



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

MANOEL BARBOSA NERES

**A PLURIVERSALIDADE DO SER A PARTIR DO PENSAMENTO DE MOGOBE
RAMOSE E SUA RESSONÂNCIA EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA**

Brasília

2024

MANOEL BARBOSA NERES

**A PLURIVERSALIDADE DO SER A PARTIR DO PENSAMENTO DE MOGOBE
RAMOSE E SUA RESSONÂNCIA EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Brasília

2024

ESPAÇO RESERVADO PARA FICHA CATALOGRÁFICA

MANOEL BARBOSA NERES

**A PLURIVERSALIDADE DO SER A PARTIR DO PENSAMENTO DE MOGOBE
RAMOSE E SUA RESSONÂNCIA EM UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da Universidade de Brasília (UnB), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Metafísica, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo.

Aprovado em: ____/____/____

Prof. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo

Orientador PPGμ – Universidade de Brasília

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Universidade de Brasília

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta

Universidade Federal do Tocantins

Prof. Dr. Luiz Claudio Batista de Oliveira

Universidade Católica de Brasília

Brasília

2024

Imensa gratidão: UnB, Quilombo
Mesquita, CEd 310 de Santa Maria,
queridas mães, queridos pais, amigos/as,
família, professores/as, amores... Tudo!

RESUMO

O presente texto é resultado de pesquisa da teoria de Mogobe Ramose e sua correlação com comunidades quilombolas no Brasil, em específico o Quilombo Mesquita, Cidade Ocidental, GO. Por meio de pesquisa bibliográfica, análise testemunhal e metodologia dialética busca-se identificar como Ramose compreende o ser enquanto pluriversalidade e, por conseguinte, como essa pluriversalidade se manifesta na forma de ser e pensar dessas referidas comunidades. Esta caminhada reflexiva detecta que a existência se realiza por meio de conexões inevitáveis, fazendo valer a máxima da filosofia *ubuntu* “uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas”. Isso compreende uma relação de interdependência e múltipla influência no campo da existência, independentemente do segmento em que se encontra cada coisa: mineral, vegetal, animal. Por conseguinte, vislumbra-se também uma realidade cósmica sem centro e sem hierarquia em matéria de poder e importância. Nesta perspectiva, busca-se a ressonância do pensamento de Ramose nas vivências, experiências e cosmopercepção dos/as quilombolas de Mesquita, o que propriamente consiste na concepção do ser como pluriversal, da ancestralidade como elemento conector e do movimento como a dinâmica da busca pelo equilíbrio cósmico.

Palavras-chave: Mogobe Ramose; *Ubuntu*; pluriversalidade, movimento; ancestralidade.

ABSTRACT

This text is the result of the research into Mogobe Ramose's theory and its expansion at the quilombola communities in Brazil, in specific Quilombo Mesquita, Cidade Ocidental, Goiás, Brazil. Through bibliographical research, testimonial analysis and dialectical methodology, we seek to identify how Ramose understands being as pluriversal and, consequently, how this pluriversality manifests itself in the way of being and thinking of these communities. This reflective journey detects that the existence is realized through inevitable connections, making true the maximum of the *Ubuntu* philosophy "a person becomes a person through other people". This comprises a relationship of interdependence and multiple influence in the field of existence, regardless of the segment in which each thing is found: mineral, vegetable, animal. Therefore, we also envision a cosmic reality without a center and without hierarchy in terms of power and importance. From this perspective, we seek the resonance of Ramose's thought in the experiences and world-sense of quilombolas of Mesquita, which exactly consists in the conception of being as pluriversal, of ancestry as a connecting element and the movement as the dynamics of the search for cosmic balance.

Key words: Mogobe Ramose; *Ubuntu*; pluriversality; movement; ancestry.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Esfera dialética.....	15
Figura 2 – Representação das múltiplas conexões que um determinado ser pode comportar	44
Figura 3 – Conexão ancestral	99
Figura 4 – Fluxograma da genealogia dos descendentes de Maria Abadia.....	129
Figura 5 – Fluxograma da genealogia dos descendentes de Martinha Pereira Braga	130
Figura 6 – Fluxograma da Genealogia dos descendentes de Maria Pereira Dutra ..	130
Fotografia 1 – Mogobe Ramose	22
Fotografia 2 – Placa instalada pelo Governo Federal identificando o Território Quilombola	134
Fotografia 3 – Placa pichada e depois desaparecida.....	134
Fotografia 4 – Placa instalada pelos/as quilombolas identificando o Território Quilombola	135
Fotografia 5 – Placa alvejada e destruída	135
Fotografia 6 – Placa alvejada e destruída	136
Fotografia 7 – Placa do Grupo Premium instalada com a finalidade de cooptação de quilombolas	136
Fotografia 8 – Placa de grupo cooptador retirada	137
Fotografia 9 – Quiabo-de-angola tradicional	138
Fotografia 10 – Quiabo-de-angola umê (gigante).....	139
Fotografia 11 – Quiabo-de-angola verde.....	139
Fotografia 12 – Quiabo-de-angola roxo.....	140
Fotografia 13 – Grupo de resgate cultural quilombola inspecionando um monjolo antigo	141
Fotografia 14 – Sinfrônio Lisboa da Costa, quilombola	141
Fotografia 15 – Produção da marmelada	142
Pintura 1 – Diversidade étnica entre africanos escravizados	120

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
1.1	APRESENTAÇÃO DO TEMA.....	10
1.2	DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA	11
1.3	OBJETIVOS	14
1.3.1	Objetivo geral.....	14
1.3.2	Objetivos específicos.....	14
1.4	METODOLOGIA.....	14
1.5	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA.....	17
2	PRIMEIRA PARTE: MOGOBE, VIDA, OBRA E PENSAMENTO.....	22
2.1	MOGOBE, VIDA E OBRA	22
2.2	VIDA ACADÊMICA E PUBLICAÇÕES.....	24
2.3	O SER FILOSOFIA AFRICANA/FILOSOFIA <i>UBUNTU</i>	25
2.4	O IDEÁRIO SUPREMACISTA CONCEBIDO A PARTIR DE UMA MÁXIMA ARISTOTÉLICA	26
2.5	A FILOSOFIA <i>UBUNTU</i>	33
2.6	O SER CÓSMICO/UNIVERSO/PLURIVERSO/ECOLOGIA/HOLÍSTICA	38
2.7	PLURIVERSALIDADE NO MUNDO DAS FILOSOFIAS.....	38
2.8	A PLURIVERSALIDADE DO SER CÓSMICO.....	43
2.9	A RESPOSTA DA FILOSOFIA.....	47
2.10	ECOLOGIA ATRAVÉS DE <i>UBUNTU</i>	50
2.10.1	A compreensão de ser humano/humanidade	52
2.10.2	Religião e pluriversalidade do ser	55
2.10.3	A imortalidade.....	57
2.11	ESPIRITUALIDADE AFRICANA.....	59
2.11.1	Identidade pessoal	59
2.11.2	A imortalidade.....	60
2.12	O SER SAÚDE NO CONTEXTO DA PLURIVERSALIDADE	62
2.13	A VISÃO PLURIVERSAL DO DIREITO.....	64
2.14	CARACTERÍSTICAS DO DIREITO <i>UBUNTU</i>	69
2.15	A AUTORIDADE DA LEI	70
2.16	A PLURIVERSALIDADE ÉTICA DA FILOSOFIA <i>UBUNTU</i>	71
2.17	POLÍTICA/ <i>UBUNTU</i> , BANTU BIKO E BANTUCRACIA.....	76

2.18	A CULTURA POLÍTICA TRADICIONAL AFRICANA.....	78
2.19	BANTU BIKO E BANTOCRACIA.....	82
2.20	PLURIVERSALIDADE DO SER E GLOBALIZAÇÃO	83
2.20.1	Globalização e filosofia.....	83
2.20.2	Globalização econômica.....	85
2.20.3	Globalização e família	86
2.20.4	Crítica da globalização dos globalistas.....	88
2.20.5	Enfraquecimento da Soberania.....	89
2.20.6	Rumo a uma economia global.....	90
2.21	FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS.....	90
2.21.1	O mercado e o direito à vida.....	91
2.21.2	A metafísica da competição	93
2.21.3	Filosofia Ubuntu dos direitos humanos	95
2.22	CONSIDERANDOS.....	96
3	SEGUNDA PARTE: A PLURIVERSALIDADE DO SER NA	
	PERSPECTIVA ANCESTRAL	98
3.1	ANCESTRALIDADE COMO POTÊNCIA DA REALIDADE CÓSMICA.....	98
3.2	ANCESTRALIDADE E GENÉTICA	104
3.3	ANCESTRALIDADE E PSQUÊ	107
3.4	ANCESTRALIDADE E AFRICANIDADE	111
4	TERCEIRA PARTE: A PLURIVERSALIDADE DO SER NA OBRA DE MOGOBE	
	RAMOSE E SUA RESSONÂNCIA NA FORMA DE VIDA DE UMA COMUNIDADE	
	QUILOMBOLA DO BRASIL	114
4.1	PLURIVERSALIDADE DO SER NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS	
	NO BRASIL	114
4.2	QUILOMBO, UMA REALIDADE PLURIVERSALIZADA NO BRASIL.....	115
4.3	PLURIVERSALIDADE DAS RELAÇÕES QUILOMBOLAS	116
4.4	PLURIVERSALIDADE DA ANCESTRALIDADE QUILOMBOLA.....	126
4.5	A PERSPECTIVA DINÂMICA DO SER EM UMA COSMOPERCEPÇÃO	
	QUILOMBOLA.....	131
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
ANEXO	154

1 INTRODUÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO TEMA

O presente trabalho objetiva realizar uma imersão na obra de Mogobe Ramose, empreendimento que se materializa na visita a suas principais obras. Contudo, não significa esgotamento, dada a grande amplitude da obra desse exímio pensador. Significa sim, uma análise focada e rigorosa da sua estrutura e desdobramentos nos alcances de uma trajetória envolvente de tempo, espaço e conexões.

Esta reflexão norteia-se na perspectiva da pluriversalidade do ser, o que significa que para compreender uma determinada realidade é indispensável ter em conta as múltiplas relações que ela tem em âmbito ancestral, cosmológico e metafísico. Nesta compreensão, independentemente do gênero e da espécie em que determinado ser se encaixa, suas necessidades, dependências ou influências são muito similares, dada a generosa abertura e compartilhamento do mundo cósmico.

O diálogo, portanto, realizado com Mogobe Ramose, ao longo desta exposição, é marcadamente pluriversal e envolve campos da linguagem, direito, economia, ecologia, medicina, política, ontologia, epistemologia e outros mais. O cabedal ramosiano é expressivamente pluriversal, característica facilmente identificável na imensidão da sua obra a qual pode ser bem sintetizada pela palavra *ubuntu*.

Promover essa discussão de cunho ramosiano significa ter disposição para navegar com abrangência o campo das possibilidades e a capacidade de definir, de certa forma, o caminho e o ponto em que se deseja chegar. Isto porque, embora Ramose tenha sempre por base os fundamentos do *ubu* e do *ntu*, os desdobramentos são múltiplos, tendentes ao infinito. Com isso, a factibilidade da existência de uma reflexão concatenada de início, meio e fim condiciona-se a um estado contínuo de vigilância e discernimento.

Em termos de missão social pode-se dizer que esta pesquisa tem caráter descolonial. Isto significa que ela objetiva dar visibilidade ao conjunto de uma cosmopercepção marginalizada historicamente, não por ser menor ou destituída de sentido, mas sim, por fazer parte de uma realidade estrategicamente combatida e cuja perseguição motiva-se pelo fato de tratar-se de uma região extremamente rica em recursos naturais.

Embora a nuance da discussão seja de caráter descolonial, sua perspectiva não é de combate ou de enfrentamento aos paradigmas das culturas ditas dominantes (ocidentais) sejam elas científicas, filosóficas, políticas, sociológicas ou econômicas. O ponto de interesse desta reflexão concentra-se basicamente no ato de demonstrar que há sim outras formas de compreensão da realidade. Com isso, o trabalho segue o seu curso desvencilhando-se de uma aparente obrigação de optar por uma perspectiva individualista, coletivista ou intermediária.

Desta forma, queremos acentuar que este presente trabalho tem por finalidade trazer ao público uma cosmopercepção longevamente existente, mas estrategicamente ocultada como forma de dominação cultural, simbólica e epistemológica. Assim, mesmo se tratando de algo muito antigo em existência, caracteriza-se por um certo ineditismo, dado o processo de ocultação o qual foi submetido. Nesta perspectiva, trata-se de algo situado no campo das novas ontologias.

Mogobe Ramose contribui, portanto, para o enriquecimento da pauta acadêmica e sociológica ao trazer perspectivas africanas de raiz. A amplitude dessa pauta é mais ou menos proporcional aos esforços ativos ou omissivos das nações colonizadoras ao mantê-la no encaixotamento da invisibilização. Ramose contribui para trazer à luz um ser já adulto, gestado, criado, formatado no ventre próspero e quente da Mãe África.

Quanto à composição textual, a presente pesquisa distribui-se em três partes: na primeira o foco está voltado exclusivamente para o filósofo Mogobe Ramose, com uma abordagem ampla de sua vida, obra e pensamento. Corresponde à maior parte de todo esse trabalho investigativo, compondo-se em um conjunto de 21 temas.

A segunda parte, que tem a totalidade de quatro temas, é uma reflexão sobre a ancestralidade, compreendida como elemento de interlocução das diversas realidades, sejam elas no âmbito humano ou cósmico.

Quanto à terceira parte, volta-se à relação da teoria de Ramose com as comunidades quilombolas do Brasil tendo o Quilombo Mesquita como foco principal. Por fim, a parte de anexos é constituída pelo currículo fornecido pelo próprio Ramose, um conjunto extenso de dezoito páginas, as quais registram a vida intensa, fértil e estimulante desse esplendoroso pensador.

1.2 DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE PESQUISA

A delimitação do objeto da pesquisa em questão concentra-se na perspectiva pluriversal do ser no arcabouço teórico de Mogobe Ramose. Consiste em um esforço concentrado de identificação da existência e do formato dessa abordagem pluriversal na obra do presente autor. O epicentro desse cabedal de amplitude gigantesca concentra-se seguramente nas dimensões de movimento, conexões e equilíbrio.

Falar de movimento, conexões e equilíbrio emparelha-se também com o significado de *ubuntu* seguindo a perspectiva ramosiana. Segundo ele, a filosofia *ubuntu* ou filosofia africana define-se em dinamismo (movimento), relações dos seres entre si (conexões) e equilíbrio (a busca contínua de aperfeiçoamento cósmico). Neste contexto é que se encontra o sentido desses paradigmas imemoráveis: “uma pessoa se torna pessoa por meio de outras pessoas” ou então, “um rei só é rei por causa do povo”.

Esta compreensão basilar não envolve apenas elementos humanos, seja quando lança mão da expressão “uma pessoa se torna pessoa por causa de outras pessoas”, nem quando a opção seja “um rei só é rei por causa do povo...”. Para além disso, as expressões abrangem as relações existentes entre todos os seres (elementos) da vida cósmica. A relação do âmbito individual com o coletivo conduz-se a uma dimensão cósmica, uma instância coletiva e inter-relacional.

Tem-se por objeto de pesquisa, portanto, a realidade pluriversal do ser umbilicada aos significados e nuances da filosofia *ubuntu*. Por conseguinte, o formato interrogativo dessa perspectiva investigadora expressa-se em como se dá a compreensão pluriversal do ser (inserido nesse arcabouço teórico também os alcances da filosofia *ubuntu*) na estrutura filosófica de Mogobe Ramose e onde identificar sinais expressivos de sua evidência?

Percebe-se com facilidade que esse objeto de pesquisa tem dois polos, sendo o primeiro com foco concentrado na realidade em geral, considerando as múltiplas possibilidades de interlocuções (pluriversalidade) da existência. O segundo polo concentra-se em situações de menor alcance (microcosmos) nas quais é possível identificar e confirmar as ressonâncias do macrocosmo. É o caso do Quilombo Mesquita na qualidade de representação da realidade quilombola no Brasil.

No primeiro foco acentuam-se as realidades de movimento, conexões e equilíbrio do ser; já no segundo a abordagem consiste em um trabalho de identificação da ressonância existencial desses fatores macrocósmicos nas comunidades étnicas

tradicionais. Sendo assim, pode-se enunciar o problema em um formato mais direto, qual seja: como se dá a compreensão pluriversal do ser nesse alicerce teórico da filosofia *ubuntu* na estrutura filosófica de Mogobe Ramose e onde identificar sinais expressivos de sua evidência no Quilombo Mesquita, na qualidade de representação das comunidades quilombolas no Brasil?

Assim sendo, define-se que o Quilombo Mesquita e as comunidades quilombolas do Brasil ocuparão, de certa forma, as instâncias de evidência e/ou confirmação dos elementos centrais desta tese. A temática é refletida nos âmbitos geral, grupal e particular. Assim, a realidade conectiva manifesta-se igualmente no campo metodológico.

1.3 OBJETIVOS

No capítulo em tela apresentam-se os objetivos geral e específicos a serem desenvolvidos neste trabalho.

1.3.1 Objetivo geral

Identificar e analisar a forma a qual se dá a compreensão pluriversal do ser na filosofia de Mogobe Ramose e seus sinais de evidência no Brasil como uma representação das comunidades quilombolas no Brasil.

1.3.2 Objetivos específicos

- a) Discutir a ancestralidade como elemento conector da pluriversalidade do ser;
- b) Identificar e analisar sinais de evidência da pluriversalidade do ser no Quilombo Mesquita.

1.4 METODOLOGIA

Os recursos metodológicos utilizados neste trabalho são bastante variados. A primeira parte é basicamente composta de pesquisa bibliográfica, consistindo em uma imersão principal no trabalho teórico de Mogobe Ramose, sua contribuição no campo da filosofia africana, baseado em *ubuntu*. Mas outros/as autores/as também serão analisados/as, principalmente alguns utilizados/as por Ramose e, da mesma forma, haverá também a contribuição de pensadores/as africanos/as não utilizados por Ramose, mas cuja teoria tenha algo a acrescentar na discussão.

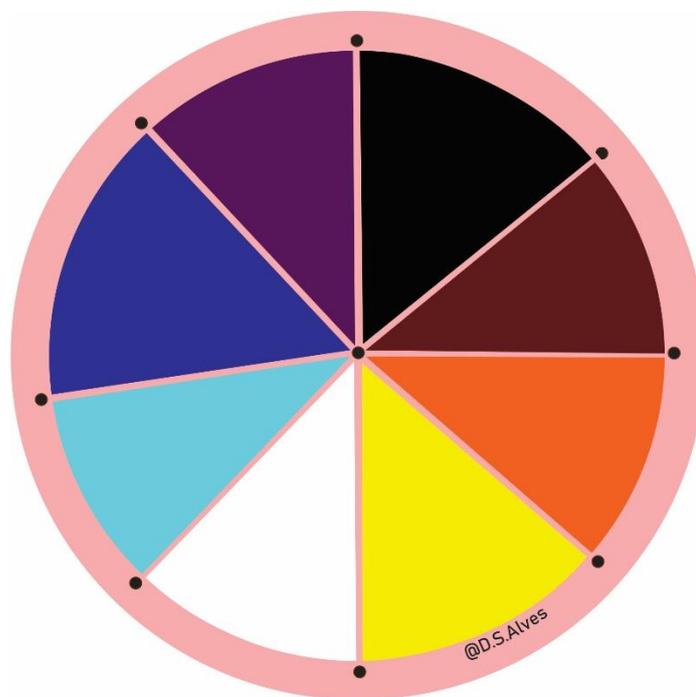
Importante mencionar que o período mais intenso de construção da tese foi antecedido por muitos momentos de contatos com Mogobe Ramose, quem sempre demonstrou receptividade e generosidade ao longo dos episódios de trocas de mensagens. Ramose disponibilizou um conjunto importante de informações as quais contribuíram principalmente na escrita de sua biografia, produção, atuação acadêmica, militância estudantil, social e política.

A necessidade de um bom entendimento obriga a explicação referente ao sentido de alguns termos utilizados, bem como a criação de outros. No que diz

respeito aos termos já existentes, encontram-se as palavras como “pluriversal”, “pluriversalidade”, “pluriverso”, as quais sempre trazem o sentido de algo marcado por grande amplitude de conexões. Compreende-se algo de relações plurais, mas que não perde de vista as realidades de menor generalidade e obtém-se uma relação abrangente e convergente de micro e macrocosmo.

Nesta mesma situação encontra-se a palavra “dialética”, amplamente utilizada no presente texto, mas com um sentido voltado exclusivamente à perspectiva pluriversal. Isto quer dizer que “dialética” aqui significa um esforço contínuo e concentrado de buscar a compreensão de uma realidade nas suas múltiplas nuances e formas de entendimento. Dialética neste trabalho não tem sentido exclusivo de oposição entre “tese” (afirmação) e “antítese” (negação) em busca de uma “síntese” (Konder, 1981). O sentido utilizado volta-se mais para o diálogo e a busca por compreensão plena, considerando os mais diferentes aspectos e para além de qualquer relação antagônica ou combate de opostos. A figura 1 ilustra bem o sentido dialético compreendido nesta reflexão.

Figura 1 – Esfera dialética



Fonte: Elaboração própria e desenho manual, desenho gráfico de Diana da Silva Alves, 2024.

Esta figura, denominada esfera dialética, representa os vários aspectos que uma realidade pode ter com o processo de discussão. Partindo de um certo ponto, as suas possibilidades de compreensão de determinada realidade ou síntese podem ser encontradas em interação com qualquer outro ponto do sistema e não apenas com o seu contrário. Com isso, o processo dialético pode ser plenamente desenvolvido sem nenhuma obrigação de uso do sistema de opostos.

Um exemplo explica melhor essa questão. Usando-se a afirmação “vacina faz bem no combate à Covid – 19”, para seguir o padrão dialético consolidado a partir de Hegel e Marx, há necessidade de contrapor essa afirmação com uma antítese a qual seria “vacina não faz bem no combate à Covid – 19”. Nota-se que entre “fazer bem” e “não fazer bem” há um longo caminho a ser percorrido, sendo que entre uma e outra assertivas caberiam outras mais: “vacina faz bem, desde que acompanhada de outras providências”; “vacina faz bem, mas não resolve o problema em definitivo”; “o uso de vacina em nada altera o tratamento da Covid – 19”.

Há que se notar ainda no exemplo anterior que a expressão “Não faz bem” equipara-se, de certa forma, à afirmação “faz mal”, o que gera ainda mais distanciamento da primeira afirmação, a tese “vacina faz bem no combate à Covid – 19”. Portanto, a obrigação de uso de uma antítese para atender ao formato triádico (tese, antítese, síntese) gera um combate argumentativo imediato, desnecessário e bélico. Antes de se chegar à uma assertiva de oposição há muitos degraus a serem percorridos dentro de uma via argumentativa.

Dialética é, portanto, um termo de grande importância tanto na questão linguística (ajuda na definição da concepção do ser), mas também na dimensão metodológica (constitui-se em ferramenta pedagógica para discutir a pluriversalidade do ser). Com isso, configura-se uma dialética nas perspectivas de conceito e de método.

Outro termo de grande relevância no conjunto significativo da reflexão é o de “cosmopercepção”, o qual será devidamente explicado mais adiante. Quanto à nova terminologia encontram-se os casos de “socioenergia”, “eu estendido”, “direito estendido”, “bonaço” e “paradigma societário”. Estes também serão devidamente explicados à medida que forem surgindo na exposição.

O trabalho metodológico, além do aspecto acadêmico convencional (impessoalidade, distanciamento científico, neutralidade de linguagem), comportará também um olhar mais coletivo (uso da terceira pessoa do plural) e inclusivo (primeira

pessoa do singular) com a adoção do discurso testemunhal (Seligman-Silva, 2008) e da experiência de vida (Hooks, 2013). Esta fundamentação metodológica embasará as manifestações que faço na condição de morador do Quilombo Mesquita. O discurso testemunhal e a experiência de vida serão utilizados (sem abrir mão da ferramenta bibliográfica), principalmente na terceira parte, quando será discutida a relação quilombola com a doutrina de Ramose.

Portanto, a metodologia acompanha o aspecto “pluriversal” da análise, da qual busca desenvolver o seu curso em dinâmica multifacetada. Visa obter isso se distanciando do binarismo¹, da lateralidade ou de qualquer postura teórica ou social vinculada à “teoria da inimizade²”, bem como de concepções racistas, sexistas, homofóbicas ou xenofóbicas. Portanto, a metodologia busca ser pluriversal à semelhança da temática.

1.5 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

O conjunto teórico da presente pesquisa, o qual acompanha necessariamente a estrutura geral do texto, compõe-se basicamente de três partes. A primeira consiste praticamente na análise dos escritos de Ramose e de autores/as utilizados/as por ele. Em termos de abrangência, disponibilidade e volume, a principal obra de Ramose é “African philosophy through ubuntu”, (2005). Atualmente, há duas edições desse livro, uma de 1999 e outra de 2005. A edição utilizada nesta tese é a de 2005. Embora seja uma obra bem organizada e de expressivo sentido lógico, percebe-se que se trata de um conjunto de escritos de diferentes períodos. Assim, dada sua amplitude e abrangência, é o escrito que pode ser titulado de tratado de filosofia ramosiana.

A segunda obra que eu citaria, por ordem de importância, é “Universalism today: contributions at the IInd International Symposium for Universalism, Berlin, August, 22nd to 26th, 1990”. Temos aqui um texto expressivamente concentrado e sintético que demonstra com desenvoltura e precisão os fundamentos da filosofia

1 O termo “binarismo”, atualmente muito utilizado, pode ser referido a vários segmentos da existência. É o exemplo da computação, das questões de gêneros, da linguagem e outros mais. No contexto deste trabalho de pesquisa, “binarismo” relaciona-se mais à tendência sócio-político-filosófica de se conceber as realidades em forma de oposição, combate, inimizade ou exclusão.

2 “Teoria da inimizade” (políticas da inimizade) é um termo muito utilizado por Achille Mbembe (2017) e diz respeito a uma tendência ocidental de pensar as relações sócio-políticas no contexto da inimizade de uns contra os outros. Nessa tendência o inimigo consiste em um tipo de necessidade de justificação e fortalecimento de uma empreitada, seja ela guerra, conquista, empreendimento etc.

ramosiana, especialmente no que se refere ao universalismo (pluriversalismo), às relações humanas e cósmicas.

Entre outros textos utilizados neste trabalho, podemos destacar pelo menos mais dois: “Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana” (2011), importante na discussão da filosofia africana, seja ela de forma mais ampla ou mais direcionada a *ubuntu*. Dispõe de recortes generosos nos campos da linguagem, natureza, religião e política; fundamental também para trabalhar o conceito de “pluriversalidade”.

Há também um artigo de Ramose sobre ética, “A ética do *ubuntu*” (2002). Nele discute-se os fundamentos éticos da filosofia *ubuntu*, suas origens, alcance e atualidade. Este texto, além da questão ética propriamente dita, muito contribui aos campos da filosofia, política e sociologia. Sua estrutura reflexiva e metodológica permanece muito similar ao contexto geral do pensamento ramosiano.

Embora não seja do campo da filosofia e sim, da sociologia, Archie Mafeje é um pensador africano em profunda sintonia com Ramose. Com isso, seu pensamento influencia profundamente as linhas de discussão desta tese, principalmente com as obras “Religion, class and ideology in South Africa” (1975), “Agrarian revolution and land question in Buganda” (1976) e “The Agrarian question, access to land, and peasant responses in Sub-Saharan Africa” (1997). Estes textos fazem, portanto, parte da fundamentação teórica.

Ao longo do percurso dessas obras, Mafeje (1973) discute a relação do ser humano com a terra em atitude de parceria e reciprocidade, diferenciando-se de um pensamento comum e majoritário que concebe a terra como bem comercializável pertencente ao ser humano. Defende não ser a terra pertencente aos humanos, mas sim, o contrário; os humanos pertencentes à terra.

Com isso, o posicionamento de Mafeje (1973) dialoga perfeitamente com a teoria metafísica de Ramose. Sua teoria é divergente da compreensão ocidental da relação dos seres humanos com a natureza, nas dimensões de posse/propriedade. Esta divergência, caso queiramos também aplicar, estende-se à dimensão temporal (divisão cronológica de passado, presente, futuro). A concepção pluriversal do ser distancia-se de um formato fragmentário da existência, inclusive na dimensão temporal.

A segunda parte, que se refere à discussão da ancestralidade, tem a contribuição de Patrícia Castro Dutra (2023), com a obra “Constelações familiares: conceitos e fundamentos”; Lilian Kimura, Renan Lemes e Kelly Nunes (2022); Geison

Leon Levarth (2021), quem escreve “A constelação familiar vivencia o impacto emocional de gerações”; e Eduardo Oliveira (2023), com o verbete “Epistemologia da ancestralidade”. A maioria desses/as autores/as são de influência freudiana, fato que será assinalado na sequência natural do texto.

Quanto à terceira parte, podemos subdividi-la em duas. Primeiro lançamos mão dos escritos que suportam a temática quilombola. Neste conjunto estão Abdias Nascimento (1980) com o livro “Quilombismo: documentos de uma militância pan-arianista”; Clovis Moura (1986), quem escreveu um livro sobre “Os quilombos e a rebelião negra”; Antônio Bispo dos Santos (2015), com o livro que fala sobre “Colonização, Quilombos: modos e significados”; o Sindicato dos Bancários de Brasília (2017), que produziu o relatório “A verdade sobre a escravidão negra no Distrito Federal e Entorno”. Já no intuito de refletir a relação da filosofia africana com o pensar quilombola e indígena no Brasil encontra-se Manoel Neres (2016), com a obra “Quilombo Mesquita: história, cultura e resistência”. Encontram-se também alguns documentos oficiais, sendo talvez o Decreto nº 4887, de 2003 o mais expressivo deles no conjunto literário identificado.

Algumas obras foram muito importantes na qualidade de leitura exploratória ou complementar e, por isso, decidi colocá-las nas referências, mesmo que algumas não apareçam no desenvolvimento do texto. Segue uma relação delas: Paula Pereira Monteiro (2017), com a obra “Nem só moderno, nem só tradicional: um estudo sobre as Cortes sul-africanas a partir de uma perspectiva do Sul”; bem como Joyce Gotlib (2007, 2010, 2016), destacando-se as obras “O dilema da reforma agrária na África do Sul contemporânea” e “*Getting people back to the land: interdependência entre Governo e ONGs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal*” (2010) e também a tese “Artesãos do Estado: as conexões entre ativistas e funcionários do governo na elaboração e execução de políticas de reparação histórica: o caso do Quilombo de Ivaporunduva, Brasil, e o dos Bhangazi, África do Sul” .

Soma-se nessa maratona teórica Teresinha de Castro (1981), “África: geohistória, geopolítica e relações internacionais”, basicamente no capítulo “A África no Brasil e o Brasil na África”, quando demonstra a relação do Brasil com países que sofreram a escravidão europeia como Nigéria, Benin, Angola e Cabo Verde. Este referido capítulo, além de demonstrar dados e personagens influentes no tráfico negreiro, também revela os vínculos consolidados entre essas nações, inclusive com o retorno de ex-escravizados ou descendentes aos seus países africanos de origem.

Para aprofundar bem o conhecimento da cosmopercepção africana, inclusive em matéria de ancestralidade, indispensáveis são os trabalhos de Jimi Adesina, “Sociology and Yorùbá Studies: epistemic intervention or doing sociology in the ‘vernacular’?” (2002), assim como também os de Oyeronke Oyeumi, “Decolonizing the intellectual and the quotidian: yorubá Scholars (hip) and male dominance” (2011), além da obra “What gender is motherhood?: changing yorubá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity” (2016).

Como se pode deduzir com um simples olhar sobre os títulos, o autor e a autora acima estudam a relação familiar nas sociedades yorubás, aqui tida como uma das fontes influenciadoras das comunidades quilombolas no Brasil. Os trabalhos teóricos de Oyeumi (2011, 2016), inclusive, são objeto de estudo de Azille Alta Coetzee (2017), quando discute o pensamento dessa autora dentro do campo que define por ontologias relacionais.

Semelhante às teorias de Adesina (2002) e Oyeumi (2011), vem o trabalho de Rita Laura Segato (1984), “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife”. Seu foco concentra-se na concepção familiar-ancestral inspirada na doutrina religiosa do Candomblé. Assim sendo, suas perspectivas são, ao mesmo tempo, sociológicas e místicas.

Também na qualidade de leitura exploratória e complementar (não aparecem necessariamente no corpo do texto, mas serviram como suporte teórico) estão Michel Foucault (1979), Suely Carneiro (2005) e Achille Mbembe (2017). A contribuição de Foucault na obra “Microfísica do Poder” constitui-se, sobretudo, na concepção de dispositivo³; já Carneiro faz uso do dispositivo de Foucault (1979) para discutir a questão racial, instrumento de divisão e de poder social, político e econômico. Quanto a Mbembe (2017), sua teoria de políticas da inimizade⁴ reforça a linha discursiva dos/as demais pensadores/as.

Por fim, cita-se um conjunto de obras vinculadas propriamente à filosofia *ubuntu* como as de Aidan Vivian Prinsloo, “Prolegomena to *ubuntu* and any other future south african philosophy” (2013); Bernard Matolino e Wenceslaus Kwindigwi (2016), “The end of *ubuntu*” (2013); Chris Vervliet, “The human person, african *ubuntu* and the

3 Dispositivo é um termo usado por Michel Foucault para indicar mecanismos políticos, administrativos, institucionais e demais com finalidade de manutenção do poder.

