



DESENVOLVIMENTO
E MEIO AMBIENTE

BIBLIOTECA
DIGITAL
DE PERIÓDICOS
BDP | UFPR

revistas.ufpr.br

Ubuntu: o restauro da relação entre os seres humanos e a natureza como uma possibilidade de repensar os riscos globais

Ubuntu: restoring the relationship between humans and nature as a possibility to rethink about global risks

Felizardo António PEDRO^{1*}

¹ Universidade Rovuma, Nampula, Moçambique.

* E-mail de contacto: felizardopedro@unirovuma.ac.mz

Artigo recebido em 15 de março de 2021, versão final aceite em 22 de abril de 2022, publicado em 23 de dezembro de 2022.

RESUMO: As utopias são constitutivas da natureza humana enquanto campo dialéctico com relação ao passado, ao presente e ao futuro. Assim, os seres humanos de todos os tempos, para fazer face a relações ecossistémicas tanto naturais como sociais, tiveram que construir utopias. Ubuntu é uma utopia dos povos bantu. A sua especificidade reside no facto de que, nascido das experiências concretas dos bantu do passado, permanece aberta ao presente e ao futuro, fundada na ontologia relacional expressa na sentença *eu sou, porque nós somos*. É neste espírito que, apesar de construído no passado, o ubuntu pode constituir uma perspectiva para repensar os riscos globais decorrentes do antropoceno, caracterizado pela interferência intensiva do *homo economicus* na natureza e na vida dos seres humanos. Daí os riscos globais advenientes tanto dessa interferência quanto dos problemas entre os seres humanos serem, ao nosso entender, questões de justiça resultantes tanto do apartheid global, na relação ricos e pobres, como da crise da relação entre seres humanos e a natureza. Assim, além das soluções técnicas amplamente defendidas, propomos o ubuntu como possibilidade de restauro da relação entre os seres humanos e estes com a natureza.

Palavras-chave: Ubuntu; ser humano; justiça; riscos; natureza.

ABSTRACT: Utopias are constitutive of human nature as a dialectical field in relation to the past, present and future. Thus, human beings of all times, in order to face both natural and social ecosystem relations, had to build utopias. Ubuntu is a bantu people's utopia. Its specificity lies in the fact that, born from the concrete experiences of the Bantu of the past, it remains open to the present and the future, based on the relational ontology expressed in

the sentence I am, because we are. It is in this spirit that, despite being built in the past, ubuntu can constitute a perspective for rethinking about the global risks arising from the Anthropocene, characterized by the intensive interference of *homo economicus* in nature and in the lives of human beings. Hence, the global risks arising both from this interference and from the problems between human beings are, in our view, questions of justice resulting both from global apartheid, in the relationship between rich and poor, and from the crisis in the relationship between human beings and nature. Thus, in addition to the technical solutions widely defended, we propose ubuntu as a possibility to restore the relationship between human beings and these with nature.

Keywords: Ubuntu; human being; justice; risks; nature.

1. Introdução

Os nossos tempos são caracterizados pela intensa actividade dos seres humanos sobre a Terra. O Antropoceno¹ é um conceito que emerge na arena epistemológica como uma constatação dessa intensa actividade dos humanos, no seu *ser economicus*, sobre a Terra² e um reconhecimento dos riscos globais³ de uma catástrofe planetária adveniente da intensificada acção. É no quadro da constatação da intensidade da acção humana que o debate em torno do Antropoceno abre espaço para a busca de alternativas ou possibilidades ou, ainda, utopias⁴, para a redução desses riscos.

O presente artigo propõe o ubuntu como possibilidade que, ao lado das utopias imuno-tecnológicas⁵, convida a repensar o Antropoceno e os respectivos riscos. A concepção ubuntu, fundada na ontologia inter-relacional, defende a interconexão entre os seres humanos não só do presente, mas do passado e do futuro, como também entende que há uma forte interdependência entre os humanos e os outros seres da natureza. Daí que pensar em riscos é pensar no ser humano como ser na teia de relações com outros humanos e com outros seres com os quais compõe a natureza.

¹ Para maiores considerações sobre o Antropoceno, ver o artigo “The Anthropocene: a process-state on the edge of geohistory?”, de Peter Sloterdijk (2015).

² Neste artigo, fazemos uso quase indistinto deliberadamente dos termos Terra e natureza pois entendemos que, até então, a Terra representa o espaço da complexidade da vida onde a acção dos seres humanos é mais intensa e da qual parte para as demais esferas.

³ Não pretendemos, aqui, fazer uma abordagem esmiuçada deste conceito, pois estamos cientes que estudos nesses moldes foram amplamente feitos. A título de exemplo, indico o livro de Maria Amélia Martins-Loução, *Riscos globais e biodiversidade*, de 2021, que a partir da noção de *custos energéticos* faz a análise dos riscos globais em três vertentes: o risco das alterações climáticas; o risco inerente à produção de alimento; e o risco da perda de diversidade. Estes riscos, de acordo com a pensadora, resultam do facto de que todo ser vivo precisa de energia para a sobrevivência. No entanto, os seres humanos caíram em exagero na domesticação da energia tanto através da indústria quanto por via do aumento demográfico, que exige a desflorestação para o aumento da produção agrícola e agropecuária o que aponta para a industrialização como o factor principal dos riscos tanto sociais, climáticos como ecológicos.

⁴ Este termo é usado, aqui, para significar a capacidade humana de sonhar e inventar possibilidades novas para a solução de problemas ou de inventar sociedades alternativas para responder às questões do viver em comum.

⁵ Utopias imuno-tecnológicas são, para nós, aquelas que, ante os riscos globais, defendem as soluções tecnológicas e políticas fundadas no princípio de imunidade global como o faz Peter Sloterdijk em seu “The Anthropocene: a process-state on the edge of geohistory?” de 2015.

2. Ubuntu, conceito dinâmico e mobilizador

Antes de tudo, importa discorrer sobre os pressupostos da filosofia ubuntu. Há várias perspectivas a partir das quais pode ser considerado o ubuntu⁶; porém, iremos partir do pensamento de Mogobe Ramose⁷, pois este parece-nos sugerir uma perspectiva dinâmica do ubuntu.

