ambiente Angolano. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Católica de Angola**, Luanda, v.2 n.1 (jun. 2017), p.7-28. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/juris/article/view/9181/9047>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CHANAIWA, David. A África Austral. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

CHICO, Hermelindo Silvano. **O poder local do Estado e as autoridades tradicionais em Angola**: o caso de Lunda. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020. 136p.

CHICO, Hermelindo Silvano; KANNO, Paula Harumi; SOUZA FILHO, Carlos. F. M. ESTADOS AFRICANOS E A CONVENÇÃO 169 DA OIT. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de *et al.* (Org.). **Jusdiversidade e Protocolos Comunitários**. 1ed. Curitiba: CEPEDIS, 2021, v. III, p. 153-167.

CHICO, Hermelindo Silvano; UYETAQUI, Nicolle Sayuri França. As contribuições da filosofia africana Ubuntu para os 17 objetivos de desenvolvimento sustentável da Agenda 2030 das Nações Unidas. In: TREVISAN, N. Marie; SALLES, Leticia M. Rutkowski (orgs.). **A construção de um pensamento: 20 anos do NEADI-PUCPR**. Curitiba: Instituto Memória. Centro de Estudos da Contemporaneidade, 2019.

CHISSANO, Joaquim Alberto. **Vidas, lugares e tempos**. Maputo: Texto Editores, 2010.

CLARENCE-SMITH, W. G.; MOORSOM, R. **Underdevelopment and class formation in Ovamboland, 1845-1915**. JAH, XVI, 3:365-81. 1975.

CMMAD. Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento. **Nosso futuro comum**. 2a. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1991.

CNI. Confederação Nacional da Indústria. In: A legislação ambiental da República da África do Sul. **O Licenciamento Ambiental nos países do Brics**. Confederação Nacional da Indústria. – Brasília – CNI, 2020. 187 p. – il.

COELHO, Antonieta. **Direito do Ambiente**. 1º Seminário de Formação de Formadores em Educação Ambiental. Luanda, Abril de 1998.

COIMBRA, Alda. Marques. **O direito oficial e o direito costumeiro no estado colonial**: O caso de Moçambique. Dissertação de Mestrado em Estudos Africanos. Lisboa, ISCTE. 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10071/1346>. Acesso em: 24 nov. 2023.

COOPER, Frederick. **Colonialism in Question**: Theory, Knowledge, History. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2005.

COOPER, Frederick. Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History. **The American Historical Review**, Washington, v. 99, n. 5, p. 1516-1545, dez. 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2168387>. Acesso em: 24 nov. 2023.

CORNEVIN, R. **Histoire de l'Afrique**: des origines à nos jours, Payot, Paris: 1956.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. **A caça na África colonial e a questão da conservação de espécies animais**. (Apresentação de Trabalho/Conferência ou palestra). USP, 2011.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Colonialismo alemão e privatização dos recursos naturais africanos. **Tempo**. Niterói, vol. 28 n. 3

set. /dez. 2022. DOI: 10.1590/TEM-1980-542X2022v280308. Acesso em: 30 jan. de 2024.

COSTA, Â. F. B. de Boa Morte. **O papel do poder local e das autoridades tradicionais no desenvolvimento local de Angola.** (Artigo). 2017. Disponível em: <http://abdconst.com.br/revista17/PapelAngela.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2023.

COSTA, Daniela Viegas da; TEODÓSIO, Armindo dos Santos de Sousa. **Desenvolvimento Sustentável, Consumo e Cidadania:** um estudo sobre a (des)articulação da comunicação de organizações da sociedade civil, do estado e das empresas. *Ram, Rev. Adm. Mackenzie*, V. 12, N. 3, Edição Especial. São Paulo: maio/jun. 2011. p. 114-145.

COSTA, Nogueira da. **O Caso do Muenemutapa.** Maputo: Caderno Tempo/Departamento de História da Universidade Eduarte Mondlane. 1980.

COUTINHO, J. A. **A Campanha do Barue em 1902.** Lisboa, 1904.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. NTU. **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 108, p.81-92, maio 2010. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/9385/5601>. Acesso em: 30 dez. 2021.

CUNHA, Brunno Victor Freitas. *Divide et Impera:* uma análise sobre a colonização da África e suas consequências. **Revista Fronteira.** Belo Horizonte, v. 21, n. 42, p. 180 - 202, 2º sem. 2022.

CUNHA, Fernando Fidalgo da. Redacção Normativa e o Direito do Ambiente: a experiência de Moçambique. In: CYSNE, Maurício; AMADOR, Teresa. **Direito do Ambiente e Redacção Normativa:** teoria e prática nos países lusófonos. UICN, Gland, Suíça, Cambridge, Reino Unido e Bona, Alemanha. 2000. 182 pp. Disponível em: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/eplp-042.pdf>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

CURTIN, Philip D. **Economic change in precolonial Africa:** Senegambia in the era of the trade. Madison: University of Wisconsin Press, 1975.

CURTIN, Philip D. **The African Slave Trade**: a Census. Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

CURTIN, Philip D. **The Atlantic slave trade**: a census. Madison: University of Wisconsin Press, 1972.

CUSTÓDIO, Antônio. **A História Revisitada do Kongo e de Angola**. Lisboa: Estampa, 2005.

CUVELIER, J. **Nkutama mvila za makanda mu nsí'a Kôngo**, Tumba. 1934.

CYSNE, Maurício; AMADOR, Teresa. **Direito do Ambiente e Redacção Normativa**: teoria e prática nos países lusófonos. UICN, Gland, Suíça, Cambridge, Reino Unido e Bona, Alemanha. 2000. 182 pp. Disponível em: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/eplp-042.pdf>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

DA SILVA, Evander Ruthieri. O Reino Zulu, Theophilus Shepsstone e a “Questão Nativa” na Cape Monthly Magazine: (África Do Sul, Década de 1870). **Humanidades em Revista**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 18–33, 2022. Disponível em: <https://seer.unirio.br/hr/article/view/11228>. Acesso em: 3 out. 2023.

DA SILVA, Fabricio Pereira. Ubuntu como filosofia moral? **Veritas (Porto Alegre)**, [S. l.], v. 66, n. 1, p. e39919, 2021. DOI: 10.15448/1984-6746.2021.1.39919. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/39919>. Acesso em: 4 maio. 2023.

DARCH, Colin. **Escritos e investigação sobre Moçambique, 1975-1980**. Estudos Moçambicanos, no.1, 1980.

DÁSKALOS, Sócrates. **A Casa dos Estudantes do Império**: Fundação e primeiros anos de vida. Câmara Municipal de Lisboa. 1993.

DAVIDSON, A. B. African resistance and rebellion against the imposition of colonial rule. In: RANGER, Terence O. (org). **Emerging Themes of African History**. p. 177-88. 1968.

DAVIDSON, Basil. **Os africanos**. Uma introdução à sua história cultural. Lisboa: Edições 70, 1969.

Davidson, Basil. **The black man's burden**: Africa and the curse of the nation-state. New York, Times Books. 1992.

DAVIS, Angela. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo, Boitempo, 2016 (1981).

DE BEER, J; DREYER, J; LOUBSER, C. Environmental issues and risks. In: C Loubser (Ed.): **Environmental Education and Education for Sustainability**: Some South African Perspectives. 2nd Edition. Pretoria: Van Schaik Publishers, 2014.

DE CARVALHO, Ruy Duarte. Os Kuvale na história, nas guerras e nas crises (artigos e comunicações, 1994 - 2001), Luanda: Nzila, 2001.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth Beings**: Ecologies of Practice across Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DE SOUZA, Ana Laura; DIAS, Gustavo. Conheça a tribo Zulu. In: PAMPOLINI, Adriano (ed.). Tribos Africanas. **Revista Ideal África**, 2020.

DERRIDA, Jacques. **A Escritura e a Diferença**. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 2009.

DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril cultural, 1973.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DIALLO, Alfa Oumar. Integração Africana: da Organização da Unidade Africana à União Africana. **Espaço Jurídico Journal of Law [EJJL]**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 7–20, 2015. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/espacojuridico/article/view/8798>. Acesso em: 17 dez. 2023.

DIOP, Cheikh Anta. As Origens dos Antigos Egípcios. In: VAN SERTIMA, I. (Ed.). **Egypt revisited**. New Brunswick, NJ: Transaction Publishing. 1991b.

DIOP, Cheikh Anta. Capítulo III: História do patriarcado e do matriarcado. In: **A unidade cultural da África Negra**: Esfera do matriarcado e do patriarcado na antiguidade clássica. Edições Mulemba, Faculdade de ciências sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **Civilization or barbarism** (Y.-L. M. Nge-mi, Trans.). New York: Lawrence Hill Books. 1991a. (Original work published 1981).

DOMINGOS, Luís Tomás. **A visão africana em relação à natureza**. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan. 2011. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.htm>. Acesso em: 10 dez. 2021.

DÖPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 42, n. 1, p. 77-109, jun. 1999. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/25486>. Acesso em: 21 nov. 2023.

DRENGSON, Alan R. **An ecophilosophy approach, the deep ecology movement, and diverse ecosophies**. The Trumpeter, 1997.

DRENGSON, Alan R. **Ecophilosophy**. Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview. **Journal of Ecosophy**, Vol 14, No. 3, Summer, 1999.

DU BOIS, W.E. Burghardt. **The Negro Church**. The Atlanta University Press, Atlanta, 1903.

DU BOIS; Francois; GLAZEWSKI, Jan. The Environment and the Bill of Rights. In: **Buttrworths Bill Of Rights Compendium**. Durban: Butterworths, 2004.

DU PLESSIS, W; NEL, JG. Na Evaluation of NEMA Base on a Generic Frmaework for Environmental Framework Legislation. **Revista Sul-africana de Direito Ambiental e Política**, 2001.

DuBOISE, J.; FROST, J. D.; CHAMAEAU, J. A.; VANEGAS, J. A. Sustainable development and technology. In: ELMS, D.; WILKINSON, D. (Eds.). **The environmentally educated engineer**. Canterbury: Center for Advanced Engineering, 1995.

EBLE, Laetícia Jensen. **Escrever e Inscrever-se na Cidade: Um estudo sobre literatura e hip-hop**. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2016. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/23045/1/2016_LaeticiaJensenEble.pdf. Acesso em: 02 jun. 2024.

ECA. United Nations Economic Commission for Africa. **Achieving Sustainable Development in Africa through Inclusive Green Growth**. Document N°03/2017. p.02-70.

EHRET, Christopher. Entre a costa e os Grandes Lagos. In: FASI, M. E. (Ed.). **África do século VII ao século XI**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

ELAIGWU, J. Isawa; MAZRUI, Ali A. Construção da nação e evolução das estruturas política. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Jorge Zahar Editor. 1994.

ELTIS, David. Dr Stephen Lushington and the campaign to abolish slavery in the British Empire. **Journal of Caribbean History**, v. 1, pp. 41-56, 1970.

ELTIS, David. **Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade**. New York: Oxford University Press, 1987.

ELTIS, David. The British trans-atlantic slave trade after 1807. **Journal of Maritime History**, v. 4, pp. 1-11, 1974.

ELTIS, David. The export of slaves from Africa, 1821-1843. **The Journal of Economic History**, v. 37, n. 2, pp. 409-433, jun. 1977.

ELTIS, David. The traffic in slaves between the British West Indian colonies, 1807-1833. **The Economic History Review**, v. 25, n. 1, pp. 55-64, 1972.

ELTIS, David *et al.* **The trans-atlantic slave trade**: a database on CD-ROM Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

EMBERSON, Julie. Critical Environmental Justice Studies: New Directions in Educational Research. In: SANDLIN, Jennifer A.; SCHULTZ, Brian D.; BURDICK, Jake; O'MALLEY, Molly. **Handbook of Public Pedagogy**: Education and Learning Beyond Schooling. New York: Routledge, 2011. p. 259-270.

ESCOBAR, Arturo. Constructing nature: Elements for a post-structural ecology. In: PEET, R.; WATTS, M. (ed.). **Liberation ecologies**: Environment, development, social movements. London: Routledge, 1996.

ESTERMANN, Carlos. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro)**. Editora: Colectânea de artigos disperso, Volume II. Lisboa, 1983.

EZE, Michael Onyebuchi. **Intellectual History in Contemporary South Africa**. Publisher. 2004.

FANON, Frantz. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Edições Antídoto. 1952.

FEDERICI, Silvia. O feminismo e as políticas do comum em uma era de acumulação primitiva. In: MORENO, Renata. (Org). **Feminismo, economia e política**: debates para a construção da igualdade e autonomia das mulheres. São Paulo: SOF – Sempre viva organização feminista, 2014, p. 145-158.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e lutas feminista. Editora Elefante, 2019.

FEIJÓ, Carlos Maria da Silva. **A coexistência Normativa entre o Estado e as autoridades tradicionais na Ordem Jurídica Plural Angolana**. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu, 2019.

FERNANDES, João; NTONDO, Zavoni. **Angola: povos e língua**. Luanda: Nzila, 2002.

FERNANDES, Lito Nunes. **Economia Política de Integração da África Ocidental: A União Econômica e Monetária do Oeste Africano (UEMOA) como Estratégia para o Desenvolvimento Regional**. Tese (Ciências Econômicas). Programa de doutorado em Economia do Desenvolvimento. Universidade Federal do Rio grande do Sul. Porto Alegre, 2011.

FERNANDES, Valdir; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Problemática ambiental ou problemática socioambiental? A natureza da relação sociedade/meio ambiente. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 18, p. 87-94, jul./dez. 2008. Editora UFPR. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/13427>. Acesso em: 09 jan. de 2024.

FERREIRA, Helene Sivini. A dimensão ambiental da teoria da sociedade de risco. In: FERREIRA, Helene Sivini; FREITAS, Cinthia Obladen de Almendra (orgs.). **Direito Socioambiental e Sustentabilidade: Estados, Sociedades e Meio Ambiente**. Curitiba: Letra da Lei, 2016. p. 108- 158.

FERREIRA, Helene Sivini; LEITE, José Rubens Morato. A expressão dos objetivos do Estado de Direito Ambiental na Constituição Federal de 1988. In: COUTINHO, Ronaldo; AHMED, Flávio. **Cidade, direito e meio ambiente: Perspectivas críticas**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011. p. 29-53.

FERREIRA, Muniz. **A África contemporânea: dilemas e possibilidades**, 2008. 12f.

FILIPE, Ângela Marques. O processo de reconciliação na África do Sul. **CIARI–Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais**, s/d. v. 20, 2004.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de direito ambiental brasileiro** - 10ª ed. rev. atual. e ampl. – São Paulo: Saraiva, 2009.

FITUNI, L.L. **Angola: Natureza, População e Economia**. Moscovo, Ed. Progresso. 1985.

FLORENCIO, Fernando. **Autoridades tradicionais vaNdau de Moçambique**: o regresso do indirect rule ou uma espécie de neo-indirect rule? Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra. *Análise Social*, 2008. p. 369-391. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218639600E2kPR9qf1Wh58IK2.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2023.

FLORENCIO, Fernando. Pluralismo Jurídico e Estado Local em Angola: um olhar crítico a partir do estudo de caso do Bailundo. Departamento de Ciências da Vida, Universidade de Coimbra, Portugal. **Antropologia Portuguesa** 28, 2011 p. 95-134. Disponível em: https://www.uc.pt/en/cia/publica/AP_artigos/AP28.05_fernando-florencio. Acesso em: 04 dez. 2023.

FORTUNATO, Isidro. **O perigo do capitalismo “Africano”**. Luanda 10/10, 2019. Facebook: Isidro Fortunato. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2094709344169260&set=p.2094709344169260&type=1>. Acesso em: 15 dez. 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Volume I: A Vontade de Saber. Graal. 1996.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 39ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

GADE, C. B. N. **Environmentalism in African philosophy**: An overview. *Environmental Values*, 20(3), 257-276. 2011.

GADOTTI, Moacir. Educação popular, educação social, educação comunitária: conceitos e práticas diversas, cimentadas por uma

causa comum. **Revista Diálogos, Brasília**, v. 18, n. 1, dez. 2012. p. 15. Trabalho apresentado no IV Congresso Internacional de Pedagogia Social: Domínio Epistemológico, julho 2012. Disponível em: <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RDL/article/view/3909/2386>. Acesso em: 02 jun. 2024.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. Siglo XXI Editores. 1971.

GARVEY, Marcus. First Message to the Negroes of the World from Atlanta Prison. In: GARVEY, Amy Jacques (Org.). **The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey**. 2ªed. Nova York: Routledge, 2013. pp.237–239.

GERIN, Guido. **Présentation, in La Charte africaine des droits de l'homme et des peuples**. Actas do Colóquio de 30/31 de outubro de 1987 realizado em Trieste sob os auspícios do Instituto Internacional de Estudos de Direitos Humanos, Relator geral: Giovanni Michele Palmieri, Milão, 1990.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. Editora da UNESP. 1991.

GISSIBL, Bernhard. **The nature of German imperialism: conservation and the politics of wildlife in Colonial East Africa**. Environment in History: International Perspectives, v. 9. New York: Berghahn, 2016.

GITTLEMAN, Richard. The African Charter of Human and Peoples' rights: a legal analysis. **Virginia Journal of International Law**, 1982/4, pp. 667 segs. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/4558.pdf>. Acesso em: 06 fev. de 2024.

GLAZEWSKI, Jan. **Environmental Law in South Africa**. 1nd ed. LexisNexis: South Africa, 2000.

GLUCKMAN, M. **Order and Rebellion in Tropical Africa**. Londres, Cohen & West. 1963.