4 Políticas da inimizade, termo utilizado por Achille Mbembe, designando a forma inimista que a cultura ocidental tem cultivado por séculos, por meio do racismo, colonialismo de imperialismo.

dialogue of civilisations” (2009); Desmond Tutu (2015), “Eco-ubuntu” (2015), Francisco Antônio de Vasconcelos (2017), “Filosofia *Ubuntu*”; John Eliastam (2015), “Exploring ubuntu discourse in South Africa: Loss, liminality and hope” (2015); Wanderson Flor do Nascimento (2016), “Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu”; e, concluindo, Luís Augusto Saraiva (2019), “O que é e quem não é ubuntu”.

2 PRIMEIRA PARTE: MOGOBE, VIDA, OBRA E PENSAMENTO

Com esta seção inicia-se o estudo sobre Mogobe Ramose, em que são apresentados fatos sobre sua vida e trajetória, obras produzidas e pensamento. Trata-se de uma caminhada instigante, atual e com alto nível de conexões e, por sua vez, um diálogo direto com as comunidades quilombolas do Brasil.

2.1 MOGOBE, VIDA E OBRA

Mogobe Bernard Ramose, na fotografia 1, nasceu em 1945, em Pretória, África do Sul, onde cresceu e estudou. Sua vida parece ter sido muito engajada, visto que entre 1967 e 1969 foi presidente do Clube Juvenil de Atteridgeville, da Escola Secundária Santíssima Trindade. Entre 1970 e 1974 foi secretário do movimento estudantil Sebatakgomo. Concomitante a isso, entre 1972 e 1974 presidiu a Organização de Estudantes de Pretória. Neste mesmo ano (1974) obteve o título de Bacharel em Artes pela Universidade da África do Sul.

Fotografia 1 – Mogobe Ramose



Fonte: Wageningen University & Reseach, 2023.

Sua trajetória no movimento estudantil, contudo, não termina por aí, visto que de 1974 a 1983 ocupou o posto de Representante Permanente dos Estudantes Sul-

Africanos na Europa. Com isto, vieram também seus contatos e parcerias com instituições não governamentais, governos e organizações religiosas.

Em 1975 (perseguido pelo Apartheid) mudou-se para a Bélgica e lá, na condição de refugiado político, teve a oportunidade de fazer duas outras graduações, bacharelado em Filosofia e Licenciatura em Filosofia. Em 1978 transferiu-se para Londres, dando início ao curso de Mestrado em Relações Internacionais pela Universidade de Londres, na Escola Londrina de Economia e Ciência Política. Os estudos em Londres permaneceram até 1979, de onde retornou para a Bélgica. Lá, em 1983, defendeu a dissertação intitulada “O caráter legalista do poder nas relações internacionais: um ensaio filosófico sobre a ética da defesa na era nuclear”, apresentado ao Instituto Superior de Filosofia.

Sua vida profissional também começou cedo, tendo sua primeira ocupação de relevância no período entre 1969-1972 quando desenvolveu a função de Funcionário Administrativo do Departamento Bantu de Administração e Desenvolvimento. Executou essa mesma função administrativa no âmbito privado pela companhia de seguros *Metropolitan Home Trust*.

Suas próximas experiências trabalhistas foram na Bélgica quando ocupou a função de Bolsista de Pesquisa (1983-1986). Em 1983 concluiu seu Doutorado em Filosofia pela Universidade Católica de Leuven. Da Bélgica foi para o Zimbábue (1987-1990) e lá atuou como Pesquisador Sênior, Fundador da Jacobsen, Universidade do Zimbábue.

Entre 1991 e 1992 seus trabalhos concentram-se novamente na Bélgica, na qualidade de Assistente de Pesquisa do Centro de Pesquisa nos Fundamentos do Direito. Mas nos dois próximos anos (1993-1995) trabalhou como coordenador e administrador de um programa de filosofia jurídica (holandês) e de um outro (inglês) pela Universidade de Tilburg.

Após o fim do Apartheid (1994), Ramose retorna à África do Sul (1996) e passa a trabalhar ocupando a posição de Chefe Fundador do Departamento de Filosofia, da Universidade de Venda (1996-1997). Todavia, nos três anos seguintes (1998-2000), retornou à Holanda, na qualidade de coordenador, administrador e docente, na Universidade de Tilburg.

Em 2000 volta para a África do Sul chefiando o Departamento de Ciências Políticas e Filosofia da Universidade da África do Sul, permanecendo nessa função até 2006. Além disso, trabalha na docência, atividade que se estende até 2010.

Concomitantemente, inicia sua atuação em solo etíope, na cidade de Addis Ababa, sendo o Diretor Nacional Fundador do Centro de Aprendizagem Regional da Universidade da África do Sul (2006-2009).

Entre 2010 e 2015 sua ocupação na UNISA passa a ser de Professor Extraordinário (filosofia), função que voltou a ocupar em 2017. Porém, entre 2018 e 2019, sua ocupação foi de professor associado de meio período. Atualmente, nosso pensador em questão é docente de filosofia na Universidade da África do Sul (UNISA) e divide seu tempo com compromissos nacionais e internacionais, principalmente em atividades acadêmicas na África do Sul, Etiópia, Nigéria, Zimbábue, Botswana e Austrália.

2.2 VIDA ACADÊMICA E PUBLICAÇÕES

A vida acadêmica de Ramose é notavelmente fértil, pois nela consta nada menos que 51 artigos, 35 capítulos de livros, um conjunto infinito de participações em conferências, bancas avaliativas e assim por diante. Todavia, os principais elementos da sua doutrina encontram-se em seus dois livros publicados: “Van Eeden kiest voor de maan” (2020) e “African Philosophy Through Ubuntu”, com a primeira edição em 1999 e a segunda em 2005.

Publicado em holandês, “Van Eeden kiest voor de maan”, trata-se de uma reflexão sobre *ubuntu* inspirado no pensamento do escritor e psiquiatra holandês, Frederick Van Eeden (1860-1932). Este pensador holandês relaciona comportamentos humanos a fenômenos lunares. Estas referências são discutidas por Ramose, que se inserem no contexto do “Tratado da Lua” (1979). Este documento instituiu-se em um acordo internacional no qual muitas nações se manifestaram a favor da ideia de que os astros não se constituem em propriedade privada de nenhuma nação e por isso não podem ser explorados de forma exclusiva por nenhum país.

Quanto à “African Philosophy Through Ubuntu”, parece ser a principal obra de Mogobe Ramose. Nela encontra-se uma profunda e ampla discussão de caráter geopolítico retratando a situação do jogo de poder e exploração das potências europeias em relação à África, bem como todos os esforços desprendidos em processos de invisibilização do cabedal cultural africano, a exemplo da filosofia. A obra em si constitui um corpo harmônico da filosofia *ubuntu* que engloba elementos de ontologia, epistemologia, linguagem, política, medicina, direito, ecologia etc.

Além desses dois livros, há um outro escrito que parece também merecer um destaque maior. Me refiro a “Universalism today”. Este texto foi escrito em especial para o “International Symposium for Universalism”, ocorrido em Berlim, entre 22 e 26 de agosto de 1990. O texto, contudo, foi publicado em 1992. Trata-se de uma exposição ao mesmo tempo profunda e objetiva da filosofia *ubuntu*, nela se discorre sobre as propriedades da conexão de seres humanos entre si e sua relação com o restante da natureza. Acentua que os seres humanos estão integrados à natureza, como parte efetiva dela. Contudo, sem ocupar nenhuma posição de privilégio, simplesmente faz parte da realidade cósmica, assim como os demais seres.

Muitas outras informações podem ser obtidas consultando o Currículo Vitae de Mogobe Ramose, documento oferecido gentilmente pelo próprio autor e que se encontra como anexo ao final deste texto. Esse documento foi de grande relevância para a compreensão da sua trajetória de vida e obra acadêmica sendo fundamental para a produção da biografia deste ilustre pensador.

2.3 O SER FILOSOFIA AFRICANA/FILOSOFIA *UBUNTU*

Discutir a pluriversalidade do ser na concepção de Mogobe Ramose significa fazer uma imersão profunda no conteúdo, forma e contexto daquilo que ele compreende como filosofia africana ou então filosofia *ubuntu*. Isto demonstra a relação de proximidade entre elas, tendo a segunda por raiz e fundamento da primeira. A evidência disso vem, de sobremaneira, com o título de sua obra principal, “Filosofia africana através do *ubuntu*”. À vista disso, afirma Ramose (2005) que

Ubuntu é a raiz da filosofia africana. O ser de um africano no universo é inseparavelmente ancorado no ubuntu. Da mesma forma, a árvore africana do conhecimento deriva de *ubuntu* com o qual está conectado indivisivelmente. *Ubuntu* então é a fonte que flui com ontologia e epistemologia africanas. Se essas últimas são as bases da filosofia, então a filosofia africana foi estabelecida há muito tempo em e através do *ubuntu* (Ramosse, 2005, p. 35).

Com isso, o autor explicita a importância da filosofia *ubuntu*, assim como sua firme e longínqua presença no continente africano. Segue a mesma linha de Tejada (1979), em expressão marcante e explícita que chega a assemelhar-se a uma sentença esculpida de dito popular: “vai do deserto de Núbia até o Cabo de Boa Esperança e do Senegal a Zanzibar” (Tejada, 1979, p. 304 *apud* Ramosse, 2005, p.

35). A presença generalizada desse paradigma filosófico no ambiente sócio-cultural do continente africano corrobora a defesa de proximidade dessas duas realidades filosóficas.

Todavia, o grande desafio o qual Ramose tem que lidar em sua caminhada acadêmica não é exatamente a existência e o conteúdo da filosofia *ubuntu* ou mesmo a filosofia africana; o ponto de crise é o fato do ocidente não reconhecer, historicamente, a presença dos traços característicos de humanidade nos povos africanos. Estes traços básicos são racionalidade, moralidade, auto-organização, ciência, filosofia e, portanto, humanidade.

Neste contexto, Ramose (2005) começa sua obra “Filosofia africana através do *ubuntu*” falando sobre a questão do direito de autodefesa. Mas, até mesmo uma leitura superficial consegue notar que o foco da discussão não é o direito de autodefesa em si. O que está em questão é quem de fato tem esse direito reconhecido a partir de uma visão ocidental e que, portanto, pode desfrutar dele.

Segundo o autor, esse direito tem sido arrogado e amplamente praticado por potências ocidentais (Estados Unidos, Inglaterra, França, Rússia), mas negado às demais nações, principalmente sendo essas outras latino-americanas, asiáticas ou africanas. A base de tudo, na perspectiva de Ramose, é uma famosa sentença aristotélica: “O homem é um animal racional”.

2.4 O IDEÁRIO SUPREMACISTA CONCEBIDO A PARTIR DE UMA MÁXIMA ARISTOTÉLICA

A afirmação de Aristóteles sobre a racionalidade do ser humano é, sem dúvida, um dos mais significativos paradigmas antropológicos, sociológicos e até religiosos da concepção ocidental. Aparentemente parece ser uma sentença altamente positiva. Todavia, segundo Ramose (2005), essa famosa assertiva revelou-se profundamente excludente ao ser colocada em prática. A aplicação parece ser então a principal parte do problema, pois exclui de sua abrangência a mulher, os ameríndios, os australianos e os africanos. Não sendo esses segmentos incluídos na condição de seres racionais (animais racionais), encontrou-se aí a justificativa para um conjunto imenso de crimes como: escravidão, exploração, tortura e morte. Pergunta Ramose (2005):

Por que é que um segmento da humanidade não está disposto a reconhecer a demanda do senso comum de que mesmo os colonizados-descolonizados tenham o direito natural de autossuficiência? Defesa? Dito de outra forma, a questão é: qual é a justificativa para a afirmação de que apenas um determinado segmento do *homo sapiens* tem direito à legítima defesa às custas de outros colegas humanos? A resposta a esta questão reside na afirmação igualmente espúria de que o "homem de Aristóteles é um animal racional" não se refira à mulher, ao africano, ao ameríndio e australiano (Ramos, 2005, p. 3).

Em questão está, portanto, a aplicação da sentença aristotélica, visto que ela permite a possibilidade de existência de seres parecidos, mas não humanos, por não terem racionalidade. Neste horizonte há um grupo amplamente interessado e dedicado a uma interpretação restritiva, fato esse capaz de gerar consequências absurdamente imorais. Fato absurdo aqui de alguém se sentir no direito de classificar quem é ou não é ser humano e, portanto, detentor ou não de direitos, como liberdade, propriedade e autodeterminação.

Assim, verifica-se que a compreensão de racionalidade se encontra atingida e instrumentalizada por objetivos político-econômicos, concepções preconceituosas, racistas e xenófobas. Tais pressupostos determinaram as relações geopolíticas do período colonial e continuaram nos períodos pós-coloniais. Isto persistiu com o advento dos estados modernos, república e até em pleno regime democrático.

Nesta linha de reflexão, tendo o ser africano como foco, em que entram em questionamento atributos indispensáveis a um ser humano (racionalidade, moralidade, autonomia) é que se dá também a discussão referente à filosofia africana. Há uma série de questionamentos (aparentemente desnecessários nos dias de hoje) que acabam ocupando espaço na obra do próprio Ramos (1990), como por exemplo, a necessidade de se perguntar se existe ou não uma filosofia africana e, ainda, se ela teria ou não origem com os indígenas africanos. O conjunto da discussão, nesse caso, apresenta ao menos três aspectos, tratando o primeiro aspecto a necessidade de um estudo empírico:

O primeiro é o fato de que, se isso for interpretado como um estudo empírico, uma questão estatística - até pelos próprios africanos - trata-se de uma questão ociosa. É uma questão insignificante cuja única virtude reside no fato de que permite identificar e contar as pessoas de origem africana que seguiram a filosofia como uma disciplina acadêmica ou filosofaram antes mesmo do reconhecimento da filosofia como disciplina acadêmica. Com base nisso, pode-se argumentar que apenas ignorância absoluta ou desonestidade intelectual perversa negaria o fato de que existam filósofos africanos. Seja ou não um profissional com formação acadêmica, filósofos dedicarem à filosofia africana é, obviamente, outra questão (Ramos, 2005, p. 29).

Segundo o autor, alguém questionar o formato empírico, acadêmico ou estatístico de um conhecimento imemorial é algo irrelevante, sem utilidade justificável e, da mesma forma, perguntar se havia ou não alguém que se dedicasse a isso na qualidade de filósofos profissionais. O fato de haver ou não um formato disciplinar moderno na filosofia africana antiga em nada altera a possibilidade de existência de filósofos africanos. Para Ramose (2005), a capacidade dos africanos fazerem filosofia é entendida da seguinte forma:

As pessoas africanas, desde os tempos mais longínquos seriam capazes e competentes para fazer filosofia? Em outras palavras, seriam os povos de origem africana desde tempos imemoriais seres de tal tipo e qualidade que como outros seres da mesma espécie e com as mesmas qualidades, seriam capazes de fazer filosofia também? Esta questão relaciona claramente a capacidade e a competência dos indígenas africanos de filosofar diretamente sobre o seu próprio ser, ou seja, sua ontologia. Filosoficamente, estamos então lidando com uma questão ontológica que em sua franqueza e imediatismo põe em questão a própria humanidade dos indígenas africanos. Esta mesma questão pode ser reformulada na seguinte questionável tese: os povos de origem africana desde tempos imemoriais não possuem, como seres vivos, e são por seu próprio ser incapazes de adquirir ou não tendo aquela qualidade ou qualidades cuja posse e em virtude das quais outros seres vivos, aparentemente como eles, qualificam-se para serem chamados de seres humanos que podem também fazer filosofia. Uma das muitas qualidades consideradas relevantes na definição da racionalidade do ser humano, especialmente pela tradição ocidental, uma prerrogativa decisiva para a inclusão ou exclusão de alguém na categoria de *homo sapiens* (Ramos, 2005, p. 29-30).

O foco de tensão nesse ponto é o fato de alguém ser capaz de perguntar se os africanos seriam capazes de pensar sobre si e a vida em geral da mesma forma que outros povos contemporâneos, se teriam ou não capacidade e competência para fazer filosofia. Conseqüentemente, o questionamento põe dúvidas sobre a possibilidade dos/as africanos/as fazerem parte do segmento *homo sapiens*.

Pôr em dúvida a participação integral de africanos/as no segmento *homo sapiens* consiste, de imediato, em prática racista e xenófoba. O fato de questionar já é racismo pois, por um lado, gera ou revela um imaginário depreciador consolidado. Por outra parte, suporta uma determinada tese que inspira e admite a existência de seres sub-humanos ou, no máximo, quase humanos em oposição aos legitimamente humanos. Assim, sobre a capacidade de perguntar-se sobre si mesmo, Ramose (2005) discorre que:

A terceira razão é que através de sua atividade autopoietica sublinhada por sua faculdade de percepção, os povos de origem africana desde tempos imemoriais concebivelmente se reconheceram como entidades específicas de um tipo e qualidade particulares distinguindo-se e diferenciando-se assim de outras entidades no conjunto de sua existência. Epistemologicamente, sua distinção entitativa poderia dificilmente estar em dúvida do ponto de vista de cada indivíduo perceptivo. Ao contrário, a chamada dúvida metódica afirmaria sua percepção de si mesmos como entidades distintas dentro de seu ambiente geral. Assim, se eles fossem levantar a questão de "o que ou quem sou eu?" isso não teria sido para negar o fato de que eles já existiam e se percebiam como o tipo de seres habitando o seu ambiente. Em vez disso, o significado desta questão reside na busca de determinar o significado do que é ser o tipo de seres que eles realmente são. Assim, se os indígenas africanos já tivessem determinado que são membros plenos do *homo sapiens* - seres humanos reais e completos - como de fato há muito tempo chegaram a tal determinação, então a questão central que eles estavam colocando era simplesmente o mais fundamental daquilo que significa ser um ser humano. Nos sugerem, portanto, que nem no passado mais remoto da história humana, nem na história contemporânea, encontram-se povos de origem africana capazes de exporem uma filosofia ou uma ciência destinada a refutar sua humanidade: sua pertença e participação no *homo sapiens*. Apenas os não-africanos em seus encontros com os povos indígenas africanos, adotaram filosofia e ciência destinadas a refutar a humanidade do povo africano. Os indígenas africanos não anularam sua humanidade por motivos filosóficos. Pelo contrário, eles continuam a afirmar e defender sua reivindicação e pertença ao *homo sapiens*, mesmo por motivos filosóficos. Postulamos, portanto, a tese de que não há defeito ontológico inerente ao povo indígena africano em virtude do qual eles possam ser excluídos da condição de *homo sapiens*. Além disso, nos sugere em bases científicas - especificamente de antropologia biológica - que se a África é de fato o berço do *homo sapiens*, então são os povos indígenas africanos os primeiros membros e a própria raiz da árvore que o *homo sapiens* tomou forma e cresceu (Ramos, 2005, p. 30-31).

Nesta terceira perspectiva a discussão circula no campo da autopoietica, a capacidade de refletir sobre si próprio, distinguir-se dos/as demais, definir a própria identidade. Frente aos descalabros externos, o autor se vê na necessidade de declarar que seus ancestrais eram capazes de reflexão, tinham consciência de si, sabiam diferenciar-se dos demais e compreendiam bem sua identidade. Portanto, mesmo quando perguntavam sobre quem eram não o faziam, isso por possuírem dúvidas da sua existência e identidade, mas sim, para melhor compreenderem o tipo de seres que realmente eram ou poderiam ser.

O surpreendente da discussão é que não apenas fica demonstrado que os antigos africanos eram capazes de fazer filosofia, como mais que isso, foram a própria raiz do pensamento, a base da árvore em que o conhecimento criou forma e cresceu, afinal estamos tratando do espaço geográfico onde surgiu o *homo sapiens*. Em vista disso, ocorre uma mudança substancial do rumo da discussão. Ramos (1990) inverte o significado de uma realidade a qual, antes concebida em forma depreciativa,

relacionada ao mundo da escuridão, agora passa a ser evidenciada em condição de referência da própria racionalidade. Sendo assim, desenvolve:

Diante do exposto, sugerimos que longe de ser uma região de escuridão, irrelevante para a história da humanidade, a África pré-colonial tanto foi o coração da racionalidade filosófica quanto, provavelmente, é o berço do *homo sapiens*. Aqui não perseguiremos a cena filosófica na África pré-colonial. Basta dizer, neste ponto, que as reflexões neste contexto devem levar em conta a tese de que o *homo agens* e o *homo loquens* precedem o *homo scriptans*. Aqui devemos centrar na busca da autêntica libertação da África à luz da experiência colonialista, da qual, a essência consiste em pôr em questão a humanidade do povo indígena africano (Ramos, 2005, p. 31-32).

Nota-se assim, que Ramos (1990) enfrenta com propriedade uma estrutura de uma mentalidade perversa, um campo minado. Trata-se de uma trajetória de alta complexidade, recheada de motivações religiosas, político-econômicas, racismo filosófico. Este mundo opressor a ser enfrentado utiliza por estratégia a diminuição conceitual de povos para justificar sua imposição econômica, científica e cultural.

A utilização da desconfiança referente à racionalidade dos antigos africanos (como estratégia de domínio) foi um dos elementos responsáveis pela união entre evangelização (cristianismo) e colonização, duas faces de uma mesma realidade. Contudo, isso não significa garantia de uma narrativa infalível, capaz de fundamentar uma prática certa e duradoura. Pelo contrário, a base conceitual, ideológica (ou preconceituosa) não dispõe de sustentação firme e muitas contradições manifestam-se em seu bojo. Por sua vez, afirma Ramos (1999):

No entanto, essa justificativa imaginária se mostrou insustentável por causa de uma contradição na lógica interna, bem como a intenção de ambos, colonização e cristianização. Se os colonizados são, por definição, sem razão, então podem ser transformados em escravos. Mas devem ser vistos como escravos de um tipo particular, ou seja, subumanos, seres que por falta de razão não podem ter vida própria e, portanto, nada de liberdade. Ensinar-lhes qualquer coisa que os seres humanos possam compreender e fazer, em virtude de sua racionalidade, seria uma contradição de termos. Seria equivalente a resgatá-los do *status* de seres subumanos e elevá-los à paridade com os seres humanos (Ramos, 2005, p. 9).

Vê-se, contudo, que a estrutura paradigmática ardilosa em questão cria armadilhas e desafios à sua própria lógica. Primeiro, sente-se desafiada a conceber e dar forma a uma categoria intermediária de ser, que não pode ser simples animal e muito menos um ser humano; precisa-se de um tipo de existência capaz de realizar ações de humanos, mas que não gozem de liberdade nem de autonomia.

Diante da impossibilidade de dar cabo a tal engenharia intelectual, a classe opressora se vale de um documento papal para redirecionar sua estratégia de domínio. Foi assim que a bula papal “Sublimis Deus”, do Papa Paulo III (1537), declarou que “todos os homens são animais racionais”, fato que (mesmo não inserindo mulheres e crianças) não deixou de contribuir para o estabelecimento da compreensão de que há uma única raça, a humana.

Se, por um lado, o documento papal arrefece os descabros de uma contradição ideológica, por outro, acentua mais ainda a insanidade de pretensões dominadoras reinantes nas sociedades imperialistas. Assim, é inevitável perguntar sobre a real necessidade de alguma entidade ou autoridade declarar que “todos os homens são animais racionais”. Qual a importância de se fazer isso, a não ser o fato de admitir implicitamente a existência de nações que não admitem a humanidade de outras?

Ramose (2005) demonstra que há sim, sociedades capazes de dar voz a concepções racistas e xenófobas, depreciadoras de seres humanos, cujos representantes intelectuais são perfeitamente identificáveis. Assim sendo, no rol dos adversários da racionalidade e, portanto, da humanidade dos antigos africanos, segundo Ramose (2005), encontram-se Aristóteles, Locke, Kant, Hume e Hegel. A demonstração de tal afirmação vem por meio de referências bem objetivas a afirmações dos referidos pensadores. Seguem os textos, começando pela referência a Aristóteles.

O racismo, como já sugerido, continua sendo uma das manifestações concretas da luta pela razão. Em relação a Aristóteles, e, de fato, a toda a Europa Ocidental, em nosso proceder, apoiamos a visão de que: “A influência das concepções geográficas de Aristóteles sobre a descoberta da América é conhecida há muito tempo, mas foi apenas nos últimos anos que a aplicação de sua doutrina de escravidão natural aos índios americanos durante o domínio da conquista espanhola foi estudada seriamente. De um modo geral, não havia verdadeiro preconceito racial antes do século XV, pois a humanidade estava dividida não tanto em raças antagônicas, mas em 'cristãos e infiéis'. A expansão da Europa para a África, América e Oriente mudou tudo isso e assim a história da experiência espanhola tem valor para quem quiser entender questões raciais no cenário mundial (Hanke, 1959, p. 98 *apud* Ramose, 2005, p. 14).

No tocante a Locke:

Com relação a Locke, o seguinte argumento é, a nosso ver, bem considerado. "Locke, eu afirmo, é uma figura central no desenvolvimento do racismo

moderno na medida em que ele fornece um modelo que nos permite graduar a cor da pele como uma propriedade nominalmente essencial dos homens. Isso se dá no curso de suas formulações de teorias da essência e substância, sendo as propriedades essenciais dos homens computáveis como as do ouro. O que parece ser um sistema simples de classificação baseado em registros de propriedades observadas, de fato facilita contando cor, sexo, idioma, religião ou QI como "essencial". De fato, não há nenhum mecanismo dentro do modelo lockeano para descartar a contagem da cor da pele como propriedade "essencial" dos homens (Bracken, 1978-79, p. 243-244 *apud* Ramose, 2005, p. 15).

No que diz respeito a Kant:

O racismo de Kant é baseado no apelo à natureza ou à qualidade biológica. Com base nisso, Kant "discerne quatro raças em uma hierarquia racial. O 'branco' no topo, seguido pelo 'amarelo' e o 'negro' e no fundo o americano ou 'raça vermelha'. A hierarquia é definida por uma diminuição da capacidade mental e geral: [...] não há possibilidades de defender o racismo de Kant dentro de seu edifício de uma forma não contraditória (Neugebauer, 1991, p. 58 e 63 *apud* Ramose, 2005, p. 15).

Por fim, Hume:

O racismo de David Hume foi ainda mais explícito. "Sou capaz de suspeitar dos negros, e em geral todas as outras espécies de homens (pois existem quatro ou cinco tipos diferentes) para serem naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de qualquer outra compleição do que o branco nem mesmo qualquer indivíduo eminente em ação ou especulação. Nenhuma manufatura engenhosa entre eles, nenhuma arte, nenhuma ciência. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros de outrora, como os antigos alemães, os atuais tártaros, ainda têm algo eminente sobre eles, em seu valor, forma de governo ou algum outro particular. Tal uniforme e diferença instantânea não poderia acontecer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem falar nas nossas colônias, existem escravos NEGROS dispersos por toda a Europa, dos quais nenhum jamais descobriu qualquer sintoma de criatividade; embora pessoas baixas, sem educação, comecem entre nós e se diferenciem a si mesmos em todas as profissões. Na JAMAICA, de fato, eles falam de um negro como um homem de partes e aprendizagem; mas é provável que ele seja admirado por realizações muito esbeltas, como um papagaio, que fala algumas palavras claramente (Bracken, 1978-79, p. 241 *apud* Ramose, 2005, p. 15-16).

A responsabilidade desses autores supracitados na constituição do racismo filosófico parece inquestionável, uma vez que suas afirmações expressam sempre o enaltecimento das pessoas brancas e o desprezo pelas demais. A complexidade do pensamento e a conseqüente respeitabilidade que eles obtiveram nos diversos segmentos da sociedade imputa-lhes responsabilidade ampla e qualificada. Sendo assim, conclui Ramose:

É claro que afirmar que esses filósofos contribuíram com a fundamentação do racismo no Ocidente não é necessariamente afirmar que eles eram puros e absolutos racistas. A complexidade de seu pensamento era tal que nenhum deles pode ser isento de ser portador de uma atitude racista (Bracken, 1978-79, p. 241 *apud* Ramose, 2005, p. 16).

Frente a essas concepções preconceituosas e racistas, as quais visam rebaixar a condição de humanidade de africanos e outros povos, a fim de justificar uma posição de domínio branco, Ramose (2005) sente-se na necessidade de demonstrar aquilo que os povos africanos realmente são: seres humanos iguais aos demais humanos, sem nada retirar ou acrescentar, a não ser sua precedência existencial em relação aos demais, pelo fato de serem os primeiros na ordem cronológica, inclusive, no surgimento do *homo sapiens*.

Daí então, entre as muitas riquezas africanas a serem ressaltadas, encontra-se a filosofia. Suas raízes estão em *ubuntu*, conhecimento esse presente na maioria absoluta dos povos regionais, conforme já bem expresso na sentença de Tejada “vai do deserto de Núbia até o Cabo de Boa Esperança e do Senegal a Zanzibar” (Tejada, 1979, p. 304 *apud* Ramose, 2005, p. 35).

2.5 A FILOSOFIA *UBUNTU*

Entrando propriamente em *ubuntu*, Ramose inicia sua análise por meio de uma discussão gramatical quando critica o formato fragmentado da linguagem ocidental, constituída basicamente de sujeito-verbo-objeto (compreendidos como elementos distintos). Tal estrutura, além de contribuir ao isolamento dos termos, classifica a realidade como algo estático e definido.

Todavia, uma outra compreensão da realidade pode ser evidenciada olhando a questão sob o ponto de vista da filosofia *ubuntu*, tida por Ramose como base da filosofia africana. Esta concepção cultural, filosófica e social evidencia seu ideário dinâmico a partir do próprio significado do termo.

Porquanto, esse termo próprio da cultura *bantu* compõe-se de duas partes complementares: O prefixo *ubu* e o sufixo *ntu*. O primeiro refere-se ao ser em geral, antes de se manifestar no modo concreto de uma determinada realidade, orientado sempre à manifestação de formas e modos dos mais variados possíveis.

Ntu, por sua vez, consiste em um ponto da linha da existência em que uma entidade assume forma concreta ou um modo de ser em contínuo desdobramento.

Por conseguinte, *ubu* vê-se sempre orientado a *ntu* sem divisão ou separação estrita e literal. Portanto, trata-se de dois aspectos de um ser único e indivisível.

Semelhante a *ubuntu* há também a palavra *umuntu*, com o mesmo sufixo em comum (*ntu*), mas tem nuance mais específica, uma vez que faz referência à pessoa detentora de conhecimento da esfera pública, direito e religião (*homo-loquens, homo-sapiens*). *Umuntu* pode ser entendido como uma entidade que investiga continuamente o ser, a experiência, o conhecimento e a verdade, algo que não pode ser interrompido (um processo de livre fluxo), a não ser que ocorra uma interrupção total do movimento em questão.

Tendo por base esses dois termos (*ubu-ntu* e *umu-ntu*) e considerando o conjunto de uma realidade indivisível do ser em geral e do particular, verifica-se a inviabilidade de uma estrutura definida em sujeito-verbo-objeto, o que não ocorre com o formato do substantivo verbal, também definido por gerúndio. No lugar do ser que “é feito”, temos o que “está sendo feito” ou “se fazendo”.

Tal compreensão sinaliza não para algo já finalizado, mas sim, indica uma realidade em desdobramento, repleto de dinamismo e interdependência na cadeia existencial do ser que conquanto por ser contínuo, isenta-se de qualquer determinismo. Nesta perspectiva de defesa de uma concepção do ser “se fazendo” e de crítica à concepção de um ser fragmentado, o autor em pauta expõe a estrutura da linguagem da filosofia *ubuntu*, que por sua vez é definida por linguagem *reomodal*.

O termo *reomodal* deriva do grego *rheo* e significa fluir, o que mais uma vez serve para caracterizar o ser como algo dinâmico. Opondo-se à estrutura sujeito-verbo-objeto, a linguagem reomodal compreende o verbo como um ponto de partida e não um ponto de chegada. Esta ideia de incessante movimento privilegia o “fazendo” sobre o “fazer”, caracterizando-se o substantivo verbal, gerúndio.

A concepção da realidade em um quadro de constante dinamismo tem sua relação também com o campo musical, dada a necessidade de contínuo movimento que caracteriza esse tipo de arte, seja no próprio modo musical de ser, no trabalho energético do aparelho fonador ou no toque contagiante dos instrumentos. É nisso que a música se vincula quase sempre à dança, o que justifica a existência do ditado *bantu*: “ninguém ouve música sentado”.

Esta concepção do ser aproximado à realidade musical incute nele também a necessidade de busca constante pela harmonia da existência cósmica. Tendo em vista a combinação dos sons, do tempo, da altura, do timbre (além de seu poder

incomensurável de sedução à dança) é correto afirmar que a música se faz em movimento, convergências, aproximações; mas também, que não descarta realidades contrárias, como por exemplo, a existência da pausa.

Nesta mesma direção encontra-se também Aidar (2022), ao afirmar que no mundo cultural africano em geral, a dança vincula-se aos principais momentos da vida: nascimento, rituais de passagem, casamento, morte, colheita, guerra, alegria, tristeza, doenças e agradecimentos. Quanto à forma, encontram-se danças circulares, em semicírculos ou fileiras; participação de todos/as e de todas as idades; acompanhamento de percussão e, principalmente, de tambores.

Dada a existência dessa estética dinâmica e integrada, visualiza-se a necessidade de uma busca constante pela harmonia cósmica, a qual constituiu o ideal prioritário da filosofia *ubuntu*. Trata-se de um processo holístico: envolve os seres cósmicos em sua totalidade e, no interior desses, encontram-se os humanos em suas dimensões integradas de passado, presente e futuro.

A busca incessante da harmonia cósmica consiste em um trabalho árduo em vista da superação das contradições, conflitos e limitações. O ser inacabado é potencializado ao infinito como existência e por isso não pode se deter a amarras de visões sedimentadas, dogmáticas e reducionistas.