O termo *ubuntu* resulta da aglutinação de *ubu* e *ntu*. O primeiro (*ubu*) evoca a ideia do ser em geral e, ademais, compreende o ser antes de manifestar-se na forma concreta ou no modo de existência em uma entidade particular. *Ntu*, por sua vez, é o ponto fulcral no qual ocorre a manifestação do ser num contínuo desdobramento. No entanto, sublinha o pensador, é importante perceber que no nível ontológico, o *ubu* e o *ntu* constituem dois aspectos do ser enquanto totalidade (Ramos, 2011).

A presença do ser humano descortina-se através do termo *ntu* que com o *umu* dá origem a *umuntu*, que significa a emergência do *homo loquens* o qual é simultaneamente um *homo sapiens*, produtor de conhecimento e da verdade. Assim, ubuntu é um conceito onto-epistemológico das línguas bantu⁸ que, como defende o filósofo, compreende o ser no seu devir e que deve ser percebido juntamente com o *umuntu* enquanto conceito antropológico.

Para perceber o devir como o *proprium* do ubuntu, Ramos (2011, p. 17) defende que é preciso entender o termo ubuntu como “*gerundivo abstracto*” que expressa a ideia de “tornar-se”, de Ser

(*be-ing*) e ser como manifestações do movimento, como princípio do Ser (*be-ing*). Com efeito, ubuntu compartilha do gerundivo dos verbos egípcios antigos, a saber: *wnn (unen)* que significa existir, *d d (djed)* “ser estável”, “durável” e *hpr (kheper)* “tornar-se”. Como pode notar-se, no fulcro do pensamento ubuntu está o real móbil.

Como os antigos verbos egípcios referidos, a concepção filosófica ubuntu do mundo é que “as coisas não têm a fixidez e inflexibilidade que acreditamos que elas tenham. As coisas são mutáveis e em movimento na Terra, no céu, em baixo d’água, etc. A Terra e o céu, eles mesmos se movem” (Ramos, 2011, p. 17).

Como pode depreender-se *ubuntu* e *umuntu* são duas categorias estritamente ligadas. Enquanto a primeira evoca o Ser-sendo no geral, a segunda evoca, heideggerianamente falando, a epifania do Ser num ente que não só o é no devir, mas também é o ente consciente desse devir. Ademais, no quotidiano dos bantu, prevalece a ideia segundo a qual *umuntu* (pessoa) só pode sê-lo quando apropriar-se do ubuntu. Neste sentido, ubuntu significa *humanidade* enquanto as qualidades éticas que fazem com que a pessoa transcenda a categoria de *itu*⁹ (coisas) que comporta toda a complexidade de entes que fazem a natureza e com a qual o *umuntu* se relaciona.

A consciência do devir e das peripécias da existência engendraram, no nosso entender, as questões do viver em comum e da relação com a natureza pois, nos bantu (do presente e do passado),

⁶ Nesse sentido, Fabricio Pereira da Silva (2020) agrupa três perspectivas, a saber: autóctones, pós-estruturalistas e oficiais.

⁷ Ramos é filósofo e professor da Universidade da África do Sul, em Pretória.

⁸ As línguas bantu são as faladas pelos povos bantu, um grupo etnolinguístico que habita a região subsariana da África.

⁹ *Itu* é o plural de *etu* (coisa) em emakwa, a língua mais falada em Moçambique; *kintu* da língua ruandesa.

os conflitos entre os seres humanos e entre estes e a natureza são uma realidade. É na reflexão sobre estas questões que se constitui o trinómio ubuntu, *umuntu* e *itu* como categorias ontológicas a partir das quais se constroem utopias comunitárias e ambientais. A máxima *I am because we are* (eu sou porque somos) condensa essas utopias e as traduz em máximas de mobilização como *não se diz quem é, mas quem são*.

A mobilização, no sentido acima, é de levar os indivíduos e a comunidade aos esforços para acções de integração constante e de solidariedade, condições necessárias para fazer face às contingências sociais e naturais. A África do Sul, a título de exemplo, em 1994, apropriou-se do ubuntu como um instrumento de pacificação constitucional na Carta Magna sul-africana interina de 1993, apesar do seu desaparecimento paulatino na Constituição subsequente (Ramos, 2011).

Ora, será que o desaparecimento paulatino do ubuntu da Carta Magna sul-africana, como Ramos faz referência, resulta da perda da sua energia mobilizadora ou haveria, por parte dos políticos, um reconhecimento cínico¹⁰ do potencial cinético-humanístico do ubuntu? Em outros termos: será o pensamento ubuntu uma possibilidade de emanci-

ção do ser humano e da natureza? Emancipação do ser humano, pois a modernidade capitalista, para além de explorá-lo como instrumento de trabalho na era pré-industrial e industrial, construiu, nos nossos dias, o apartheid¹¹ entre os pobres e os ricos, entre os super-consumidores e os que não têm poder de compra. Emancipação da natureza porque enquanto o ser humano é explorado de múltiplas formas, a natureza é explorada intensivamente para alimentar as indústrias que devem, por sua vez, alimentar o consumismo programado, o que gera riscos globais.

3. Apartheid global, risco global e relação intersubjectiva ubuntu

A ontologia relacional ubuntu expressa pela máxima *I am because we are ou a person is a person through other persons*¹² denota como as relações intersubjectivas são extremamente importantes para a construção não só do indivíduo como também para a edificação dos laços familiares, da comunidade e da sociedade, no geral. É neste sentido que pensamos que o apartheid imposto pelo capitalismo global pode ampliar os riscos globais (por exemplo, o risco da “sexta extinção”¹³), pois oblitera os esforços no comprometimento e engajamento dos indivíduos.

¹⁰ Usamos o termo cínico aqui no sentido aludido na *Crítica da razão cínica* de Peter Sloterdijk (2011). O cínico é um indivíduo com uma “falsa consciência esclarecida”, i.e., aquele que tem clareza do que devia ser feito como correcto, mas não o faz, deliberadamente, contra a sua consciência e ancora-se no descaramento. Por isso, os políticos da então África do Sul, conscientes do potencial político do ubuntu para a reconciliação, retiraram-no paulatinamente de sua constituição, ainda com o país a carecer de reconciliação nas várias esferas da vida.⁷ Ramos é filósofo e professor da Universidade da África do Sul, em Pretória.