GOHN, Maria da Glória. **Educação não formal e o educador social**. Atuação no desenvolvimento de projetos sociais. São Paulo: Cortez, 2010.

GOMES, Carla Amado. Desafios e incertezas da protecção do ambiente em Angola. In: GOMES, Carla Amado. (Coord.). **Direito Ambiental Lusófono**. Universidade de Lisboa, Faculdade de Direito. Instituto de Ciências Jurídico-Política. Centro de Investigação de Direito Público. 2020. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/e-book_dirambluso_icjp2020.pdf. Acesso em: 10 fev. de 2024.

GOMES, Carla Amado. Direito ao Meio Ambiente na Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos: Direito do Homem, Direito dos Povos ou *Tertium Genus*? **Revista Argumentum** – RA, eISSN 2359-6889, Marília/SP, V. 18, N. 3, pp. 893-906, set. -dez. 2017.

GOMES, Carla Amado. O desafio da protecção do ambiente em Angola. In: II Jornadas Científicas da Faculdade de Direito da Universidade 11 de Novembro, Faculdade de Direito de Cabinda. **O Direito angolano** – novos desafios, oportunidades e expectativas numa sociedade em movimento. Cabinda, outubro de 2012. Disponível em: https://www.fd.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/02/ANGOLAAMBIENTE_-carla-amado-gomes.pdf. Acesso em: 10 fev. de 2024.

GONÇALVES, Jonuel. **A Economia ao longo da História de Angola**. Luanda: Mayamba Editora. 2011b.

GONÇALVES, Jonuel. **Questões sobre a História Económica de Angola** – da fundação de Luanda ao começo do ultra-colonialismo. Luanda: Mayamba Editora. 2011.

GORDON, David M.; KRECH, Shepard. **Indigenous Knowledge and the Environment in Africa and North America**. 1st ed., Ohio University Press, 2012. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1j7x56v>. Acesso em: 23 fev. de 2024.

GOTKOWITZ, Laura. **La revolución antes de la revolución: luchas indígenas por tierra en Bolivia 1880-1952**. La Paz: Plural, 2011. 404 p.

GRILO, V. H. V. “Localização do Zimbabwe de M`bire Nhantekwe”. **Revista Monumenta**. 1968.

GUDYNAS, Eduardo. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales. ACOSTA, Alberto (org.). **Derechos de la Naturaleza**. El futuro es ahora. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2009. Tradução livre.

GUEDES, Armando Marques. et al. **Pluralismo e Legitimação: A Edificação Jurídica Pós-Colonial de Angola**. Coimbra: Amedina, 2003.

GUERRA, João Paulo. **Memória das Guerras Coloniais**. Editora: Afrontamento, Lisboa, 1994.

GUIMARÃES, Mauro. **Meio ambiente e modernidade**. 4. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

GUJAMO, Romaita Samuel Jackson. **O papel das autoridades tradicionais na conservação florestal em Sussundenga, Moçambique**. Tese (doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2023.

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 297-312. Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/n8ns5s1>. Acesso em 6 dez. 2021.

HAFFNER, Jacqueline A. H.; VIANA, Genivone Etny Sequeira. União Africana: desafios e oportunidades do bloco. **Conjuntura Austral**, [S. l.], v. 4, n. 20, p. 69-94, 2013. DOI: 10.22456/2178-8839.38134. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/ConjunturaAustral/article/view/38134>. Acesso em: 17 dez. 2023.

HAFKIN, N. J. **Trade, society and politics in northern Mozambique**. Tese de doutorado. University of Boston. 1973.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história**. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HERBST, Jeffrey. The Creation and Maintenance of National Boundaries in Africa. **International Organization**, v. 43, n. 4, p. 673-

692, 1989. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2706803>. Acesso em: 5 jan. 2022.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HERZOG, Jürgen. **Kolonialismus und Ökologie im Kontext der Geschichte Tansanias: Plädoyer für eine historische Umweltforschung**. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Achim von Oppen, Berlin: Das Arabische Buch, 1994. (Arbeitshefte des Forschungsschwerpunkts moderner Orient, n. 3)

HERZOG, Jürgen. Ökologie als Thema der Geschichte? Kritisches und Nachdenkliches zur Afrika-Historiographie (dargestellt am Beispiel Ostafrikas). *Asien, Afrika, Lateinamerika*, v.16, n. 2, p. 287-296, 1988.

HOCHSCHILD, Adam. **O Fantasma do Rei Leopoldo: Uma história de cobiça, terror e heroísmo na África colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

HOUTART, F. **El Concepto de Sumak Kawsai (Buen Vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad**. Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN) para el Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2011.

ILIFFE, John. **Africans: The History of a Continent**. Cambridge University Press. 2007.

ISAACMAN, Allen. **Anti-Colonial Activity in the Zambesi Valley, 1850-1921**. Berkeley, University of California Press. 1976.

ISAACMAN, Allen; VANSINA, Jan. Iniciativas e resistência africanas na África central, 1880 -1914. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190255_por. Acesso em: 24 nov. 2023.

IWUANYANWU, Paul Nnanyereugo. Affordances of african indigenous knowledge and practices. *INDILINGA – African Journal Of*

Indigenous Knowledge Systems Vol 21(2) 2022. Disponível em: https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520/ejc-linga_v21_2_a7. Acesso em: 24 mar. 2024.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Los Jacobinos Negros**: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití. Ediciones RyR: Buenos Aires, 2013.

JONAS, Harry; BAVIKATTE, Kabir; SHRUMM Holly. Community Protocols and Access and Benefit Sharing. **Asian Biotechnology and Development Review**, Vol. 12 No. 3, pp 49-76. RIS, 2010. Disponível em: http://www.abs-initiative.info/fileadmin/media/Knowledge_Center/Publications/BCPs/community_protocols_and_ABS.pdf. Acesso em: 27 jan. 2021.

JONAS; Harry; BAVIKATTE, Kabir; SHRUMM, Holly. **Biocultural Community Protocols and Conservation Pluralism**. Policy Matters 17, IUCN-CEESP, Malaysia. 2010. pp.102-112.

JONES, K. Contemporary Khoesan Languages of South Africa. In *Critical Arts*. 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/02560046.2019.1688849>. Acesso em: 11 de julho de 2023.

JOYNER, C. C.; JOYNER, N. D. Global eco-management and international organizations: the Stockholm Conference and problems of cooperation. **Natural Resources Journal**, v. 14, p. 533-547, 1974.

JUHÉ-BEAULATON, Dominique. La palmeraie du Sud du Bénin avant la colonisation: essai d'analyse historique, In: CHASTANET, Monique (org.). **Plantes et paysages d'Afrique: une histoire à explorer**. Paris: Karthala, 1998, p.327-352.

Justiça Natural. **Protocolos da comunidade na África**: Lições aprendidas para a implementação de abs. Disponível em: <https://naturaljustice.org/publication/community-protocols-in-africa/>. Acesso em: 27 jan. 2021.

KAJIBANGA, Vitor. Culturas étnicas e cultura nacional: uma reflexão sociológica sobre o caso angolano. **Revista Angolana de So-**

ciologia. Junho de 2010, números 5 e 6, pp. 97 – 105. 2010, Sociedade Angolana de Sociologia.

KAMERS, Fernando. **Pitágoras de Samos e o Teorema de Pitágoras**. TCC (licenciatura em matemática). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina. 2008.

KAPOCO, Fernando dos Anjos; NOJIRI, Sergio. Pluralismo Jurídico: O Estado e as Autoridades Tradicionais de Angola. **Revista Direito e Práxis**, Ahead of print, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2018/32272>. Acesso em: 04 de mai. 2019.

KENYATTA, Jomo. **Facing Mount Kenya**. New York: Vintage. 1965.

KIDD, Michael. **Environmental Law: A South African Guide**. Kenwyn, 1997.

KIZERBO, J. **História da África negra**. [s.l.]: Europa América, 1972.

KOCH, Robert. Über meine Schlafkrankheits-Expedition. Vortrag gehalten in der Abteilung BerlinCharlottenburg der Deutschen Kolonialgesellschaft, Berlin: Dietrich Reimer, 1908.

KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

KOHN, Margaret; REDDY, Kavita. Colonialism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall, Edition, 2017.

KONDJA, José Evaristo. **Produção de segmentos consonânticos do português por falantes nativos do !Khun (Khoisan), língua angolana**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Linguagem, na Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas da Universidade do Minho. 2022.

KÖNIG, C. **Khoisan languages**. *Linguistics and Language Compass*, 2008. 2(5), 996–1012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1749-818X.2008.00084.x>. Acesso em: 11 de julho de 2023.

KOROL, Claudia. **Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorios en América Latina**. *GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre*, 2016, p. 135-174.