Por conseguinte, as dimensões humanas são marcadas pela ancestralidade, um elemento convergenciador que promove o contato permanente das gerações, relativizando-se, de certa forma, o fator temporal. Nisso, utiliza-se o termo “mortos-vivos”, em referência à presença ancestral de seus entes atuais no cotidiano. Isto evidencia, de modo amplo, a operatividade do sujeito verbal, o gerúndio, o “ser sendo”. E daí o sentido da expressão angolana, “vi nascer meu pai”, a qual parece impossível de ser compreendida senão no contexto do qual estamos discutindo⁵.

Vi nascer o meu pai
Da coisa mais certa
Numa proa do tempo com vento
Com a voz
Da esperança
A voz de um povo
Na melodia da noite
Na total utopia da Beleza
Sem tristeza

⁵ Trecho da música “Ainda o país que nasceu pai” que, por sua vez, faz referência a uma obra anterior, “O país que nasceu meu pai”, imortalizadas na composição e execução do cantor angolano Paulo Flores.

Com a certeza da vitória
 Que pode ser incerta
 Mas certeza de chegada
 De um povo de história
 Afinal isto não é poesia
 São coisas da vida
 Da vida do país do meu pai
 O país do meu pai
 Tem cobiça, chiça
 Nos chinelos dela tem semba
 Pano não cai
 Me leva, me baixa... Escorrega
 Na terra do meu pai
 Terra do som
 Às vezes até o meu pai
 Se esquece da sua avó linchada
 Na fogueira do mundo fármaco
 Do seu mais aluguer, mais recôncavo
 Sabes pai, fazes-me falta
 Tu e todos os kotas do teu tempo
 Que se privaram por nós, para nós
 Era pra ser nós todos
 Os panos serviam como livros em estantes
 Licença de ter memória constante
 Alicerce da vida
 Qual quê
 Nós todos, era pra ser nós todos (Flores, 2013).

O imaginário reflexivo de Ramose (2005) pode ser bem compreendido por meio de alguns ditos populares da grande cultura *bantu*. Vejamos: *Umuntu, ngumuntu, ngabantu*; *Motho ke motho ka batho*; *Kgosi ke kgosi ka batho*. A dificuldade de tradução desses termos é algo ressaltado pelo próprio autor. Todavia, em uma tentativa de aproximação, poder-se-ia dizer que as duas primeiras expressões têm o mesmo sentido, que em português seria *uma pessoa torna-se pessoa através de outras pessoas*. Aparentemente, a terceira sentença tem significado diferente: *O rei só é rei por causa do povo*.

Apesar da “aparente” contradição, as três sentenças têm a mesma intenção, qual seja, expressar a indivisível vinculação entre os seres em questão, quando a existência é determinada interativamente e em condições de interdependência. O poder do rei, inclusive, está relacionado com suas raízes ancestrais e com as pessoas que lhe reconhecem, apoiam e o sustentam como tal.

Desta forma, percebe-se que a “cosmopercepção”⁶ *bantu* trazida por *ubuntu* compreende o ser em suas perspectivas plurais, pluriversais, o que significa um

6 “Traduzo aqui a expressão ‘world-sense’ por ‘cosmopercepção’ por entender que a palavra ‘sense’, indica tanto os sentidos físicos, quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra ‘percepção’ pode indicar tanto um aspecto cognitivo, quanto sensorial. E o

conjunto amplo de possibilidades que, inclusive, pode traduzir-se em diversos campos do conhecimento. Isto nos leva a dar um outro passo, que consistirá mais adiante em analisar as manifestações de ubuntu na ética, direito, medicina, religião etc.

Todavia, antes de seguirmos adiante, parece oportuno o enfrentamento de uma questão. Talvez por necessidade imperativa de tradução, alguns teóricos falantes de línguas ocidentais acabaram por adotar uma versão distorcida de ubuntu, o que em português se formulou a frase “eu sou porque nós somos”. Esta tem merecido diversas críticas de especialistas na área, tais como Wanderson Flor do Nascimento (2016) e Luis Augusto Saraiva (2019).

O ponto nevrálgico da questão gira em torno da compreensão do significado do “eu”, a qual comporta distâncias quilométricas entre as concepções ocidental e africana. Afirma Saraiva:

Isto nos faz entender que há uma dificuldade de se traduzir para qualquer outra língua o que é ubuntu de fato. Logo, até que ponto a mais corrente tradução de Ubuntu “Eu sou porque nós somos” consegue definir e expressar o conceito de humanidade? Onde estaria o **Eu**? Sendo que para este determinado tronco linguístico dentre as línguas Xhosa, Zulu e Swati, “que habitam o território da África do Sul, o país do Mandela” (MALOMALO, 2004, p. 95). Não há uma única só referência em que se apresente a noção do “**Eu**” Ocidental que é tão importante para o Ocidente (Saraiva, 2019, p.99).

Nesta mesma linha reflexiva encontra-se Nascimento (2019):

A existência, então, quando relacionada a *ubuntu*, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa *ubuntu*, o coletivo da humanidade. Assim, *ubuntu* expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas em relação é que algo existe (Nascimento, 2016, p. 236).

Com isso evidencia-se que o significado do termo *ubuntu*, conforme suas raízes, vincula-se às dimensões relacionais do ser. Mogobe Ramose também segue nesta mesma direção quando subdivide o termo em *ubu* e *ntu* e em semelhante contexto lança mão das sentenças Umuntu, *ngumuntu*, *ngabantu*, bem como, *Motho*

uso da palavra ‘cosmopercepção’ também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyèwùmí – com a palavra ‘worldview’, que é, usualmente, traduzida para o português como ‘cosmovisão’ e não como ‘visão do mundo’ (N.T.)” Esta nota é de autoria do professor da Universidade de Brasília, Wanderson Flor do Nascimento, na oportunidade em que traduz para fins didáticos o texto Visualizando o corpo: teorias ocidentais e sujeitos africanos, de Oyèrónké Oyèwùmí.

ke motho ka batho, as quais traduzimos aqui por “Uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas”.

Por conseguinte, essa concepção relacional do ser, caracterizada por um conjunto de conexões condicionantes da existência, determina os marcos desta reflexão. Neste sentido, insere-se também a discussão em termos de pluriversalidade, ancestralidade, eu estendido e direito estendido.

2.6 O SER CÓSMICO/UNIVERSO/PLURIVERSO/ECOLOGIA/HOLÍSTICA

A reflexão pluriversal contempla necessariamente uma abordagem cosmológica que incide, por sua vez, no âmbito da ecologia, bem como da holística. Estamos discutindo, portanto, a realidade existencial dentro de uma perspectiva de múltiplas relações. Desta maneira, a questão terminológica também se faz importante. É o caso da palavra “universo”, será que ela realmente atende às exigências semânticas e existenciais de uma realidade multifacetada? Esta é uma questão a ser enfrentada nos passos que se seguem.

2.7 PLURIVERSALIDADE NO MUNDO DAS FILOSOFIAS

Na mesma linha de discussão dos direitos humanos, da racionalidade dos/as africanos/as, da filosofia africana, dá-se também a oportunidade para refletir a realidade do ser cósmico e, conseqüentemente, o alcance do termo “universo”. Ramose (2011) entende que esse termo não se adequa satisfatoriamente à amplitude da concepção pluriversal, assim como outras determinações classificadas como universais, mas que nunca contempla a totalidade dos seres em questão. É o caso, por exemplo, da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Diz ele:

A exposição anterior sobre o significado de filosofia, ou mesmo “a declaração universal dos direitos humanos” é problemática na medida em que significa que esses direitos devem ser os mesmos para todos, em todo lugar. A ênfase na mesmidade (sameness) sob a égide do “universal”, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia. Podemos ilustrar este problema da mesmização (samenzation) fazendo referência à “Declaração dos Direitos da Mulher e do Cidadão” (1790) defendido pela madame Olympe de Gouges na França. Sua intenção era contrapor-se à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” francesa (1789). O ponto central da “Declaração” opositora era, de fato, contestar o “esquecimento ou desprezo dos direitos das mulheres...”, insistindo que mulheres não são homens, embora pertençam ao mesmo plano ontológico de seres humanos. A

totalização e a mesmização (samenzation) não fazem, automaticamente, justiça à igualdade ontológica entre masculino e feminino (Ramose, 2011, p. 4).

Vê-se que o debate explora contradições de um sistema dominante, demonstrando que uma aparente unificação conceitual (e também prática histórica) gera constantes exclusões. A configuração de direitos humanos é exemplo disso, pois se trata de um conjunto de disposições que não se refere à humanidade como toda; direito de autodefesa assegurado apenas a algumas nações, filosofia que se refere apenas à ocidental e assim por diante. Temos, portanto, uma universalidade (mesmicidade) excludente.

Continuando sua exposição e explorando a contradição ocidental, Ramose (2011) explica que o termo “universo” vem do latim, *unius* (um) e “*versus*” (alternativa de...). A composição do termo sugere uma realidade marcada pela diversidade e não de uma unicidade. Diz respeito mais a uma situação de pluralidade e menos a uma realidade fechada e dominadora, resultante de um olhar unificado. “Universo” nesse contexto de “mesmificação” é contraditório em si.

Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (Ramose, 2011, p.4).

Frente a essa incoerência teórico-prática, a saída parece ser mesmo a adoção de uma nova terminologia. Esta precisa ser capaz de abarcar mais amplamente a realidade cósmica em suas expressões incontáveis, dinâmicas e até imprevisíveis. O novo termo carrega em si uma nova compreensão da realidade que, ao contrário do que antes se defendia, não possui nenhum centro, mas sim uma constante mudança de paradigma. Este termo recebe o nome de “pluriverso”:

Deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entendia o cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança do paradigma, culminando na concepção do cosmos como um pluriverso. Parece que a resistência do “universo” mostra uma falha que aponta para o reconhecimento da necessidade de um deslocamento do paradigma. Neste ensaio optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo (Ramose, 2011, p. 5).

Prosseguindo a reflexão, Ramose trabalha a distinção entre Ser e entes, sendo que o primeiro consiste na manifestação da multiplicidade e diversidades dos demais. Os entes são identificados a partir de suas especificidades e essa situação de primazia da particularidade é erroneamente concebida como condição ontológica originária do ser. Esta perspectiva contribui para a substituição da pluriversalidade original do ser por uma dimensão de particularidade, especificidade e individualidade.

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser (Bhom, 1980, p. 30-31 *apud* Ramose, 2011, p. 10).

Nota-se que a adoção da singularidade como condição “ontológica originária do ser” acaba por inseri-lo fora da sua conexão pluriversal e jogá-lo na contínua necessidade de negação do outro. A afirmação identitária do ser (ente) exclui automaticamente as demais. Temos assim a exaltação de uma característica fundamental do pensamento ocidental, o individualismo.

Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de “universalidade” (Ramos, 2011, p. 5-6).

Esta lógica da exclusão baseada em uma percepção equivocada de universalidade sustentou o protagonismo de um posicionamento velado, em que acentua a particularidade como ponto de partida da filosofia, quer dizer, a concepção de uma estrutura de pensamento “universal”, sem dirigir atenção às exigências da cultura, sexo, gênero e religião.

Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da “universalidade” da filosofia. Esta é a razão pela qual eles estão dispostos a reconhecer nomes como Filosofia Ocidental, Chinesa, Indiana, Japonesa ou Russa, mas se recusam a reconhecer Filosofia Africana, Australasiana, Latino-americana, Maia e (até) mesmo filosofias feministas. Esta contradição simples é repugnante tanto para a lógica como para o senso comum. A contradição precisa ser solucionada através do reconhecimento da particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia (Ramos, 2011, p. 6).

A essa altura da discussão, Ramos (2011) defende que a particularidade só pode ser um princípio válido da filosofia se essa tiver em conta as múltiplas interações da pluriversalidade do ser, elementos tais como cultura, sexo, gênero, momento histórico e localização geográfica. Assim sendo, a particularidade está conectada à coletividade. Caso contrário, a lógica da exclusão disfarçada de universalismo gera múltiplas consequências as quais pode-se numerar com facilidade.

Primeira: atrelamento da filosofia ao formato de uma disciplina acadêmica.

Do ponto de vista da pluriversalidade do ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia. Isto significa que não podem haver filosofias Ocidental ou Africana como disciplinas acadêmicas e, nem filosofia como a busca existencial humana do conhecimento enquanto o contínuo resultado da aprendizagem pela experiência. Opostamente a esta reivindicação insustentável, está submetida a ideia de que a particularidade, como explicitado nos parágrafos precedentes, é um ponto de partida válido para reivindicar o direito à filosofia (Ramos, 2011, p. 6).

A concepção de filosofia abarca, portanto, uma realidade ampla e complexa, algo que não pode ser negado mesmo diante de algum objetivo disciplinarista, a filosofia não se reduz ao estatuto de uma disciplina. Sendo assim, a ideia de particularidade como um ponto de partida válido da filosofia pode ser aplicada desde que contemple todas as particularidades.

Segunda: marginalização de outras filosofias.

A segunda implicação derivada da exclusão de outras filosofias da “filosofia”, é que esta exclusão está em busca de outros fins que não a própria filosofia. Trata-se de uma tentativa de reivindicar para os protagonistas da exclusão o direito de ser o solo determinante do significado da experiência, do conhecimento e da verdade para todos (Ramos, 2011, p. 6).

Esta segunda implicação expõe talvez o lado mais subterrâneo da exclusão, ou seja, a estratégia de domínio epistêmico, cultural, político-econômico. Trata-se de algo externo à essência filosófica, uma vez que não passa de subterfúgio suportante de estrutura imperialista.

Terceira: estabelecimento da filosofia como estrutura de domínio.

Reivindicar a posse da chave para o conhecimento deste modo é pretender possuir o poder de determinar o destino dos outros. Isto constitui a filosofia como um terreno prático e intelectual de luta pelo poder sobre as vidas e destinos dos outros. Neste contexto, a filosofia não se torna inquietação. Ao invés disso, ela é revelada como a necessidade ontológica de continuar a ser. O desdobramento dessa necessidade pode, na prática, fornecer recursos para várias formas de violência (Burggrave, 2002, p. 44-45). O esforço humano para prevenir a violência que leve à morte lenta ou imediata traz a obrigação moral de reconhecer a legitimidade da necessidade ontológica de continuar a ser (Ramos, 2011, p. 7).

A terceira implicação traz duas situações opostas, uma como consequência da outra, uma relação de ação e reação; mas se por um lado a postura exclusivista abre margem ao aparecimento de inúmeras formas de violências, por outro dá também a possibilidade de contraposição a isso e uma das formas de resistir consiste na teimosia de existência e na obrigação ontológica de “continuar a ser”.

A **quarta** implicação consiste na abertura para o estudo de outras filosofias. O fato de dar atenção a outras abordagens além daquelas do eixo hegemônico, além de contribuir a uma maior ampliação do conhecimento filosófico, consiste também em ação de resistência, atitude em defesa do direito de existir, um conviver entre ética e ontologia.

Quinta implicação: ausência de criticidade e reparação dos danos ocorridos no âmbito da filosofia.

A quinta implicação derivada da filosofia da exclusão é que títulos como “A história da filosofia” (Copleston), “Filosofia, História e Problemas” (Stumpf and Fieser, 2002) deveriam ser ajustados por especificidades como em “Uma História Crítica da Filosofia Ocidental” (O’Connor, 1964). A atenção voltada para a história da filosofia deveria sempre lembrar cuidadosamente da dívida da filosofia grega para com o antigo Egito africano. Ela deveria também levar em consideração o mercado escravocrata transatlântico que separou forçosa e fisicamente povos da África de sua terra natal e seus parentes. A diáspora africana é, portanto, parte integrante da história da filosofia Africana. Até certo ponto ela é a razão da emergência da filosofia Africana (Gordon, 2008, 21-32). A história da filosofia Africana deve reconhecer a necessidade de uma reconstrução da história da África. Ela deve reconhecer a filosofia Africana como um problema e um projeto tanto científicos quanto históricos. De acordo com Osuagwu, isto significa que o projeto de reconstrução da história da

África pretende “determinar corretamente os aspectos defectivos do *status quo* histórico, para que a autêntica imagem e o genuíno papel dos africanos natos, assim como [o dos africanos] por outras associações ou qualificações, possa aparecer de modo apropriado e honroso. Isto significa apenas ser verdadeiro e justo com a história feita tanto por africanos, como pelos outros, dentro e fora da África. Na condução do ensaio sobre sua história, os filósofos africanos querem retificar os preconceitos históricos da negação, da indiferença, da separação e do esquecimento que tem contaminado a filosofia africana nas mãos de verdadeiros advogados do diabo europeus e seus cúmplices africanos. As investigações históricas africanas na filosofia vão além das defesas, confrontações e correções. Elas também são projetos e exercícios autênticos na construção científica da filosofia africana, no que diz respeito às diversas matérias de sua identidade e diferença, problemas e projetos, seus objetivos, descobertas, desenvolvimento, realizações e defeitos ou falhas (Osuagwu, 1999, p. 25 *apud* Ramose, 2011, p. 7-8).

Concluindo, o autor acentua firmemente que o efeito acumulado dessas implicações é a constatação da existência das diversas filosofias como a ocidental e a africana, assim como as demais. Nesta perspectiva, espera-se uma maior proatividade dos/as pensadores/as africanos/as, os/as natos/as ou os/as da diáspora no comprometimento da sua contribuição histórica, na aquisição de conhecimento de seu próprio legado, de sua devida valorização e publicidade.

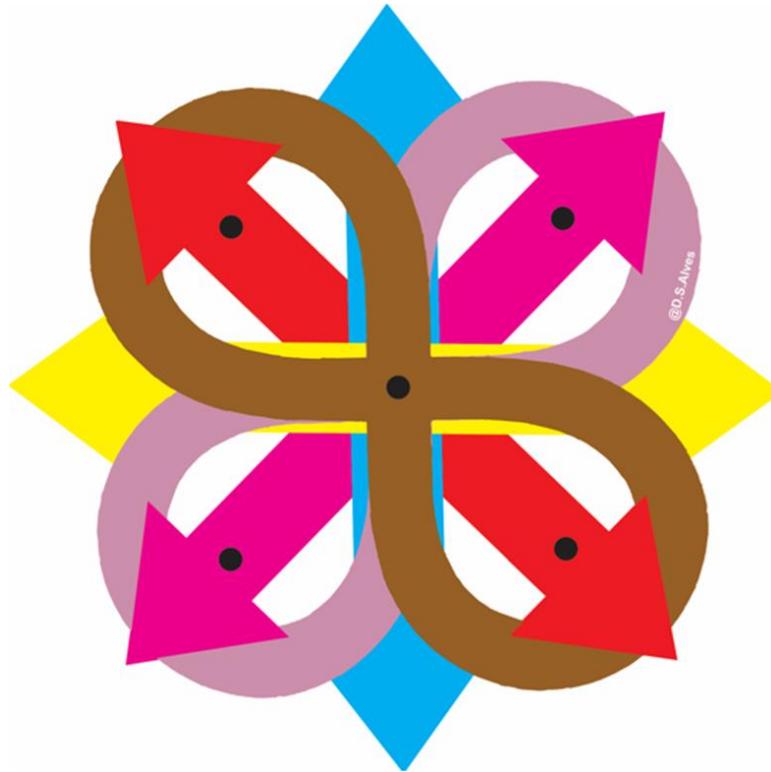
Por conseguinte, para consolidar a concepção pluriversal da filosofia na qual se compreenda que sua realidade se compõe em critérios de diversidade (incluindo no conjunto a filosofia africana e outras mais) é indispensável o envolvimento ativo e generoso de filósofos/as africanos/as. Este envolvimento precisa ir além de correções, defesas ou confrontações. Há que se lançar nos horizontes da criatividade, das conexões entre passado, presente e futuro. Faz-se necessário também uma atitude contínua de troca de conhecimento, tanto no âmbito interno como no externo, mas isso precisa ocorrer sem nenhuma postura de submissão ou sobreposição. A pluriversalidade supõe atitudes de igualdade, interatividade, trocas e colaboração.

2.8 A PLURIVERSALIDADE DO SER CÓSMICO

A concepção de ser cósmico embasada na obra de Mogobe Ramose contempla um conjunto de elementos que bem caracterizam o seu pensamento, marcado sempre pela pluriversalidade. Compõe-se, portanto, de elementos orgânicos e inorgânicos,

materiais e imateriais, presentes, passados, futuros e ancestrais, conforme ilustra bem a figura a seguir⁷.

Figura 2 – Representação das múltiplas conexões que um determinado ser pode comportar



Fonte: Elaboração própria com desenho manual, desenho gráfico de Diana da Silva Alves, 2024.

Nesta perspectiva, defende o autor que quando nos referimos ao surgimento da vida em um sentido biofísico-químico, supõe-se a existência de uma fase de pré-vida. Baseando-se na teoria do “Big Bang”, a vida surgiu em um certo ponto do passado e seguiu um processo universal de evolução. Firma-se assim o posicionamento de que a vida surgiu da matéria. Esta é a visão da ciência sobre a origem da vida.

Trata-se de um contexto em que as ciências química, física e biologia compreendem-se na condição de explicar o surgimento da matéria orgânica a partir da inorgânica de forma totalmente independente de qualquer realidade espiritual. Ocorre que o universo não é um sistema tão objetivamente resolvido e a ciência não

⁷ A presente figura representa as múltiplas conexões de um ser. Os símbolos de infinito e as setas dispostas em múltiplas direções significam que a existência de um ser é condicionada à existência de muitos outros. Esta dependência existencial está relacionada com elementos cósmicos, ancestrais, biológicos, culturais, cronológicos, econômicos, psíquico-afetivos e assim por diante.

parece trazer explicações suficientes àquilo que representa a complexidade do ser na existência. Portanto, discute Ramose (1992) afirmando que:

Esta última não é apenas uma questão de opção filosófica. Pelo contrário, tem também a ver com a incapacidade das ciências naturais e físicas de estender e aplicar o método de observação e experimentação a todos os níveis da existência. Em particular, a física parece incapaz de investigar a "singularidade" em termos de observação e experimentação (Ramosse, 1992 *apud* Claensses, 1992 p. 585-586).

Mas se a singularidade delimita o alcance da física, não significa que assim seja também com a realidade da vida. A vida não se limita ao alcance do conhecimento da ciência empírica, embora ela represente um campo de sucesso em matéria de conhecimento.

Na verdade, a divisão da natureza entre matéria orgânica e inorgânica é o principal motivo da concepção fragmentária entre o cosmos e a vida, uma constante tentativa da mente humana em explicar elementos integrantes de uma mesma realidade. Mas essa percepção fragmentária parece ser imposta à mente humana pela própria natureza, enquanto desenvolve o seu processo evolutivo. A natureza é fragmentada à medida em que manifesta o seu caráter através da multiplicidade e da pluriformidade dos seres vivos e não-vivos. Mas essa fragmentação ainda deixa a natureza intacta como uma totalidade. A totalidade é composta das diversas totalidades parciais, mas não se reduz a elas.

A visão de Ramose é de que essas duas realidades (matéria inorgânica e orgânica) estão fortemente conectadas.

O conceito de vida remete à matéria inorgânica. Ao mesmo tempo aponta para matéria orgânica. Com relação à primeira, parece supor que os constituintes básicos da vida já estão presentes na matéria inorgânica. Nesse estágio, os constituintes existem em suas formas simples e, assim, chegamos à estrutura fundamental da matéria que consiste em partículas que não são "realmente partículas no sentido comum da palavra. Além disso, podem nem ser que se refira a todas as coisas". Um correlativo à estrutura fundamental da matéria é o conceito, bem como as constantes fundamentais da realidade, que são "certas quantidades que desempenham um papel básico na física e que têm o mesmo valor numérico em todo o universo e em todos os momentos no tempo" (Davies, 1983, p. 102-103 *apud* Ramose, 1992, p. 590).

Por conseguinte, da relação entre as partículas fundamentais e as constantes fundamentais é que surge a vida, de um movimento simples para um complexo, mas

nunca distante ou fora da matéria. A transição da não-vida para a vida dá-se em um nível particular da evolução. Assim, os organismos vivos podem ser considerados

[...] matéria organizada de maneira especial, e não como matéria investida de uma propriedade especial "vida" além do escopo da ciência física. Tal suposição não pode impedir uma consciência sensível sobre aspectos do comportamento dos organismos vivos que não podem ser expressos em termos de física e química (Peacocke, 1965, p. 15 *apud* Ramose, 1990, p. 587).

Segue-se, pois, que Ramose (1990) entende que não há de se falar em *gap* entre vida e não-vida, uma vez que vida é resultado da estrutura fundamental da matéria e de sua fundamental constante. Os novos seres constituem uma específica totalidade com direitos próprios, não mais constituinte único básico de um novo todo, a vida é um conceito holístico.

Assim compreendendo, a vida não se reduz à realidade terrestre, ela é um fenômeno cósmico e o mais importante aspecto do universo (pluriverso) em si mesmo. Fundamental ainda observar que cada vida que surge traz em si a capacidade de manutenção, regulação, sustentação, codificação e assim por diante. De certa forma, tem-se aqui um sistema autônomo. Não se fala de autonomia plena, visto que cada realidade existente se encontra conectada ao mundo cósmico. Pode-se falar então de um microcosmo, um sistema com autonomia, mas também conectado e dependente. Sendo assim, afirma Ramose (1990):

Uma vez surgidas certas formas de vida, elas tendem a se manter e se sustentar... Não se trata de negar a possibilidade de extinção de certas formas ou espécies de vida. Pelo contrário, a ideia é apontar para a realidade em que as várias formas de vida exibem a capacidade de codificar de forma estável o código genético. Além disso, elas exibem a capacidade de armazenar essas informações e aplicá-las à replicação. Por fim, tal aplicação mostra que as diversas formas de vida tendem a ter os meios necessários para implementar a replicação (Ramose, 1990, p. 588).

Mas o fato de defender que cada vida que surge consista em um sistema próprio e independente não significa afirmar que ela seja sempre auto explicável e suas funções satisfatoriamente resolvidas. Ramose (1990) menciona pelo menos quatro problemas que podem existir na morfogênese biológica, quais sejam: a forma precisa na qual vem o ser, a forma em que se dá o sistema de regulação (se, por exemplo, ele pode ser removido); o terceiro diz respeito à regeneração (capacidade que os organismos têm de substituir ou reparar estruturas danificadas). E, por fim, a

capacidade de reprodução (uma parte destacada dos pais torna-se um novo ser, como uma parte que se torna o todo).

A resposta a esses problemas, segundo o autor, pode ser encontrada na compreensão das causas; essas vistas em uma perspectiva que vá além da soma das partes. Sem essa concepção fica muito difícil identificar a constante e o processo específico de desenvolvimento de um objetivo ou propósito particular. A discussão sobre a causalidade parece ser realizada sem necessidade de invocação de algum poder sobrenatural. Contudo, o vitalismo⁸, o organicismo⁹ e o mecanicismo¹⁰ não foram capazes de dar explicações convincentes. Será capaz a filosofia?

2.9 A RESPOSTA DA FILOSOFIA

Dando prosseguimento à discussão, agora buscando uma resposta mais no campo da filosofia, o autor faz uso do princípio indeterminado de Heisenberg. Este princípio demonstra que os átomos e os elétrons são indeterminados na matéria em termo de movimento e localização. Isto faz com que eles sejam caracterizados como realidades não captáveis ao microscópio e, menos ainda, a olho nu.

Esta descoberta, segundo Ramose (1990), coloca fim em alguns paradigmas da ciência, por exemplo, a distinção entre sujeito e objeto, entre causa e efeito, assim como a definição de uma determinada parte concebida como o centro de um todo. E, ainda mais, partindo da dimensão micro do mundo, a discussão é transferida ao macrocosmo, o que evidencia que, por um lado, um ser vivo consiste em uma realidade histórica; mas, por um outro, não deixa de ser algo infinitamente pequeno em relação à grandeza cósmica.

A dialética do ser o insere ao mesmo tempo diante do infinitamente grande, do infinitamente pequeno e das múltiplas possibilidades. Esta é também a situação do ser humano com toda a sua amplitude de recursos, habilidades, criatividade. Não há que se falar, portanto, de centralidade do ser humano, pois em relação aos demais, ele não passa de uma pequena ilha na dimensão da realidade cósmica.

⁸ “Vitalismo” consiste na concepção de que os seres vivos são fundamentalmente diferentes dos inanimados por possuírem em si um elemento próprio (metafísico), uma “energia vital”.

⁹ Sistema filosófico no qual se compreende a natureza ou o universo como um único e gigantesco organismo vivo.

¹⁰ Fundamento teórico baseado na ideia de que todas as realidades são explicáveis dentro de uma lógica mecânica ou em analogia a ela.

São inegáveis as constatações das ciências físicas sobre a vida; suas descobertas e avanços são de grande relevância, mas frente a isso faz-se necessário também apresentar o posicionamento da filosofia em que

O entendimento filosófico da vida que desejamos propor reconhece as descobertas acima e *insights* das ciências físicas. Afirma-os e propõe-se a conformar-se a eles. Além disso, esses conhecimentos dessas descobertas e insights são o esforço sustentado das ciências físicas para explicar a realidade cósmica. Nossa filosofia então não pretende sobrepor outra explanação além dessa da ciência. Ao contrário, nossa proposta é simplesmente para avançar a um entendimento filosófico da vida. O que estamos propondo são orientações filosóficas com consequências práticas para toda a vida (Ramose, 1990, p. 591-592).

Assim, em diálogo com as ciências físicas, mas também com algumas diferenças, a filosofia se vê capaz de apresentar algumas concepções basilares sobre a vida, origem, holisticidade, indivisibilidade e universalidade (pluriversalidade), movimento e ausência de centro ou privilegiabilidade:

1. Tudo o que está presente agora ou existe sempre ou esteve em uma ou outra forma; em um ou outro modo de ser.
2. A vida é um fenômeno holístico e, igualmente, um holístico conceito.
3. A vida não é algo fora e além do específico e organização complexa e única da matéria em e através do qual manifesta o seu caráter. A vida é então uma força indivisível e universal no sentido que: (I) Não é meramente um funcionamento mecânico de uma estrutura particular, mas isso é a mais fundamental organização única e específica da matéria que dá origem ao fenômeno holístico da vida; uma nova realidade qualitativa e quantitativa que é maior que a soma de suas partes. (II) Isto é individual e universal no sentido em que um organismo vivo não é apenas vivo, mas é vida desde que não possa ser visto separado da vida, nem a vida possa ser vista separada do organismo vivo. (III) O conceito holístico da vida significa que a integralidade é a característica fundamental da vida, como manifesta seu caráter nos e através dos seres vivos. Mas cada totalidade é sempre uma parcial e transitória totalidade por causa do processo de evolução universal, assim como por dentro dele. Ainda assim, a evanescência das entidades vivas particulares não significa o desaparecimento ou o fim da vida em escala universal. Neste sentido a vida é também uma força individual universal.
4. O fenômeno holístico da vida mostra a tendência fundamental do movimento rumo a uma unificação e propósito. Considerar o princípio da geminação na natureza em termos de potencialidade a uma reprodução biológica, por exemplo, é uma segurança em relação à continuidade da vida.
5. A despeito do aspecto destrutivo do processo evolucionário, do movimento direcional do fenômeno holístico da vida aponta para a busca por uma maior integração, harmonia e equilíbrio.
6. Nenhuma entidade desfruta da posição privilegiada de estar no centro do universo (Ramose, 1990, p. 592-593).

Como pode verificar, o autor desenvolve uma linha de reflexão que busca tanto evidenciar as articulações entre os seres da natureza como também demonstrar a sua

continuidade, independentemente das alterações formais que possam acontecer. Contudo, acentua de maneira taxativa que sua discussão teórica nada tem a ver com o vitalismo em nenhuma de suas formas, uma vez que esse segmento teórico defende que os organismos vivos são fundamentalmente diferentes dos seres inanimados, considerando que os primeiros tenham algum elemento metafísico, que os segundos não têm.

Entretanto, o autor não se coloca na posição de defesa de algum tipo de absolutismo filosófico, pois em matéria de conhecimento é sempre prudente que ninguém tenha a pretensão de tê-lo em plenitude. Há algo nas ciências físicas que a filosofia pode explicar melhor ou vice-versa, de maneira que se possa falar de pluriversalidade também em matéria de conhecimento.

Por conseguinte, a vida não é resultado da intervenção de um pássaro, nem a mente (ou alma) consiste em alguma importação de um outro universo. Elas são realidades que estão conosco e fazem parte de nós. A concepção da vida como uma força indivisível difere-se do posicionamento religioso do qual entende a mesma como resultado da ação de entidade externa que desenha, cria e protege.

Embora esteja ciente dos múltiplos problemas epistemológicos presentes em seu campo de discussão, Ramose (1990) não deixa de reconhecer as importantes tentativas ocorridas com o intuito de desenvolver uma linguagem mais adequada aos aspectos cosmológicos e holísticos da natureza. Afirma, por fim, que o pensamento holístico é necessário ao universalismo e a uma ação para a vida orientada de forma impessoal.

Assim, temos que Ramose (1990) manifesta uma visão profundamente holística da existência. Compreende a realidade cósmica não como universo, mas sim como pluriverso. Isto quer dizer que as realidades são diversas em suas realidades, expressando sempre suas especificidades sem perder a conexão com o todo.

Estas realidades múltiplas conectadas, contudo, não são propriamente as mesmas ao mesmo tempo, considerando que estão em contínua evolução. Esta realidade marcada por contínuo movimento do ser sendo desenvolve o seu curso em vista de alcançar o equilíbrio cósmico.