¹¹ Buscamos de Peter Sloterdijk (2008), na sua obra *Palácio de cristal*, a ideia de apartheid para significar não só as gritantes desigualdades económicas que acontecem entre os países ricos e pobres, mas também a existência de indivíduos demasiadamente ricos – que o capitalismo teve a proeza de produzir – no meio ou ao lado de indivíduos extremamente pobres.

¹² “Uma pessoa é pessoa através das outras pessoas” (tradução nossa).

¹³ Martins-Loução (2021, p. 16) evoca a ideia de uma “sexta extinção” enquanto um risco apontado como alerta por vários trabalhos científicos e relatórios internacionais.

Assim, enquanto uns lutam pela sobrevivência buscando o necessário da natureza (algumas vezes com métodos prejudiciais), outros advogam o consumismo que alimenta a exploração intensiva da Terra e sua consequente destruição.

A história, como é apresentada pelos pensadores modernos, é um percurso de emancipação da humanidade em direção a um fim almejado que é a liberdade. Esta manifesta-se na realização material e espiritual dos homens. A liberdade aparece como o almejado, o ponto de chegada de toda a humanidade, pois, como pode notar-se na história do pensamento, nos primórdios da história estão as relações de poder, as relações de dominação. Estas relações de poder podem ser encontradas tanto na literatura *sacra* como na que pode ser considerada secular.

O Antigo Testamento da Bíblia Sagrada, por exemplo, pode ser visto desde o Génesis, sem, no entanto, retirar o seu lado espiritual, como um conjunto de relações de dominação: é caso do ser humano que, sob mandato divino, domina a natureza; é caso de seres humanos que dominam outros como servos (até escravos), em resultado de guerras travadas no antigo Médio Oriente. Para a literatura secular, em especial, e para a literatura filosófica, a história como processo dialéctico teve arranque das relações de poder simbolicamente expressas pelo binómio senhor-servo (Hegel) ou do conflito resultante das disputas económicas entre os que detêm os meios de produção e os que possuem apenas a força de trabalho, o que mais tarde Marx viria tornar emblemático no binómio burguesia-proletariado.

Assim, as relações de poder são fundamentalmente relações de dominação sujeitas a metamorfoses. Com isto entendemos que as relações de poder mudam de forma ao longo do tempo e por isso exigem constantes lutas de emancipação. Entre

os séculos XX e XXI, os binómios Norte-Sul, países desenvolvidos-subdesenvolvidos (ou em vias de desenvolvimento), Primeiro Mundo-Terceiro Mundo e países credores-países devedores denotam relações de poder não só entre indivíduos, como também entre países.

É neste sentido que, com muita razão defende Sloterdijk (2008), com a consolidação do capitalismo global através da volta do dinheiro em torno da Terra, o apartheid (um fenómeno geo-historicamente localizável no século XX) torna-se, nos nossos dias, um fenómeno global. Trata-se, deste modo, do problema da relação entre os ricos e os pobres que, nos séculos passados, não passava da relação entre os senhores e os escravos, entre colonizadores e colonizados. Por isso, a questão da emancipação expressa na ideia de justiça é a mais interessante na filosofia política desde os finais do século XIX até os nossos dias.

Nos finais do século XIX, Karl Marx colocava a questão de emancipação como questão de justiça social, ou seja, o problema era de como se emancipar da exploração dos homens que detinham o capital e os meios de produção e, por via disso, construir uma sociedade na qual os benefícios do trabalho não fossem apenas para poucos. Em África, os diversos povos, que viviam sob o jugo colonial ocidental, interrogavam-se sobre a possibilidade de emancipar-se da exploração colonial manifesta pelo despojamento da dignidade humana do africano e, ademais, da possibilidade de construir sociedades nas quais essa humanidade é devidamente reconhecida.

Assim, ubuntu tornou-se, no contexto tanto das lutas de resistência à ocupação colonial quanto das lutas de libertação na África, um discurso mobilizador. Esta mobilização visava a manutenção

da integridade das comunidades locais através de práticas culturais que viriam a corroborar os valores da solidariedade e da interdependência. Tais práticas consolidavam a ideia de que o indivíduo fora da sua comunidade nada pode ser. Isto quer dizer que o indivíduo enquanto *untu*¹⁴ não resulta apenas da autoprodução individual, mas da produção intersubjectiva.

Aliás, como Bono defende em seu livro *Muntuismo* (2015), o *untu* (pessoa) o é em virtude da sua dupla transcendência. Esta significa que o indivíduo se torna pessoa em razão da sua inter-relação não só com os outros seres humanos vivos ou antepassados (o que faz a transcendência horizontal), mas também através da sua relação com o divino (a transcendência vertical). Portanto, o indivíduo faz-se *untu* no quadro das suas relações com os outros e com o divino, o que o faz *untu-em-comunidade*. No entanto, parece-nos que Bono se esqueceu de uma terceira transcendência. O *untu-em-comunidade* constitui-se da relação com a natureza, pois para além da relação com os outros seres humanos e com o divino está a relação com a natureza.

Duas dificuldades são apontadas como críticas ao *untu-em-comunidade* da filosofia ubuntu. A primeira, apontada por Bono (2015) como fraqueza do personalismo africano, prende-se ao facto de que muitos críticos encontram na comunidade a causa fundamental do lento desenvolvimento económico da África, pois a família alargada (comunidade) é vista como um fardo ou, ainda, como um fagócito para o indivíduo que pretende singrar na vida eco-

nómica. A segunda, tecida por Castiano (2015), aponta para o facto de que a primazia pelos valores éticos comunitários impede, ainda, o trânsito da filosofia ubuntu de um espaço restrito para um espaço público de âmbito nacional (como o Parlamento Nacional), no qual o exercício da cidadania exige um engajamento que pode transcender ou, quiçá, atropelar os valores éticos ubuntu.