KOTZÉ, Louis J.; KIM, Rakhyun E. Earth System Law: the juridical dimensions of earth system governance. **Earth System Governance** 1 (2019) 100003, p. 1-12. Tradução livre

KOTZÉ, Louis J; ALVES, S. O. M. O meio ambiente sul-africano e a Constituição de 1996: Reflexões sobre uma década de democracia e proteção constitucional do meio ambiente. **Revista Brasileira de Direitos Fundamentais & Justiça**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 79–101, 2007. DOI: 10.30899/df.v1i1.595. Disponível em: <https://df.emnuvens.com.br/df/article/view/595>. Acesso em: 6 fev. 2024.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

KUYERI, RM. Carta do rei Leopoldo II da Bélgica aos cristãos em África. **NZELU N’ZAWENSE**. Disponível em: <https://bulutukatatcha.blogspot.com/2019/04/cartado-rei-leopoldo-ii-da-belgica-aos.html>. Acesso em: 21 de nov. 2023.

LABAND, John. **Reino em crise: a resposta Zulu à invasão britânica de 1879. Guerra, forças armadas e sociedade**. Manchester, Reino Unido: Manchester University Press, 1992. ISBN 9780719035821.

LE GRANGE, Lesley. The politics of needs and sustainability education in South Africa. In: STEVENSON, R. B.; BRODY, M.; DILLON, J.; WALSH, A.E.J. (Eds.). **International Handbook of Research on Environmental Education**. New York: Taylor and Francis, 2013a, pp. 126-132.

LE GRANGE, Lesley. Why we need a language of (environmental) education. In: STEVENSON, R. B.; BRODY, M.; DILLON, J.; WALSH, A.E.J. (Eds.). **International Handbook of Research on Environmental Education**. New York: Taylor and Francis, 2013b, pp. 108-114.

LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. **Journal of Human Ecology**, 2015. Tradução para uso didático de Leonardo da Silva Barbosa. Disponível em: <http://docplayer.com.br/73578789-U-buntu-botho-como-uma-ecofilosofia-e-ecoso-fia.html>. Acesso em: 10 de out. 2021.

LEAL, Fábio Gesser; BORGES, Gustavo Silveira. Contornos conceituais do comum e sua relação com o direito: aproximações teóricas. **Rev. de Movimentos Sociais e Conflito**. e-ISSN: 2525-9830. Goiânia. v. 5. n. 1. p. 59-78. Jan/Jun. 2019. Disponível em: <https://www.indexlaw.org/index.php/revistamovimentosociais/article/download/5445/pdf>. Acesso em: 03 fev. de 2024.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEFF, Enrique. **Racionalidad Ambiental**. La reapropiación social de la naturaleza. San Ángel, México DF: Siglo Veintiuno Editores, 2004. Tradução livre.

LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

LEOPOLD, Aldo. A ética da terra. **Revista Meio Ambiente e Desenvolvimento** 23, Santiago do Chile, 2007. p. 29-40.

LIMA, Mesquitela. **Os Kyaka de Angola**. Edições Tavola Redonda, Lisboa: 1988.

LOCKE, John. Da propriedade. In: **Segundo tratado sobre o governo civil e os outros escritos**. 3. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

LOPES, Luiz Carlos Santos. A comunicação e o desenvolvimento da sociedade. **Liinc em Revista**, v.2, n.2, setembro 2006. Disponível em: <http://revista.ibict.br/liinc/article/download/3107/2801>. Acesso em: 01 out. 2019.

LÖWY, Michael. **Ecologia e Socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa, CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa. **Tejiendo de otro modo**: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014, 57-73.

M´BAYE, Kéba. Os direitos humanos em África. In: **As dimensões internacionais dos direitos do homem**. Lisboa: Unesco, Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1983.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: história e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações: tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. Trad. de Manuel Resende. Salvador: UDUFBA, Casa das Áfricas, 2015.

MAATHAI, Wangari. **Indomável: uma luta pela liberdade**. Lisboa: Editorial Bizâncio. 2007.

MAATHAI, Wangari. **The Green Belt Movement: Sharing the Approach and the Experience**. Lantern Books. 2003.

MAC. **O manifesto do Movimento Anticolonialista**. Edição do Departamento de Informação, Propaganda e Cultura do CC do PAIGC, Guiné Bissau, 1965.

MACHADO, Ricardo. **Ubuntu: filosofia africana confronta poder autodestrutivo do pensamento ocidental, avalia filósofo**. Opera Mundi, 2015. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/samuel/42253/ubuntufilosofiaafricanaconfrontapoderautodestrutivoadopensamentoocidentalavaliafilosofo>. Acesso em: 30 dez. 2021.

MACHAVA, Maria das Dores Eliseu. **Contribuição do Direito e da Gestão Ambiental Brasileira para o aperfeiçoamento da Gestão Ambiental Moçambicana**. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Direito). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2019.

MAESTRI, Mário. **História da África negra pré-colonial**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MAFFI, Luisa. **On Biocultural Diversity: Linking Language, Knowledge, and the Environment**. Smithsonian Institution Press. 2001.

MAFFI, Luisa; WOODLEY, Ellen. **Biocultural Diversity Conservation: A Global Sourcebook**. Earthscan: London. 2010.

MAGEZI, Vhumani; KHLOPA, Clement. **The tenet of ubuntu in South (African) ethics: Inclusive hospitality and Christian ethical dis-**

position of effective pastoral care in Africa. **Stellenbosch Theological Journal**, 2021, vol 7, nº 1, 1–32 Doi: <http://dx.doi.org/10.17570/stj.2021.v7n1.a14>. Acesso em: 14 jun. 2024.

MAMDANI, Mahmood. **When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

MAMED, Danielle de Ouro; ALMEIDA, Roger Luiz Paz de. Desenvolvimentismo, Direitos Socioambientais e Buen Vivir. **Rev. Fac. Direito UFMG**, Belo Horizonte, n. 78, pp. 115-136, jan./jun. 2021. DOI: 10.12818/P.0304-2340.2021v78p115.

MARCUSE, Herbert. Ética e revolução. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 137 a 151.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Expressão Popular: São Paulo. 2013.

MARQUES JÚNIOR, William Paiva. **Sustentabilidade, Socioambientalismo e Direitos da Natureza na América Latina**. In: 15 Seminário Internacional de Governança e Sustentabilidade. Universidade de Alicante. Espanha. Itajaí, Santa Catarina: UNIVALI, 2019. v. 01. p. 401-421. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/acts/article/view/16668>. Acesso em: 10 jan. de 2024.

MARQUES JÚNIOR, William Paiva; MORAES, Germana de Oliveira. A construção do paradigma ecocêntrico no Novo Constitucionalismo Democrático dos países da UNASUL. **Revista de Direito Brasileira**, v. 5, p. 41-68, 2013.

MARTIN, Rui de Souza. **Mito e história no noroeste de Angola arquipélago: HISTÓRIA**, 2ª série, III. 1999.

MARX, Karl. A Teoria Moderna da Colonização. In: **O Capital: Crítica da Economia Política**. Livro I, Volume II. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MASSUANGANHE, Israel Jacob. O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização. **Justiça do Direito**. v. 1, n. 2, jul./dez. 2011. p. 111-155. Disponível em: (PDF) O poder local, as autoridades tradicionais e a reforma da governação local: as relações do poder e os desafios no quadro da descentralização (researchgate.net). Acesso em: 23 de dez. 2023.

MATEUS, Dalila Cabrita. **A luta pela independência: A Formação das Elites Fundadoras da FRELIMO, MPLA E PAIGC**. Editora: Inquérito, Sintra, 1999.

MATOS, Dandara Silvia. Os movimentos de independência em África: caso de estudo o movimento anticolonialista (MAC). Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). **Revista Eletrônica Discente História.com**, Cachoeira, v. 6, n. 11, p. 76-86, 2019.

MATTHES, Rafael Antonietti. O Direito Humano ao Meio Ambiente Ecologicamente Equilibrado no Sistema Africano e a Interpretação da Corte Africana de Direitos Humanos. In: XXII Encontro Nacional do CONPEDI / UNINOVE: **Sociedade Global e seus Impactos sobre o Estudo e a Efetividade do Direito na Contemporaneidade**. São Paulo: Universidade Nove de Julho, 2013. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=9b2325e0e39703a0>. Acesso em: 06 fev. de 2024.

MAUNY, Raymond. **Os séculos obscuros da África Negra: história e arqueologia**. Paris, 1970.

MAZRUI, Ali A. “Procurai primeiramente o reino político...”. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. (ed.). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

MAZZILLI, Hugo Nigro. **A defesa dos interesses difusos em juízo: meio ambiente, consumidor, patrimônio cultural, patrimônio público e outros interesses**. São Paulo, Saraiva, 2009.

MBEMBE, Achile. **On the Postcolony**. University of California Press. 2001.

MBEMBE, Achille. At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa. **Public Culture**, v. 12, n. 1, 2000, p. 259-284. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/26186>. Acesso em: 24 nov. 2023.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado exceção e política de morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBIGI, L.; MAREE, J. **Ubuntu**: The spirit of African transformation management. Knowledge Resources Publishing. 2005.