Portanto, desde o início (o que poderia ser chamado de pré-vida), a vida demonstrou ser uma integração complexa. Portanto, não se justifica satisfatoriamente a divisão entre matéria orgânica e inorgânica, dada a existência de uma constante

fundamental presente em todos os tempos e lugares. Isto permite o surgimento de novas vidas, bem como sua reprodução e aperfeiçoamento.

Por fim, tem-se a concepção de um pluriverso sem hierarquia, centro, periferia ou geopolítica. Nas partes do todo ou no conjunto das totalidades, a existência acontece e busca sua plena realização. Assim se desenha a filosofia *ubuntu* e, da mesma forma, expõe a sua múltipla possibilidade de articulação e conexão.

2.10 ECOLOGIA ATRAVÉS DE UBUNTU

Uma abordagem pluriversal do ser, dentro de uma lógica ramosiana, inclui necessariamente uma dimensão ecológica. Talvez até poder-se-ia dizer que o campo ecológico consiste em um dos mais fundamentais pilares da filosofia *ubuntu*. Importante ainda afirmar que a ecologia se estreita com a holística, visto ser dimensões da existência integradas de pluriversalidade na lógica de sua constituição.

Sendo assim, a máxima *motho ke motho ka batho* aplica-se também à dimensão ecológica, visualizando-se a interdependência e interinfluência dos seres humanos entre si e de forma muito mais ampliada quando a abrangência é a dimensão cósmica. Abre-se ao conhecimento e às relações a possibilidade de maior aproximação da totalidade, um itinerário em vista de completude existencial. É nesse sentido que afirma Ramose (2005):

O princípio da totalidade aplica-se também no que diz respeito à relação entre seres e natureza física ou objetiva. Cuidar uns dos outros, portanto, implica cuidar da natureza física também. Sem esses cuidados, a interdependência entre os seres humanos e a natureza física seriam prejudicados. Além disso, os seres humanos são na verdade, parte integrante da natureza física, embora possam ser uma parte privilegiada dela. Assim, cuidar uns dos outros é o cumprimento do dever natural de cuidar da natureza física também. É assim a luta constante para usufruir e manter um equilíbrio entre os seres humanos e a natureza física. O conceito de harmonia no pensamento africano é abrangente no sentido de que concebe o equilíbrio em termos da totalidade das relações que podem ser mantidas entre os seres humanos entre si, bem como entre os seres humanos e a natureza física. Nesse raciocínio, a busca pela harmonia é então o esforço para manter um entendimento abrangente, mas também condição relacional específica entre organismos e entidades. É o equilíbrio do esforço e harmonia da e na totalidade (Ramose, 2005, p.106).

Por totalidade aqui se compreende três aspectos. Primeiro, que ela se caracteriza sempre pelo movimento e, com isso, não pode ser compreendida como algo totalmente definido e acabado. Segundo, a totalidade como experiência não pode

ser submetida ao dogmatismo ou absolutismo, mas, por outro lado, esse risco pode ocorrer no campo da linguagem. Terceiro, quando ocorre o dogmatismo por meio da linguagem, o ponto de fala do orador, o “eu”, torna-se como o centro do universo, o que se constitui em um grande erro, visto que o universo não tem centro.

A realidade do ser corresponde à totalidade e nada pode estar fora dela, mas o fato do movimento existir faz com que essa realidade seja plural, diversa. Dado isso, o movimento é a principal característica da vida, sua verdadeira essência, isso quer dizer que a vida é uma totalidade. Ramose (1990) destaca que a palavra “totalidade” se diferencia de “todo”. Assim, quer salientar a primazia ontológica do movimento e sua onipresença: “O movimento não pode ser dividido em qualquer coisa que não seja movimento” (Ramose, 1990, p. 108).

A realidade do ser compreende um conjunto infinito de possibilidades e mudanças (sem desconsiderar que algumas coisas são mais permanentes que outras) as quais possibilitam a constituição das culturas, um processo contínuo de geração, ressurgimento, morte, caos, reorganização. Neste contexto, encontra-se o ser humano, possuidor de dignidade, mas não exatamente é o centro da questão. Suas transformações são constantes, há momentos em que sua importância se relaciona à religião, em outros mede-se por valores monetários, tecnologia ou até valores sociais.

Compreender a realidade cósmica como uma totalidade e inspirando-se naquilo que sugerem as raízes africanas parece ser um caminho promissor. Sua incidência pode ajudar na lida com as diversas ameaças da contemporaneidade, tais como a guerra nuclear, catástrofes ambientais e climáticas, controle da tecnologia e assim por diante.

Nesta linha expositiva, Ramose (1990) manifesta o formato e a abrangência de seu pensamento no tocante à pluriversalidade do ser em sua perspectiva cósmica. Sua exposição é articulada aos seres da natureza dentro de uma conexão contínua e dinâmica em que supera a barreira de divisão entre matéria orgânica e inorgânica; situa o ser humano como um ator importante da existência, mas discorda em conceder-lhe qualquer posição que o classifique como centro ou detentor de privilégio na realidade cósmica; sua percepção é ecológica e holística da qual a matriz *ubuntu* estabelece-se como fonte e ancoragem. O ser é pluriversalmente cósmico.

2.10.1 A compreensão de ser humano/humanidade

Embora não apareça em formato de terminologia própria na obra de Ramose (2005), a palavra humanidade (assim como outras utilizadas nesta exposição) tem lugar fundamental, considerando o teor e a expansividade do contexto da temática no conjunto dos escritos. Esta é uma temática perceptível e de forma estruturante no bojo da filosofia *ubuntu*, ancorando-se principalmente em três fundamentos: a discussão referente à existência de uma filosofia africana, a concepção de mortos-vivos e a reflexão em torno do universalismo.

As mais diversas versões do termo *ubuntu* encontradas nas dimensões continentais dos povos africanos acentuam a amplitude das relações dos seres humanos, cujo alcance vai da compreensão da identidade à relação familiar, tribal, ancestral e até espiritual.

Para além disso, ao cunhar as experiências da vida em expressões tais como *umuntu*, *ngumuntu*, *ngabantu*; *Motho ke motho ka batho*; *Kgosi ke kgosi ka batho*, traduzíveis de forma aproximada em “uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas”, promove-se uma discussão para além das fronteiras intra-humanas e, portanto, de alcance cósmico (Ramose, 2005).

O simples fato de se falar em ser humano ou de humanidade, na concepção *ubuntu*, em si mesmo já impõe uma necessidade automática de se promover uma discussão de alcance cósmico, uma vez que acarreta perspectivas orgânicas, inorgânicas, temporais, atemporais de certa forma, além daquelas de caráter social. Humanidade, portanto, tem sinônimo de holisticidade nos mais diversos sentidos que a palavra possa despertar.

Retomando a discussão referente à existência da filosofia africana, recordamos que Ramose (2005) afirma que a principal razão do mundo ocidental discordar da existência de uma filosofia africana é a mesma para negar muitos outros direitos básicos. O primeiro deles é o atributo de humanidade aos africanos. Não vendo eles (africanos) como possuidores de alma, racionalidade, capacidade para a liberdade, para a autonomia e governança, conclui-se, portanto, que são susceptíveis de trabalhos servis, tortura e espoliação.

Neste mesmo contexto se questiona a arrogância a si do direito de legítima defesa por parte de potências ocidentais e negação do mesmo direito aos povos africanos. A exclusividade requerida por essas nações hegemônicas, considerando

que se trata de direito humano, corresponde simultaneamente à negação da presunção de humanidade às demais nações.

Assim sendo, a legítima defesa é um direito difuso que traz em si a condição de reconhecimento da humanidade aos povos generalizadamente, ou então sua negação. Da mesma forma, o reconhecimento dos demais direitos “humanos” às nações difusamente é um passo importante visando a busca pelo equilíbrio cósmico.

O segundo aspecto que delinea o conceito ramosiano de humanidade consiste na realidade dos mortos-vivos, algo já mencionado mais acima, mas que agora podemos aprofundar um pouco mais e, possivelmente, voltaremos a tratar mais adiante. Segue-se, portanto, que falar sobre mortos-vivos na base pensante de Ramose (2005) significa um mergulho profundo na dimensão ancestral e que, por sua vez, pode bem delinear traços de relações sociais, familiares, religiosas e cosmológicas. Assim, temos um alcance propriamente holístico da abordagem.

Isto pode ser bem percebido a partir dos costumes tradicionais dos povos *tswana*, um dos troncos *bantu*, presentes em Botsuana, África do Sul, Namíbia e Zimbábue. Um dos costumes antigos desses povos é a prática do rito de iniciação, como a circuncisão masculina e feminina. Nos dois casos há derramamento de sangue e é encarado como um sacrifício.

Com o sangue caindo na terra realiza-se o sacrifício o que torna a pessoa realmente nascida como uma criança, partícipe da terra e da sociedade e não apenas um ser externo. A circuncisão é como um acordo, um contrato entre um ser individual e seu povo. Consiste em iniciação à comunidade dos vivos e em elo de participação na comunidade dos mortos-vivos, a ontologia dos seres invisíveis. A iniciação é também condição para se tornar um/a ancestral e ainda ter o direito ao casamento.

A qualificação para o casamento é fundamental ao futuro da comunidade, uma vez que determina a condição para novos nascimentos. E, nesse sentido, promove a ligação da comunidade dos vivos e dos mortos-vivos, em vista aos futuros membros. À vista disso, o casamento é a instância que une as três dimensões. Igualmente, se alguém deliberadamente se recusa a ter filhos passa a ser mal visto durante a vida e após a morte.

Desta forma, tem-se um processo de incorporação, uma vez que tanto na pertença à comunidade dos vivos com plenos direitos (inclusive ao casamento) ou na dos mortos-vivos, a inclusão se dá por meio da iniciação. Temos uma personalidade adquirida e isso explica porque nem todos os mortos são ancestrais.

Na crença desses povos antigos os mortos-vivos podem aparecer em sonhos ou fisicamente aos seus descendentes (iniciados) a fim de revelar o que esperam deles e, por outro lado, os descendentes oferecem constantemente sacrifícios em honra de seus ancestrais. Esta estreita relação entre os vivos e seus ancestrais durará enquanto os segundos forem lembrados.

Neste sentido, afirma-se que a memória é necessária à construção da identidade pessoal (Hume *apud* Ramose, 2005), posicionamento esse semelhante à ideia de imortalidade no pensamento tradicional africano. Assim afirma o autor:

Parece, portanto, que estar presente na memória viva é a essência da imortalidade de uma pessoa na religião tradicional africana. À medida que os ancestrais caem no esquecimento, os mesmos tornam-se vaga e remotamente conectados à vida dos vivos. Esse processo de progressivo desprendimento das preocupações do viver significa, ao mesmo tempo, desincorporação e portanto, também despersonalização. E ser uma não-pessoa é o mesmo que ter perdido imortalidade também. No entanto, Mbiti sugere a esse respeito que "Depois de quatro ou cinco gerações, os mortos-vivos são finalmente esquecidos pessoalmente porque aqueles que os conheceram enquanto eram seres humanos terão morrido também. Seus espíritos são conseqüentemente esquecidos na memória dos humanos. Sua identidade como 'fulano de tal' é para sempre eclipsada no que diz respeito às pessoas, ... Embora o espírito ainda seja um espírito humano, não é mais um morto-vivo, torna-se o fantasma de uma pessoa desconhecida. Não tem interesse pessoal em nenhuma família humana. Ninguém se lembra dele nas refeições ou durante as oferendas e sacrifícios. Ele realmente se afasta das atividades humanas e torna-se plenamente um membro dos seres espirituais" (Mbiti, 1975, p. 12 *apud* Ramose, 2005, p. 65).

Ramose (2005) cita o texto acima com um olhar de crítica, pois vê na teoria de Mbiti (1975) uma fusão da concepção dualista cristã (distinção entre a realidade física e a espiritual), referente à personalidade humana, com a concepção holística africana tradicional (incorporação), o que contribuiria mais para confundir do que para explicar esse aspecto da religião africana. Segue:

Assim, a fusão de Mbiti da concepção cristã (dualista) da personalidade humana com a concepção holística africana tradicional baseada no princípio da incorporação confunde em vez de esclarecer um aspecto importante da religião africana [...] Com base no exposto, endossamos a visão de que: "depois de várias gerações, os ancestrais deixam de ser lembrados por seus nomes pessoais; a partir deste momento eles deslizam para a inexistência pessoal e perdem tudo o que eles já possuíram por meio de identidade pessoal. Isso, para a visão africana tradicional de mundo, é o término da existência pessoal, com entidades que antes eram agentes totalmente humanos tornando-se mais uma vez meros seus, terminando sua estada no mundo como havia começado... não-pessoas incorporadas" (Ramose, 2005, p. 66).

Evidencia-se aqui que o pensamento tradicional africano (diferentemente do cristianismo) tem na imortalidade pessoal algo de caráter temporal, cuja validade permanece enquanto durar a memória do/a último/a descendente; enquanto a imortalidade coletiva permanece para sempre. Mas, dadas as diferenças, segundo o autor, o que busca tanto a espiritualidade cristã como a africana é o caráter impessoal da vida, afirmando o caráter pessoal no “eu sou”, sendo que na verdade a questão deveria ser outra: “o que é a vida e qual é o lugar e o significado da pessoa humana na ordem universal dos seres vivos?” (Ramose, 2005, p. 67).

Falar em matéria de ser humano ou de humanidade na perspectiva de Ramose (2005), significa um mergulho profundo na pluriversalidade do ser em que se encontram elementos de valores ontológicos, epistemológicos, éticos e até metafísicos. Falar em ser humano significa compreender uma realidade expansiva a qual os direitos são reconhecidos de forma equitativa. Refere-se também a uma realidade que abarca os mais diversos estágios da existência, entendida aqui pelos vivos, mortos e mortos-vivos. Tendo em vista o contexto de múltiplas relações da existência, ser humano consiste também naquilo que participa na ordem universal (pluriversal) dos seres vivos em situação de atividade, passividade, influência, convergência ou divergência.

2.10.2 Religião e pluriversalidade do ser

A discussão religiosa de Ramose (2005) começa pela afirmação de que desde os tempos mais antigos os seres humanos acreditam que a nossa existência está ligada a algo ao mesmo tempo transcendente e imanente. Mas não é totalmente certo se esse algo faz parte de nós mesmos ou depende da forma como é percebido, considerando que a experiência com Deus pode ser muito diversa nos diferentes povos. Assim, essa vivência não precisa culminar com a postulação de uma divindade, o que pode consistir em uma simples projeção de si mesmo.

Porém, com ou sem postulação de uma divindade, algumas questões precisam ser enfrentadas.

Existe algo realmente indestrutível, imortal e, portanto, eterno sobre nós, ou simplesmente não somos mais do que seres destrutivos, limitados pelo tempo e mortais como a morte demonstrou tão amplamente? Se de fato nós mesmos somos indestrutíveis, imortais e eternos, somos assim por nossa própria conta ou é por causa de nossa participação em uma ordem cósmica

mais ampla que é por definição indestrutível, imortal e eterna? (Ramos, 2005, p. 47).

O enfrentamento dessas questões não deve se basear no tipo de provas comuns às ciências naturais, pois a realidade em questão faz parte do mundo metafísico, como no caso da oração e, como tal, deve ser tratado. Isto é válido mesmo em situações em que as respostas pareçam totalmente irracionais.

Caso seja a invocação de uma pedra, de um antepassado ou de entidades como Jesus Cristo, a oração supõe a existência de uma realidade metafísica, independente da cultura na qual ela está inserida. O mais importante aqui é perceber a consistência da afirmação de que é possível e real comunicar-se com seres vivos na ontologia dos seres invisíveis. Neste último caso, os seres perderam sua corporeidade, ou seja, a vida. Destarte, há necessidade de respondermos há duas questões:

(i) em que forma esses seres continuam a existir, e, (ii) em que sentido eles estão vivendo; por que persistimos em atribuir-lhes vida? Se a resposta for que eles continuam a existir como seres espirituais, então o pressuposto de que a pessoa humana também é um ser espiritual fica aparente. Somos confrontados, portanto, não apenas com a questão “o que é espírito?”¹¹, mas também temos que perceber que quando atribuímos espiritualidade à existência corpórea humana, estamos ao mesmo tempo, afirmando que a pessoa humana é um ser composto de corpo e espírito ou alma. Esta alegação não pode ser tomada como certa, mas deve ser justificada (Ramos, 2005, p. 48).

A necessidade de justificar aqui diz respeito ao menos ao fato de que quando falamos em corporeidade e espiritualidade estamos nos referindo a duas realidades um tanto diferentes, sendo a segunda pertencente ao reino metafísico, o mundo dos seres invisíveis. Estas questões serão tratadas a seguir de forma metafísica, mas sendo assim, a metafísica terá fundamentos nas raízes africanas, ou melhor dizendo, nas raízes afro-cristãs, devido às influências da religião ocidental no continente africano.

Para Ramos (2005), a discussão de que a existência dos seres invisíveis pode ou não ser conhecida é possível ser realizada pela filosofia. E isso já traz em si certa

¹¹ No texto original “We are faced therefore not only with the question; what is spirit but we also have to realize that when we attribute spirituality to human bodily existence we are at the same time claiming that the human person is a being composed of both body and spirit or soul” parece haver um erro de pontuação entre a palavra “question” e “what”, além da falta de ponto de interrogação após “spirit” na primeira linha.

distinção entre conhecimento e crença. No centro da discussão está a questão se o sujeito falecido mantém sua identidade pessoal (no sentido corpóreo) na realidade pós-morte. A imortalidade, portanto, está posta como pauta principal.

2.10.3 A imortalidade

Na ontologia dos seres visíveis a morte significa o desaparecimento do corpo físico, fato que até mesmo a existência da prática da mumificação demonstra que após a morte o corpo apresenta-se destituído de significado e interferência. Contudo, há a crença de que existe uma continuidade da vida relacionada ao corpo morto, por meio da alma.

Consequentemente, sejam os *upanishads* (acreditam que pelo conhecimento é possível alcançar a imortalidade) ou os cristãos (ao menos antes da ressurreição) esses concebem que a imortalidade não pertence à substância (corporeidade) e sim ao espírito (imaterialidade). A morte consiste no afastamento do mundo dos vivos (ontologia dos vivos) e na chegada a uma nova realidade, qualitativamente falando. A morte é a forma em que se dá a transição. Segundo Ramose (2005), temos aqui a manutenção estratégica de uma dualidade radical, conforme ele desenvolve:

Aqui a dicotomia radical entre materialidade e a espiritualidade deve ser preservada para sustentar a tese da imortalidade. Mas a insubstancialidade do universo espiritual deve ser entendida como significando que o espírito não é material na mesma sensação de que o corpo é material e, portanto, substância. Por esta razão os seres espirituais na ontologia dos seres invisíveis deve ser algo, embora qualitativamente distinto do material substancialidade. Assim, os seres espirituais são substâncias no sentido de que são ou deveriam ser considerados como "algo". Se não for aceito que os seres espirituais são substância neste especial sentido, então tanto a tese da imortalidade, quanto a correspondente ontologia dos seres invisíveis, dificilmente pode ser sustentada. Diante desse cenário, não é difícil entender por que, "o argumento ontológico para a imobilidade pessoal como sendo a imobilidade de nossa alma (como oposição a uma crença na ressurreição ou a uma doutrina do homem-sombra, tal como sugerida pela percepção extra-sensorial) exige que duas teses sejam comprovadas: (i) somos essencialmente seres compostos: um corpo material e uma alma incorpórea que é uma substância e, portanto, pode existir independentemente de outra coisa; (ii) a alma é a pessoa real; caso contrário, a sobrevivência da minha alma não seria minha sobrevivência... (De Pater, 1985, p. 28 *apud* Ramose, 2005, p. 50-51).

Prosseguindo a discussão, Ramose (2005) relembra a teoria de Platão sobre o tema, constituída de três passos. No primeiro vem a afirmação de que a alma tem que ter independência total antes de sua união ao corpo. Isto suporta as teses da

preexistência da alma, bem como da realidade dual do ser humano (corpo e alma) unidas em um único corpo.

O segundo passo consiste em afirmar que como a alma tem afinidade com a ideia superior das formas (estas indestrutíveis por suas qualidades de estabilidade, imutabilidade e permanência) é provável que ela também seja indestrutível e daí a sua possibilidade de governar, dominar e ordenar o corpo.

O terceiro, por sua vez, a partir da afirmação da alma como indestrutível, ou seja, ela é também imortal. Isto deve-se ao fato de que o mal tem por natureza a corrupção e a destruição do seu objeto. Ao contrário, o bem preserva e conserva o seu objeto. Desta forma, sendo a alma um bem destinado a gerar a vida, o mal pode manchá-la e deformá-la, mas nunca destruí-la. Assim indestrutível, a alma também é imortal. Daí o fundamento de que a morte destrói o corpo, mas não a alma, a qual permanece eternamente e, com isso, também a concepção da imortalidade pessoal.

A tese de Platão foi criticada por Aristóteles, quem entendia que a alma seria substância, mas apenas no sentido de ser a forma do corpo. Sobre isso, afirma Ramose (2005):

Forma e corpo não são duas coisas separadas, mas uma só no sentido de que o corpo é a personificação da alma - sem a alma não há corpo vivo, pois é a alma que anima o corpo. Forma (alma) e corpo (corporeidade/matéria) são, portanto, uma mesma coisa vista de diferentes pontos de vista. Consequentemente, o argumento de Aristóteles continua, Platão estava errado ao sustentar que as formas são seres separados e distintos de seus corpos. Assim, para Aristóteles, a forma não é uma substância no sentido platônico. Parece, portanto, que para Aristóteles, somos mortais, mas há algo imortal em nós, provavelmente o ativo intelecto que não perecerá. Claramente, Aristóteles não argumenta que a alma não exista, mas, em vez disso, exige uma interpretação diferente da alma. O argumento de Aristóteles nesta conexão é ambíguo, como Ockham afirmou posteriormente Aristóteles *apud* Ramose, 2005, p. 53).

Retomando a tese de Platão, Ramose (2005) afirma que, se de fato a realidade é tal como defendida pelo referido filósofo, conseqüentemente as características da alma são conferidas ao corpo, uma vez que elas são necessárias ao reconhecimento da personalidade imortal. Mas há uma dificuldade nessa comprovação, pois a alma faz parte da realidade imaterial. Assim sendo, para identificar objetivamente essas características seria necessária uma imersão ao mundo dos invisíveis, o que é impossível ao mundo dos vivos.

Seguindo seu itinerário reflexivo, Ramose (2005) faz uso da contribuição de Ockman¹², segundo o qual não é possível conhecer a alma através da razão ou da experiência, apenas pela fé. Acentua ainda que o ponto de questão não é definir a existência da alma, mas sim que é impossível provar filosoficamente a existência da alma e também se ela é a forma do corpo.

O autor também recorre à teoria de Gilson (1945), quando esse afirma que a existência ou inexistência de Deus não é algo que altera em nada o conhecimento das ciências, mas que é interesse apenas do campo metafísico. Assim, a questão da alma sempre foi concebida na teologia cristã como uma realidade revelada e o corpo também passa a ser imortal após a ressurreição sendo que, antes disso, teve o seu estágio de mortalidade.

2.11 ESPIRITUALIDADE AFRICANA

Falar em espiritualidade africana a partir de Ramose não significa referir-se a uma entidade metafísica própria, pois há muitas diferenças a considerar: a extensão territorial, as influências ocidentais (principalmente do cristianismo), assim como as intervenções do islamismo. Por tudo isso, em relação à espiritualidade africana, Ramose prefere fazer uso das expressões afro-cristianismo e afro-islamismo.

2.11.1 Identidade pessoal

Na concepção africana tradicional, o entendimento da personalidade está muito ligado ao sentido de totalidade sem, contudo, incidir na negação da individualidade. Totalidade, portanto, significa a realização dinâmica do ser em todas as suas dimensões. Pode-se falar também de totalidades parciais, pois no ser individual encontram-se as marcas do eu e do todo. Neste sentido, afirma Ramose (2005):

O pensamento tradicional africano define a personalidade em termos de totalidade. O conceito africano de uma pessoa como totalidade não nega a individualidade humana como um fato ontológico, como uma finitude, mas atribui primazia ontológica à comunidade, através da qual o ser humano individual passa a conhecer a si mesmo e ao mundo ao seu redor. Com base nesse raciocínio, pode-se dizer que há uma totalidade maior à qual pertence a pessoa individual, embora os próprios seres humanos individuais devam ser vistos como totalidades parciais. O holismo é, portanto, o ponto de partida

¹² Inglês (1285-1347), filósofo, teólogo, frade franciscano, principal representante da teoria nominalista.

do conceito africano de pessoa. Conseqüentemente, a pessoa humana no pensamento africano não é definível em termos de uma única característica física ou psicológica, com exclusão do restante. Assim, o conceito derivado de uma pessoa é aparentemente estranho ao pensamento africano tradicional. Há uma diferença entre o holístico e as concepções individualistas (derivadas) de uma pessoa. O ponto de diferença está no fato de que o primeiro atribui primazia à totalidade, enquanto segundo acentua a importância da individualidade (parcialidade) e confere primazia a ela (Ramose, 2005, p. 56-57).

Segue-se que na tradição africana a totalidade ambiental tem primazia em relação à individualidade. Por totalidade ambiental o autor entende a realidade plena dos universos físico e metafísico, a realidade humana em sua dimensão comunitária, o que envolve os aspectos ontológicos e epistemológicos.

O indivíduo está conectado a todo o universo e tudo indica que suas capacidades cognitivas são os meios pelos quais a individualidade manifesta a sua autoconsciência, aquela capaz de revelar-lhe a compreensão da realidade ampla na qual está envolto. Contudo, ainda é questionável se essa autoconsciência é uma propriedade exclusivamente individual ou se ela é resultado de uma totalidade ambiental ampla. Segue o autor:

Visto por essa perspectiva, o tradicional conceito africano de que uma pessoa é deste mundo, está aqui e agora como um ser corpóreo concreto, significa também que, simultaneamente, participa de outro mundo, porque na e através da corporeidade a pessoa é orientada em direção à totalidade maior e abrangente. Assim, a pessoa no pensamento tradicional africano é, ao mesmo tempo, um ser físico e metafísico. A realidade da personalidade é, portanto, um, mas inclui também muitos outros aspectos (Ramose, 2005, p. 58).

A partir desses pressupostos, o autor afirma que a individualidade humana é necessária, mas não é, por si só, suficiente para que alguém seja realmente uma pessoa. Para que isso aconteça, a tradição africana exige que o indivíduo percorra um conjunto amplo de etapas prescritas pela comunidade como rituais, cerimônias etc. Trata-se de um processo de incorporação evidenciando que ninguém nasce já pessoa, mas torna-se pessoa pelos processos de pertencimento.

2.11.2 A imortalidade

Como já visto amplamente nessa discussão, a concepção tradicional africana tem a pessoa humana como uma totalidade, o que inclui também a transcendência da

personalidade. Mas, quanto a essa, não parece se tratar de algo em termos mundanos, alcançável por meio da incorporação. Ela se aplica melhor ao sujeito enquanto sujeito.

Compreende-se que a transcendência nunca é objetivável em relação ao sujeito, ela sempre lhe escapa, não pode ser quantificável, dando a impressão de ser algo que deve ser apreendido. Por consequência, ela se relaciona mais com a ideia de presença; a metafísica da presença é uma marca importante da tradição africana, o que serve para classificar a pessoa como sujeito e não como objeto.

Esta ideia de sujeito e não de objeto, inclusive, permite a atribuição de vida a uma pessoa falecida.

Assim, as expressões usadas nas línguas indígenas africanas ilustram bem a possibilidade de atribuirmos vida a uma pessoa falecida porque, segundo esse raciocínio, o corpo humano por si só não é a mesma coisa que personalidade. Esta atribuição de vida a uma pessoa falecida em reconhecimento à crença de que a personalidade é muito mais e maior do que o corpo físico é expressa no pensamento tradicional africano como morto-vivo. Mas tal atribuição de vida para o falecido obviamente não significa que a pessoa esteja viva da mesma forma que estava antes da morte. Assim é que a vida, seja como for concebida, acredita-se estar presente neste (a ontologia dos seres visíveis) como do outro lado (a ontologia dos seres invisíveis) da morte, segundo o pensamento africano tradicional (Ramose, 2005, p. 60).

Portanto, a morte é vista como entrada ao mundo invisível, onde a transcendência, vista antes como parte do sujeito individual, agora é realizada plenamente, na lógica da subjetividade como presença, consolidando a ideia de imortalidade. Estas particularidades do pensamento africano podem ser bem ilustradas nas expressões:

Em "Sesotho (Tswana, Sepedi, Seshoeshoe)" a palavra [moya]

1. moya, moea, mowa, tem significados diferentes, dependendo do contexto em que é usado. Por isso:
2. moya o a foka = o vento está soprando
3. o na le moya o mobe = ele tem más intenções
4. go na le moya o mobe = a atmosfera é ruim
5. o tsenwe ke moya = ele está possuído pelo espírito
6. moya was gagwe o ko fase = ele está deprimido ou deprimido (Ramose, 2005, p. 61).

Semelhantes expressões existem também em outras línguas africanas; em todas elas o sentido difere muito da ideia dualista de Platão, ao menos por duas razões: a concepção platônica de personalidade que dá suporte à ideia de

imortalidade pessoal é individualista; segunda razão, a tradição africana não corrobora o princípio de *unum nomen, unum nominatum* (um nome, um chamado, tradução nossa), significando que cada diferente classe de palavra deve referir-se a um diferente sujeito. Como já demonstrado acima com a palavra *moya*, esse princípio não se encaixa em base africana.

A crença africana na totalidade e, portanto, na imortalidade é bem expressa na sentença "É, pois sem ela, eu não sou. No entanto, mesmo agora, eu não sou, pois apenas isso é." (Ramose, 2005, p. 63). Esta abordagem referente à espiritualidade africana, concentrada basicamente no entendimento de totalidade e imortalidade é também complementada com a temática da ancestralidade em que se concentra a figura dos mortos-vivos. Contudo, visto que esse tema foi bastante trabalhado no capítulo anterior, damos a questão por satisfeita.

2.12 O SER SAÚDE NO CONTEXTO DA PLURIVERSALIDADE

A pluriversalidade do ser na perspectiva *ubuntu* manifesta-se igualmente na temática da saúde. Dentro de uma visão ampla, antes de se perguntar pela cura de um certo tipo de doença, interessa-se pela condição do indivíduo em suas vivências nas relações familiares, tanto em um contexto nuclear, como nas dimensões ampliadas de família. Envolvem-se, portanto, os vínculos com a comunidade local, o meio ambiente, os vínculos sanguíneos e as relações ancestrais.

Nos povos antigos, quando alguém se encontrava doente, o primeiro procedimento a ser feito era buscar informações sobre a situação do indivíduo com seus ancestrais. Este fato, por si só, já afastava a possibilidade de existência das instituições de longa permanência destinadas a idosos. E assim era, não havia essas instituições nas comunidades antigas. O tratamento começava em casa por iniciativa dos familiares em consulta aos ancestrais aos quais podiam estar com algum tipo de insatisfação em relação ao doente.

Caso a situação não fosse resolvida internamente, acorriam-se ao auxílio do *ngaka* (médico da aldeia). Embora a fonte de conhecimento do *ngaka* se diferenciasse daquela dos parentes do/a enfermo/a, ele também procurava saber a situação dos ancestrais em relação ao/à paciente e qual remédio eles exigiam. Só após esse procedimento seguia-se à fase da prescrição da qual se indicavam os medicamentos (*bongaka*), à base de ervas.

Embora o *ngaka* não vá apelar diretamente aos ancestrais da vítima, pois seus poderes de cura derivam de outra fonte, o objetivo será, no entanto, descobrir se os ancestrais da vítima estão descontentes e que remédio eles exigem para apaziguá-los. Uma vez que isso foi estabelecido, então o *ngaka* passará para a segunda fase, ou seja, a prescrição de ervas específicas para a cura do corpo. É esta fase que então marca a transição de vítima para paciente. Este procedimento também é conhecido como primário e secundário nas elaborações da medicina tradicional africana (Ramos, 2005, p. 69-70).

Compreendida, portanto, como uma situação existencial que envolve as dimensões físicas (os efeitos físicos da doença) e a relação com os ancestrais (dimensão espiritual), a pessoa acometida recebia duas classificações: a primeira de vítima (antes do atendimento do *ngaka*) e a segunda de paciente (após a consulta aos ancestrais por parte do *ngaka*, seguida de prescrição medicamentosa).

No que diz respeito ao pagamento ao *ngaka* há um acordado antes do início dos procedimentos e outro a ser combinado à medida em que a cura do paciente vai ocorrendo. Todavia, o processo curativo não é atribuído exclusivamente ao médico, uma vez que ele é visto apenas como um meio de transmissão da cura. Ela vem por meio da fé do paciente, compartilhada com o *ngaka*, consistindo, portanto, em um fenômeno sobrenatural.

A ideia subjacente aqui é que a certeza de que o paciente será curado não pode ser fornecido pelo *ngaka*, precisamente porque o último funciona apenas como um canal através do qual os poderes de cura fluem do sobrenatural ou da desconhecida fonte. Assim, o paciente deve confiar no *ngaka* e também acreditar que, em última análise, a cura está na fonte sobrenatural. Desta forma, tanto o paciente quanto o *ngaka* compartilham uma crença comum. Com base nessa crença, o *ngaka* junto com os membros da família da vítima-paciente continuarão a compartilhar o ônus da doença até que a vítima-paciente se cure ou morra a depender da vontade dos ancestrais. O paciente-vítima não fica, portanto, à mercê da perícia do *ngaka* que, por virtude de tal perícia pode apenas expropriar a saúde da vítima-paciente (Ramos, 2005, p. 70).