As dificuldades acima apontadas parecem-nos pertinentes. No entanto, importa referir que a comunidade não é um fagócito do indivíduo pois a tensão aparente entre o indivíduo e a comunidade resolve-se na reciprocidade, entendida como uma comutação no dar e receber. Aquilo que, ao nosso ver, enferma os nossos espaços públicos mais amplos é a ausência dos valores ubuntu. Pois, se os valores do individualismo se extremam, eles podem roçar com a perda de valores como patriotismo, solidariedade, honestidade e cuidados à natureza; a perda destes pode implicar, a título de exemplo, na má gestão da coisa pública e na ignorância deliberada dos problemas ambientais. Isso pode levar, por sua vez, ao enriquecimento ilícito de alguns, à exploração desregrada e intensiva da natureza e aos demais problemas de justiça social, o que pode vir a agravar os riscos sociais e ambientais a dimensões globais.

A grande dificuldade, do nosso ponto de vista, não reside na tensão entre o indivíduo e a comunidade, mas situa-se na não apropriação dinâmica do ubuntu. De acordo com Ramose (2011), conforme referimos acima, é preciso conceber o ubuntu como um conceito fluidificável que pode apreender a *res*

¹⁴ O termo *untu* significa pessoa. Neste sentido, o *untu*, enquanto pessoa, é uma construção resultante tanto dos esforços individuais como, e sobretudo, dos esforços da colectividade, da qual podem ser entendidas a intersubjectividade e a interconexão com os outros seres da natureza.

mobilis. Portanto, como Oruka (1997) defende, a tradição enquanto saber pode ajudar a resolver os problemas modernos ou contemporâneos. E a questão da justiça destaca-se de entre os vários problemas hodiernos. Concordando com Ngoenha & Castiano (2011, p. 48), “a verdadeira questão *glocal* de hoje – no sentido que interpela as relações entre grupos no interior de todas as sociedades, mas também a relação entre as diferentes partes do mundo – é a justiça”.

De facto, a questão da justiça tem um amplo alcance. Ela transcende não só o presente enquanto campo de relações intersubjectivas concretas, mas também diz respeito ao futuro enquanto campo projectual das relações intersubjectivas do amanhã. Aliás, podemos afirmar que a justiça alcança o futuro enquanto campo projectual de possibilidades de sobrevivência da espécie humana.

Por isso, a justiça diz respeito não só ao presente, mas também ao futuro. Quanto ao presente, a justiça pode colocar-se como questão de equidade (Rawls, 2000), como proporção de oportunidades (Sen, 2012) e como restauração (Tutu, 1999). No que respeita ao futuro, a justiça pode apresentar-se como questão de qualidade de vida das gerações futuras (Jonas, 2006), como questão de eco-solidariedade (Oruka, 1997; Ikeke, 2015) e de restauração na relação do ser humano com a natureza.

A ideia de justiça como equidade resulta da indagação sobre a possibilidade de respeito aos direitos e às escolhas individuais. Neste sentido, de acordo com Rawls (2000), a justiça significa respeito pela liberdade dos indivíduos e do exercício da mesma. A justiça resulta de um contrato social pressuposto por uma igualdade e, por isso, as instituições sociais só podem ser plausíveis se elas se fundarem na virtude da justiça. Como este

pensador escreve: “A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é para os sistemas de pensamento” (Rawls, 2000, p. 3).

As instituições devem ter um valor instrumental para a promoção das liberdades. Por isso mesmo que não basta reconhecer e respeitar a liberdade dos outros. É preciso, segundo Sen (2012), que as instituições criem oportunidades para a promoção das capacidades e das escolhas individuais.

A injustiça cria feridas físicas e espirituais tanto no injustiçado como no perpetrador, o que engendra, deste modo, rupturas no tecido social. Sendo assim, para Desmond Tutu (1999), a justiça não se pode limitar na retribuição ou compensação ao injustiçado, mas sim é preciso que ela se estenda para o âmbito da restauração das relações destruídas, da cura das feridas espirituais e físicas instaladas nos corpos e nas almas dos indivíduos. Isto é a *restorative justice*, que consiste na restauração, conforme escreve o prelado sul-africano:

“No espírito ubuntu, a preocupação central é curar as feridas, recoser o tecido social, restaurar as relações rompidas, a procura de reabilitar tanto a vítima quanto o perpetrador, que deve ter a oportunidade de ser reintegrado na comunidade ferida pela sua ofensa para o perdão e para a reconciliação” (Tutu, 1999, p. 46; tradução nossa).

Nestes termos, como vivemos em contexto de *densidade*, conforme Sloterdijk (2008), em virtude da globalização cujo motor é o capitalismo, a justiça tem de ser vista não só no sentido de reconhecer as liberdades ou, então, de promover oportunidades para a realização das escolhas e capacidades dos indivíduos. É preciso, ademais, uma justiça restaurativa que crie condições para a reabilitação das relações desfeitas pela injustiça ou pela ofensa.

A este respeito, Ngoenha & Castiano (2011)

interrogam-se sobre a possibilidade de estender tal modelo de justiça para uma dimensão global dado que a *restorative justice*, de acordo com Tutu, concentra-se na reabilitação dos perpetradores e das vítimas, e não na compensação. A reabilitação significa, neste sentido, um reconhecimento público dos males praticados, condição fundamental para o perdão (*forgiveness*). No entanto, neste modelo de justiça, a compensação ficará de lado devido à sua complexidade. Ou seja, para Tutu, por um lado, há males cujos danos não são compensáveis e, por outro, há males cujos perpetradores não têm condições materiais para ressarcir à altura os danos causados.

Parece-nos, com efeito, que a ideia da compensação na justiça restaurativa de Tutu sofre influência mais do perdão cristão que do espírito ubuntu. Pois é verdade que é difícil fazer o cálculo para a compensação, mas ela não pode faltar como componente da reabilitação. O perdão cristão repousa sobre o pressuposto de que tanto o ofendido como o ofensor são originalmente pecadores, por isso ambos aguardam o perdão de Deus. Neste sentido, perdoar significa um exercício de desprover-se das recompensas terrenas e, por isso, aguardar a única recompensa – a graça e o perdão divinos.

Porém, as práticas culturais no âmbito da justiça restaurativa reconhecem a desproporção entre a recompensa e a dignidade ultrajada da pessoa, como são, a título de exemplo, os casos do adultério e da violação de uma mulher. É difícil, de facto, calcular a recompensa, mas esta aparece como componente da reabilitação das relações. Neste sentido, a

recompensa é um símbolo da vontade sincera do ofensor, do ofendido e da comunidade em restaurar as relações e a dignidade ultrajadas.