MBITI, John S. **African religions and philosophy**. Doubleday. 1970.

MBITI, John S. **African Religions and Philosophy**. Heinemann, 1969.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: Histórias e Civilizações até ao Século XVIII**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

MCDOUGALL, Christopher. **Nascido para correr**: a experiência de descobrir uma nova vida. Christopher McDougall, 2009. Tradução de Rosemarie Ziegelmaier. São Paulo: Globo, 2010.

MCLYNN, Frank. **Corações das trevas**: a exploração europeia da África. Nova York, NY: Carroll & Graf Publishers, 1992. ISBN 9780881849264.

MEADOWS, D. L., MEADOWS, D. H., RANDERS, J.; BEHRENS, W.W. **Limites do crescimento**: um relatório para o Projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

MELO, Renato da Silva. **ÁFRICA**: das diferenças, dos limites e os avanços das ações de resistência. **Outros Tempos**, vol. 17, n. 30, 2020, p. 19 - 42. ISSN: 1808-8031.

MENKITI, Ifeanyi A. 'Person and community in African traditional thought'. In: WRIGHT, Richard A (ed.): **African philosophy**: An introduction. Washington: University Press of America, 1984.

METZ, Thaddeus. Ubuntu as a moral theory: reply to four critics. **African Human Rights Law Journal**, 7(2), 532-559. 2007. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/METUAA>. Acesso em: 15 jun. 2024.

METZ, Thaddeus; GAIE, Joseph BR. The African ethic of ubuntu/botho: Implications for research on morality. **Journal of Moral Education**, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03057240.2010.497609>. Acesso em: 10 set. 2021.

MEZA, Alejandra. Maseuales y coyomes de Cuetzalan. In: RODRÍGUEZ, Carlos e CRUZ, Ramses Arturo. **México bárbaro del siglo XXI**. Universidad Autónoma Metropolitana UAM-Xochimilco; Universidad Autónoma de Sinaloa: México, 2013.

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance**: Literacy, Territoriality, and Colonization. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003.

MILARÉ, Édis. **Direito do Ambiente: a Gestão Ambiental em Foco**. 7 ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

MILLER, Joseph Calde. **Way of Death**: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830. The University of Wisconsin Press. 1996.

MILLER, Joseph. **Poder Político e Parentesco**: Os Antigos Estados Mbundu em Angola. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MINEDH – Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano. **História** – Programa do Ensino Secundário à Distância (PESD) 1º Ciclo. Instituto de Educação Aberta e a Distância. Moçambique. 2017.

MLAMBO, E. **Rhodesia**: the struggle for a birthright. Londres, C. Hurst and Co. 1972.

MOÇAMBIQUE. **Constituição**. Lei Constitucional da República de Moçambique de 1990. Imprensa Nacional, Maputo, 1990.

MOÇAMBIQUE. **Constituição**. Lei Constitucional da República de Moçambique de 2004. Imprensa Nacional, Maputo, 2004.

MOÇAMBIQUE. **Constituição**. Lei Constitucional da República Popular de Moçambique de 1975. Imprensa Nacional, Maputo, 1975.

MOÇAMBIQUE. **Decreto nº 66/98 de 8 de Dezembro**. Regulamento da Lei de Terras. Disponível em: <https://www.anac.gov.mz/wp-content/uploads/2017/07/Regulamento-da-Lei-de-Terras.pdf>. Acesso em: 30 jan. de 2024.

MOÇAMBIQUE. **Lei nº 19/97 de 1 de Outubro**. Lei de Terras.

MORIN, Edgar; KERN, Anne, Brigitte. (orgs) Capítulos 1, 2 e 3. In: **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

MOTA, Jose Aroudo; GOES, G. S.; GAZONI, Jefferson Lorencini; SILVEIRA, M. T.; REGANHAN, J. M. . Trajetória da Governança Ambiental. Boletim Regional, **Urbano e Ambiental** (IPEA), v. 1, p. 99-113, 2008. Disponível em: https://portalantigo.ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/boletim_regional/081207_boletimregional1_cap3.pdf. Acesso em: 08 fev. de 2024.

MOURA, L. D. **O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o meio ambiente**: as possibilidades de proteção face ao Direito Ambiental Internacional. In: XXI Congresso Nacional do CONPEDI/UFF, 2012, Niterói. Anais do XXI Congresso Nacional do CONPEDI/UFF – Livro Direito Internacional. Florianópolis: FUNJAB, 2012. p. 379-406.

MOYO, Sam; YEROS, P. (orgs.). **Reclaiming the Nation: The Return of the National Question in Africa, Asia and Latin America**. Londres: Pluto, 2011.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África**: Gnose, Filosofia e Ordem do Conhecimento. Ramada: Edições Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Quadro atual das religiões africanas e perspectivas de mudanças**. África, São Paulo, n. 8, 1985.

MUNANGA, Kabengele; SERRANO, Carlos. **A revolta dos colonizados**. O processo de descolonização e as independências da África e da Ásia. São Paulo: Atual. 1995.

MUROVE, Munyaradzi Felix. An African environmental ethic based on the concepts of ukama and ubuntu. In: MUROVE, Munyaradzi Felix (Ed.): **African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics**. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal Press, 2009. p. 315-331.

MUTIBWA, P. M. **The Malagasy and the Europeans: Madagascar's Foreign Relations 1861-1895**. Londres, Longman. 1974.

NAESS, Arne. Deep ecology. In: MERCHANT, Carolyn (Ed.): **Key Concepts in Critical Theory: Ecology**. New Jersey: Humanities Press, 1994.

NAESS, Arne. **Ecology, Community, Lifestyle: Outstyle of an ecosophy**. Translated by: David Rothenberg. Cambridge University Press: Cambridge: 1989.

NAESS, Arne. **Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World**. Athens, GA: University of Georgia Press, 2002. Tradução de Roland Huntford.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: Um Conceito Emergente do Processo Histórico-Cultural da População Afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Larkin Elisa (Org.) **Afrocentricidade uma Abordagem inovadora**. Sankofa 4 Matizes Africanas da cultura Brasileiro. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Evelyn Rosa do. **O manifesto da ABAKO e o movimento de independência no Congo (RDC), 1956-1960**. XXVIII Simposio Nacional de História. 2015. Disponível em: https://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434422650_AR-

QUIVO_TEXTOANPUHEVELYNROSA.pdf. Acesso em: 24 nov. 2023.

NDELANA, Lopes Tembe. **Da UDENAMO à FRELIMO**. Maputo: Marimbique, 2012.

NEGREIROS, Regina Coeli Araújo Trindade. UBUNTU: Considerações acerca de uma filosofia africana em contraposição a tradicional filosofia ocidental. **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 10. n. 2 (2019), p. 111-127. Disponível em: doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.47738>. Acesso em: 24 nov. 2023.

NETO, Conceição. Respeitar o passado – e não regressar ao passado. In: MINISTÉRIO DA ADMINISTRAÇÃO DO TERRITÓRIO (Org.). **Encontro Nacional sobre a Autoridade Tradicional em Angola**, 1. Luanda: Ed. Nzila, p. 177-186, 2004.

NETO, Maria da Conceição. **Do passado para o futuro** – Que papel para As Autoridades Tradicionais? Fórum Constitucional, realizado em 20-22 de março de 2002, na província do Huambo, pelo National Democratic Institute, Fundação Friedrich Ebert, pela Universidade Católica de Angola e ADRA. Disponível em: <https://library.fes.de/pdffiles/bueros/angola/hosting/neto.pdf>. Acesso em 17 dez. 2023.

NEWKIRK, Pamela. **Spectacle: The Astonishing Life of Ota Benga**. Editora: †Amistad Press; Reprint edição. 2016.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Mem Martins: Europa-América, 1997.

NGARA, Emmanuel. **Philosophical Issues in African Oral Literature**. Nova Iorque: Peter Lang Publishing, 2005.

NHEMACHENA, A. C., *et al.* Ubuntu and conservation: Are there lessons from indigenous practice for community-based natural resource management? **Conservation and Society**, 18(3), 205-218. 2020.

NIANE, Djibril Tamsir. Capítulo 1: Introdução. In: FASI, M. E. (Ed.). **África do século VII ao século XI**. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

NIKORI, Joseph. E. A África na história do mundo: o tráfico de escravos a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, B. A. (Ed.). *África do século XVI ao século XVIII*. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

NKONDO, G. M. Ubuntu as public policy in South Africa: A conceptual framework. **International Journal of African Renaissance Studies**, 2(1), 88–100. 2007.

NKRUMAH, Kwame. **African prospects**. Foreign Affairs, 37, 1, outubro, 1958b.

NKRUMAH, Kwame. **All African Peoples Congress**. Accra. 1958a.

NKRUMAH, Kwame. **Autobiografia de Kwame Nkrumah**, tradução de C. L. Patterson, Paris, Présence africaine, 1960. Edição original 1957.