Os cuidados com a saúde gozam de certa base legal e também de sentido religioso, mas não se pode concebê-los como lei no sentido positivo e sim um entendimento comum entre as pessoas ou mesmo um tipo de caráter. Alguns princípios baseiam esses *ethos* relacionados aos cuidados da saúde. Um deles é bem expresso na língua *soto*, por meio da sentença “*feta kgomo o tshware motho*” (deixe a vaca, pegue o homem, tradução nossa). Isto significa que, independentemente das

condições para custear um tratamento médico, as pessoas devem ser atendidas pelo fato de sua humanidade.

Juntando com a sentença “*motho gase mphshe ga a tshewe sesotlho*” (uma pessoa não é um tolo, tradução nossa) equivale dizer que um ser humano tem sempre seu valor, independente do estado de vida em que se encontre, mesmo em estado terminal. Ninguém tem poder sobre sua vida, pois ela está conectada aos ancestrais, nem mesmo o *ngaka* tem esse poder. A eutanásia, portanto, não encontra amparo nesse contexto.

Assim, percebe-se que a medicina na cosmopercepção tradicional africana compreende a busca do bem-estar físico-psíquico-espiritual como uma condição básica de existência. Envolve todas as dimensões da existência, o que significa o equilíbrio com as relações familiares, sociais, ambientais, cosmológicas e até transcendentais. Pode-se afirmar que saúde nessa cosmopercepção envolve aspectos hereditários, sociológicos, psicológicos, espirituais, além das dimensões físicas em si mesmas. Desta forma, práticas como uso de instituições de longa permanência, tratamentos condicionados a pagamento e interrupção da vida mesmo em situação terminal são totalmente inconcebíveis.

2.13 A VISÃO PLURIVERSAL DO DIREITO

No tocante ao fundamento do direito, Ramose (2005), inicia sua discussão asseverando que tanto na tradição ocidental quanto na africana a existência do direito é condicionada a um sujeito de direito. Segundo ele, no pensamento ocidental o sujeito de direito corresponde a uma realidade abstrata, uma entidade intangível, enquanto que na filosofia africana o sujeito de direito é algo vivo e vivido. Todavia, essa diferença passa pelo campo da linguagem.

Para Ramose (2005), a linguagem (principalmente a de cunho ocidental) exerce uma incursão violenta e sedutora no fluxo incessante da realidade originária interferindo no conjunto íntegro da totalidade, gerando fragmentações e impondo-se como fixações nas mentes. Este modelo, como já visto anteriormente, o autor classifica como estrutura sujeito-verbo-objeto. Em seu lugar propõe a estrutura sujeito verbal, caracterizada pela forma gerúndio, o que acentua o caráter movimentício da realidade. Neste sentido, o ser é o que é em contínuo movimento.

Com o intuito de que essa realidade siga o seu curso (aspectos ontológicos e epistemológicos) faz-se necessária a existência do ser dizente e também da linguagem, essa que pode compor-se de formas variadas. Diz o autor:

Só a linguagem pode quebrar o silêncio do ser. A linguagem como modo de ser do homo loquens é simultaneamente modo de ser do homo sapiens. É um ponto discutível se a linguagem é ou não pensada ou vice-versa. É, porém, além do escopo deste ensaio, aprofundar essa questão. Basta afirmar, porém, que a filosofia da linguagem não só pressupõe a convergência simultânea de homo loquens e homo sapiens (o falante compreensivo), mas também implica a questão da relação entre este último e seu mundo circundante. Assim, a filosofia da linguagem se mistura com a filosofia da mente (Ramos, 2005, p. 75).

Nesta perspectiva, após a linguagem quebrar o silêncio do ser, é possível falar algo sobre ele, tendo assim, a figura de um fazedor engajado e o fazer direcionado ao objeto. E daí a estrutura sujeito-verbo-objeto, supondo-se que ela seja inerente à linguagem e, ainda, que ela represente a sequência do pensamento. Na mesma toada, o pensamento revelaria a existência independente do sujeito e do objeto e o verbo faria a mediação. Isso caracteriza a lógica da separação, a consolidação de uma existência ontológica fragmentada.

Nesse raciocínio, a lógica do separado, distinto e independentemente existente já está ontologicamente estabelecida. O que é necessário, portanto, é apenas uma elucidação dessa lógica. Alimentando-se dessa suposta verdade ontológica, a elucidação se desenrola na colocação do substantivo como fonte de toda atividade em relação ao ser. Isso coloca o fazedor, o substantivo ou sujeito, na posição de moldar e ordenar o ser. Ser como uma totalidade é, portanto, o objeto do sujeito. O ser moldado torna-se então a realidade, representação e a ordem do ser porque o representado muda de origem sistematicamente até o fundo mais remoto. Ao longo deste processo é o fazedor e o feito que assumem o aspecto da realidade (Ramos, 2005, p. 75-76).

Portanto, o fazer, o ser como possibilidade de modelagem e diversificação é relegado quase ao esquecimento, visto que a visibilidade da ação é atribuída ao sujeito. Isto é o que o autor acentua como fragmentação da totalidade. Os fragmentos do ser, afirma Ramos (2005), extraídos do pensamento fragmentativo podem ser chamados de “inscrições” que, por sua vez, são expressões do pensamento por meio da vontade.

Como o pensamento pode também ser expresso por meio da fala, pode-se afirmar que o *homo loquens* precede ao *homo scriptans*, de forma que o pensamento é independente da escrita, mas esta depende do pensamento:

É, portanto, um academicismo ocioso sustentar que onde não há escrita não há pensamento [...]. Como tal, são imagens ou conceitos de pensamento que pretendem representar o ser. A representação do ser, neste caso, deve ser compreendida em termos de dois movimentos. O primeiro movimento pertence à re-presentação como abandono progressivo do ser como condição de possibilidade originária para todas as outras formas de ser. Nesse processo, um erro de percepção ocorre, a saber, que a nova forma emergente é cortada e completamente separada do ser; o fundamento original de onde emergiu. Isso significa que em sua forma separada e existência independente, a nova forma deve ser entendida como tendo perdido seu modo original de presença, ou seja, ser. Assim, a partir do momento em que a forma manifesta sua presença através do desdobramento (desvelamento) de sua condição anterior de envolvimento (ocultação), surge a ilusão perceptiva de que a forma manifesta é totalmente liberada e completamente separada do ser infrangível (Bohm, 1980 *apud* Ramose, 2005, p. 76-77).

Conforme observado, ocorre uma nítida separação do ser em si mesmo e sua representação mais ainda, a representação passa a ter primazia em relação ao real, o que mascara desmesuradamente a dinâmica da existência. Este processo de descaracterização do real será a base do segundo movimento, qual seja, a suposição de que moldando e ordenando a forma manifesta, essa torna-se o ser presente. Segue o autor:

Isso significa que a imagem ou conceito de ser que surge da forma concreta manifestada é a rerepresentação do ser, a presentificação no pensamento pelo reconhecimento da co-resposta entre a imagem mental e a forma concreta manifestada. Exige-se uma correspondência da imagem mental com a forma concreta manifestada. Neste sentido, a co-resposta significa falar com a mente e concordar completamente com ela. Nesse sentido, a re-presentação é a não-presença da forma concreta manifestada tanto em pensamento como no ser originário. A não-presença ocorre então não apenas como uma sobreposição do ser originário, mas também como um substituto do mesmo (Bohm, 1980 *apud* Ramose, 2005, p. 77).

A não-presença contém o duplo efeito como a inserção e a sobreposição ao ser de origem. É a consumação do caráter nominal do sujeito, a possibilidade de conferir-lhe atributos, seguindo o princípio gramatical de que o adjetivo qualifica o substantivo.

A estrutura sujeito-verbo-objeto determina que o sujeito jurídico (pessoa física ou pessoa jurídica) seja um “sujeito fazendo”, a origem e causa única dos fatos jurídicos, o centro do processo jurídico. Compreende-se que sobre esse sujeito tenha-se conhecimento dos fatos e da verdade, uma relação entre o ser e o conhecimento, ontologia e epistemologia.

A razão para a existência do direito positivo reside na afirmação implícita de que tal direito conhece tanto o “fato” (fatos) quanto a “verdade” sobre o sujeito jurídico, quer este tenha ou não atingido a personalidade jurídica ou natural. Sem a reivindicação de tal conhecimento, o direito positivo não pode existir nem mesmo começar a funcionar. Tendo em vista esta experiencial e conceitual relação entre ser e conhecimento, segue-se que a pretensão do direito positivo para o conhecimento não é apenas epistemológico, mas também ontológico. A sujeição (nounization) do sujeito jurídico por meio do pensamento fragmentativo pode, assim, ser visto como uma atividade ontológica. Para ser é preciso ser sujeito de direito no universo dos fatos jurídicos. Por outro lado, a atribuição de atributos ao sujeito jurídico sujeitizado (nounized) pode ser interpretada como uma atividade epistemológica. Ser sujeito de direito é ser titular de direitos e deveres. Os dois procedimentos não podem deixar de ser contemporâneos (Bohm, 1980, p. 28 *apud* Ramose, 2005, p. 78).

Temos assim, no conjunto da existência a supremacia de um sujeito que concentra em si o fenômeno do existir e do conhecer, impondo-se sobre si próprio a titulação dos direitos e deveres (estes dois últimos correspondem ao objeto da estrutura gramatical ocidental).

A garantia de continuidade do direito positivo é fundamentada em suas prerrogativas ontológicas e epistemológicas e igualmente realiza sua distinção em referência às demais esferas da vida humana, fornecendo justificativa à sua prática (prática do direito positivo). Caracterizado e justificado e, por consequência, reconhecido como garantidor e preservador da “ordem” social.

O caráter prescritivo da lei vem de sua função jussiva¹³, uma ordem, um comando aos seus destinatários os quais são sujeitos abstratos regendo-se por regras abstratas, o que acaba por incidir em restrição da liberdade individual e integridade da identidade.

O direito se projeta, assim, como um corpus abstrato de princípios e regras com os quais o sujeito jurídico deve co-responder com este corpo de princípios e regras significa total submissão e assimilação na imagem abstrata. Com base nisso, surge a questão de saber se e em que medida a liberdade individual de construir, preservar e reter a própria identidade permanece intacta. Parece que a co-resposta no sentido de obediência à lei implica, no mínimo, restrições sobre a liberdade. Também significa aceitar a perda da própria identidade até certo ponto. O caráter jussivo da lei em vigor cria uma necessidade ao exigir co-resposta absoluta com a imagem abstrata do sujeito jurídico. Com esse raciocínio, a preservação da ordem jurídica significa necessariamente o apagamento da identidade individual em algum grau. Também significa, novamente necessariamente, a imposição de alguma limitação ao exercício da liberdade individual. O sujeito de direito da ordem jurídica é, portanto, uma caricatura do ser do sujeito. De forma similar,

¹³ Diz respeito às proposições que têm força de ordem.

a ordem da lei é a fragmentação e, portanto, uma distorção da ordem do ser, uma vez que é erigido sobre o abandono e o esquecimento do ser originário (Bohm, 1983, p. 28 apud Ramose, 2005, p. 78-79).

Além dos sujeitos abstratos, Ramose (2005) defende que o modelo jurídico em pauta se destina ao ser originário, devido a uma falsa imagem de oposição entre ser e devir. Uma falsa oposição nem só completa, mas também fundamental e irreconciliável. Justifica-se isso vendo no devir um fluxo incessante do movimento que provoca caos e, portanto, desequilíbrio. A função do direito é garantir equilíbrio nas relações humanas.

A ideia do movimento como promotor do desequilíbrio é bem contradita por Prigogine (2002)¹⁴ ao defender que em todos os níveis da física (microscópico, macroscópico e flutuações) o não-equilíbrio é fonte de ordem. Sendo assim, a não abertura à realidade como movimento afasta a possibilidade de surgimento do equilíbrio a partir do caos. Conclui, Ramose:

Fiel ao seu caráter *jussivo*, a linguagem da lei se cristaliza no imperativo de que ser o devir deve ser; isto é, deve deixar de se tornar e permanecer apenas ser. Isto é. Isto seja! “Isto é” é o sujeito jurídico, uma verdadeira caricatura do ser-tornando-se. É também a ordem jurídica que não é mais que fragmentação e, portanto, uma distorção do ser originário. O personagem *jussivo* da linguagem jurídica é, no fundo, violenta. A ruptura do ser-tornando-se não pode deixar de ser um ato violento. A separação violenta do ser-devir e a invenção da oposição entre o ser e o devir pela inserção do ser é ontológico e epistemologicamente questionável (Ramose, 2005, p. 80).

Reafirmando mais uma vez sua discordância com a estrutura jurídica artificial e fragmentadora do ser, Ramose (2005) traz para a discussão jurídica a teoria da linguagem reomodal baseada em David Bohm (1980)¹⁵. Como já visto anteriormente, a linguagem reomodal concentra a importância no verbo ao invés do sujeito e do objeto. A realidade é compreendida em contínuo estado de realização e isso se expressa na figura gramatical do gerúndio, fazendo com que o ser seja percebido em sua condição de fluxo contínuo e sendo. E, nessa perspectiva, discute-se o direito baseado na filosofia *ubuntu*.

14 Ilya Prigogine (1917-2003), químico russo-belga, ganhou o Nobel de Química em 1977.

15 David Joseph Bohm (1917-1992), físico estadunidense, de posterior cidadania brasileira e britânica. É um dos físicos mais importantes do século XX. Contribuiu com ideias inovadoras à teoria quântica, neuropsicologia e filosofia da mente. Entre as suas contribuições, encontra-se a discussão da linguagem reomodal.

2.14 CARACTERÍSTICAS DO DIREITO UBUNTU

Sendo *ubuntu* de caráter reomodal, suas particularidades tendem para a filosofia do direito. *Ubuntu* ou direito *bantu* se caracteriza por uma combinação de regras de comportamento inseridas no fluxo contínuo da vida, tendo por referência o positivo e não o proibitivo, a proatividade ao invés da proibição:

Nesta compreensão, a lei africana é positiva e não negativa. Ela não diz 'não farás', mas 'tu deves.' A lei não cria delitos, não cria criminosos; ele direciona como indivíduos e comunidades devem se comportar uns com os outros. Todo o seu objetivo é manter o equilíbrio, e as penalidades da lei africana são dirigidas, não contra infrações, mas para a restauração desse equilíbrio (Driberg, 1934, p. 231 *apud* Ramose, 2005, p. 85).

A busca do equilíbrio envolve todas as dimensões das relações sociais e ambientais, tais como a dinâmica musical, compreendida em seus aspectos racionais e emocionais (Tejada, 1979, p. 305 *apud* Ramose, 2005). Importante ainda ressaltar que aqui Ramose (2005) critica Tejada (1979) por ele ainda manter radical oposição entre a razão e a emoção. Afirma Ramose (2005) que na filosofia africana há um profundo equilíbrio entre essas faculdades humanas, uma vez que se trata de uma compreensão profundamente holística da vida.

Ainda apoiando-se em Tejada (1979), Ramose (2005) afirma que a lei africana se baseia na construção da vida comunitária e no recurso às forças sobrenaturais. Tudo tem seu sentido se estiver em consonância com essas duas realidades e deve concorrer para a garantia do equilíbrio, justiça, harmonia e paz (Tejada, 1979 *apud* Ramose, 2005).

Nesta perspectiva, reafirma-se a percepção conjunta da organização da sociedade e do estabelecimento da lei em que

A constante comunicação entre os vivos e os mortos-vivos ("ancestrais") fala mais uma vez ao caráter reomódico do pensamento e do direito africanos. No pensamento africano, a tríade dos vivos, os mortos-vivos e os que ainda não nasceram forma uma cadeia ininterrupta e infinita de relações que são caracteristicamente uma unicidade e uma totalidade ao mesmo tempo. Tanto o movimento como o princípio de ser e tempo como um aspecto desse movimento são pressupostos fundamentais (Ramose, 2005, p. 86).

Deste modo, pode-se visualizar características fundamentais de uma legislação baseada em *ubuntu*: a estrutura reomodal da linguagem, a conexão entre as múltiplas

instâncias geracionais, uma relação temporal (atemporal) integrada sem acentuação exclusiva de qualquer geração ou determinada fase etária, compreensão holística do ser sendo na dinâmica cósmica.

2.15 A AUTORIDADE DA LEI

Na concepção *ubuntu* a autoridade da lei não é algo obrigatoriamente determinado na existência. Corresponde sim a algo derivado, desejado a partir das relações vitais, respeitando sempre as perspectivas reomodais, temporais e geográficas. Sem a vida a lei não existe, sua condição é dada pela experiência.

De acordo com a filosofia *ubuntu*, a autoridade da lei é, por definição, derivada. Lei é dependente da presença ativa prévia de *umuntu*. Sem a vida *umuntu* a lei não pode surgir. A experiência do *umuntu* vivo leva a ideia de que a lei é desejável. Lei - *molao* - como meio de estabelecer e manter - *taolo* - está, por definição, sujeito à mesma lógica reomódica característica tanto de *ubu-* (*umu-*) quanto de *-ntu*. Assim, a lei não é de forma alguma uma necessidade pré-estabelecida. É sempre um desejo que surge da experiência concreta em um determinado lugar e tempo. Isso combina bem com o significado de *molao*, ao denotar simultaneamente (i) o discurso da razão; responsividade à experiência concreta, e: (ii) o estabelecimento de uma regra ou regras para responder a experiências específicas. Nesta base *molao* adquire o caráter de *ta-olo*, ou seja, uma característica controladora. O sufixo *-olo(-ing)* garante a continuidade não fragmentada entre *molao* e ser (Ramosse, 2005, p. 88).

Lançando mão de termos da língua *soto*, tais como *molao* (lei) e *taolo* (controle), Ramosse (2005) acentua que a lei jamais pode ser vista como uma ideia fixa na cosmo percepção africana, bem como, em nenhum aspecto substitui a fluência da experiência. Este desdobramento da experiência, de sua parte, tem característica multidirecional e multilinear. Assim, as regras e o controle são contemporâneas à exigência da realidade. Esta constatação multilinear e multidirecional é resultado da convergência continuada dos segmentos sociológicos.

A metafísica subjacente do ser como uma estrutura ontotriádica significa que a lei *bantu* adquiriu uma dimensão transcendente. A autoridade da lei é justificada pelo apelo aos mortos-vivos. Porque os mortos-vivos devem sempre ser honrados e obedecidos, a lei justificada em seu nome também merece respeito e obediência. A lei é, em primeiro lugar, o produto dos vivos. São os vivos que estabelecem normas e regras como respostas específicas a experiências particulares. Nesse sentido, os vivos são os criadores da lei. No entanto, acredita-se que se e quando a lei aumenta a harmonia nas relações humanas, então os mortos-vivos deram seu aceno de aprovação para isto (Ramosse, 2005, p. 88).

Nesta perspectiva, entra também a política a qual não se baseia unicamente na comunicação precisando ater-se, da mesma forma, à tensão com a realidade. *Umuntu* (pessoa) vê-se cercada de contínuas ameaças, o que lhe obriga a atualizar rotineiramente a questão de como sobreviver a esse ambiente sempre instável e ameaçador. Os princípios *umuntu ngumuntu ngabantu*, *motho ke motho ka batho* e *kgosi ke kgosi ka batho* suportam a dimensão coletiva da lei na filosofia *ubuntu*.

A pergunta referente à forma de encarar uma realidade instável e ameaçadora foca a discussão em um contexto histórico de opressão, exploração, passado e presente (colonização, espoliação, eurocentrismo, norte-americanismo), principalmente no que diz respeito às ameaças nucleares e à legítima defesa.

Assim concebida, a lei é fundamentalmente um método de autodefesa em nome do indivíduo ou sobrevivência coletiva. A autoridade da lei repousa, em primeiro lugar, sobre o reconhecimento da legítima defesa como direito individual ou coletivo inalienável. E a autoridade da lei torna-se legítima e exigirá obediência apenas se proteger e respeitar esse direito na prática. Esta é a base da lei constitucional *ubuntu*. Assim como as britânicas, a lei constitucional *ubuntu* não é escrita. Mas isso não significa que seja desconhecida. Também não significa que não é mais praticada. Um dos princípios básicos da lei constitucional *ubuntu* é *umuntu ngumuntu nga bantu* (*motho ke motho ke batho*). Reciprocidade na forma concreta do reconhecimento, proteção e respeito ao direito individual de autodefesa é o significado central deste princípio. À luz das características da filosofia *ubuntu* em geral e da lei da filosofia *ubuntu* em particular, desejamos considerar brevemente a resposta desta filosofia à prevalente ameaça de homicídio nuclear (Ramose, 2005, p. 89).

Por conseguinte, os princípios não escritos de uma cosmopercepção africana antiga dialogam objetivamente com uma realidade contemporânea pujante, qual seja, a ameaça bélica com potencial cada vez mais destruidor e, conseqüentemente, toda uma discussão em torno do direito de autodefesa. Contudo, em maior destaque, impõe-se a necessidade de diálogo no tocante à busca constante de equilíbrio, harmonia e paz, características principais da filosofia *ubuntu*.

2.16 A PLURIVERSALIDADE ÉTICA DA FILOSOFIA UBUNTU

A estrutura teórica ética de Ramose (2002) é muito similar à de sua filosofia. Isto quer dizer que muito que já falamos até então sobre filosofia africana ou filosofia *ubuntu* (a dimensão da linguagem reomodal, a compreensão do ser em constante

movimento, a dimensão holística da realidade, o papel marcante dos mortos-vivos etc.) encaixa-se aqui no tocante à reflexão ética. Sendo assim, não aprofundaremos neste trabalho esses subtemas para evitar demasiadas repetições.

Feita essa ressalva, passemos aos principais pontos do tema. O autor, metodicamente, começa sua exposição definindo aquilo que entende por ética, conceito consolidado a partir de sua vivência acadêmica. Portanto, afirma:

Ética pode ser definida como a ciência da moralidade, isto é, o estudo do significado do que seja bom e mau em relação ao comportamento humano. A ética entendida dessa maneira possui duas interpretações. Uma trata de focar o comportamento moral humano enquanto ele se manifesta na prática. Por meio de contraste e comparação de diferentes comportamentos morais, a ciência da ética fornece uma explicação para a conduta moral humana. O outro significado de ética é que ela é uma filosofia, isto é, um foco sobre os princípios específicos subjacentes ao comportamento moral particular e também uma justificação desses princípios (Ramose, 2002, p. 1).

Após essa definição que poderíamos chamar de conceito clássico de ética, nosso autor dirige-se aos trabalhos de Kagame¹⁶ referindo-se a quatro princípios que ele fundamenta a ética africana. Kagame, para desenvolver sua teoria, lança mão de algumas palavras da família linguística *bantu*, quais sejam: *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*.

As mesmas terminologias são utilizadas também por Cunha Junior (2010) e Djalo (2017), ambos trabalham com muita clareza o significado de cada palavra. *Muntu* diz respeito aos seres humanos completos (seres inteligentes), *kintu* refere-se às coisas animadas e inanimadas, consideradas todas como portadoras de vida (seres sem inteligência). A palavra *hantu* diz respeito às dimensões de tempo e espaço (ser localizador) e *kuntu* relaciona-se à modalidade ou atributos de inter-relação de categorias, como uma força que permite a ligação entre dois significados (ser modal, modo de ser).

Estas quatro palavras têm em comum o sufixo *ntu*, que tem por significado aquilo que se faz presente junto a cada novo ser, a força do universo que sempre se manifesta junto à existência de algo material, simbólico ou espiritual. Tudo o que existe realiza-se em seu *ntu*, que embora não exista por si próprio, realiza-se em mesma natureza junto a todo ser da existência. Deus é o único ser cuja existência escapa ao

¹⁶ Alexis Kagame (1912-1981), filósofo e poeta ruandês.

ntu, pois é uma realidade única e anterior. Mas quanto aos demais, todos os seres dispõem dessa energia em diferentes graus de qualidade ou modalidade.

Nesta discussão, parece oportuno ainda falar sobre *ubu*, o prefixo da palavra *ubuntu*. Para Ramose (2002), esta seria a parte que representa maior generalização e que, por sua vez, corresponderia à verdadeira “força universal”. Este prefixo está também em consonância com *bo*, de *botho*, na língua *sapedi*.

Em nossa visão, não é “ntu” mas “ubu” a “força universal” ou o conceito com o máximo nível de generalidade. Podemos nos voltar a outra língua bantu, *sepedi*, para ilustrar isso. O sinônimo *sepedi* para *ubuntu* é *botho*. Este é também divisível em duas palavras, a saber, *bo-* e *tho*. Nós sugerimos que *ubu/bo-* é o conceito com o máximo nível de generalidade. *Bo-* combinado com *tlhale* produz o termo *botlhale*. Em linha com a lógica de *umu-*, *mo-* em *sepedi*, a combinação de *mo-* e *tlhale* produz o substantivo, isto é, a especificidade concreta, *motlhalefi*. *Bo-* combinado com *kgomana* produz *bokgomana* e a combinação com *mo-* produz o substantivo *mokgomana*. Esses dois exemplos mostram:

1) Que *bo-* é abstrato e geral ao mesmo tempo. Por meio de combinação com outras palavras, conserva e preserva seu caráter abstrato.

2) Que *mo-* é orientado ao concreto. Por meio de combinação com outras palavras assume o caráter substantivo, tornando possível especificar suas determinações específicas. Especificar as determinações, é, por definição, reconhecer as limitações do substantivo. Isso significa que *mo-* tem uma especificidade um tanto restrita e um alcance limitado, comparado com *bo-*. Portanto, a combinação *bo-tho* e *ubu-ntu* é muito mais geral e ampla em seu escopo do que *mo-tho* e *umu-ntu*.

Nós concluímos, por essa razão, que é *ubu* e não *ntu* a “força universal” (Ramose, 2002, p. 3).

Percebe-se importante divergência entre o que define Ramose (2002) e o que foi afirmado acima por Djalo (2017), quando esse afirma que *ntu* é energia geral presente em todas as coisas. Para Ramose (2002), essa força universal corresponde a *ubu* e não a *ntu*.

Destarte a essa compreensão, Ramose (2002) adota os quatro termos éticos defendidos por Kagame (*muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*), mas afirma que esse conjunto carece ainda de uma quinta palavra: *ubuntu*. E, na sequência, explica seu posicionamento.

A ideia da relação entre as quatro categorias de Kagame e *ubuntu* precisa ser entendida desde a perspectiva de que a filosofia africana é consistente com a posição filosófica de que o movimento é o princípio do ser, entendido como “ser-sendo”. De acordo com esse entendimento, a condição do ser-sendo com respeito a toda entidade significa que ser é ser na condição de “dade”. Tudo que é percebido como um todo é sempre uma totalidade no sentido de que ex-iste e per-siste em direção ao que ainda está para ser. Porque esta é uma característica de toda entidade existente, ser-sendo deve ser entendido sempre como uma totalidade. O nosso argumento afirma que

ubu-ntu sublinha e é consistente com esse entendimento filosófico do ser-sendo (Ramose, 2002, p. 1-2).

No campo da ética a palavra *ubuntu* é acompanhada de sua similar *umuntu*, utilizada em referência ao *loquens*, correspondendo também ao *homo sapiens*. Refere-se ao ser-sendo humano, criador da política, da religião e da lei. Refere-se ainda a uma investigação contínua no tocante à experiência, conhecimento e verdade.

Outro ponto importante da ética ramosiana diz respeito à família. Embora considere que essa instituição social tenha múltiplas faces pelas diversas culturas, ele evidencia especialmente as características de família a partir das raízes *ubuntu*. Nesta linha reflexiva pode-se verificar uma quantidade razoável de diferenças, principalmente em relação ao modelo ocidental.

Assim, na cosmopercepção *ubuntu*, família não precisa ser unicamente monogâmica, não se atém a uma célula restrita (pai-mãe-filha-filho) e constitui-se em um espaço de proteção, apoio econômico e de cuidado à saúde física, afetiva e mental. Diz o autor:

A família é tão antiga quanto a humanidade. Ainda assim, o que isso significa precisamente difere de uma cultura para outra. Para umas, o amor é a base da família. É o amor que precisa levar ao casamento, seguido da procriação de crianças. Casamento, de acordo com este entendimento de família, precisa ser monogâmico. Para outras culturas, o amor entre parceiros desempenha um papel, mas não é necessariamente decisivo para a formação da família. Casamento, seguido por procriação, também pertence a este entendimento de família. Entretanto, casamento aqui não precisa ser monogâmico. Que o casamento não precise necessariamente ser monogâmico é uma das práticas ancestrais da filosofia ubuntu (Ramose, 2002, p. 8).

Nesta lógica, portanto, família é algo amplo em que prevalece o convite às múltiplas relações, o exercício da acolhida, a construção de laços e o exercício do cuidado. De certa forma, família é um direito a ser garantido e, dificilmente, negado.

A família neste entendimento ainda é governada por uma das máximas éticas de *ubuntu*, a saber, *motho ke motho ka batho*. Esta máxima realça a importância vital do reconhecimento e respeito mútuos, complementado pelo cuidado e partilha recíprocos na construção de relações humanas. De acordo com esse entendimento de família, é antiético reter ou negar *botho/ubuntu* a um membro da família, em primeiro lugar, e à comunidade, em geral. Em outras palavras, caridade começa em casa (Ramose, 2002, p. 8).

Além do espaço afetivo e ancestral, a família é também ambiente de plena colaboração. Por exemplo, o salário de alguém empregado não é compreendido como

um bem único daquele/a trabalhador/a, mas também de sua família em um sentido amplo. É assim, incompreensível, alguém desfrutar dos benefícios de um salário estável sem se comprometer com as dificuldades de seus parentes. Isto, sem dúvida, é uma contradição ao sistema de mercado.

Agir de acordo com essa máxima em um contexto dominado pelos preceitos do sistema econômico de livre mercado traz consigo uma série de problemas. O primeiro é a distinção neste contexto entre emprego e trabalho. O primeiro é razoavelmente garantido em uma maneira formal dos meios de subsistir, enquanto a subsistência do último é deixada aos caprichos do acaso. Por essa razão o último acha eticamente aceitável abordar os membros empregados da família para buscar ajuda. Os membros familiares empregados tendem a responder positivamente de acordo com a máxima *motho ke motho ka batho* (Ramos, 2002, p. 8).

A busca por encontrar soluções frente às próprias limitações financeiras incorre-se no risco de nepotismo e, até mesmo, de etnocentrismo. Mas é uma realidade a ser administrada.

Entretanto, eles percebem no decurso do tempo que seus meios permanecem limitados e que, portanto, não podem ajudar todos os membros da família, a família estendida. Ainda assim o ímpeto de manter *ubuntu* também permanece vivo. Diante dessa tensão, uma resolução precisa ser encontrada. Uma forma de fazer isso é tornar possível para outros membros da família encontrarem um emprego. Então surge a acusação de nepotismo. O nepotismo resolve o problema de um ponto de vista, mas atrai críticas de outro. Ainda que isso não seja suficiente, os já empregados poderiam até tentar e tornar possível um emprego para membros de suas comunidades. Como a comunidade é constituída por uma rede de famílias relacionadas, esta prática logo atrai a crítica do etnocentrismo. Quase sempre essas críticas chamam mais atenção do que as razões por trás das práticas (Ramos, 2002, p. 8-9).

Para além dessas discussões, parece que o problema central, segundo o autor, é de natureza filosófica. Trata-se de uma certa ideologia de cercamento, confinamento, barreira. Família, comunidade, todas as entidades da estrutura social conformam-se a uma estrutura de enquadramento, pois a concepção e utilização dos espaços seguem um padrão dominador. Temos, assim, o estabelecimento de um “raciocínio confinado”.

A tensão que leva às críticas pode certamente ser atribuída às diferenças culturais. Entretanto, o problema é muito mais que cultural. Ele é filosófico. A ideia de família faz sentido somente se é entendida como uma espécie de cerca. É a mãe, o pai e o filho. Ninguém fora disso pode reivindicar ser a mãe, o pai ou o filho da mesma forma para exatamente as mesmas pessoas. Também a ideia de comunidade implica em algum tipo de cerca. Assim, o

procedimento é nomear, tomar posse e cercar. Isto é o que chamamos raciocínio confinado. Humanos e até mesmo “deus”, todos seguem o caminho do raciocínio confinado. O problema filosófico não é com o raciocínio confinado em si, mas com a razão e os efeitos da exclusão de outros. A ética ubuntu toma conhecimento disso. Ela resolve o problema da exclusão no raciocínio confinado prescrevendo reconhecimento e respeito mútuos complementado por cuidado e partilha recíprocos. Então *motho ke motho ka batho* é a máxima que prescreve limites permeáveis e não permeáveis (Ramose, 2002, p. 9).

Temos assim uma proposta ética que convida o pensamento a uma abrangência para além do confinamento, um desafio à superação das “cercas” ideológicas, sociológicas e econômicas. Portanto, a cosmopercepção *ubuntu* transita muito bem nas perspectivas dialéticas da existência, inclusive no que se refere a dimensões individuais, familiares, éticas, grupais, coletivas. Seu alcance chega naturalmente a dimensões globais e cosmológicas, sem perder de vista as dimensões mais específicas da realidade, sem negar direitos específicos nem super evidenciar prerrogativas coletivas.

2.17 POLÍTICA/UBUNTU, BANTU BIKO E BANTUCRACIA

Ramose (2005) começa sua discussão política fazendo uso de um artigo de Wamba (1992 *apud* Ramose, 2005), tendo nesse autor a defesa da tese de que o conteúdo da democratização está relacionado com os tipos de políticas adotadas. Se essas são as da elite, a democracia também terá os traços dela. Para haver uma verdadeira libertação africana e, portanto, uma democracia com suas características próprias, os fundamentos da política, as dimensões teórico-práticas também devem ser extraídas da cosmopercepção local. Logo, o autor estipula:

Desnecessário dizer, portanto, que minhas observações sobre a condição africana se aplicam, com as devidas modificações, às américas, australásia e todas as outras partes da terra afetadas pela conquista injusta. Minha reafirmação a partir do *insight* filosófico adotado, dirigirá seu foco ao significado da tese de Wamba, quando afirma que a África deve dirigir-se à “sociedade tradicional” e afastar-se da “internalização mimética do “Estado colonial”. Ao fazer isso, procederei do ponto de vista da filosofia da libertação. Limitar-me-ei aqui à tradição democrática dos nativos africanos conquistados (Wamba, 1992 *apud* Ramose, 2005, p. 93).