Assim, defendemos que o ubuntu, fundado na ontologia relacional, através da ideia de justiça restaurativa, é universalizável e, por isso, pode contribuir para emancipar o ser humano cuja dignidade não só foi ultrajada pelo escravagismo como também, hoje, pelo capitalismo global. Ontem, o ser humano enquanto escravo era objecto mercantil e máquina para o trabalho não consentido. Hoje, entre a escravatura aparentemente consentida e o corpo vendido, em virtude da pobreza, a humanidade clama por uma justiça restaurativa com a sua componente compensativa. Aliás, os riscos globais, resultantes da história como processo de emancipação¹⁵, podem encontrar no ubuntu a alternativa que salvguarde a sobrevivência do ser humano e da natureza, como a seguir consideramos.

4. Ubuntu e a justiça restaurativa na relação com os seres humanos e destes com a natureza

A questão que se coloca na actual situação da crise ecológica na qual subjaz o risco de uma catástrofe global é se o ser humano é culpado ou não. Ou seja, se o ser humano é ofensor ou vítima e, ademais, se é vítima da sua própria ofensa. A resposta a esta questão traz à tona perspectivas que vêm a constituir éticas da relação do ser humano

¹⁵ A filosofia da história, como a de Hegel, apresenta a história como processo de emancipação em direcção à autoconsciência do sujeito como liberdade. Mas ela passa necessariamente por um processo de superação das determinações tanto naturais quanto sociais. É o ser humano que passa a determinar a natureza. Aliás, como sublinha Sloterdijk (2002), no fulcro da modernidade está o segredo não revelado: que as coisas se devem mover de acordo com os movimentos dos seres humanos.

com a natureza.

Oruka (1997) entende que a ética já foi discriminatória pois, por exemplo, na Grécia antiga, ela esteve interessada apenas por alguns homens, os que tinham o estatuto de cidadão. Era a ética dos senhores que não dizia respeito aos escravos, nem às mulheres, nem às crianças. Só mais tarde, a ética estendeu-se a estes grupos e, depois, ao meio ambiente.

No entanto, se a ética dos senhores excluía os escravos, as mulheres e as crianças, algumas éticas do ambiente viriam, por sua vez, a esquecer-se dos seres humanos de hoje, ao tentar resolver a crise ecológica em nome dos seres humanos de amanhã (Ngoenha, 1994). Em outras palavras, essas éticas ecocêntricas, no seu modo extremo, perdem de vista a ideia de que alguns seres humanos de hoje fazem parte do ecossistema. Para sermos mais concretos, essas éticas esqueceram-se dos pobres¹⁶. Aqui reside a actual contradição! Se, por um lado, cresce o clamor para a necessidade de uma acção global para a emancipação dos ecossistemas naturais do domínio violento dos seres humanos, por outro lado, parece-nos que o mesmo clamor se esquece da parte da humanidade que não só vive à mercê desses ecossistemas¹⁷, mas também se encontra sob domínio da mesma violência.

Partindo do conceito *ecophilosophy* (ecofilosofia), o queniano Oruka recorre ao pensamento

sage (sábio) africano para dar a sua contribuição como forma de sair da contradição antes anunciada. A ecofilosofia, para Oruka (1997) é a ciência acerca da realidade e da verdade da ecologia na totalidade. Por isso, considera o autor, se a preocupação da ética é de ajudar a definir regras de interação no ecossistema, a ecofilosofia tratará de submeter tais regras e interacções à verdade no geral ou à realidade acerca do sistema. No entanto, defende o pensador que “o que é bom ou correcto não tem que ser necessariamente o que actualmente é feito” (Oruka, 1997, p. 251). Com esta tese, Oruka abre a possibilidade de a tradição contribuir na resolução de problemas hodiernos. É nestes termos que este filósofo encontra na ecofilosofia da sabedoria tradicional africana critérios de interacção.

Conforme Oruka (1997), a sabedoria tradicional africana divide o mundo em duas grandes partes, a saber: a parte visível, que comporta os seres humanos, as árvores, os solos, os animais, as montanhas, as águas, *etc.*, e a parte invisível, que compreende os antepassados, os ainda-não-nascidos, as estrelas ocultas, os planetas e os espíritos, quer de seres humanos quer de outras criaturas. Porém, estas duas partes não são contraditórias, mas constituem uma totalidade do meio ambiente, apesar dos privilégios dos seres humanos no mundo visível.

O privilégio dos humanos em relação aos outros seres, no mundo visível, reside na sua faculdade

¹⁶ Para sermos mais claros, em virtude de o saber estar ligado ao poder (Foucault, 2005), os discursos éticos sobre o meio ambiente que ganharam espaço foram os do Norte. De facto, não se deve negar o mérito da sua defesa à sociedade com as gerações futuras. No entanto, não se pode deixar de notar que as éticas ambientais ancoradas nas políticas ambientais se lembram das crianças, mulheres e homens do Sul (que em grande parte se encontram numa pobreza aguda) somente quando é para conservar a natureza para as gerações futuras.

¹⁷ A este respeito, Adela Cortina (2020), empresta-nos um conceito: a *aporofobia*. Neste caso, não só há esquecimento, mas há algo mais profundo – a aversão ao pobre – e a construção nele de um sentimento de culpa pela sua pobreza.

de pensar e no falar uns com os outros. Entretanto, Oruka (1997, p. 252) ressalta que “privilégio é sorte, não direito ou superioridade. Os seres humanos não têm direito de monopolizar o poder em detrimento dos outros membros do mundo visível”¹⁸. Deste pressuposto, Oruka (*idem*) extrai três consequências:

a) Os seres humanos, apesar de pensantes e falantes, fazem parte do mundo visível no qual não se podem colocar como superiores e, com isso, abusar da sua sorte e da dos outros seres;

b) Os humanos, sendo seres com sorte e não proprietários do mundo visível, não podem aparecer com a pretensão de possuir a verdade e o destino desta parte do mundo; pois a verdade, neste sentido, é revelação adveniente da interacção com o mundo invisível;

c) Os seres humanos, pela sorte de serem pensantes e falantes, assumem por isso o papel de guardiães do mundo visível, pois a eles cabe o conhecimento das regras interactivas do mundo visível com o mundo invisível.