Nkrumah, Kwame. **Towards colonial freedom**. Londres, Heinemann; 1962. 1a ed. 1945.

NSIANGENGO, Pedro. et al. **História – 5.ª Classe** (Atualização Curricular). 1.º ed. Revista e Atualizada, 2018.

NSIANGENGO, Pedro. et al. **História – 6.ª Classe** (Reforma Educativa). Livraria Mensagem Editora. Luanda, 2012.

NTSEBEZA, Lungisile. **Democracy Compromised: Chiefs and the Politics of the Land in South Africa**. Leiden and Boston: Brill. 2005. 326p.

NTSEBEZA, Lungisile. What Can We Learn from Archie Mafeje about the Road to Democracy in South Africa?. **Development and Change**, v. 47(4): 2016. pp. 918-936.

NUSSBAUM, Barbara. **African culture and Ubuntu**. Perspectives, v. 17, n. 1, p. 1-12, 2003.

NUSSBAUM, M. C. **Upheavals of thought: The intelligence of emotions**. Cambridge University Press. 2003.

NZEGWU, Nkiru. **Decolonizing African philosophy and religion**

in the context of globalization. In: **A companion to African philosophy**. Wiley-Blackwell. 2011.

OBENGA, Théophile. Le Zaïre: Civilisations traditionnelles et Culture moderne. **Archives Culturelles d'Afrique Centrale**. Paris: Présence Africaine, 1977.

OGOT, Bethwell Allan. **História geral da África**. V: África do século XVI ao XVIII. – UNESCO – Brasília. 2010.

OLDEROGGE, D. Migrações e diferenciações étnicas e linguísticas. In: KI-ZERBO, J. **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. Brasília: UNESCO, v. I, 2010. Cap. 11, p. 992.

OLIVEIRA, Ana Maria de. **Elementos simbólicos do Kimbanguismo**. Missão de Cooperação Francesa Cultura. 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A Viagem da Volta**: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena. 2 eds. LA-CED, 2004.

OLIVEIRA, Robinson Gonçalves. **(Des)naturalizando os “nossos naturais”**: poder político e escravização no Kongo, à época de Afonso I Mwemba Nzinga (1509 – 1543). (monografia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de História. Porto Alegre, 2013.

OMAR, Dullah. Introduction by the Minister of Justice. Mr. Dullah Omar. **Truth and Reconciliation Committee**. 1996. Disponível em: comissão de Verdade e Reconciliação (justice.gov.za). Acesso em: 04 dez. 2023.

ONU. **A Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <http://www.agenda2030.org.br/sobre/>. Acesso em: 28 set. de 2023.

ONU. **Declaração da Conferência de ONU no Ambiente Humano**. Estocolmo, 5-16 de junho de 1972 (tradução livre). Disponível em: <https://cetesb.sp.gov.br/wp-content/uploads/sites/33/2016/09/Declaracao-de-Estocolmo-5-16-de-junho-de>

-1972-Declaracao-da-Conferencia-da-ONU-no-Ambiente-Humano.pdf. Acesso em: 06 fev. de 2024.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 2009. Disponível em: <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>. Acesso em 26 dez. 2023.

ONU. **Harmony with Nature – Note by the Secretariat General A/71/266** (1 August 2016). Disponível em: https://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=. Acesso em: 10 de dez. de 2021.

ONU. Nações Unidas Brasil. **A ONU e o meio ambiente**. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/91223-onu-e-o-meio-ambiente>. Acesso em: 08 fev. de 2024.

ORRE, Aslak. Fantoches e Cavalos de Troia? Instrumentalização das Autoridades Tradicionais em Angola e Moçambique. **Cadernos de Estudos Africanos Online**, 2009 Disponível em: <https://cea.revues.org/190>. Acesso em: 20 de dez. de 2023.

ORUKA, H. Odera. Quatro tendências da atual Filosofia Africana. Tradução para uso didático de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 120-124, por Sally Barcelos Melo.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004. Tradução para uso didático de: Juliana Araújo Lopes.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: making an African sense of western gender discourses**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

PACHECO, Carlos. **MPLA: Um nascimento Polêmico**. Editora: Vega, Lisboa, 1997.

PACHECO, Luís; COSTA, Paulo; TAVARES, Fernando Oliveira. **História económico-social de Angola**: do período pré-colonial à independência. População e Sociedade. CEPESE Porto, vol. 29 jun 2018, p. 82-98. Disponível em: <https://www.cepese.pt/portal/pt/populacao-e-sociedade/edicoes/populacao-e-sociedade-n-o-29/historia-economico-social-de-angola-do-periodo-pre-colonial-a-independencia>. Acesso em: 08 ago. 2023.

PANTOJA, Selma Alves. **Nzinga Mbandi**: mulher, guerra e escravidão. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARKINGTON, J. E. A África meridional: caçadores e coletores. In: MOKHTAR, Gamal. **História geral da África, II**: África antiga. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 1008 p.

PATERSON, William. **A Narrative of Four Journeys into the Country of the Hottentots and Caffraria in the Years 1777, 1778 and 1779**. London (26), 1789.

PEDRO, Leonardo Tuyenikumwe; MUSSILI, Paulino Luís. Aspectos socio-históricos dos povos !kung (khoisan) de Angola. Njinga & Sepé: **Revista Internacional de Culturas**, Línguas Africanas e Brasileiras São Francisco do Conde (BA) | v.1, nº Especial | p.164-188 | dez. 2021.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz. A África do Sul independente: segregação, Apartheid e transição pactuada (1910-1994). In: PEREIRA, Analúcia Danilevicz; VISENTINI, Paulo G. (org.). **África do Sul: História, Estado e Sociedade**. Fagundes. Fundação Alexandre Gusmão. 1ª edição: 2010.

PEREIRA, Analúcia Danilevicz; VISENTINI, Paulo G. **África do Sul: História, Estado e Sociedade**. Fagundes. Fundação Alexandre Gusmão. 1ª edição: 2010.

PEREIRA, Joseane. O mito do “pigmeu” e o neocolonialismo: O imperialismo na África Central contribuiu para a propagação do mito. **Aventuras na História**. Disponível em: <https://aventurasnahistoria>.

uol.com.br/noticias/reportagem/o-mito-do-pigmeu-e-o-neocolonialismo.phtml?utm_source=site&utm_medium=txt&utm_campaign=copypast. Acesso em: 06 de julho de 2023.

PIGAFETTA, Filipo; LOPES, Duarte. **Relação do Reino do Congo e das terras circunvizinhas**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

PIGAFETTA, Filippo. **Relação do Reino de Congo e das Terras Circunvizinhas**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951, p. 57.

PIKIRAYI, Innocent. The Archaeological Identity of the Mutapa State: Towards an historical archaeology of northern Zimbabwe. **Studies in African Archaeology** 6. Uppsala. 1993.

PIOVESAN, Flávia. Direito internacional dos direitos humanos e igualdade étnico-racial. In.: **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial**. PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins (coord.). Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. Sobre a Descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. Universidade Metodista de São Paulo, **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, 2012, p. 25-35. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n43p25-35>. Acesso em: 11 de dez. 2021.

POLL, Ana Paula A Trajetória Européia de um 'Profeta' Africano [Simon Kimbangu]. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/PPGSA, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo Lander (comp.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

QUIJANO, Anibal. La colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (compilador). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLASCO. 2011.

RAMOSE, Magobe. Globalização e ubuntu. **Epistemologias do Sul**, p. 175-220, 2009.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999. p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em 8 out. 2021.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, pp. 324-330. Tradução de Éder Carvalho Wen. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf. Acesso em: 8 out. 2021.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaios Filosóficos**, Volume IV - outubro/2011. Tradução de: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. Revisão de: Dirce Eleonora Nigro. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=2800957&forceview=1>. Acesso em 11 Jul de 2024.

RANGER, Terence O. African reactions to the imposition of colonial rule in East and Central Africa. In: GANN, L. H.; DUIGNAN, P. (orgs). **Colonialism in Africa**, 1870-1960. v. I, p. 293-324. 1969.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistência africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu (ed.). **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000190255_por. Acesso em: 24 nov. 2023.

REDINHA, José. **Distribuição Étnica da Província de Angola**. 5ª edição, Luanda, Centro de Informação e Turismo de Angola. 1969.

REDINHA, José. **Etnias e Culturas de Angola**. Lisboa: Associação das Universidades de Língua Portuguesa. 1974.

RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; VISENTINI, Paulo G. O sul da África: das origens à “descolonização branca” (até 1910). In: PEREI-

RA, Analúcia Danilevicz; VISENTINI, Paulo G. (org.). *África do Sul: História, Estado e Sociedade*. Fagundes. Fundação Alexandre Gusmão. 1ª edição: 2010.

ROBERTS, A. D. **A History of the Bemba**: political growth and change in northeastern Zambia before 1900. Madison, Wisconsin UP. 1974.