Seguindo a discussão, a argumentação de Wamba (1992 *apud* Ramose, 2005) utilizada por Ramose em nada deixa a entender que a base paradigmática africana anterior à colonização goze de algum tipo de perfeição. Mas, por outro lado, consiste

sim na verdadeira autoridade da qual emanam as estruturas ontológicas, éticas e epistemológicas adequadas à estruturação de uma democracia de viés africano. Isto pode trazer diferenças importantes da concepção democrática advinda do Estado colonial.

Dada a perspectiva de oposição entre as duas dimensões paradigmáticas evidenciadas pelas situações históricas, há conseqüentemente algumas questões a serem enfrentadas. São ao menos quatro: a fim de buscar a estruturação de uma democracia com traços africanos deve-se abandonar a estrutura paradigmática autóctone? Ao contrário, o modelo a ser afastado é o colonizador? Seria talvez o procedimento mais adequado para a realização de uma síntese entre os dois paradigmas? Ou então permitir a coexistência dos dois paradigmas com suas semelhanças e diferenças?

Tentando encontrar resposta a esses questionamentos, nosso autor recorre a uma frase muito expressiva de Wiredu (1980) “De pouco nos adiantaria ganhar toda a tecnologia do mundo e perder a essência humanista de nossa cultura.” (Wiredu, 1980, p. 21 *apud* Ramose, 2005, p. 95). Mas, além disso, surge uma outra questão: seria o sistema político multipartidário europeu uma condição necessária e suficiente para a emancipação política da África? Penso que o problema levantado nas questões acima é bem respondido da forma a seguir:

Como resposta à pergunta acima, considerarei afirmativa e negativa respostas pertinentes à pergunta. Meu argumento é que a posição necessarista de que a democracia de estilo ocidental é a resposta à questão da organização política na África contemporânea é fundamentalmente falha. Esta posição é ontologicamente errônea, pois não questiona seriamente o princípio da contingência no ser. Ao fazê-lo atribui determinismo ao processo da história. Esse determinismo histórico é insustentável, pois não pode argumentar realisticamente que o modelo democrático ocidental chegaria à África no ponto x da história e, chegando lá, deveria ser adotado e aceito pelos povos africanos autóctones. Claro, teoricamente preocupado, os pensadores não encontrariam nada de estranho nesse tipo de raciocínio. Não obstante, afirmo que esta linha de raciocínio é uma expressão inautêntica da cultura política africana, precisamente porque é uma imposição que continua a resistir ao diálogo com os partidos políticos tradicionais africanos. Como tal, é um monólogo político levando uma vida solipsista em meio a uma cultura política indígena africana suprimida. Conseqüentemente, a democracia de estilo ocidental não é emancipatória nem é uma expressão autêntica da política africana contemporânea cultura (Ramosse, 2005, p. 96).

Embora não haja uma recusa explícita de uma possibilidade de conciliação entre as distintas perspectivas, Ramose (2005) deixa claro sua tendência de adesão às raízes da cultura africana, prioritariamente aquilo que antecede ao conjunto das

invasões coloniais de nações europeias. Explicitamente, aos olhos de Ramose (2005), o modelo civilizatório ocidental não é atrativo. Muito pelo contrário, se trata de um caminho a não ser seguido, principalmente por se tratar de algo no qual se concebe a existência disposta em fragmentações e estática, caracterizando-se como um modelo opressor e não emancipatório.

2.18 A CULTURA POLÍTICA TRADICIONAL AFRICANA

Segundo Ramose, muitos pensadores africanos têm defendido o modelo democrático ocidental, principalmente o que consiste no sistema múltiplo partidário. Defendem que esse modelo político seria uma ótima solução aos países africanos, que inclusive serviria como instrumento de combate aos modelos afro-marxistas, assistencialistas, estatistas e etnocentristas. Esta, todavia, não é a posição de Ramose. Contestando Moyo e Kaboha (Ramose, 2005), diz:

Minha tese é que não há evidências convincentes de que ele [MOYO] examinou os pressupostos de Max Weber. Uma vez que estes últimos permanecem "não examinados". Eu afirmo que Moyo não pode escapar da crítica de que ele está envolvido em *mimese*. ele adotou o paradigma epistemológico de Weber sem nenhum argumento sério, primeiro para justificar tal adoção e, em segundo lugar, mostrar por quê e como ele é relevante para a situação no Zimbábue. Como Kaboha, ele argumenta a favor do sistema multipartidário do ponto de vista do paradigma epistemológico do conquistador europeu. Uma vez que este último ponto de vista tem até agora provado ser escravizador e opressivo para a África, afirmo que pensadores como Moyo e Kaboha estão longe de enunciar a política de emancipação da África. O ponto de vista do qual eles argumentam é certamente inconsistente com a teoria desconstrutiva e a tarefa reconstrutiva da filosofia africana contemporânea (Ramose, 2005, p. 97).

Neste contexto de discussão no qual também Moyo e Kaboha (Ramose, 2005) fazem parte, há algumas posições difíceis de serem sustentadas. A primeira é uma supervalorização do sistema pluripartidário, como se fosse uma solução automática e precisa da democracia. O segundo problema refere-se à existência de certo determinismo em que se afirma que a democracia seria um estágio obrigatório na evolução e, por fim, um terceiro, que desconsidera a real possibilidade da África encontrar respostas aos seus problemas baseando-se em suas raízes histórico-culturais.

Todavia, partindo do pressuposto de que a África tem ampla possibilidade de encontrar seus próprios caminhos, cita-se o paradigma central desta reflexão em

curso, o princípio básico da filosofia *ubuntu*: *motho ke motho ka batho* (uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas, tradução nossa).

A experiência da África antiga tem muito a ensinar e isso se evidencia por meio de situações concretas, como o exemplo de *kgotla* (tribunal, corte na língua *sotha*), no Zimbábue, quando a população se debruçava para discutir seus principais problemas. As conclusões resultantes das discussões desses encontros não significavam vitórias de uns indivíduos sobre outros, mas sim, a conquista comunitária da solução de um problema.

Neste mesmo ambiente encontra-se sentido no ditado (inconveniente talvez, mas também muito certo) *le seke la mo tlhakola pele a fetsa go nyela* (não se limpa o ânus antes de terminar de defecar). Significa que as pessoas devem ser toleradas mesmo quando estejam falando besteiras, mas que após terem se manifestado podem sim serem contestadas, corrigidas ou aperfeiçoadas. Incontestavelmente, temos aqui o exemplo de alto nível de tolerância que em nada deixa a desejar em relação ao modelo democrático ocidental. Afirma Ramose,

O *kgotla* como um parlamento tradicional era, portanto, uma forma de discussão livre e séria destinada a fazer leis e encontrar soluções para os problemas em questão. A reencarnação do princípio tradicional africano de solidariedade na política africana contemporânea pode ser um passo significativo para a emancipação dos povos nativos conquistados da África (Ramose, 2005, p. 98).

Assim sendo, não parece acertada a afirmação de que sem o modelo europeu a democracia na África seria defeituosa. Na verdade, o que está em questão não é se a adoção do sistema pluripartidário é ou não adequado à África, mas sim, a construção de uma proposta política que responda aos desafios da África contemporânea.

Por conseguinte, é fundamental ter em vista o contexto dinâmico que a cosmopercepção africana antiga tem por perspectiva, o que é bem sintetizado no trecho que segue.

A unidade também deve ser entendida ontologicamente como significando que as relações humanas não são e não podem ser definidas de uma vez por todas. Do ponto de vista africano, a vida é uma entrada e saída incessante de forças e nesse processo o indivíduo é necessariamente colocado em posição de receber dos outros e de lhes dar. "O altar dá algo para um homem, e parte do que recebe ele passa para os outros... Uma pequena parte do sacrifício é para si mesmo, mas o resto é para os outros. As forças liberadas entram no homem, passam por ele, passam novamente, e assim é para todos! Como cada pessoa serve aos demais, assim também tudo recebe dos

demais. Uma troca perpétua ocorre entre as pessoas, um movimento incessante de correntes. E assim deve ser para que a ordem universal perdure. A palavra é para todos/as deste mundo; deve ir e vir e ser substituído, pois é bom dar e receber as forças da vida (Griaule, 1965, p. 137 *apud* Ramose, 2005, p. 98).

Outro elemento importante que entra nessa discussão, na lógica do movimento, é a compreensão que se tem da realidade como o conjunto dos seres se fazendo e se refazendo (que às vezes é erroneamente interpretado como falta de visão de futuro ou de planejamento). Bem compreendido, aplica-se com justeza ao que se compreende da distinção entre ôntico e ontológico¹⁷.

Neste sentido, a tradição africana tem preferência por um relacionamento positivo com os outros semelhantes. Estes, como seres portadores de dignidade, dão-se a conhecer e se revelam sempre inacabados. E mais ainda, é nesse contexto social que os direitos surgem. Segundo Zvobgo (1979), sem relacionamentos sociais (família, tribo, país) não existe noção de direito.

Já um outro aspecto advindo da cultura tradicional africana consiste na preferência pela unidade em sentido coletivo ao invés de uma unidade (oposta ao conjunto) considerando que um ser humano é a mesma coisa que o outro, da mesma natureza e dignidade. Isto representa igualdade e, conseqüentemente, vem também o princípio de reciprocidade. Nesta mesma sequência vem o princípio de solidariedade, abundantemente presente na cultura africana. Estes princípios são responsáveis pela contínua busca pelo consenso, elemento esse muito presente nas assembleias e/ou na *kgotla*.

A busca pelo consenso é, portanto, principal característica desse contexto cultural. Sendo assim, a ideia de multipartidarismo como base democrática não parece ser algo muito atrativo, principalmente pela grande importância que se atribui à oposição. Na maioria das vezes, ao invés de um sistema democrático, tem-se, na verdade, a estruturação de uma sociedade de inimizades, uma vez que o objetivo da oposição é sempre minar o caminho da situação e vice-versa. Olhando sob esse aspecto, parece que a África antiga era mais evoluída do que o ocidente moderno.

Esta percepção da vida relacionada com solidariedade, reciprocidade e abertura é fortalecida pelo dito popular *feta kgomo o tshware motho* (deixa a vaca,

¹⁷ Esta é uma distinção feita por Heidegger (2005), em que “ôntico” diz respeito às particularidades do ser individual, à sua essência e “ontológico” corresponde à abstração filosófica em que se permite compreender os seres em sua generalização.

salva o homem, tradução nossa). Este entendimento revela o quão importante é o humanismo no *ethos* tradicional, impondo-se acima de qualquer outra realidade e riquezas materiais, por exemplo:

Ainda outro ditado africano é que *feta kgomo o tshware motho*. Isso significa que se e quando se depara com uma escolha decisiva entre a riqueza e a preservação da vida de outro ser humano, então deve-se escolher preservar a vida da pessoa. O significado central aqui é que o cuidado mútuo como seres humanos precede a preocupação pela acumulação e salvaguarda da riqueza como se tal preocupação fosse um fim em si mesmo. Enquanto vemos que *motho* é mais uma vez a realidade primária na cultura africana tradicional, aqui temos também o princípio da partilha como elemento regulador da organização social. Isso é o princípio que anima o tão falado comunalismo africano (Ramos, 2005, p. 100).

Outros aforismos se somam a esse conjunto. No caso *go ya ka magore gase go tswana, melato re a rerisana*, significando que mesmo quando temos coisas importantes a fazer, quando surgem necessidades urgentes e vitais, essas devem receber atenção prioritária até que sejam solucionadas. Temos assim explicitado o compromisso de cada pessoa com a causa dos demais e da sociedade da qual tem vínculos, em que compartilha os benefícios e as obrigações.

Cabe ainda aqui a expressão *kgosi ke kgosi ka batho* (um rei só é rei por causa do povo, tradução nossa). Esta frase tem várias interpretações que vão desde o vínculo ancestral do rei, compreendendo sua missão real, assim como também sua sustentação necessária à governança. Ninguém é rei por conta própria e nem sua missão é voltada exclusivamente para seus interesses.

Ascender à condição de rei é resultado do consentimento do povo, assim como sua permanência no trono. Este é um elemento fundamental do pensamento constitucional africano tradicional. O rei assim é pela graça do povo e não pela graça de Deus como o pensamento político ocidental medieval sustentava. A ideia de um rei com poder absoluto é estranha ao pensamento constitucional tradicional africano, precisamente porque as ordens do rei à nação derivavam de sua discussão prévia e acordo com seus conselheiros [...], representantes do povo (Ramos, 2005, p. 101).

A partir do que foi dito acima, parece não haver grandes dúvidas no tocante à existência da vivência da liberdade na África antiga, bem consolidada nos princípios de unidade, consenso, abertura e, como acentua Ramos (2005), também humildade. Estas são as referências defendidas para a construção de uma África moderna, solidária e democrática o que, de certa forma, consiste em um retorno às próprias raízes.

2.19 BANTU BIKO E BANTOCRACIA

A concepção pluriversal de *ubuntu* na lógica de Ramose passa também pela compreensão de fertilidade e sexualidade. Isto se justifica pela grande importância que se atribui à função gerativa da pessoa assim como o despreço por alguém que morre sem gerar outras pessoas. Ilustra bem o ritual do *serumula* que consistia em inserir uma tocha de fogo no ânus do falecido (que morrera sem ter gerado ninguém) no momento de seu funeral.

Deste contexto de exaltação da fertilidade é que nasce Bantu Biko e dele sua descendência, também chamada de *abantu*. Segundo Ramose (2005), o nascimento de Biko significa também o nascimento de *umuntu* ou *motho* (pessoa, tradução nossa). Stephen Bantu Biko, nascido em 1946 e assassinado em 1977 na África do Sul é símbolo de resistência ao racismo em uma perspectiva de conscientização da própria racialidade, ou seja, a importância de tornar-se consciente de sua negritude; com isso surgiu a expressão “Consciência Negra”.

Assim sendo, a fertilidade advinda de *ubuntu*, Bantu e Bantu Biko traz dois aspectos a serem considerados: primeiro que Bantu foi pai de uma descendência, família em sentido ampliado. Segundo, trata-se de um significado político, referindo-se à paternidade que vai além de *abantu*, alcançando todos/as seguidores/as das perspectivas da “Consciência Negra”.

A lógica do relacionamento africano antigo é um cuidar dos outros. É nesse entendimento que o salário de alguém empregado/a não é destinado apenas a seu sustento, mas de toda sua família ampliada. Também assim é entendido no que diz respeito ao valor que deve receber de seu/sua empregador/a. Seu salário, portanto, não deve ser aferido tendo em vista seu mérito ou necessidade individual, mas é preciso considerar as necessidades reais de sua família. O pagamento orienta-se pela realidade social.

Também no contexto religioso, as práticas ou sacrifícios sempre têm em vista a pessoa e seus correlatos familiares. As bênçãos são compreendidas como favorecimentos difusos em que um indivíduo é instrumento da coletividade, sendo que, por meio de sua individualidade fluem os dons divinos a todo o conjunto parental.

Como já dito acima, nessa mesma linha, compreende-se o papel do rei. Este, mesmo condicionando sua legitimidade às leis hereditárias, sua existência e missão

submete-se necessariamente ao consentimento da população ou então às instituições representantes do povo, como é o caso da *kgotla*.

Desta forma, Ramose (2005) defende sua ancestral afro-cosmopercepção como a base ideal para a adoção da democracia na África e não aquela de inspiração ocidental. Quer dizer que até os princípios basilares da democracia ocidental são falhos. É o caso do famoso princípio do contraditório, o que aparentemente é um dos mais elevados sinais de civilização. Sobre isso, diz Ramose,

Tal declaração deve ser entendida no sentido de que o partido político sustenta que seu entendimento é absolutamente verdadeiro e correto e que, portanto, não pode haver outra posição política melhor e superior. Por isso, o princípio do contraditório da política democrática ocidental se alimenta da trilogia absolutismo, dogmatismo e negativismo. Este último traz o significado de que o partido político deve se opor e negar as posições de todos os outros partidos sob o argumento implícito de que sua posição é a única correta em todos os aspectos. Sem tal fundamento, o partido político dificilmente pode esperar expulsar os outros do poder governamental. Esse tipo de filosofia política é contrário e estranho à filosofia política africana tradicional (Ramose, 2005, p. 103-104).

Portanto, a democracia africana deve fundamentar-se em seus princípios ancestrais sólidos que, por sinal, são bem expressos em formato trilológico: *motho, botho, batho/ kgosi kgosi batho* (uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas, tradução nossa). É nessa base bantocrática que vem a estrutura político-filosófica *ubuntu*, dispensadora de solidariedade, reciprocidade e consenso; mas possível de ser compreendida como fundamentação do arcabouço filosofia-religião-moral.

2. 20 PLURIVERSALIDADE DO SER E GLOBALIZAÇÃO

A temática da globalização é tratada por Ramose a partir da perspectiva de que ciência empírica e filosofia (metafísica) compartilham muitas perspectivas. Entre essas estão a necessidade de comprovação de seus argumentos, a compreensão do ser humano concretizado em uma realidade física e a necessidade de uma contínua interação entre teoria e prática. O que significa também afirmar a existência de uma unidade ontológica entre a metafísica e a epistemologia.

2.20.1 Globalização e filosofia

Neste contexto metafísico-epistemológico é que se desenvolve a abordagem da globalização, assim como o questionamento de suas bases, a sustentação dos pressupostos e a verificação de tudo isso pela experiência. Os efeitos dessa estrutura global de relações devem ser considerados em termos de justiça no campo político e econômico. Uma exceção a essa exigência seria uma observação referente a um paradoxo em que reside a globalização, ou seja, a particularidade de traçar e demolir fronteiras ao mesmo tempo.

Estas fronteiras, além de físicas e geográficas, são também culturais e intelectuais. Tal paradoxo pode ser expresso na seguinte questão: se nosso raciocínio e ação estão limitados e formatados a uma realidade do “ser-humano-no-mundo”, será possível termos um argumento que justifique "nós" e "eles", referindo-se a seres humanos? Afirma Ramose:

Implícito nesta questão está o reconhecimento de que, muitas vezes, o desenho de limites está conectado a pelo menos duas reivindicações. Uma delas é a reivindicação de posse exclusiva ou propriedade e outra é a pretensão de exclusividade e competência para decidir e exercer controle sobre uma determinada área circunscrita. À espreita por trás dessas reivindicações está o absolutismo e o dogmatismo. Exigir que a posição de alguém seja reconhecida como o centro para o qual tudo o mais deve mover-se e estar tenazmente fixado sobre esta demanda é a marca da dogmática absolutista. Esta é a característica comum das chamadas três grandes religiões monoteístas do mundo. Delas, separadamente, é o único "deus" além do qual a existência de outra divindade é uma impossibilidade. Usamos o termo fundamentalismo econômico nesse sentido. Em termos de sua estrutura e orientação de pensamento, é absolutista e dogmático como as três religiões monoteístas. Seu "deus" - dinheiro - comandando a busca incansável do lucro, custe o que custar, exige apenas obediência de suas criaturas (Ramose, 2005, p. 113).

Todavia, essa figura de um “deus” centralizador foi substituída por uma divindade monetária, o dinheiro. Este passou a ser o centro das atenções dentro de uma sociedade pautada pela economia. Na verdade, a invenção do dinheiro foi o pecado original da economia, uma vez que caracteriza uma realidade encabrestada e estagnada. Assim, Ramose (2005) questiona se *ubuntu* pode ser uma resposta a esse paradigma estático e dogmático: “a filopraxis *ubuntu* pode ser uma das respostas ao fundamentalismo econômico contemporâneo na forma de globalização?” (Ramose, 2005, p. 114).

Antes de responder a essa questão, o autor insere algumas entidades sociais determinantes nos modelos sociais e da economia como a família e as religiões. O modelo econômico ocidental, antes de tudo, é familiar, pois ele traz os limites de uma

dimensão privada. Por outro lado, os primeiros movimentos fundadores da globalização foram trazidos pelas ações evangelizadoras do cristianismo e do islamismo. Com eles veio também a tendência contínua de subjugação de uns pelos outros, a fim de fazer prevalecer a sua crença.

2.20.2 Globalização econômica

Para Ramose (2005), as raízes da globalização estão atreladas ao processo de industrialização da Inglaterra, cujo modelo foi implantado também nas colônias. No primeiro momento, a hegemonia era garantida pelo “direito de conquista”, entretanto, mesmo após a independência dos povos colonizados, a preponderância econômica estrangeira permanecia devido à estrutura político-econômica vigente. Como consequência disso, surgia a necessidade de responder pela responsabilidade democrática e pelas demandas da justiça social.

Novas alterações vieram com a adoção da moeda e com ela a real possibilidade de movimentação comercial 24 horas por dia, assim como o surgimento da internet que deslocou as demandas monetárias para todos os países do globo, explorando mão de obra baratas onde quer que essas se encontrassem. Afirma o autor que:

Esta era a condição necessária para que a moeda mercado imposto aos Estados-nação que quisessem se beneficiar de seus serviços. Por isso, a desregulamentação entrou e se juntou à rede como o conceito regulador e operativo da atividade econômica externa. A desregulamentação assenta no pressuposto, na verdade, no princípio de que tudo é comercializável. E, comercialização em termos de livre iniciativa sistema econômico (capitalismo) está indissolúvelmente ligado à lucratividade. Mesmo o trabalho humano, disponível no mercado de trabalho, terá um preço apenas se for considerado lucrativo. Assim, a comercialização significa investimento em prol do lucro máximo. Até mesmo as almas, caso existam, são elas comercializáveis, visto que podem ser trocadas por dinheiro e mais luxo (Ramose, 2005, p. 119).

Tem-se assim o deslocamento da indústria para além das fronteiras, a desregulamentação nacional em favor das empresas transnacionais, o uso amplo das redes de comunicação e a busca do lucro máximo a qualquer custo; isso é o que Ramose (2005) chama de dogma da religião econômica fundamentalista. Neste contexto, bem-aventurados os que procuram obter lucros infinitos, porque substituirão a crença do céu eterno pela eterna lucratividade do mercado.

2.20.3 Globalização e família

Aqui, Ramose (2005) retoma a discussão do modelo de família como suporte à globalização. A família monogâmica em que se reconhecem os/as genitores/as como únicos, pai ou mãe, constitui um caráter jurídico imputado a uma condição natural. A própria Declaração dos Direitos Humanos assegura o direito inviolável da família, compreendida como principal célula da sociedade. Família, assim, é reconhecida como direito humano.

No âmbito da globalização, família é entendida como direito humano, unidade básica de um grupo social e da estrutura política em forma de Estado, tendo por conexão a trilogia família, cidadania e nacionalidade. A globalização interessa-se pela família e pelo Estado-Nação.

Argumenta Ramose (2005) que o artigo 16 da seção 03 da Declaração dos Direitos Humanos utiliza os termos para expressar o direito à família, ou seja, o direito de se casar e o direito de se ter família. Os termos usados separadamente significam que uma coisa não obriga exatamente a outra, visto que “casar” é uma coisa e ter “família” é outra. Por isso, fica evidente que a Declaração levou em conta as diversas concepções que podem existir sobre o casamento e a família. Mas a tradição ocidental tem primado sempre pelo modelo monogâmico.

Entretanto, Ramose (2005) afirma que em primeiro lugar a família caracteriza-se por vínculos sanguíneos e só posteriormente por instituição jurídica, instância legal. Pode ser também compreendida em abrangência maior, incluindo demais parentes, além de filho e filha. Há também de se considerar que, se por um lado a tradição cristã tem por modelo a monogamia, o Islã já se pauta pela poligamia. Nos dois formatos o conceito de família estava sempre ligado ao sistema econômico.

Contudo, a estrutura monogâmica atrelada à religião, economia e política foi a que mais facilitou a expansão e a consolidação do comércio dentro e fora do Reino Unido, assim como atualmente sustenta a globalização. E mais,

O casamento legal monogâmico foi firmemente estabelecido quando a industrialização assumiu maior visibilidade e teve um impacto significativo na vida social. Naquela época, as relações entre marido e mulher eram estruturadas sobre a suposição de que o marido era superior à esposa. Com isso, a superioridade do marido conferia-lhe domínio na esfera doméstica. O princípio legal operativo aqui era o poder conjugal que assegurava a menoridade legal da esposa durante a subsistência do casamento (Ramosse, 2005, p. 123).

Esta dita superioridade do esposo se atrelava também ao direito ao voto, garantido ao esposo, que dispunha de primazia na vida pública. Este privilégio masculino servia ao crescimento da industrialização e acentuava a desigualdade, uma vez que a esposa e os filhos/as não passavam de “dependentes”.

Com o advento do feminismo, a preponderância masculina foi colocada em questão, assim como também o não direito ao voto referente à mulher, mas o questionamento não chegou exatamente ao sistema econômico, a não ser por um grupo minoritário. Destarte, a mulher foi integrada ao mercado de trabalho sob a argumentação de garantia à igualdade de direitos e ao sistema econômico que, de sua parte, se viu fortalecido. Mas as exigências do mercado foram evidenciando que a situação de dupla jornada não trazia benefícios significativos às mulheres e sim aos detentores do poder econômico. Assim como a opção pela solteirice não revertia em equidade nos encargos e benefícios.

As mulheres casadas não levavam vida fácil, pois mesmo tendo sua liberdade de procriação e criação dos/as filhos/as, a realidade financeira tornava isso cada vez mais difícil. Igualmente, a dependência de uma pensão em caso de divórcio não trazia conforto e saúde à sua vida social. Assim, o casamento no sistema monogâmico perdeu sua atratividade, o que favoreceu a coabitação sem casamento e até a prostituição. Fato que também não resultou em melhorias, sendo que a globalização deu mais força à face feminina da pobreza. Afirma Ramose (2005),

E assim, como alguns homens, antes deles, as mulheres reconheceram que, embora o casamento legal fosse um ato voluntário, a construção jurídica do casal era uma função do sistema econômico que subordinava os interesses sua união amorosa aos imperativos da lógica do poder financeiro irrestrito. Como resultado, a taxa de natalidade na maioria das economias ocidentais diminuiu (Ramose, 2005, p. 126).

Mesmo com a redução da natalidade, o ocidente relutou em adotar a prática da adoção e, além disso, passou a se preocupar com as taxas de natalidade de outras nações. Isto foi expresso, inclusive, nas campanhas anti AIDS, as quais, pela forma adotada, acabaram por não gerar grandes efeitos.

Diante disso, a existência do divórcio parece ser uma contradição na cultura monogâmica e provoca desconfiança nos povos poligâmicos, dado que entre os monogâmicos também há a incidência de doenças sexualmente transmissíveis.

Assim, a forma de lidar com a própria AIDS se insere no contexto de mercado, inclusive no tocante à redução da população mundial.

Algumas contradições do mercado globalizado também são reveladas, pois mesmo diante do risco de redução da população mundial (menos consumidores) o ocidente endurece as leis anti-imigração. Para compensar, são retomadas as políticas de incentivo à família tradicional monogâmica, instituição historicamente debilitada e, ao que tudo indica, é mais uma arma contra a própria globalização.

2.20.4 Crítica da globalização dos globalistas

Ramose (2005) começa esta seção com uma interrogação: “Poderia a globalização ter ocorrido sem o conhecimento de que nosso planeta é esférico como um globo?” (Ramose, 2005, p. 128). Com isso, pretende demonstrar que a globalização é problema, seja entendida como experiência ou como conceito. Entende-se por algo assim, em escopo e aplicação, uma ideia ou modo de vida aplicável ao mundo inteiro. Por conseguinte, a homogeneização (samenização) é uma das intenções da globalização.

Sendo que quase todas as nações atuais têm formato de Estado-Nação; a globalização, para ser efetiva, precisa penetrar em todas elas. E haveria diferença entre globalização e internacionalização? Embora o entendimento seja de que a internacionalização não tem alcance mundial e a globalização sim, a prática indica que a situação é um pouco diferente. Isto porque até a Organização das Nações Unidas (ONU) contribui para esse pretensionismo mundialista, a exemplo do que estabelece a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) sobre essa temática.

Também o cristianismo tem pretensão universalista desde sua origem, mas isso não vale para a internacionalização porque não tem viés religioso. Ramose (2005) se posiciona sobre o exposto:

Portanto, a trajetória de sua distância conceitual de longo alcance é limitada pela finitude dos Estados-Nação em nosso planeta. Sob o pretexto de globalização, a economia fundamentalista se apropriou das reivindicações da religião já referidas. Mas a apropriação é insustentável, pois em termos de aplicabilidade, a globalização é por definição restrita ao nosso planeta. Seu alcance de aplicação não pode conceitualmente estender para além da Terra. Com base nisso, a globalização já é uma falsa religião (Ramose, 2005, p. 129).

Embora a internacionalização, a globalização e a universalização tenham conceitos diferentes, todas elas objetivam a homogeneização e, apesar de tudo, essa traz algum benefício ao contribuir para certo enfraquecimento das fronteiras. Isto incide também na redução de poderes soberanos e enfraquece os governos autoritários.

2.20.5 Enfraquecimento da Soberania

Ramose (2005) afirma que o globo não tem fronteiras. O que não quer dizer que não existam os limites naturais, mas que esses limites não são suficientes para se criar uma estrutura planetária ou cósmica marcada por divisões. Da mesma forma, apresenta certa discordância de que a globalização destrói o poder soberano. Concorda sim com o seu enfraquecimento, até porque nunca os soberanos tiveram algum tipo de poder global efetivo.

Diverge também da afirmação de que a globalização é responsável pela demolição das fronteiras, uma vez que a colonização fez isso melhor que ninguém, utilizando-se amplamente do seu “direito de conquista”. Mesmo após os processos de libertação, a soberania recuperada foi e continua a ser manca, conforme apresenta Ramose (2005).

Sua soberania permanece defeituosa porque já foi readquirida assim, sob a dependência econômica de seu ex-governante colonial. A dependência econômica foi tão enxertada na soberania política e assim permanece. Portanto, é crucial notar que pelo menos dois tipos de soberania estão ameaçados pela globalização, a saber, presumivelmente: soberania integral e soberania defeituosa. A desterritorialização e a viciação da soberania não são características especiais da globalização (Ramose, 2005, p. 131).

Seguida à destruição das fronteiras pela colonização veio a corrida das armas nucleares pelas grandes potências, a qual se estabelece como um grande fator desterritorializante. O resultado disso não é exatamente o de destruir a soberania nacional, mas sim o aparecimento de um Estado soberano ineliminável de alcance global. Além disso, a derrota do bloco socialista, por exemplo, não diminuiu em nada a corrida nuclear. Mas essa corrida armamentista não indica exatamente que a globalização encaminhar-se-á à destruição total, mas sim, que ela se conformará aos limites racionais do Estado soberano global.

2.20.6 Rumo a uma economia global

Continuando seu olhar crítico sobre a globalização, o autor afirma que ela não é um fato, mas sim um processo ainda não acabado. Portanto, não é correto falar de uma economia globalizada em sentido consumado. Fato é que muitas nações continuam à margem e, caso a globalização seja afirmada como realidade concretizada, essas nações marginais irão questionar a autoridade de quem afirma a globalização e a razão de elas não estarem incluídas. Afirma Ramose (2005):

A globalização é um processo e ainda não um fato consumado. Portanto, é inadequado interpretar a economia mundial como uma economia já globalizada. Por um lado, mesmo o cego pode ver que a maior parte da humanidade vive ao lado, e não através de uma economia globalizante. Enquanto a maioria marginalizada da humanidade existir na esfera da economia de subsistência - o que obviamente beneficia a pequena minoria que vive na esfera restrita de uma economia internacionalizada - permanece problemático falar de uma economia globalizante, e ilusoriamente afirmar que já existe uma economia globalizada. Por marginalizar este grande segmento da humanidade, a globalização começou assim a minar seu poder de demolir fronteiras. Isto porque os marginalizados, sendo vítimas de exclusão, questionará tanto o título da globalização para excluí-los quanto a injustiça relacionados com a sua marginalização (Ramose, 2005, p. 132).

É improvável imaginar que um mundo marcado por diferenças econômicas extremas será estável e que as nações injustiçadas aceitarão a situação de forma pacífica. É também improvável o sucesso em alcance global se a maioria das pessoas não tiver condições financeiras para percorrer o globo. Sendo assim, é provável que a soberania do Estado-Nação irá permanecer e a globalização entendida como economia global não passará de uma miragem.

2.21 FILOSOFIA DOS DIREITOS HUMANOS

A discussão sobre direitos humanos se fundamenta logicamente no reconhecimento das pessoas como seres humanos e participantes da humanidade. A partir dessa base conceitual vêm também outros pressupostos fundamentais que dizem respeito ao reconhecimento dos semelhantes, da vida, da liberdade, tendo assim quatro elementos principais: vida, liberdade, trabalho e propriedade. Por seu caráter indivisível, esses direitos se constituem numa totalidade. Assim, naturalmente sua concepção tende a uma abordagem holística.

Para além desses quatro acima, Ramose (2005) afirma que um dos direitos que todo indivíduo pode reclamar, inclusive frente à comunidade, é o direito à alimentação.