As regras interactivas no mundo visível resultam da interacção entre este e o mundo invisível. Desta interacção emana o conhecimento, por exemplo, de que certas árvores (como o embondeiro) não devem ser cortadas ou que certos espaços não podem ser explorados pela caça e pela pesca. Estas árvores ou estes espaços devem ser conservados porque, conforme Hampâté Bâ (2010), são sagrados. A sua sacralidade significa a sua contingência,

isto é, a sua raridade e dificuldade de reprodução e, por isso, a necessidade da sua conservação para o equilíbrio do ecossistema. Estas verdades são construídas e expostas em forma de mitos nos quais acontece o encontro entre os visíveis e os invisíveis. O mundo invisível é o substrato no qual assenta a verdade.

Mark Ikeke, professor de filosofia e teologia na Universidade do Delta na Nigéria, entende que há uma necessidade de uma emancipação do ser humano e da natureza das ideologias exploradoras. Estas ideologias repousam sobre cosmovisões que primam pela relação exploradora e conflituosa entre ser humano e natureza. Ikeke (2015) aponta para três cosmovisões, a saber: o cristianismo, o capitalismo e o dualismo. O cristianismo é uma cosmovisão que indica a dominação como a principal relação entre o ser humano e a natureza fundando-se no mandato divino plasmado no livro do Génesis. Neste livro, o divino criador coloca sua obra à disposição do domínio humano. O capitalismo, por sua vez, assente na busca de um crescimento económico ilimitado, tornou-se a ideologia fundamental da exploração da natureza. É certo que através da indústria e da tecnologia, regista-se um crescimento estatístico da economia e certa melhoria da qualidade de vida para mais pessoas. No entanto, não é menos verdade que o capitalismo hodierno defensor do livre comércio incentiva o individualismo, o consumismo, o que permite um estilo de vida que tende ao desinteresse das consequências da vida individual para a comunidade e a exploração desenfreada dos recursos para responder à invenção de necessidades dos

¹⁸ Tradução nossa.

consumistas. Pode afirmar-se, neste sentido, que o capitalismo mantém refém o indivíduo e a natureza para melhor explorá-los.

A terceira forma de ver a realidade que contribui no incremento da crise ecológica é o pensamento dualista. Este, conforme Ikeke (2015), cria uma separação abissal entre o ser humano e a natureza, isto é, o ser humano de cá e a natureza de lá. Com efeito, o ser humano é percebido como ser radicalmente diferente e afastado da natureza. É o caso do dualismo cartesiano e baconiano no qual é notória a distinção radical entre o ser humano (como sujeito pensante) e a natureza (como objecto cuja qualidade é reduzida apenas à extensão). Como consequência, o ser humano é assumido como mestre e controlador da natureza e esta, como mero objecto, simples plataforma a ser explorada, dominada para os ilimitados desideratos humanos.

Será que o dualismo proposto por Oruka poderia ser enquadrado nos dualismos acima referidos? Aquilo que Ikeke faz notar é que os dualismos por si apontados carecem do princípio de *relationality* (relacionalidade). Este princípio significa, para o autor, as inter-relações complexas estabelecidas pelos seres na natureza; são relações de interdependência e de simbiose. A relacionalidade enquanto interdependência entre os seres está, de acordo com Ikeke (2015), no âmago da cosmologia africana. Se as cosmovisões ocidentais acima referidas concorreram para a crise de relação entre o ser humano e a natureza, o pensador nigeriano encontra a possibilidade de restauração desta relação na visão ubuntu de relação.

O princípio de relacionalidade, segundo Ikeke

(2015), visto na perspectiva africana, é melhor expresso por aquilo que chamou de *ecosolidarity* (eco-solidariedade) e este, por sua vez, funda-se no pensamento ubuntu. Assim, avança o pensador, se a interação entre os seres humanos é expressa na máxima *I am because we are*, a interação dos seres humanos com a natureza é expressa na máxima *I am because of cosmos* (eu sou à mercê do cosmos¹⁹). Estas máximas ilustram a ontologia inter-relacional na qual repousa o pensamento africano. Enquanto a máxima *I* (ser humano individual) *am because we* (ser humano enquanto comunidade) *are* manifesta a ideia de que a subjectividade só é possível na intersubjectividade, a máxima *I* (ser humano individual) *am because of cosmos* (natureza), por sua vez, ilustra a ideia de que a subjectividade intersubjectiva só é possível graças à natureza, isto é, graças às condições vitais por ela oferecidas.

A questão que se coloca é que a natureza enquanto complexidade dessas condições vitais está a se deteriorar. Impõe-se, de facto, um gesto de solidariedade na relação ser humano–natureza pelo facto de que em África, como Ikeke (2015) advoga, o ser humano e os outros seres partilham da mesma energia ou, ainda, partilham da mesma força vital, por isso constituem uma família.

A eco-solidariedade não significa apenas a condenação genética dos indivíduos com relação à família mais restrita, mas implica, sobretudo, uma constante mutualidade nos cuidados que devem alargar-se ao ecossistema do qual o ser humano faz parte. Ikeke (2015, p. 185) extrai quatro consequências do princípio da eco-solidariedade: (1) os seres humanos são parte da natureza e não separados dela;

¹⁹ Tradução nossa.

(2) existe uma interação vital entre os seres humanos e a natureza; (3) a existência dos seres humanos e sua sobrevivência dependem da natureza; (4) a natureza deve ser venerada e protegida²⁰.

As consequências acima referidas são partilhadas por Desmond Tutu (2017), que as expressa nos conceitos *eco-ubuntu* e *planetary ubuntu*. Este líder da igreja e teólogo sul-africano, através do seu artigo “Eco-ubuntu”, interroga-se sobre a possibilidade de alargamento do ubuntu à esfera da natureza.

O alargamento do ubuntu é possível, de acordo com o prelado, pois, antes de tudo, é um princípio ético de solidariedade, de cuidado mútuo e de sinergias para fazer face às adversidades. Por isso, o ubuntu, nas antigas comunidades africanas e nas actuais comunidades rurais, é um princípio de sobrevivência tanto na relação com a natureza como na manutenção da identidade cultural. Com efeito, como princípio ético, apesar de prática tradicional, o ubuntu pode ajudar a resolver os problemas actuais. Por isso a necessidade de resgatá-lo, alargá-lo e aprofundá-lo. Alargar o ubuntu significa, para Tutu, fazer crescer aquilo que chama de *ubuntu circle* (círculo ubuntu), isto é, alargá-lo do âmbito restrito comunitário do indivíduo, da sua classe social, para poder alcançar outros seres humanos e, ademais, outros seres do ecossistema natural.