ROCHA, José António Oliveira; ZAVALÉ, Gonçalves Jonas Bernardo. O Desenvolvimento do Poder Local em África: O caso dos municípios em Moçambique. (Artigo). **Caderno de Estudos Africanos**, n. 30, 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cea/1879>. Acesso em: 24 nov. 2023.

RODNEY, Walter. **Como a Europa Subdesenvolveu a África**. Lisboa, Editora Seara Nova, 1975.

ROUT, L. B. **The African Experience in Spanish America, 1502-Present Day**. Cambridge, CUP. 1976.

RUFINO, Laurindo Lussimo. Miwene-Kongo: a instituição teocrático-absolutista do reino do Kongo, no seu primeiro século de vida. **Revista Transversos**. “Dossiê: Reflexões Sobre e de Angola - Inscrevendo Saberes e Pensamentos”. N° 15, Abril, 2019, pp. 503-517. ISSN 2179-7528. Doi:10.12957/transversos.2019.41881.

RUGIRIRIZA, Ephrem; SENGENYA, Claude. **RDC: Indígenas Twa são libertados, mas ainda sem-terra**. Justiceinfo.Net. 2021. Disponível em: <https://www.justiceinfo.net/en/81604-drc-indigenous-twa-freed-still-landless.html>. Acesso em: 04 de ago. 2023.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**: proteção jurídica da diversidade biológica e cultural. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**. São Paulo: Cortez, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente:** contra o desperdício da experiência. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo:** para uma nova cultura política. Porto: Afrontamento, 2006a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide.** Boulder: Ed. Paradigm, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Toward a New Legal Common Sense. Law, globalization, and emancipation.** Londres: Butterworths, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Prefácio e Introdução. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau:** tradução ne-gra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas. Área de concentração: Estudos da Tradução. São Paulo, 2019. 233 f.

SCHMIDT, Larissa. **TR Projeto BRA/11/001.** Repartição de benefícios: Contrato estabelecido com o MMA no âmbito do projeto BRA/11/001. Produto 5 e Produto 6: Parte I – África. Ministério do meio ambiente. Brasília, 20 de outubro de 2013.

SENGHOR, Léopold Sédar. **On African socialism.** Tr. Mercer Cook. New York: Praeger, 1964. p. 93-94.

SERRA, Carlos Manuel; DONDEYNE, Stefaan; DURANG, Tom. **O Meio Ambiente em Moçambique:** notas para reflexão sobre a situação atual e os desafios para o futuro. Grupo Ambiente, Parceiros de Cooperação. Maputo, Moçambique. Janeiro, 2012.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria:** a pilhagem da natureza e do conhecimento. Tradução de Laura Cordelinn Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SHUTTE, Augustine. **Ubuntu: An ethic for a New South Africa**. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2001.

SILVA, Liana Amim Lima da. **Consulta prévia como afirmação do direito à livre determinação dos povos tradicionais**. Tese de doutoramento disponível na Biblioteca de Teses da PUCPR. Curitiba: PPGD/PUCPR. 2017.

SIMBA, Eduardo Mendes. Sujeitos Emergentes no Quadro do Direito Constitucional do Ambiente Angolano. **R. Themis**, Fortaleza, v. 20, n. 2, p.39-58, jul./dez. 2022. Disponível em: <https://revistathemis.tjce.jus.br/THEMIS/article/download/951/36/3629>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

SIMBA, Eduardo Mendes; DOS SANTOS, Pedro Kinanga, **Direito do Ambiente Angolano**, Volume I, Luanda: Ubi Iuris, 2018.

SOLOW, R. M. **Intergenerational equity and exhaustible resources: review of economic studies**. In: The Symposium on The Economics of Exhaustible Resources. 1974. p. 29-45. Proceedings... 1974.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (coord.). **Os avá-guarany no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guassu Guavira**. Curitiba: Letra da Lei. 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A essência socioambiental do constitucionalismo Latino-Americano. **R. Fac. Dir. UFG**, v. 41, n.1, p. 197-215, jan. / jun. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5216/rfd.v%vi%i.46887>. Acesso em: 10 jun. de 2023.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Introdução ao direito socioambiental. In: LIMA, André (Org.) **O direito para o Brasil socioambiental**. Porto Alegre: Fabris, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Lutas de classe na América Latina. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023, Brasília, p. 77-102. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/46128/36299>. Acesso em: 30 maio de 2024.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba, Juruá, 2010.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Os direitos invisíveis. In: OLIVEIRA, Francisco; PAOLI, Maria Célia. **Os sentidos da Democracia: políticas do dissenso e hegemonia global**. São Paulo: Vozes/FAPESP, 1999.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. A força vinculante do protocolo de consulta. In. GLASS, Verena (org.) **Protocolos de Consulta Prévia e o direito à livre determinação**. São Paulo: Fundação Roza Luxemburgo; CEPEDIS, 2019. Disponível em: <http://direito-socioambiental.org/livros/>. Acesso em: 05 nov. 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **Bens culturais e sua proteção jurídica**. Curitiba: Juruá, 2006.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **De como a natureza foi expulsa da modernidade**. Revista Crítica do Direito, n. 5, vol. 66, ago/dez. 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Introdução ao Direito Socioambiental. In: LIMA, André. **O Direito para o Brasil Socioambiental**. Porto Alegre, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; UYETAQUE, Nicole Sayuri; CHICO, Hermelindo Silvano. UBUNTU: uma filosofia alternativa a crise ambiental. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, Goiânia, v. 45, n. 3, 2022. DOI: 10.5216/rfd.v45i3.68014. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/revfd/article/view/68014>. Acesso em: 3 jul. 2024.

SOUZA, Mônica Lima. **História da África: temas e questões para a sala de aula**. Cadernos PENESB, Rio de Janeiro/ Niteroi, v. 1, p. 71-105, 2006.

SSENYONJO, M. A. Proteção dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais na Carta Africana. In: CHIRWA, DM. (ed.) **A Protecção dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais em África: Perspec-**

tivas Internacionais, Regionais e Nacionais. Cambridge University Press, 2016. pp. 91 - 120.

STERNE, Mateus. A extraordinária e desaparecida magia dos bosquímanos de botswana. **Rhino Africa**. 2017. Tradução de: Nathalia Marangoni. Disponível em: <https://blog.rhinoafrica.com/pt/2017/12/01/povo-san-de-botsuana/>. Acesso em: 12 de julho de 2023.

SUNSERI, Thaddeus. Reinterpreting a Colonial Rebellion: Forestry and Social Control in German East Africa, 1874-1915. **Environmental History**, v. 8, n. 3, p. 430-451, 2003.

SWANSON, Dalene. Ubuntu, uma “alternativa ecológica” à globalização econômica neoliberal. Ubuntu: eu sou porque somos. **IHU online–Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, ed, v. 353, 2010.

Terceira conferência dos povos africanos. **Discurso proferido pelo delegado da Guiné “portuguesa” e das Ilhas de Cabo Verde, Amílcar Cabral, Secretário Geral do Partido Africano da Independência**. Cairo, 25 a 31 de março de 1961. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cabral/1961/03/25.pdf>. Acesso em: 14 dez. de 2023.

THIONG’O, Ngũgĩ wa. **Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature**. Londres: James Currey, 1986.

THOMPSON, George. **Travels and Adventures in Southern Africa**. Cape Town, Van Riebeeck Society, ed. V. S. Forbes (26). 1827.

THORNTON, John. The origins and early history of the kingdom of Kongo (c. 1350- 1550). **International Journal of African Historical Studies**, v. 34, n. 1, 2001, pp. 89 – 120.

TIMÓTEO, Sebastião Manuel. Sawabona Shikoba - “Eu sou bom”. **Revista Jurídica Luso-Brasileira – RJLB**, ano 2 (2016), nº 1, p. 1563-1592. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2016/1/2016_01_1563_1592.pdf. Acesso em: 09 de maio de 2023.

TOFT, Kristian. Climate Change as a Business and Human Rights Issue: A Proposal for a Moral Typology. **Business and Human Rights Journal**, 5(1), 2020, p. 1-27. doi:10.1017/bhj.2019.22. Tradução livre.

TUTU, Desmond. **No future without forgiveness**. Random House. 1999.

TUTU, Desmond. **Il n'y a pas d'avenir sans pardon**. Paris: Albin Michel, 1999.

UICN, União Internacional para a Conservação da Natureza. **Estado das áreas protegidas e de conservação na África Oriental e Austral**. Relatórios sobre o estado das áreas protegidas e de conservação série nº 1. Nairobi, Quênia: UICN ESARO, 2021. Disponível em: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2020-034-Pt.pdf>. Acesso em: 23 fev. de 2024.

UYETAQUI, Nicolle Sayuri França. **A construção sistêmica da sustentabilidade em cidades brasileiras**: um resgate da diversidade sociocultural em prol da terra. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021. 161 f.