Este último é um direito fundamental que dá sentido e conteúdo do direito à vida. O discurso sobre o direito à vida sempre pressupõe e está vinculado ao direito à alimentação. Na esfera das relações humanas, a imposição de restrições aos outros em busca da própria atividade para adquirir e possuir as necessidades de permanecer vivo deve satisfazer dois critérios. Primeiro, deve estar de acordo com o senso da comunidade ou da sociedade sobre o que é bom, isto é, deve conformar-se com a moralidade social. Em segundo lugar, deve satisfazer as exigências da justiça natural em geral e em particular os da justiça distributiva (Ramose, 2005, p. 136).

No que diz respeito à justiça distributiva, primeiro ela se baseia na aceção de que os seres humanos são de igual valor em sua humanidade. Isto significa que nenhum ser humano tem alguma superioridade sobre os demais e não tem direito de título ou propriedade exclusiva anterior ao direito inalienável à subsistência. Da mesma forma, evidencia-se que a escassez de recursos materiais pode incidir na dificuldade de garantia do direito à vida e estabelece-se como fato a ser enfrentado adequadamente por toda a sociedade.

A justiça distributiva, portanto, requer regras de distribuição dos recursos necessários para permanecer vivo porque a vida de cada indivíduo é sempre de igual valor a qualquer outra vida humana. Nesse entendimento, o direito à vida é anterior ao estabelecimento de uma comunidade ou sociedade. A questão dos direitos e da justiça surge no estabelecimento de sociedade. A sociedade surge como resultado (i) do trabalho como posição teleológica, e (ii) o consentimento de seus membros para que seu direito à vida seja exercido de acordo com regras específicas (Ramose, 2005, p. 136).

Temos assim uma relação de prioridade de prerrogativas em que o direito à vida vem em primeiro lugar, incluindo nesse escopo a prioridade do direito à alimentação. Embora não tenha sido explicitado na Declaração dos Direitos Humanos, é impensável algum tipo de coerência nessa matéria (justiça distributiva) sem garantir a devida atenção às condições básicas da vida e à segurança alimentar. Portanto, trata-se de uma obrigação de Estado que o governo precisa garantir à sociedade na qualidade de prioridade total.

2.21.1 O mercado e o direito à vida

Ramose (2005) começa esse tema ressaltando que sua intenção não é fazer um tratado de economia, mas sim uma reflexão sobre a realidade econômica de então. Foca-se no livre mercado, expressão do capitalismo, sobre um tempo em que o dinheiro se tornou um poder supremo acima do Estado, seja esse de modelo parlamentar ou constitucional. Nisso, a consequência é letal ao direito de subsistência, visto que esse foi individualizado, privatizado e neutralizado como responsabilidade coletiva. Os ricos foram dispensados de qualquer responsabilidade social ou ética.

Entretanto, deve-se explicar que a obtenção de lucro não é algo bom ou ruim em si, pois depende da forma em que se dá o processo. Mas ela é explicitamente imoral quando forjada exclusivamente para criar e manter uma estrutura exploratória.

Deve-se entender, porém, que a obtenção de lucro não é boa nem ruim em si mesma. É a forma, extensão e propósito para os quais é perseguida e realizada que se tornam sujeitos ao julgamento moral de boa ou má. A obtenção de lucro torna-se particularmente imoral se e quando é deliberadamente projetada para proteger e sustentar a desigualdade estrutural através da desumanização do ser humano. Neste caso, a construção e sustentação deliberadas da desigualdade desumanizadora é sua base e princípio de funcionamento (Ramose, 2005, p. 140).

A relevância monetária no mercado globalizado é tal que ele chega a ocupar o duplo papel de substância e função, o que quer dizer que ele, por um lado, é o meio de troca e por outro, condiciona o valor dos bens e serviços. Assim, consiste na medida de todas as coisas as quais inclui a determinação de quem deve nascer, viver ou morrer. Percebe-se que a abrangência do poder econômico sobre a vida estende-se aos diversos cantos da existência: natureza, sociedade, família, trabalho, mercado, religião.

Se isso for aplicado à questão do emprego ou desemprego o ser humano caracterizado como criador, produtor, transformador não mais se vê em condições de desfrute de sua produção, ao contrário, torna-se apenas um equipamento de satisfação do mercado e da sociedade.

Como "produtor" o ser humano tem potencial para prestar determinado serviço. Esse potencial torna-se real e concreto se e quando o mercado de trabalho comprar o serviço. Comprar o serviço significa fixar um preço específico sobre ele, que é então aceito pelo vendedor. O efeito dessa troca entre comprador e vendedor é que o ser humano como "produtor" passa a ser empregado. O mercado de trabalho compra "produtores" humanos apenas quando e conforme necessitar deles. Nesta base, os seres humanos podem ser considerados como "recurso" para o mercado de trabalho, visto

que pode recorrer a eles em busca de ajuda ou suporte (serviço) para atingir seu propósito (Ramos, 2005, p. 142).

O mercado não consegue garantir trabalho para todos/as trabalhadores/as o tempo todo, mas precisa garantir certo equilíbrio entre emprego e desemprego, caso contrário, coloca em risco sua própria existência. Nesta linha, defende que as políticas econômica e social devem caminhar juntas. Porém, não demonstra algum tipo de bondade do mercado, mas apenas que ele quer garantir peças de reposição à sua engrenagem. É preciso garantir certa qualidade de uso aos empregados (peças) e assim também potencializar um número expressivo de consumidores.

Filosoficamente pode-se afirmar uma sensível distinção entre trabalho e emprego. O primeiro (base teleológica) associa-se ao direito de propriedade, manutenção de si e de suas pessoas próximas, enquanto que o emprego relaciona-se a uma situação contratual entre trabalhador/a e empregador/a. Mas essa lógica é invertida no sistema de livre mercado, pois o fato de se ter um emprego (privilégio) sobrepõe o trabalho (direito).

Evidenciando as inversões e contradições da globalização, Ramos (2005) pergunta sobre o que realmente está em jogo: será uma questão de governança ou de justiça? Caso se opte pela governança, será possível ela ser realizada?

2.21.2 A metafísica da competição

Segundo Ramos, a competição é o principal dogma da globalização. Mas, para além disso, a competição vem desnudada de seu sentido original, do qual não era superar o outro ou eliminá-lo e, sim, uma busca conjunta para a solução de um problema. Não obstante, essa premissa (como em muitos outros casos) está contida de importantes contradições. Por exemplo, ao exaltar a competição, chegando ao ponto de fundamentar a eliminação do outro, acaba por legitimar também o direito de sobrevivência, posto que a luta por existir pode significar uma oposição ao outro. Assim sendo, de sua forma, a teoria globalizante fortalece o direito à sobrevivência.

Competição, "competitividade" é o dogma da globalização econômica. Dogma no qual, mesmo o direito humano à vida - dignidade humana – deve ser subordinado e reduzido ao impulso totalizante para obter lucro sem limites. A obtenção de lucro torna-se então irracional e antiético precisamente porque perde seu caráter de meio para fins racionais e éticos. Essa lógica e o dinamismo da globalização econômica contemporânea é, de fato, contrário

ao significado original de competição. Etimologicamente, competição significa a busca comum de um objetivo comum: significa, – cum petere – "buscar juntos a melhor solução para o problema, no lugar certo e na hora certa. Isso também significa que a seleção do melhor não se reduz ao único." ¹⁸ Visto da perspectiva do significado original de competição, o dogma da globalização econômica contemporânea é orientado para a exclusão do "outro" neste caso, especialmente do outro ser humano. Esta orientação de exclusão do outro é fundamental e praticamente uma negação da exterioridade. Negar a exterioridade do outro equivale ontologicamente a negar sua existência: é igual a matá-los. Nesse raciocínio, a lógica do dogma contemporâneo da competição procede da premissa metafísica de que você deve matar outro ser humano a fim de sobreviver. O problema com essa premissa metafísica é que ela aceita uma compreensão da sobrevivência. A restrição reside no fato de defender a tese de que a sobrevivência individual vem em primeiro lugar. Tudo, inclusive matar outro ser humano, é permitido desde que seja feito em nome da sobrevivência individual (Ramos, 2005, p. 146).

Mas a contradição também se manifesta confusa ou até mesmo incompleta, pois sua própria existência vincula-se a condições anteriores ao próprio ser, visto que ele não é autor de si próprio. Não dispondo de autoridade sobre o seu próprio surgimento e, portanto, de sua existência, como terá alguém direito de dispor sobre a vida ou morte de outrem? Competição é compreendida no sentido de neutralizar, eliminar, superar alguém que carrega em si o germe da contradição e da arrogância de um direito inexistente.

Isso significa que um ser humano não dispõe do direito sobre outro, de submetê-lo como um objeto, independentemente da finalidade que se tenha. Dispor de alguém, portanto, com finalidade de submissão, escravização e eliminação foge ao alcance de quem quer que seja, consistindo, portanto, em algo imoral e pernicioso.

Por conseguinte, Ramos (2005) diz que o não direito de matar provoca um impasse na existência, ou seja uma estagnação.

Por isso, do ponto de vista metafísico, o dever de abster-se de matar o 'outro' resulta na condição de impasse existencial: é a condição em que as relações não podem ser dinâmicas, pois devem permanecer apenas estagnadas. Na esfera das relações humanas, a transição da estagnação ao dinamismo impõe o dever de justificar a morte de outro ser humano (Ramos, 2005, p. 147)".

O quadro das relações humanas permite, todavia, matar outros seres em benefício dos seres humanos, seja para benefício individual ou coletivo. Mas isso significa também o dever de cuidar e preservar os demais seres, seja no intuito de

¹⁸ Texto citado por Ramos com os créditos "Limits to Competition", The Group of Lisbon, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995. p. 90.

conservação para uso posterior ou então pelo significado que tem cada entidade em si mesma. Assim sendo, a sobrevivência individual está conectada à de toda existência.

Esta reflexão coloca em dúvida a metafísica que permite a morte sem justificativa de alguém em benefício de uma sobrevivência individual. A morte tanto pode ser real ou metafórica. A prática da competição, de certa forma, pode-se caracterizar como morte simbólica, assim também como a atitude de uma empresa que decida mudar de país, de forma repentina, e deixar seus funcionários desamparados. Definitivamente, da forma como é praticada, a competição não é solução aos problemas econômicos, políticos e sociais. Pelo contrário, pode ser causa do surgimento e/ou agravamento de muitos outros problemas na esfera da globalização.

2.21.3 Filosofia Ubuntu dos direitos humanos

Como já visto anteriormente, *ubuntu* significa uma relação de profunda interdependência entre os seres, em uma dinâmica contínua de novas possibilidades. Diz respeito a uma perspectiva cotidiana de aperfeiçoamento em busca do equilíbrio cósmico.

Ramose (2005) retoma aqui as sentenças tradicionais da cultura *bantu*. A primeira é *motho ke motho ka batho*, significando que o ser humano se constitui reconhecendo a humanidade dos outros. Isto tem duas consequências: primeira, que o ser humano é sujeito e não objeto, que tem valor intrínseco por direito próprio. Segunda, que o ser humano é verdadeiramente humano na vivência das relações sociais com outros humanos, compreendido aqui também o relacionamento com os demais seres cósmicos.

Já o segundo dito popular *feta kgomo o tshware motho* (Ramose, 2005, p. 150) (deixe a vaca, preserve a pessoa, tradução nossa) significa que quando alguém se depara em uma situação na qual precise optar entre a riqueza e a preservação da vida de uma pessoa, deve sempre optar pela preservação da pessoa. Esta linha reflexiva é via de mão dupla: faz referência a quem oferece, bem como a quem recebe; daí vem o ditado *Utaana muingi uninagira murokeruo n'gombe* (Ramose, 2005, p. 150), em que se recomenda ao hospedado não abusar da bondade do anfitrião. Deve-se, portanto, evitar a busca da riqueza às custas dos outros. Afirma o autor:

De acordo com esta filosofia, o ser humano individual deve ser considerado não apenas como doador de valores, mas como o valor básico e primário de todos os valores. A organização social e política baseada em princípios contrários a este princípio básico já contém em si a fonte de instabilidade, conflito e guerra. A vontade e a orientação para possuir e consumir mais à custa dos outros convida à resistência que pode levar à guerra. Em sociedades onde a veneração do dólar comanda a adoração do alto e os semelhantes e, na era do fundamentalismo econômico em que a soberania do dinheiro substituiu o ser humano como valor primordial, o imperativo de preservação da vida caiu em claro e imediato estrondo (Ramose, 2005, p. 150).

Pode-se dizer que a globalização tal qual pensada e disseminada pela economia de mercado conduz a humanidade ao mundo da pobreza estrutural, fragilizando os princípios de compartilhamento e cuidado mútuo. Enfraquece também a política dos direitos humanos, principalmente no que toca ao direito à vida. Assim, a urgência da filosofia *ubuntu* parece mais que evidente ou até mesmo pode consistir em uma necessidade.

2.22 CONSIDERANDOS

Considerando os múltiplos fundamentos do arcabouço teórico de Mogobe Ramose (filosofia *ubuntu*) tais como realidade dinâmica do ser, ancestralidade (mortos-vivos), linguagem reomodal, concepção de ser humano, realidade cósmica, compreensão política, jurídica, religiosa, medicinal, ecológica, concepção de globalização e outras mais, parece muito difícil encaixar sua realidade paradigmática aos sistemas vigentes até então. Suas perspectivas não coadunam com a proposta liberal-capitalista, neoliberalista; também não apresentam afinidade plena com a perspectiva sócio-comunista ou uma terceira via, afina-se muito menos com o monarquismo, feudalismo, integralismo ou anarquismo.

Desta forma, a proposta ramosiana aponta sempre para a busca constante do equilíbrio cósmico o qual não se deixa representar plenamente em qualquer segmento ou tendência que objetive implantação ou conservação de algum sistema fragmentador do ser. Isto compreende as múltiplas formas de intervenção (ou omissão) da realidade em caráter epistêmico, social, político-econômico, hegemônico ou salvacionista.

A busca do equilíbrio cósmico significa uma caminhada dialética que, por natureza, se “bambuzeia”¹⁹ em múltiplas direções, de acordo com as necessidades de cada tempo e lugar, equilibrando-se nos marcos do movimento e nas fronteiras da ancestralidade. Significa dizer que a realidade existencial se manifesta constantemente na dinâmica do ser-sendo e que combina sempre dimensões históricas, experienciais, memória, criatividade (inovação) e o inesperado.

Considerando assim, na pluriversalidade do ser nas mais diversas e complexas manifestações seria possível se falar de um paradigma societário capaz de abranger, divergir e convergir discussões, perspectivas, consolidações e inovações. Tem-se assim a lógica dialética da realidade, multifacetada por característica, capaz de navegar ao mesmo tempo entre o infinitamente pequeno ou infinitamente grande (Chardin, 1994), além de suas quantificações também infinitas.²⁰

A caminhada em vista do equilíbrio cósmico não significa empenho, desejo ou fanatismo pela harmonia, uma vez que a realidade em si mesma comporta sim, um grau expressivo de distorção, desarmonia, sendo também o caos uma perspectiva não descartável. Assim como as ranhuras do pneu contribuem para a estabilidade do carro, a ocorrência dos erros também é amiga do conhecimento.

Mas dado esse caráter amplo da filosofia *ubuntu*, seria possível definir algum elemento convergente que, por natureza, tenha a possibilidade de agregar aderência ao conjunto amplo da existência? Defendo que sim. Este elemento seria a ancestralidade, dadas as incontáveis conexões de seu alcance em matéria de realidade bio-psíquica, sócio-cultural, espaço-temporal, geo-cosmológica e material-espiritual. Isto dito, passemos então à discussão ancestral nas mais diversas perspectivas que o termo sugere, mas, contudo, sem demonstrar nenhuma intenção de esgotamento, uma vez que se trata de algo expressivamente amplo.

19 “Bambuzeia” faz referência à flexibilidade do bambu e, em relação à palavra “dialética”, consiste em sua real possibilidade de lidar com os múltiplos significados dos conceitos e dos seres da existência.
20 A discussão entre o infinitamente grande e o infinitamente pequeno tem a autoria do místico e cientista Teilhard Chardin, o qual considera importante não limitar a reflexão das grandezas apenas nas coisas grandes, mas também faz-se necessário perscrutar a realidade das coisas infinitamente pequenas.

3 SEGUNDA PARTE: A PLURIVERSALIDADE DO SER NA PERSPECTIVA ANCESTRAL

3.1 ANCESTRALIDADE COMO POTÊNCIA DA REALIDADE CÓSMICA

Inserir a ancestralidade na discussão pluriversal foi uma decisão tomada no decorrer da pesquisa. Isto se deveu à percepção cada vez mais crescente de que ela se constitui em um elemento conector de muita abrangência. Não havia, portanto, nenhuma intenção em colocar essa temática em posição de maior destaque neste processo de pesquisa e escrita. Mas, à medida em que os trabalhos iam acontecendo – no âmbito das disciplinas, diálogos e orientações – esse recorte parecia cada vez mais evidente. E assim, o plano ancestral se impôs como uma realidade a ser considerada.

Importante também acentuar que a ancestralidade no escopo desta pesquisa não se limita às relações parentais bio-gene-psico-socioculturais. Ela envolve a amplitude das relações cósmicas e até (de certa forma), o alcance das dimensões espirituais. Mas não quer dizer que sairemos aqui do campo da filosofia e adentraremos no mundo da teologia ou da espiritualidade. Ao invés disso, pretendemos sim, ressaltar que para realizarmos uma discussão abrangente em matéria de filosofia *ubuntu* faz-se necessário não perdermos de vista também a dimensão imaterial (como possibilidade).

Para explicar melhor essa questão, podemos recorrer a um exemplo bastante comum, o caso da utilização das palavras “nascimento”, “crescimento” e “morte”, como ilustrado na figura 3. Trata-se da representação de um espectro nas dimensões de passado, presente e futuro. No primeiro círculo o espectro está imergido em um oceano; no segundo, o espectro está na praia e no terceiro retorna ao oceano. Nos três casos, o elemento água condiciona a existência do ser. As intersecções que conectam os círculos significam que as três realidades estão interligadas em todas as fases da linha temporal, independentemente se o contexto se caracteriza mais com o passado, presente ou futuro.

Figura 3 – Conexão ancestral



Fonte: Elaboração própria e desenho manual, desenho gráfico de Diana da Silva Alves, 2024.

Retornando aos termos “nascimento”, “crescimento”, “morte”, o uso desses vai muito além do alcance das realidades que chamamos “vivas” (pessoas, animais, plantas). Sendo assim, com propriedade, utilizamos as expressões “nascimento de uma estrela”, “morte de um rio”, “crescimento de uma rocha”.

Importa ainda ressaltar que essas expressões não são de sentido unicamente metafórico. A linguagem, nesses casos, é de cunho bastante literal, de forma que, quando se utiliza a palavra “nascimento” significa o surgimento de algo ou alguém a partir de algo ou alguém anterior que tem notável semelhança com o ser que nasce. Nascer, de certa forma, significa surgir de algo ou de alguém. Em nosso contexto cosmológico não existe nascimento a partir do nada.

Da mesma forma, a palavra “morte” significa a cessação de algo ou alguém em seu conjunto único-identitário e a consequente disponibilização de seus elementos à realidade cósmica. “Morte” não significa, portanto, o total desaparecimento do ser. Ao contrário, seus elementos bio-físico-gene-psico-socioculturais passam a integrar a constituição efetiva de novos seres.

Esta exemplificação pode estender-se ao infinito, visto o quanto extenso é o caso das ocorrências no campo das combinações. Destarte, é fundamental ainda acentuar que os elementos cosmológicos presentes nas mais diversas combinações quase sempre são os mesmos ou então são muito similares. As variações são múltiplas, mas quase sempre muito parecidas em natureza e mecanismo. Desta maneira, a diversidade guarda, geralmente, similaridade e/ou familiaridade.

Percebe-se que a ancestralidade, em contexto amplo, possui características transversais, sendo que está presente nos vários tipos e estágios da existência animal, vegetal, mineral e aeroespacial. Esta transversalidade, de certa forma, supera a barreira temporal, visto que a ancestralidade garante o nexos “coisal”²¹ daquilo que era, é e será. Quer dizer que o que é já foi e será, em fluxo contínuo, incluindo nessa lógica as múltiplas possibilidades de mutações e/ou dispersões.

A convergência ancestral integra as dimensões identitárias, individuais, grupais e coletivas. No campo biogenético, por exemplo, as semelhanças são sempre marcantes, independentemente das gerações envolvidas. Os laços parentais, tão acentuados, envolvem até a transmissão de doenças, como o caso das alergias. Assim, naturalmente, um sujeito individual traz em si os traços de uma coletividade.

Coisa muito semelhante ocorre com as influências culturais, educacionais e familiares recebidas ao longo da vida. O conjunto desses paradigmas influenciam fortemente o comportamento, as decisões, os planejamentos e realizações dos indivíduos. Quando alguém está tomando uma decisão (individual?) há de se imaginar a existência de um coletivo imenso de vozes falando ao seu consciente e inconsciente. Sem dúvida, há de se falar de um ato individual, mas isso não ocorre de forma absoluta.

Retomando a relação cosmo-ecológica é deveras impressionante como os seres, tão diferenciados em seus gêneros e espécies, guardam tantas semelhanças em suas estruturas conjunturais, orgânicas ou minerais. São praticamente os mesmos elementos da natureza que, combinados, promovem a geração dos seres em sua pluralidade. Assim sendo, parece acertado afirmar que há muito do ser humano em uma árvore, bem como muito de um elefante em uma pedra. As estruturas existenciais, em seu conjunto, muito têm de irmãs.

²¹ Refere-se ao nexos de cada ser ou coisa em relação às suas relações ancestrais.

Por conseguinte, parece acertado afirmar que na lógica da ancestralidade os seres são muito similares, sejam eles considerados em sua individualidade, em grupos ou coletivos²². Evidentemente, não se trata aqui de negação da individualidade ou da autonomia. O que se pretende acentuar é o fato de que a individualidade é extremamente marcada pela coletividade em que o sujeito individual é uma espécie de extensão da realidade coletiva, um tipo de “eu estendido”.

Afirmamos que a realidade subjetiva, de certa forma, ultrapassa a existência única do sujeito. Quando um ser age individualmente, quase sempre está motivado ou compelido por alguma força social (coletiva), que pode ser um princípio, um incentivo, uma cobrança, uma competição etc.

Cada ser em sua individualidade, dada sua relação ancestral, já existe antes de existir temporalmente e quando passa a existir temporalmente carrega em si diversos elementos do passado. Quando deixa de existir cronologicamente seus elementos biológicos, psicológicos e culturais continuam a existir impregnadamente nas gerações posteriores.

Usando de uma metáfora, podemos dizer que o ser (humano) individual em relação à existência, em geral, desenvolve seu itinerário existencial, inicialmente como se estivesse dentro de um grande oceano. Depois sai do oceano e passa a habitar uma ilha, cortada por veias de água desse mesmo oceano. Após isso, retorna ao oceano, reintegrando-se completa e definitivamente.

Explicitando melhor, o primeiro momento de vivência no oceano corresponde ao ser em seu estágio ancestral (existindo por meio de seus antepassados cósmicos). O período de vivência na ilha cortada por canais representa a sua vida cronológica (o tempo presente) em um determinado espaço de tempo (sem perder a conexão com os demais elementos da realidade cósmica). O estágio em que o ser retorna ao oceano corresponde ao momento em que deixa sua vivência temporal e passa a existir por meio de seus sucessores (biológicos, psicológicos, culturais, assim como outros).

Desta maneira, justifica a expressão *moto ke moto ka bato* (uma pessoa se faz pessoa por meio de outras pessoas). A instância do eu, em grande parte, corresponde ao resultado das influências de múltiplos atores em um conjunto infinito de conexões.

²² A utilização dos termos “grupos e coletivos” tem a intenção de acentuar que entre o individual e o coletivo existe uma série infinita de subgrupos e, portanto, referir-se à realidade em seu conjunto como simples individual e coletivo consiste em omissão referente a uma série infinita de valores, tais como duplos, trios, dezenas, centenas e assim por diante.

Trata-se de uma instância comunitária, um “eu” múltiplo bem expresso não na frase “eu sou”, mas sim na sua forma plural: “eu somos” ou “nós somos”.

Percebe-se assim que um “eu” é sempre muito bem integrado por um “nós” mesmo naquilo que consiste no íntimo mais íntimo. Mas o fenômeno também ocorre na posição oposta. Uma ação coletiva se constitui quase sempre em uma realização individualizada como, por exemplo, os benefícios públicos em geral, a existência de uma língua e os recursos da natureza. Por isso, podemos falar de um nós que se concretiza em cada ser individual e, nesse caso, denomina-se “nós introspectivo”. Portanto, o “nós” só se realiza por meio dos seres individualizados, dos “eus”.

Consideremos, portanto, um ser em sua individualidade, em suas prerrogativas de exclusividade, originalidade, autonomia, privacidade. Perceberemos que essas prerrogativas raramente se realizam em caráter radical e absoluto. Um ato exclusivo não precisa ser, em sua totalidade, resultante da ação deliberada de um único ser. O que se afirma em sua exclusividade é a autoria, a assinatura e a responsabilidade da ação.

Ilustra bem isso a diferença de expressão e concepção entre a língua portuguesa e a inglesa para referir-se ao nascimento de alguém. No português a ação é ativa: “fulana nasceu”. No inglês a ação é passiva: she was born (ela foi nascida, tradução nossa). Analisando o processo de concepção ou trazer à luz, a voz passiva parece muito mais adequada, ou seja, alguém “é nascido” ao invés de “alguém nasceu” (isso tendo em consideração as reais possibilidades de interação, incômodo, pressão do ser em nascimento).

Entretanto, dados todos os reconhecimentos ao ser que gera e traz à luz (a mãe), os atributos de existência e centralidade das ações se voltam para esse novo ser. Vinculam a si uma data, um nome, um lugar e pessoas relativas. O novo ser toma para si todo esse conjunto de elementos em condições de indissociabilidade de sua ontologia identitária.

Nesta mesma direção, pode-se afirmar que no âmbito da autonomia, uma atitude ou decisão assumida, publicada, defendida por alguém em sua individualidade não significa que esse ser autor da decisão tenha feito isso sem influências outras (marcas bio-psico-sociais, condições geográficas, limitação do conhecimento disponível no momento). Temos a ação plena de uma autonomia condicionada, porque assim é o ser, sempre condicionado.

Pode-se falar, por exemplo, da liberdade/autonomia de alguém para se deslocar em automóvel próprio quando esse/a não tem recursos para pagar o combustível? Tomando o caso de uma pessoa, verificado o conjunto de transformações que ela experiencia ao longo de sua vida, seria realmente adequado afirmar que se trata sempre da mesma pessoa? O aspecto físico muda, as percepções (psíquicas, sensoriais, intelectuais) mudam, da mesma forma as relações culturais, sociais, familiares e assim por diante. Será realmente verdadeiro que o ser permanece o mesmo ou teria razão Heráclito ao afirmar que um “homem não toma banho duas vezes no mesmo rio”?

Contudo, há algo que parece bem certo a respeito da continuidade de uma pessoa: sua história. Consideram-se aqui diversos elementos de sua composição como: nome, ancestralidade, sequência, continuidade do tempo, registros documentais, autorreconhecimento e reconhecimento da parte da alteridade. Portanto, no âmbito da dimensão cronológica, a existência se demonstra sempre muito literal e contínua.

À vista disso, o elemento histórico sustenta bem a permanência do ser e, da mesma forma, traz a possibilidade de distinção ou delimitação identitária, de definição de quem é e o que é, em comparação com a alteridade. Reafirmamos que um ser é submetido a contínuas mudanças ao longo de sua existência (essas já amplamente citadas acima) e, por isso, a identidade é marcada por pluriversalidade, influências coletivas sobre um “eu”, uma realidade pessoal permeada de interferências coletivas.

Por conseguinte, a conexão das instâncias individualizadas, agrupadas ou coletivizadas é sempre algo muito consolidado. Portanto, insistimos na instância de um “eu comunitário”, uma realidade conjunta do privado ou, simplesmente, um “eu estendido” em abrangência sócio-crono-cultural vertical (influências do passado e do futuro no presente) e horizontal (influências contemporâneas).

Metaforicamente, a concepção de “eu estendido” é bem ilustrada na imagem de uma árvore. Pegando-se qualquer parte dela (folha, raiz, flor, fruto) duas realidades são bem evidentes: a identidade dessa parte selecionada e sua imediata conexão com a árvore. Daí suas nomeações: flor de pequi, folha de abacate, laranja (laranjeira), banana (bananeira), limão (limoeiro) e assim por diante.

Neste quadro de múltiplas conexões do ser, de sua real condição de pluriversalidade, podem ocorrer os mais variados tipos de relação, tanto de convergência, quanto de divergência. Por um lado, a alteridade pode soar como

ameaça, perigo, incômodo, exemplo a não ser seguido. Por outro, constitui-se em energia motivadora, interfere na modelagem da identidade e na estruturação do agir, seja por adoção, imitação, repetição ou inspiração.

Sendo assim, a estrutura individual interna e externa de um determinado ser consiste em uma caixa de ressonância complexa da coletividade, definida por elementos orgânicos, psíquicos, sociais. Esta estrutura embasa a elaboração dos conceitos, estabelece as preferências, orienta as tomadas de decisões. Sintetiza assim o conjunto amplo do ser, sentir, pensar e agir.

Porém, mesmo verificada essa influência comunitária na instância do “eu”, não é possível negar a existência da individualidade porque cada ação realizada dispõe de ineditismo próprio, assumida e identificada com um determinado ser, o ser da ação. Esta autoria é tal que, em muitas ações, um mesmo indivíduo dificilmente é capaz de repeti-las de igual forma, sem total diferenciação. Isto pode ser verificado no simples caso de uma assinatura.

Esta relação profunda entre o ser em sua individualidade (ntu) e sua conexão com a coletividade (ubu) confere autoridade, propriedade, legitimidade identitária, o que autoriza determinado indivíduo a definir seus passos em gozo pleno de liberdade. Assim, alguém com razão pode se dizer congolês, professor, policial, cientista.

3.2 ANCESTRALIDADE E GENÉTICA

Como já dito acima, a ancestralidade pode ser vista sob diversos prismas, dada a amplitude do alcance que comporta e parece ser tema um tanto pacificado no mundo acadêmico.

O termo ancestralidade é amplo e pode ter múltiplos significados – cultural, religioso e até mesmo político. Embora percebida em diferentes contextos, a ancestralidade está relacionada com o sentido de herança, e expressa a nossa conexão com os nossos antepassados. Do ponto de vista genético, tem um significado mais específico: os ancestrais são os indivíduos dos quais cada um descende biologicamente. A ancestralidade é a informação sobre tais indivíduos numa relação genética (Kimura; Lemes; Nunes, 2022, p. 42).

Sendo assim, parece que a genética é um dos aspectos mais fáceis de se compreender no campo da ancestralidade. Isto explica o fato de podermos identificar, sem dificuldade, semelhanças físicas entre parentes na dimensão vertical –

parentalidade sucessiva (mãe-filho-neto) ou na dimensão horizontal – parentalidade contemporânea (irmão-irmão-primo).

Caso conseguíssemos fazer uma redução ininterrupta de nossas raízes ancestrais, chegaríamos aos primeiros seres humanos ou até mesmo ao casal Adão e Eva, tratado na Bíblia. Esta origem comum dos humanos, conforme a contemporaneidade da ciência, deve-se a antepassados africanos, cujo foco principal dirige-se à região da Etiópia (Vaiano, 2018).

Entretanto, na dimensão horizontal, nossa opção pode ser a construção de uma teia parental de amplitude planetária, envolvendo todos os habitantes contemporâneos. Evidentemente essa não é uma possibilidade real, mas, se acontecesse, certamente os fios da teia seriam amarrados a um ponto comum de origem.

Fato é que a genética é uma fonte de conhecimento bastante segura, embora não se trate de questão extremamente simples. A memória não vai além de algumas gerações, pois nem sempre os registros são feitos de maneira fiel e, muito menos, dão conta da extensão das conexões. É o caso, por exemplo, de uma árvore genealógica.

O desenho de uma árvore genealógica, na qual são retratadas as pessoas e a conexão entre os indivíduos, talvez seja a representação mais intuitiva para sintetizar o conceito de ancestralidade. Porém, partes dessa história podem se perder, uma vez que a reconstrução de uma genealogia depende de fatores como a disponibilidade de informações que se tem sobre os antepassados e o quanto se tem acesso a elas. São raras as populações cujos membros possuam informações genealógicas completas por mais do que três ou quatro gerações, o que dificulta muito rastrear a origem dos antepassados, principalmente em populações miscigenadas, tal qual a brasileira (Vaiano, 2018, p. 42).

Mesmo assim, há avanços consideráveis no domínio da genética facilitando maior conhecimento sobre o assunto permitindo, inclusive, um acesso maior às origens das pessoas, não perdendo de vista a complexidade decorrente dos diversos movimentos migratórios. Significa que podemos imergir nos processos de variação do mundo genético e melhor penetrarmos as instâncias da ancestralidade.

Contudo, não lidamos aqui com nenhuma certeza matemática, pois certeza é que também o mundo da genética é influenciado por um conjunto significativo de mutações.

Resgatar nossas origens com base no DNA só é possível devido à variação genética existente. O principal mecanismo que gera essa variação é a mutação, processo que leva a alterações na sequência de nucleotídeos do DNA e que pode ocorrer espontaneamente ou por meio da ação de agentes externos (substâncias mutagênicas, raios ultravioletas, entre outros), indicando que o DNA de qualquer um de nós está sujeito a sofrer mutações e apresentar variantes genéticas. Estima-se que a cada geração, em média, 175 novas variantes genéticas podem surgir em um indivíduo. A maioria dessas variantes ocorre em células somáticas, não reprodutivas, diploides, que possuem dois conjuntos cromossômicos completos e não são transmitidas para seus descendentes. Apenas mutações que ocorrem em células germinativas que produzem gametas, dotados do conjunto haploide do material genético, podem ser transmitidas aos descendentes, podendo aumentar de frequência ao longo de gerações e se tornar parte do conjunto de variantes de uma população (Vaiano, 2018, p. 42-43).