O alargamento do ubuntu ao ecossistema natural resulta, segundo Tutu, do facto de que os seres humanos são parte da natureza e, hoje, apesar da tecnologia, não têm razões para serem contendores na relação com a natureza, pois os seres humanos dependem da natureza e nela partilham com os outros seres o mesmo ar, a mesma água, o mesmo

sol. Ou seja, os seres humanos estão ligados a todos os seres vivos através do fluxo de matéria e energia. Por conseguinte, defende Tutu (2017, s/p), “somos humanos porque o leão é, porque a cobra é, porque a montanha é, porque a chuva é, e a seca é”; isto é, a título de exemplo, o humano é *ser técnico* à mercê do ecossistema que o incita para tal efeito.

A teia de inter-relações entre os humanos e os outros seres não só incita o ser humano a ser *artifício* (Bourg, 1999), mas confirma a nossa tese segundo a qual o ser humano está na natureza e esta no ser humano. Aliás, esta tese pode ser, em sua primeira parte, sintetizada na ideia de Tutu segundo a qual os humanos constituem uma célula no organismo maior – a Terra.

A ideia da pertença a um organismo amplo (a Terra) remete-nos à percepção de que: primeiro, a vida humana, em particular, e a vida no planeta Terra, em geral, estão em perigo em virtude do actual estágio de degradação da natureza; segundo, enquanto célula da natureza, os humanos têm contribuído, em grande medida (Sloterdijk, 2015), para esta degradação.

A consciência de que a nossa vida (como humanos) está em perigo em virtude da degradação do nosso amplo organismo (o planeta Terra) dada pelas acções humanas poderia impelir-nos, segundo Tutu (2017), à mudança de atitude na relação com a natureza através da prática do *eco-ubuntu* ou *planet ubuntu*. A prática do eco-ubuntu significa, para o pensador, a compreensão de que somos um prolongamento da natureza e, por isso, o nosso papel é de “guardiãs do planeta” e não de célula cancerígena.

O papel de “guardiãs” resulta da necessidade

²⁰ Tradução nossa.

de conter a degradação do planeta Terra que se manifesta na deterioração das condições de vida de todos os seres (incluindo o ser humano). Portanto, há uma necessidade, conforme Tutu (2017), da prática do ubuntu ao nível planetário como um princípio ético não só de sobrevivência ante o grande perigo de extinção da vida humana, mas também de solidariedade. Tutu acredita nas capacidades humanas de empreendimento como faz notar:

Se criamos uma teia global de transportes e comunicações, no mínimo podíamos aplicar este conhecimento para reverter os danos causados e manter a biodiversidade dos ecossistemas. Poderíamos evitar a sexta grande vaga de extinção que se tem vindo a manifestar (Tutu, 2017, s/p).

A ideia da Terra enquanto um amplo organismo é partilhada por Mia Couto (2006), em seu livro *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*²¹. Couto apresenta-nos, de modo apocalíptico, uma Terra que se fecha e que perde a sua potencialidade de último ventre de repouso dos seres humanos, através do seu personagem (o coveiro) e de uma ilha (que representa a Terra). Ela (a Terra) é um organismo vivo que morre paulatinamente em virtude das acções não abonatórias dos seres humanos que estão ligados à Terra quer no princípio da sua vida, no percurso dela, quer no final da mesma, como se pode ler:

— (coveiro) Não sei padrões, nunca vi uma coisa assim. Parece a terra se fechou.

— Vou-lhe dizer, agora que estamos os dois. Para mim isso é vingança.

— [...] vingança do chão sobre os desmandos dos vivos. Eu que pensasse na quanta imundície estavam enterrando por aí pelos desamundos²², sujando as entranhas, manchando as fontes. [...] era desforra de terra sobre os homens.

— Desforra da terra?

— Não sabe? A terra morre como a pessoa.

O que se passava era, afinal, bem simples: a terra falecera. Como o corpo que se resume a esqueleto, também a terra se reduzira a ossatura. Já sem ombro, só omoplata. Já sem grão, nem poeira. Apenas magma espesso, caroço frio. (Couto, 2006, p. 179-182).

Por detrás da morte (este é o grande risco global) da Terra está, de acordo com Couto (2006), a ambição dos homens megalómanos que não só se alimentam de guerras e de recursos naturais, como também soterram substâncias não recicláveis, o que gera diversos problemas aos seres humanos e à Terra a curto, médio ou longo prazo.

Tudo está sendo queimado pela cobiça dos novos-ricos. É isso que sucede em sua opinião. A Ilha é um barco que funciona às avessas. Flutua porque tem peso. Tem gente feliz, tem árvore, tem bicho e chão parideiro. Quando tudo isso lhe for tirado, a Ilha se afunda.

A Ilha é o barco, nós somos o rio (Couto, 2006, p. 214).

Se, para Tutu, a responsabilidade dos seres humanos na relação com a natureza é de guardiã, Couto entende que, para além da dependência dos

²¹ Este livro (de Mia Couto) é uma construção literária cheia de simbolismo e ficção. No entanto, não nos podemos esquecer que a arte literária encontrou estas estratégias para trazer à tona aquilo que há de mais profundo no seu pensamento sobre a realidade.

²² O termo significa “pelo mundo fora”.

seres humanos da natureza, estes, conforme a metáfora da *ilha* e do *rio* acima, têm uma responsabilidade adicional. Deste modo, não se trata apenas de ser guardiãs, mas trata-se de os humanos tornarem possível o curso normal da vida como o barco que só pode fluir sob condição de existência do rio. E, como que uma contradição ontológica, os seres humanos aparecem tanto como rio quanto como parte do conteúdo. Como conteúdo, os humanos e os demais seres constituem os entes sem os quais a Terra perde o seu destino ontológico –continente que contém a vida.