UZOIGWE, Godfrey N. Partilha europeia e conquista da África: apanhado geral. In: BOAHEN, A. A. (Ed.). **A África sob dominação colonial**: 1880-1935. 2ª ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

VAN NIEUWAAL, Emile Adriaan Benvenuto van Rouveroy. States and chiefs. Are chiefs mere puppets? **Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law**, 37/38, p. 279-305. 1996.

VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros estados. In: NIANE, Djibril Tamsir. **História geral da África, IV**: África do século XII ao XIV. Brasília : Unesco, 2010. p. 649.

VANSINA, Jan. **Du royaume Kuba au territoire des Bakuba**. EC, XII, 2:3-54. 1969.

VANSINA, Jan. **Introduction a l'ethnographie du Kongo**. Kinshasa, 1966.

VANSINA, Jan. **Les anciens royaumes de la savane**. Collection etudes sociologiques, Institut de recherches economiques et sociales, Léopoldville, 1965.

VANSINA, Jan. Notes sur l'origine du Royaume de Kongo. **Journal of African History**, Cambridge, (1), p. 36, 37, 1963.

VANSINA, Jan. O reino do Congo e seus vizinhos. In: OGOT, Bethwell Allan. **História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: Unesco, 2010.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Filosofia Ubuntu. **LOGEION: Filosofia da informação**, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, p. 100-112, mar./ ago. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.21728/logcion.2017v3n2.p100-112>. Acesso em: 09 set. 2021.

VATIMO, Gianni. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

VENTER, Elza. A noção de Ubuntu e “comunalismo” no discurso educacional africano. **Estudos em Filosofia e Educação**, v23 n2-3 p149-160 março de 2004. Disponível em: <https://eric.ed.gov/?id=EJ924034>. Acesso em: 01 jan. 2022.

VILJOEN, Frans. The African Charter on Human and Peoples' rights – The travaux préparatoires in the light of subsequent practice, in **Human Rights Law Journal**, 9-12. 2004.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **A África moderna**. Um continente em mudança (1660- 2010). Porto alegre: Leitura XXI, 2010.

VISTA. Gestão de Resíduos e Limpeza Urbana. **Legislação Ambiental Angolana**. Disponível em: <https://vistawaste.co.ao/legislacao-ambiental-angolana/>. Acesso em: 10 fev. de 2024.

WALSHE, P. **The rise of African nationalism in South Africa: the African National Congress, 1912-1952**. Berkeley/Los Angeles, UCP. 1971.

WALZER, Michael. **Guerras justas e injustas: uma argumentação moral com exemplos históricos**. Tradução de Waldéa Barcelos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WARHURST, P. **Anglo-Portuguese Relations in South-Central Africa**, 1890-1900. Londres, Longman. 1962.

WCED - World Commission on Environment and Development. **Our Common Future**. Oxford University Press, 1987.

WEBER, Max. **Ensaios de sociologia**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1981.

WHEELER, D. L. **Gungunyane the negotiator: a study in African diplomacy**. JAH, IX, 4:585-602. 1968.

WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, R. **História de Angola**. 1ª Edição, Lisboa: Editora Tinta-da China, 2009.

WILLIAME, Jean-Claude. Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée. **Les Afriques**: collection dirigée par Jean François Bayart. Paris: Éditions Karthala, 1990.

WILLIAMS, Eric. O comércio britânico e o comércio marítimo triangular. In: **Capitalismo e Escravidão**. São Paulo: Companhia da Letras, 2012.

WIREDU, Kwasi. **Cultural universals and particulars: An African perspective**. Indiana University Press. 1996.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. In: WOLKMER, Antonio Carlos e MELO, Milena Petters. **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, L. M. Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo latino-americano: Estado Plurinacional e pluralismo jurídico. **Pensar**, Fortaleza, v. 16, n. 2, p. 371-408, jul./dez. 2011.

WYNBERG, Roger Chennells; SCHROEDER, Doris. **Indigenous Peoples, Consent and Benefit Sharing: Lessons from the San-Hoodia Case**. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2009. pp. 271–282.

YATES, Douglas A. France and Africa. In: NAGAR, Dawn; MUTASA, Charles (eds.). **Africa and the World: Bilateral and Multilate-**

ral International Diplomacy. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. cap. 5, p. 95- 118.

YATES, Douglas A. France, the EU, and Africa. In: ADEBAJO, Adekeye; WHITEMAN, Kaye (eds.). **The EU and Africa: From Eurafrique to Afro-Europa**. Londres: Hurst & Co, 2011. cap. 16, p. 317-342.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012.

ZAMBIA. **Constituição da Zâmbia de 1991** (revisada em 2016). Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/98140/constituicao-da-zambia-1991-revisada-em-2016>. Acesso em: 03 fev. de 2024.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar a *Nzambi-a-mpungo*, pela força e proteção.

Aos meus pais, José Paulo Chico (*in memoriam*) e Hermelinda Paula Katoconho, por plantarem em mim a semente da perseverança e do saber. Este livro é fruto dos valores que vocês me transmitiram.

À Juliana Bertholdi, pela generosidade ao me oferecer o computador que acompanhou essa jornada e por seu apoio nos momentos mais desafiadores. Você personifica o espírito de Ubuntu e a verdadeira amizade.

À minha família, minha base e força em cada passo. Aos meus irmãos, com quem mantenho uma ligação profunda, mesmo à distância.

À família Miranda Da Silva, que me acolheu com tanto carinho ao longo desta etapa, e à Dona Adelaide Marques, por sua generosidade.

Ao Professor Doutor Carlos Frederico Marés de Souza Filho, pela sua constante atenção e incentivo aos estudos africanos, essenciais para a construção da ideia central deste livro.

Aos professores que contribuíram significativamente para minha formação e às instituições e grupos de pesquisa que enriqueceram minha experiência acadêmica.

Agradeço ao grupo Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica (PUCPR) e ao Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental (CEPEDIS). Da mesma forma, expresso meu agradecimento ao Observatório de Protocolos Comunitários de Consulta e Consentimento Livre Prévio e Informado: Direitos Territoriais, Autodeterminação e Jusdiversidade. Fazer parte dessa rede de pesquisadores, representantes de povos tradicionais e organizações da sociedade civil tem sido um privilégio e uma rica experiência científica.

Aos amigos e colegas que estiverem ao meu lado ao longo desta jornada, tornando os desafios mais leves e as conquistas mais significativas.

Ao Isidro Fortunato, por despertar em mim um olhar crítico e africano sobre as questões sociais, e por me apresentar à filosofia do Ubuntu, que é a alma deste livro.

Por fim, a todos que, de alguma forma, contribuíram para que este livro se tornasse realidade, minha eterna gratidão. Que esta obra reflita o espírito de comunidade e humanidade que nos une.

SOBRE O AUTOR

Hermelindo Silvano Chico nasceu em Luanda, Angola, e desde cedo se encantou pela riqueza das tradições africanas e pela profundidade dos desafios socioambientais que marcam o continente. Sua trajetória acadêmica reflete essa busca por entender e valorizar as realidades das sociedades tradicionais e seu papel essencial na preservação do meio ambiente. Doutor em Direito Socioambiental e Sustentabilidade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ele dedica sua pesquisa à interseção entre o direito, às comunidades tradicionais e as questões ambientais.

Sua obra acadêmica aborda temas como as dinâmicas entre o meio ambiente e as sociedades tradicionais, além da promoção de direitos territoriais, autodeterminação e jusdiversidade de povos e comunidades. A obra reflete sua participação no grupo de estudos “Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica” e no Centro de Pesquisa e Extensão em Direito Socioambiental – CEPE-DIS. Seu trabalho também envolve o Observatório de Protocolos Comunitários de Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado, projeto dedicado à garantia dos direitos territoriais, autodeterminação e jusdiversidade de povos e comunidades que enfrentam a invisibilidade e o desrespeito por suas culturas e direitos.

Com um olhar atento à realidade africana e uma paixão por promover o diálogo entre o conhecimento tradicional e o acadêmico, Hermelindo Chico busca, por meio de sua obra, trazer à tona reflexões que ampliem a compreensão do mundo e fortaleçam a defesa de um futuro mais sustentável e justo para todos.

A África, berço da humanidade e lar de uma diversidade cultural e natural inigualável, está no centro de um momento histórico que combina desafios profundos com oportunidades únicas para reimaginar seu futuro. Com uma história marcada pela exploração colonial e por desigualdades socioeconômicas persistentes, o continente também enfrenta pressões ambientais intensas. Mas é exatamente nesse cenário complexo que surge a possibilidade de um novo olhar – um olhar fundamentado na filosofia do Ubuntu.

O Ubuntu, com sua essência de interdependência e mutualidade, vai além de uma simples ideia filosófica. Ele é uma prática viva, uma visão holística de coexistência que nos lembra que “eu sou porque nós somos”. Este princípio de conexão não se limita às relações humanas; ele se estende às comunidades e ao meio ambiente, promovendo uma harmonia que tem o poder de transformar o modo como lidamos com os desafios socioambientais.

isbn 978-65-89882-06-0