Portanto, há uma cumplicidade ontológica entre a Terra, os seres humanos e os outros seres. Não obstante, esta cumplicidade ontológica vai-se perdendo à medida que o ser humano interfere a escalas não aceitáveis nas capacidades da natureza. Ante o risco global, à semelhança de Oruka, Couto (2006, p. 211) defende a prática do ubuntu que não se limita às sinergias humanas para uma co-imunidade, mas apela também ao divino enquanto lugar de verdade e de inspiração, como se pode ler: “A maldição que tombara sobre a Ilha só podia ser vencida por esforço de todos. Em todo o lado, os ilhéus enviavam sinais de entendimento com os deuses”.

5. Conclusão

Com as considerações acima, concluímos que o ubuntu não dilui o ser humano no ecossistema, mas, em virtude da sua ontologia relacional, coloca-o na posição do ente cujas potencialidades não o elevam a um antropocentrismo dominador. As potencialidades humanas são, para o ubuntu, uma dádiva da própria natureza que permitem a sobrevivência do ser humano no ecossistema. Aliás,

o ser *somaticus* do humano prova, através da sua composição bioquímica, a presença da natureza neste ente. No entanto, o ser humano enquanto ente que faz parte de um todo (a natureza) e, ao mesmo tempo, o transcende tem a dura missão de ter a consciência de que o todo (em miniatura) está nele, pelo que sendo guardião do todo é guardião de si mesmo. A sobrevivência da parte (o ser humano) é dependente da sobrevivência do todo (a natureza).

Portanto, pensar nos riscos globais a partir do ubuntu significa reflectir na questão de justiça dos seres humanos de hoje consigo mesmos, com os de amanhã e com a natureza. Trata-se de proceder com a restauração do tecido relacional ontológico com a natureza, com os seres humanos de hoje e os de amanhã. Trata-se, a título de exemplo, de pensar os riscos globais a partir da questão da justiça na relação entre o Norte Global, que enriqueceu e melhorou as condições de vida dos seus cidadãos através da exploração intensiva da natureza e dos outros seres humanos, e o Sul Global, que, dos recursos naturais remanescentes após a exploração colonial e a contínua exploração do capitalismo global, procura sair da pobreza em que os seus cidadãos subjazem. Neste sentido, o Norte Global precisa dos saberes do Sul Global (como é o caso do ubuntu) para não só conter a sua impetuosidade no trato com a natureza, mas também para cooperar com justiça com os cidadãos do Sul para que saiam da pobreza sem que se estabeleça uma relação cancerígena com a natureza.

Por isso, neste artigo, procuramos argumentar que entre as várias possibilidades de reflectir as questões dos riscos tanto sociais quanto ambientais, o ubuntu, para além de ser mobilizador e dinâmico (pois, saído de contextos tradicionais, continua a interpelar as sociedades hodiernas), é um pensamento

que funda as relações comunitárias numa ontologia intersubjectiva que coloca o outro (seja ser humano, divino ou natureza) na interdependência. Por isso, a reflexão sobre os riscos globais pode ser profundamente feita partindo do pressuposto de que nós (seres humanos) estamos na natureza e esta em nós.

Referências

- Bono, E. L. *Muntuismo*: a ideia de “pessoa” na filosofia africana contemporânea. Maputo: Paulinas, 2. ed., 2015.
- Bourg, D. *O homem artifício*: o sentido da técnica. Trad. R. D. Lima. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- Castiano, J. P. *Filosofia africana*: da sagacidade à intersubjectivação com Viegas. Maputo: Educar, 2015.
- Cortina, A. *Aporofobia, a aversão ao pobre*: um desafio para a democracia. Trad. D. Fabre. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- Couto, M. *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra*. Maputo: Ndjira, 6. ed., 2006.
- Foucault, M. *Em defesa da sociedade*: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Hampâtê Bâ, A. A tradição viva. In: Ki-Zerbo, J. (Ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, p. 167-212, 2010.
- Ikeke, M. O. The ecological crisis and the principle of relationality in African philosophy. *Philosophy Study*, 5(4), 179-186, 2015. doi: 10.17265/2159-5313/2015.04.001
- Jonas, H. *O princípio responsabilidade*: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad. M. Lisboa; L. B. Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- Martins-Loução, M. A. *Riscos globais e biodiversidade*. Lisboa: Fundação Manuel dos Santos, 2021.
- Ngoenha, S. E. *O retorno do bom selvagem*: uma perspectiva filosófica-africana do problema ecológico. Porto: Salesianas, 1994.
- Ngoenha, S. E., Castiano, J. P. *Pensamento engajado*: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Maputo: Educar, 2011.
- Oruka, H. O. *Practical philosophy*: in search of an ethical minimum. Nairobi: East African Educational, 1997.
- Ramose, M. B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, 4, 1-20, 2011.
- Rawls, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. A. Piseta; L. M. R. Estêvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Sen, A. *A ideia de justiça*. Trad. N. C.-B. Bastos. Coimbra: Almedina, 2012.
- Silva, F. P da. Comparando conceitos da periferia global: por uma tipologia dos sentidos de *ubuntu* e de bem viver. *Revista Izquierda*, 49, 3524-3544, 2020. Disponível em: <http://www.izquierdas.cl/ediciones/2020/numero-49>
- Sloterdijk, P. *A mobilização infinita*: para uma crítica da cinética política. Trad. P. O. de Castro. Lisboa: Relógio D'Água, 2002.
- Sloterdijk, P. *Palácio de cristal*: para uma teoria filosófica da globalização. Trad. M. Resende. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- Sloterdijk, P. *Crítica da razão cínica*. Trad. M. Resende. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.
- Sloterdijk, P. The Anthropocene: a process-state on the edge of geohistory? In: Davis, H.; Turpin, E. *Art in the Anthropocene*: encounters among aesthetics, politics, environments and epistemologies. London: Open Humanities, 2015. Disponível em: <<http://openhumanitiespress.org/books/art-in-the-anthropocene>>. Acesso em: jul. 2017.
- Tutu, D. Eco-Ubuntu. *Enviropaedia*: rethinking reality, 2017. Disponível em: <http://www.enviropaedia.com/topic/default.php?topic_id=336>. Acesso em: jul. 2017.
- Tutu, D. *No future without forgiveness*. New York: Doubleday, 1999.