As mutações nem sempre prosperarão, visto que são sempre submetidas às condicionantes das realidades nas quais os seres se encontram. Isto faz com que as variantes genéticas tenham a sua própria limitação, deixando assim em nós algumas indagações sobre o quanto elas podem se traduzir em diferenças individuais ou grupais. Vejamos:

Podemos, então, nos perguntar o quanto o acúmulo dessas variantes genéticas pode refletir em diferenças entre indivíduos e grupos populacionais. Desde a década de 1990, vários estudos têm buscado responder a essa questão, e todos apontam para os mesmos resultados: (i) genomas de quaisquer indivíduos tomados ao acaso são 99,9% semelhantes; (ii) do 0,1% de diferenças observadas, a maior parte (93-95%) é decorrente da variação casual proveniente do processo de mutação que ocorre a cada geração, e uma pequena parcela (5-7%) corresponde a variações resultantes de histórias evolutivas distintas entre indivíduos de regiões/continentes diferentes; isso quer dizer que apenas uma fração mínima do genoma pode ser, de fato, informativa sobre a origem geográfica de um indivíduo e/ou de seus ancestrais (Vaiano, 2018, p. 43).

Estes dados demonstram que a realidade das mutações é também um quadro comportado de possibilidades, quer dizer que elas são amplas e reais, mas sua ocorrência não se compara à frequência das características similares. Significa que os seres humanos em sua dimensão planetária possuem muito mais semelhanças do que diferenças.

Para inferir a ancestralidade genética de uma pessoa, é preciso olhar exatamente essa pequena fração do genoma (0,1%), com foco especial nos 5-7% desses que diferem entre populações. Parte-se da premissa de que indivíduos com ancestrais comuns (um ou vários) tendem a compartilhar um número maior de variantes genéticas. Da mesma forma, grupos populacionais de uma mesma região geográfica ou continente tendem a apresentar mais variantes genéticas em comum entre si do que com grupos de regiões/continentes distintos e mais distantes geograficamente,

evidenciando que as populações mais próximas passaram pelos mesmos processos de deriva genética e pressões seletivas e, portanto, compartilharam uma mesma história durante o processo de evolução. Porém, embora possa ser detectada, a diferenciação genética entre indivíduos e/ou grupos populacionais é extremamente sutil e pode ser um gradiente, ou seja, observa-se um gradiente de variação genética entre os grupos populacionais, sem diferenças abruptas, fazendo com que, do ponto de vista genético, as delimitações geográficas entre continentes ou países não sejam nítidas, refletindo, em parte, a história dos movimentos de migração e interação entre os grupos (Vaiano, 2018, p. 43).

Verifica-se que no campo da genética a ancestralidade é explicitamente registrada, as convergências parentais são sempre amplas e frequentes demonstrando que os seres humanos são conectados por muitos elementos de natureza biológica. Mas é também verdade que há diferenças advindas da própria dinâmica biológica, geográfica ou até aleatória. Reforça-se mais uma vez aqui a tese de Ramose, a de que a existência é uma combinação contínua do *ubu* e do *ntu* dentro de uma perspectiva pluriversal e uma conexão dialética entre o que era, é ou será.

3.3 ANCESTRALIDADE E PSIQUÊ

Após termos discutido a ancestralidade dentro de um campo mais biológico, genético – o que parece ser algo mais palpável e concreto – passemos agora à consideração de como se dá a conexão ancestral no âmbito dos fenômenos psíquicos. Importante agora termos ciência de que esse campo é menos tangível e muito mais desafiador. Para o enfrentamento dessa questão lançaremos mão de duas âncoras teóricas bastante disseminadas no mundo acadêmico: a psicanálise e a teoria das constelações familiares.

Para fundamentarmos a abordagem psicanalítica faremos uso do artigo “Considerações psicanalíticas sobre a herança psíquica: uma revisão de literatura” (Vasconcelos; Lima, 2015), em que as autoras demonstram a presença da transmissão psíquica nas obras de Freud, assim também como seu desdobramento por alguns ramos da psicanálise. Inicialmente, afirmam as autoras:

Na teoria psicanalítica, é amplamente reconhecido que a precedência por outros é o que viabiliza a constituição de um sujeito, o que implica, em última instância, um entrelaçamento de gerações. Os afetos, a revivência de conflitos infantis, a reatualização do narcisismo dos pais e a reedição de histórias familiares decorrentes do encontro de gerações supõem a existência de uma herança psíquica que é transmitida de geração a geração (Vasconcelos; Lima, 2015, p. 86).

A partir do que afirmam as autoras acima percebemos que no contexto da psicanálise os fenômenos psíquicos são transmissíveis intergeracionalmente. Além disso, são fundamentais na formação do sujeito, são gerados a partir da vivência dos afetos, conflitos infantis, assim como a reatualização do narcisismo de pai/mãe etc.

Esta é uma afirmação original de Freud desde seus primeiros estudos (1894) e até seus escritos mais tardios (1939). Contudo, esse tema da herança psíquica não recebeu por parte desse psicanalista uma atenção contínua e sistemática, trabalho que coube aos seus sucessores, tais como Abraham e Torok, René Kaës, Mijolla, Micheline Enriquez, Alberto Eiguer, Evelyn Granjon, Haydée Faimberg e outros.

No tempo de Freud a concepção da hereditariedade como principal causa das doenças neuróticas era tese de comum aceite entre os teóricos psiquiatras. Freud, por sua vez, não negou totalmente esse posicionamento, mas desenhou a abordagem em outros contornos. Em um de seus trabalhos argumenta que

a hereditariedade não determina a escolha da neurose, mas tem um efeito multiplicador, tal como num circuito elétrico, que aumenta o desvio da agulha, sem, no entanto, determinar a direção. Ou seja, ainda que a hereditariedade tenha papel importante na vida de um sujeito, como que viabilizando a escolha por determinado caminho, o destino de cada pessoa pode ser criado por ela própria (Vasconcelos; Lima, 2015, p. 89).

Importante então acentuar que Freud aceita a hereditariedade como uma das causas das doenças psíquicas, mas não como algo exclusivo e infalível. Sendo assim, essa tendência em que a pessoa possa ter como herança características de seus ancestrais é algo que pode ser enfrentado, permitindo que a pessoa seja também senhora do seu destino. Sobremaneira, é possível afirmar que, segundo Freud, os fenômenos psíquicos são também fenômenos ancestrais, contudo, não são infalíveis ou irreversíveis.

Nesta mesma linha discursiva, Freud defende a hereditariedade transmitida por fenômenos psíquicos que atuam na formação do eu.

Nos Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (FREUD, 1905), trabalho que discorre acerca do desenvolvimento do sujeito, identifica-se uma noção de herança psíquica, na medida em que, em vários momentos, Freud admite que o desenvolvimento de um sujeito se dá na relação a um outro, em geral seus predecessores. Há, neste texto, várias referências subjacentes ao tema da hereditariedade, visto que era um campo de estudo que crescia muito àquela época. Freud admitia que havia algo de hereditário no desenvolvimento do sujeito, mas elegeu outra via para a condução de sua exposição teórica. No

prefácio à terceira edição, em 1914, Freud comunica aos seus leitores que escolheu priorizar os fatores acidentais em detrimento dos fatores disposicionais, do mesmo modo em que enfatizara o desenvolvimento ontogenético²³ ao invés do filogenético²⁴. Isto porque, segundo ele, é o acidental que é preponderante no trabalho de análise, enquanto que o fator disposicional é despertado pelas vivências e sua apreciação ultrapassa o campo de trabalho da psicanálise (Vasconcelos; Lima, 2015, p. 91).

Também aqui as autoras defendem a influência psíquica na transmissão da hereditariedade, mas isso se dando de forma integrativa entre o passado e o presente, entre aquilo que a pessoa é em sua existência hereditária e o que ela pode tornar-se a ser por meio de sua reflexão e ação. O que é herdado não impossibilita a existência do novo, seja qual for o seu grau de ineditismo (Vasconcelos; Lima, 2015).

Há mais dois outros textos em que Freud defende a transmissão hereditária de fenômenos psíquicos que atuam na formação do eu. São eles: “Introdução ao Narcisismo” (Freud, 1914-1916) e “Análise terminável e interminável” (Freud, 1996). No primeiro texto deixa a entender que os lugares e significantes configurados como sonhos não realizados pelos genitores são transferidos psiquicamente à criança. Já no segundo texto, ao falar sobre as alterações do ego, Freud (1937) reforça a existência de características próprias, originais, distintivas e inatas, na qualidade de herança influenciadora do ego.

Por fim, Freud (1913 *apud* Vasconcelos; Lima, 2015, p. 93) defende a transmissibilidade psíquica hereditária por meio da cultura, como se constada a seguir.

A constituição do sujeito não pode ser pensada sem a edificação de uma cultura que o antecede, cultura que é transmitida de geração a geração para sustentar a vida em grupo e a existência de cada sujeito individualmente. Nos trabalhos em que Freud analisa a relação entre o desenvolvimento cultural e o desenvolvimento dos sujeitos, vemos explicitamente a ideia de que certos conteúdos mentais, inclusive os inconscientes, tem sua origem na herança arcaica dos ancestrais do homem moderno. Totem e tabu (FREUD, 1913[1912-13]) é um texto fundamental para a compreensão deste tema, visto que nele Freud concebe a existência de uma mente coletiva e a continuidade da vida psíquica a partir da transmissão do tabu, do crime e da cultura. Segundo este texto, a proibição do incesto e de matar o animal totêmico são organizadores da cultura e de cada sujeito e estas leis foram transmitidas de geração a geração desde os ancestrais através do sentimento de culpa, que se origina aí. Freud concebe cada sujeito como sendo herdeiro do crime dos seus ancestrais (Freud, 1913, p. *apud* Vasconcelos; Lima, 2015, p. 93).

²³ Referente à origem e desenvolvimento de um organismo.

²⁴ Filogenético consiste na história evolutiva de uma ou mais espécies.

No caso da cultura, a questão parece ser um pouco mais ampliada, pois se os genitores fazem parte de um ambiente sócio-histórico determinado por influências psíquicas coletivas, a consequência desse raciocínio é que o novo ser gerado é suscetível às influências de seus genitores, tanto no contexto de vida privada desses, quanto também de sua vivência social. Portanto, o que o novo ser recebe por herança psíquica é também resultado de um inconsciente coletivo. (Vasconcelos; Lima, 2015).

Além da psicanálise há outro segmento que tem se destacado bastante nessa linha de interseccionalidade entre ancestralidade e psiquê. Estamos nos referindo à Constelação Familiar, uma técnica baseada nas relações ancestrais que tem alcançado bastante notoriedade ultimamente, particularmente nos ramos da psicologia (*self* terapêutico) e do direito (mediação de conflitos) (Levarth, 2021).

O embasamento teórico das Constelações Familiares muito tem a ver com o que estamos discutindo: o fato de que não estamos sozinhos/as no universo. Nossas conexões nos colocam na condição de membros de uma grande constelação, trazemos traços ancestrais em nosso DNA, elementos tais que, muitas vezes, sequer conhecemos (Levarth, 2021).

Segundo Levarth (2021), esses elementos não são apenas físicos, como a cor dos olhos, formato dos cabelos, pois há, igualmente, um sistema de crenças, comportamentos, traumas, memórias, estratégias de sobrevivência e outras mais. Tudo atua em nossa forma de vida influenciando de certa maneira os nossos comportamentos e relacionamentos.

Zambão (2023), reforça a tese acima afirmando que o medo de uma escada rolante, elevador, lugar escuro, animais, pode ser característica comum de genitores e de sua prole, visto que traumas podem ser transmitidos geracionalmente de forma comportamental ou genética. Além disso, a autora cita a afirmação da psicóloga Adriana Potexki quando diz que a existência de um trauma provoca modificação cerebral, observável por meio de ressonância magnética. Uma das consequências dessa alteração é o bloqueio de áreas cerebrais, por exemplo, a de memórias positivas (Potexki *apud* Zambão, 2023). Assim, o método criado pelo psicanalista alemão Bert Hellinger:

Consiste em um método de abordagem sistêmica e fenomenológica, através do qual se observa o que acontece e se identifica e harmoniza ligações e vínculos ocultos que estão gerando conflitos, permitindo a harmonização do sistema daquela pessoa. É conduzida pelo Constelador, o qual não interfere, apenas observa a dinâmica que se apresenta no caso concreto, estando

conectado ao Algo Maior e fazendo uso de frases de cura. Na Constelação Familiar não há julgamento, e não se predetermina o que pode ou não ser verdade. Tudo e todos estão interconectados, pensando no corpo humano e no Universo como um todo, através de uma consciência maior, baseada no amor, e que tudo coordena – Algo Maior (Dutra, 2021, p. 1).

Percebe-se que o horizonte pretendido por Bert Hellinger é muito abrangente. Através das Constelações Familiares procura atingir as relações complexas do ser humano em alcances biológicos, psicológicos, cosmológicos e até espirituais. Este “Algo Maior”, mesmo não recebendo o nome de “deus”, alude a uma realidade além do físico (metafísica), um tipo de divindade, uma consciência maior que tudo coordena (Dutra, 2021).

Como já dito acima, embora este trabalho de pesquisa não pretenda entrar no campo da espiritualidade ou da teologia, não pretende muito menos negar essas realidades, pois dispendo-se a discutir a realidade ontológica dentro de uma concepção pluriversal, a dimensão espiritual necessariamente se coloca no cenário discursivo, ao menos como possibilidade.

3.4 ANCESTRALIDADE E AFRICANIDADE

Ancestralidade foi sempre um elemento fundamental da cosmopercepção africana, seja referente à ideia de **família ampliada**, ao papel dos “**mortos-vivos**”, à **prática da oralidade**, da **consciência cósmica**, assim como à **concepção de espiritualidade**.

Tratando de família ampliada e “mortos-vivos”, a ancestralidade configura-se como princípio conector de gerações, de laços de pertencimento parental, de compromissos e construções sociais. O elo geracional demonstra as raízes comuns e étnicas dos componentes de um povo, tanto no sentido vertical (gerações que se sucedem), assim como no sentido horizontal (gerações contemporâneas).

Deste modo, pode-se falar de ancestralidade no tocante às relações que se estabelecem sucessivamente e de “oncestralidade”²⁵, que diz respeito às relações entre as existências contemporâneas, sejam elas humanas, planetárias ou

²⁵ “Oncestralidade” é sugestão do autor para definir as relações biogênicas, biofísicas, planetárias ou cosmológicas que ocorrem de forma concomitante. O termo difere de “ancestralidade” que significa algo transmitido entre gerações, portanto, que não ocorre entre os seres contemporâneos. O “on” substituto da “an” vem da língua inglesa e significa (neste caso) “sobre”, “em cima”, “ligado”. Unido à “cestralidade” significa algo que acontece ao mesmo tempo, na mesma linha do tempo, no mesmo horizonte.

cosmológicas. Os laços de parentesco ou então as semelhanças biofísicas não ocorrem apenas no contexto sucessivo, ao contrário, elas ocorrem também de forma ampla e concomitante.

No tocante à oralidade, a ancestralidade é vivificada em cada ato de memória externado por meio da linguagem, da contação de histórias da qual o passado se torna presente e atua como um sujeito educador, orientador e influenciador. Contar a história traz a oportunidade para que os membros de uma comunidade tenham consciência de seus laços de pertencimento, realizem e fortaleçam a sua adesão e se capacitem na qualidade de guardiães e replicadores da mesma história.

Quanto ao aspecto cosmológico, a realidade ancestral serve para demonstrar as relações em nível de natureza e alcance planetário nas dimensões verticais e horizontais da existência. Significa que é factualmente possível identificar as relações parentais cosmológicas entre indivíduos que se sucedem e entre aqueles que compartilham períodos similares.

Já no campo da religião a ancestralidade teve sempre um papel de destaque, seja isso compreendido no âmbito das religiões africanas ou afro-brasileiras. Exemplo disso é o candomblé.

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé (Oliveira, 2023, p. 3).

Temos assim que o termo ancestralidade não se refira unicamente às relações parentais ou cosmológicas em um sentido biofísico-químico; a dimensão espiritual aparece, por sua vez, como marcador de vínculos entre membros de uma comunidade religiosa (membros entre si) e entre esses e as entidades espirituais mentoras da espiritualidade da comunidade. Por isso, a credibilidade espiritual de cada agente religioso depende de sua relação com a comunidade e com as entidades (Oliveira, 2023).

Todavia, para além do significado espiritual, a realidade religiosa determinada pela ancestralidade, no candomblé e em outras religiões similares, vincula-se a ações de resistências socioculturais.

Posteriormente, a ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo (Oliveira, 2023, p. 3-4).

Evidencia-se que até mesmo em um espaço restrito como a religião a ancestralidade manifesta-se como algo de grande amplitude, compreendendo realidades de âmbito individual, grupal, coletivo e social. Para além disso, dado que as religiões de matriz africana são extremamente ligadas aos fenômenos ambientais, torna-se ainda evidente afirmar suas correlações cosmológicas, além da espiritualidade (Oliveira, 2023).

Assim sendo, considerando os elementos marcantes da biogenética, dos fenômenos da psiquê humana, dos fenômenos naturais ou cosmológicos e dos elementos característicos da religião, evidencia-se em todos eles a marca constante da ancestralidade a qual os articula e converge. O ser se realiza nisso (ontologia) e se manifesta (epistemologia), dando-se de forma explícita a sua pluriversalidade.

4 TERCEIRA PARTE: A PLURIVERSALIDADE DO SER NA OBRA DE MOGOBE RAMOSE E SUA RESSONÂNCIA NA FORMA DE VIDA DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA DO BRASIL

Passada essa fase de reflexão voltada mais para a obra de Ramose em si mesma, agora temos por objetivo verificar as relações que possam ocorrer entre o autor em estudo e as formas de vida de comunidades quilombolas, tendo o Quilombo Mesquita por foco. Tem-se, portanto, uma questão de aplicabilidade ou verificação teórica.

A razão para isso é verificar se existe e como se dá alguma ressonância do pensamento ramosiano nas comunidades quilombolas no Brasil. Em questão aqui está o fato de que, se os africanos escravizados no Brasil constituíram os quilombos com o intuito de se libertarem e terem seus espaços de convivência e realização de sua cultura própria, é razoável pensar que deva haver alguns traços comuns entre a cosmopercepção ramosiana e a quilombola.

Com isso, passaremos à busca dessas relações as quais nos orientaremos por três marcadores: pluriversalidade das relações, ancestralidade e dinamismo do ser (*ubu* e *ntu*). Nestes três aspectos pretendemos trazer à discussão (dentro do possível) a obra de Ramose aqui tratada, não tudo ao mesmo tempo, mas no fluxo da reflexão aplicar oportunamente os múltiplos elementos integrantes desse mundo teórico.

4.1 PLURIVERSALIDADE DO SER NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL

Antes de entrar propriamente na temática quilombola, gostaria de me inserir no contexto, expondo o meu lugar de fala (Ribeiro, 2017). Sou um aquilombado²⁶ do Quilombo Mesquita, na Cidade Ocidental (GO), há 40 anos. Esta vivência de aculturação, parceria e conhecimento trago para o seio da pesquisa. Insiro-me, portanto, no contexto da experiência, tal qual defende Hooks (2013), na qualidade de um recurso metodológico destinado à validação científico/acadêmica do que se encontra em pauta de discussão. Este recurso é também utilizado por Carneiro (2005),

²⁶ Termo atribuído a quem tem vivências consolidadas com uma comunidade quilombola, mas não é um/a quilombola de origem.

denominado de testemunho. Portanto, associa a experiência à ciência, a fim de melhor enriquecer a reflexão.

4.2 QUILOMBO, UMA REALIDADE PLURIVERSALIZADA NO BRASIL

O Quilombo tem sua origem no *kimbundu* (língua falada por povos bantu), *kilombo* e significa local de descanso, acampamento na floresta. No Brasil, quilombo adquiriu significado de lugar de resistência ao escravismo, o que se consolidou como a principal forma de enfrentamento do Estado e da sociedade racista. Foi uma prática que atingiu o Brasil como um todo.

O fato é que, no Brasil, como nos demais países nos quais o escravismo moderno existiu, a revolta do negro escravo se manifestou. Devemos dizer, para se ter uma ótica acertada do nível de resistência dos escravos, que a quilombagem foi apenas uma das formas de resistência. Outras, como o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-do-mato, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas se alastravam por todo o período. Mas o quilombo foi a unidade básica de resistência do escravo (Moura, 2021, p. 25).

Sendo, portanto, um fenômeno generalizado, a quilombagem funcionou como uma cunha fincada no tronco do sistema colonial, gerando danos econômicos, políticos e sociais: causava prejuízos na produção, na máquina estatal e na normalidade social:

Em Minas Gerais, Rio de Janeiro, Mato Grosso, Goiás, Pará, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Maranhão, Rio Grande do Sul, São Paulo, e, conforme já dissemos, onde quer que o trabalho escravo se estratificasse surgia o quilombo ou mocambo de negros fugidos, oferecendo resistência, lutando, desgastando em diversos níveis as forças produtivas escravistas, quer pela sua ação militar, quer pelo rapto de escravos das fazendas, fato que constitui, do ponto de vista econômico, subtração compulsória das forças produtivas da classe senhorial. Dessa forma, se o aquilombamento não tinha um projeto de nova ordenação social, capaz de substituir o escravismo, em contrapartida, tinha potencial e dinamismo capazes de desgastá-lo e criar elementos de crise permanente em sua estrutura (Moura, 2021, p. 25-26).

Uma vez que se constituiu na principal forma de resistência negra, o aquilombamento constituiu seu formato pluriformemente observado, inclusive, percebendo-se diferenças regionais e sociais.

Por isso mesmo, onde existia a escravidão, existia o negro aquilombado. Edison Carneiro, estudando as formas de luta dos escravos brasileiros,

caracteriza-as da seguinte maneira: a) a revolta organizada, pela tomada do poder político, que encontrou sua expressão mais visível nos levantes dos negros malês (muçulmanos) na Bahia, entre 1807 e 1835; b) a insurreição armada, especialmente no caso de Manuel Balaio (1839) no Maranhão; c) a fuga para o mato, de resultaram os quilombos, tão bem exemplificados por Palmares. De fato, essas três formas fundamentais de luta caracterizam, de modo geral, os movimentos rebeldes dos escravos, a quilombagem no Brasil. Devemos nos lembrar, porém, para que a visão não fique incompleta, de outras formas de luta usadas pelos escravos: a) as guerrilhas; b) a participação do escravo em movimentos que, embora não sendo seus, adquirirão novo conteúdo com sua participação. Finalmente, devemos acrescentar o banditismo quilombola (Moura, 2021, p. 26).

Essas informações são ainda mais reforçadas por Moura (2021) em seção posterior.

Décio Freitas fez uma tipologia dos quilombos. Para ele houve, pelo menos, sete tipos fundamentais: a) os agrícolas, que prevaleceram por todas as partes do Brasil; b) os extrativistas, característicos do Amazonas, onde viviam de drogas do sertão; c) os mercantis, também na Amazônia, que adquiriam, diretamente de tribos indígenas, as drogas para mercadejá-las com os regatões; d) os mineradores, em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; e) os pastoris, no Rio Grande do Sul, que criavam o gado nas campanhas ainda não apropriadas e ocupadas por estancieiro; f) os de serviços, que saíam dos quilombos para trabalhar nos centros urbanos; e finalmente, g) os predatórios, que existiam um pouco por toda parte e viviam dos saques praticados contra os brancos. Nos seis últimos tipos, a agricultura não estava ausente, mas desempenhava um papel subsidiário (Moura, 2021, p. 43-44).

Atualmente estima-se um total de 5.972 comunidades quilombolas no Brasil, entre essas apenas 323 distribuídas em 176 territórios quilombolas já receberam o título das terras (Brasil, 2021). É um número bem insignificante que demonstra a dimensão do problema por um lado e, por outro, representa a grande disparidade entre identificação, certificação e titulação.

4.3 PLURIVERSALIDADE DAS RELAÇÕES QUILOMBOLAS

Como dito anteriormente, essa parte do trabalho foi realizada a partir do meu lugar de fala, ou seja, de um aquilombado do Quilombo Mesquita, na Cidade Ocidental (GO). Este quilombo surgiu por volta de 1746 com a vinda dos bandeirantes à região quando, nessa data, descobriu as minas de Santa Luzia, hoje município de Luziânia.

Embora a maioria das pessoas aqui realizem o trabalho em suas pequenas propriedades (agricultura familiar), raramente as atividades são realizadas de forma individual. Quase sempre há pessoas trabalhando conjuntamente no preparo da terra,

plantio, capina, colheita, transformação da matéria prima e outros mais. Estas pessoas retribuem umas às outras por meio do pagamento convencional, trocas de dias de trabalho ou até permuta do trabalho por bens de consumo.

Além disso, há uma prática centenária aqui, o famoso mutirão “treição”. Embora tenha sido esquecido por algumas décadas devido às mudanças causadas pela construção de Brasília (DF), agora retorna com muita energia. Mutirão é algo bastante comum ao longo de todo o Brasil, mas o “treição” parece ser modalidade própria do Quilombo Mesquita na Cidade Ocidental (GO) e do Quilombo dos Almeidas em Silvânia (GO). O diferencial aqui é o elemento surpresa, ou seja, as atividades são organizadas sem o conhecimento da pessoa que será favorecida. Esta, por sua vez, se trata de alguém em situação de muita necessidade.

Não se sabe o significado do termo, mas parece que “treição” pode estar ligado ao elemento surpresa, o fato das pessoas chegarem sem nada avisar, um tipo de “traição”. Ou pode ser também uma referência ao número três, que geraria a expressão “três são”, deixando a entender que um mutirão só pode ocorrer com um número mínimo de três participantes.

Nestas duas situações narradas acima, além da prática da solidariedade, há um elemento motivador impressionante. As pessoas conseguem produzir muito mais quando trabalham juntas. É notável a influência que uma exerce sobre a outra, promovendo assim um clima de satisfação, força e energia, tendo por estímulo o exemplo, a boa vontade, o desafio, a queimadinha²⁷ ou até mesmo a competição. Neste ritmo, o resultado é sempre um conjunto expressivo de trabalho realizado. Estas pessoas envolvidas no processo são plenamente conscientes desse fenômeno motivador quando estão juntas, mas também observaram fenômeno contrário quando estão sozinhas, pois o trabalho não tem o mesmo rendimento e nem o mesmo prazer.

Por conseguinte, aqui parece ocorrer um encontro poderoso de troca de energias, sejam elas psíquicas ou biopsíquicas. Por alguma razão essas pessoas são motivadas a realizarem algo com muita desenvoltura e competência, almejando sempre atingir o ponto máximo de sua capacidade. Esta boa energia, força, estímulo, desafio ou competição é o que podemos denominar de **sócio-energia**, energia social ou energia coletiva.

²⁷ Bebida alcoólica quente, feita com cachaça, ervas e açúcar.

Apesar do tema estar sendo tratado em referência a uma comunidade tradicional marcada expressivamente por elementos étnicos, pode-se afirmar que o fenômeno da sócio-energia é um acontecimento contínuo e generalizado, repetido diversas vezes, sempre que as pessoas se encontram em torno do que consideram uma boa causa. É o caso de um conjunto de pessoas que se juntam para construir, de forma voluntária, a casa de uma idosa.

Temos assim alguns exemplos de relações pluriversais, ou seja, aquelas que conectam os seres em múltiplas dimensões, sendo que vários aspectos podem ser observados ao mesmo tempo, no caso a produção, a solidariedade, motivação, competição, celebração e desfruto.

Nesta mesma linha reflexiva podemos encontrar muitas outras situações. Vejamos a situação do/a quilombola em relação ao **trabalho**. Em geral, o trabalho nas comunidades quilombolas tem relação com a terra, a ancestralidade, resistência, liberdade e racialidade. O fato de poder trabalhar livremente em um espaço sob seu domínio significa a conexão com a memória de seus antepassados que lutaram por direitos humanos básicos por si e para seus descendentes. Trabalhar a terra significa gratidão e respeito ancestral no sentido vertical e horizontal.

De forma similar, o trabalhar a terra constitui-se em memorial racial e de consciência negra, pois cada palmo desse chão foi resultado de luta, resistência, resiliência e perseverança contra a opressão de um domínio racialmente branco. O fato de poder lidar autonomamente com a terra, retirar dela o seu sustento significa assegurar à pessoa negra o direito de produzir, desfrutar e compartilhar.

Assim, a relação com a terra tem um sentido muito mais profundo do que uma simples concepção de posse, uso ou propriedade. Aplica-se adequadamente aqui o que defende Mafeje (1973), a ideia de que não somos nós que possuímos a terra, mas sim ela que nos possui. Na verdade, na perspectiva da pluriversalidade, o mais correto é afirmar que os seres humanos e a terra possuem laços de holisticidade, compartilham múltiplas dimensões e infinitas propriedades. Na perspectiva quilombola terra é vida, qualidade de vida, ancestralidade e solidariedade.

Caso queiramos encaixar a concepção quilombola na relação com a terra (propriedade, posse, etc.) no paradigma capitalista ou socialista/comunista encontraremos dificuldades, com certeza. Talvez, em primeira vista, o quilombismo pareça mais próximo ao socialismo e, da mesma forma, parece confirmar o arcabouço

teórico do Decreto nº 4887/2023 e de alguns teóricos, como por exemplo, Clóvis Moura.

Quanto ao Decreto nº 4887/2003, sua perspectiva é coletivista.

A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (Brasil, 2003, artigo 2º, caput).

Tanto no artigo 2º quanto na visão geral do documento a abordagem guarda sempre o alcance coletivo. A comunidade é compreendida como um todo, regida por uma associação que lhe representa, gesta e controla. A propriedade é coletiva e “pró-indivisa”. Sua garantia de permanência é selada pela caracterização de “inalienabilidade”, “imprescritibilidade” e “impenhorabilidade”.

Não resta dúvida de que, em matéria coletiva, o Decreto atende muito bem a garantia do direito sobre a terra de permanência, segurança e estabilidade. Isto é fundamental, tanto em um contexto de reparação histórica, como de balizamento sócio-político-jurídico em âmbito nacional. Todavia, o fato de se referir apenas a um decreto não deixa de ser também uma fragilidade. Neste sentido, talvez seja necessário promover um caráter legal hierárquico maior a esse instrumento jurídico, no mínimo como lei ordinária ou complementar.

Quanto ao aspecto individual o Decreto não faz nenhuma referência, parte da perspectiva de que a comunidade quilombola é um único ser, homogêneo e articulado. Sendo assim, é fundamental explicar que as comunidades tradicionais também lidam com conflitos e disputas internas, sendo que até há casos de cooptação de seus membros por agentes externos (políticos, econômicos etc.)

Na verdade, o próprio processo escravizador era especialista em fomentar a divisão entre as pessoas negras e até mesmo contava com isso. Um dos métodos que utilizava era o de separar os/as escravizados/as de mesma língua, agrupando-os com outros/as de línguas diferentes. Desta forma, dificultava a comunicação e forçava a utilização da língua portuguesa.

Não havendo relações familiares entre eles/as menores eram os vínculos afetivos, o que reduzia os riscos de rebelião. Considerando a possibilidade de que muitas dessas pessoas pudessem ter algum tipo de rivalidades bélicas entre seus

territórios de origem, o fato de estarem forçosamente juntas não proporcionava a criação de vínculos ou estratégias de defesa.

A pintura 1, a seguir, do pintor alemão Johann Moritz Rugendas (1820), ilustra bem a diversidade entre africanos/as escravizados (Neres, 2016, p. 31)²⁸.

Pintura 1 – Diversidade étnica entre africanos escravizados



Fonte: Rugendas, 1820.

A divisão como método de controle foi utilizada em larga escala, como bem defende o teórico escravista William Lynch (1712). Segue um trecho de sua famosa carta:

Enquanto Roma usava cordas e madeira para crucificar grande número de corpos humanos pelas velhas estradas, vocês aqui usam as árvores e cordas. Eu vi um corpo de um escravo morto balançando em um galho de árvore a algumas milhas daqui.

Vocês não estão só perdendo estoques valiosos nesses enforcamentos, estão tendo também levantes, escravos fugindo, suas colheitas são deixadas no campo tempo demais para um lucro máximo, vocês sofrem incêndios ocasionais, seus animais são mortos. Senhores! Vocês conhecem seus problemas; eu não estou aqui para enumerá-los, mas para ajudar a resolvê-los!

Tenho comigo um método de controle de escravos negros. Eu garanto que se você implementar da maneira certa, controlará os escravos no mínimo durante 300 anos. Meu método é simples e todos os membros da família e empregados brancos podem usá-lo.

Eu seleciono um número de diferenças existentes entre os escravos; eu pego essas diferenças e as faço ficarem maiores, exagero-as. Então eu uso o

²⁸Este quadro do pintor alemão Johann Moritz Rugendas, pintado em 1820, registra as imagens de pessoas africanas escravizadas de dez etnias: 1- Angola, 2- Congo, 3- Benguela, 4- Monjolo, 5- Cabinda, 6- Quiloa, 7- Rebolo, 8 e 9- Moçambique e 10- Mina.

medo, a desconfiança, a inveja, para controlá-los. Eu usei esse método na minha fazenda e funcionou; não somente lá, mas em todo o Sul.

Pegue uma pequena e simples lista de diferenças e pense sobre elas. Na primeira linha da minha lista está “Idade”, mas isso só por que começa com a letra “A”. Na segunda linha, coloquei “Cor” ou “Nuances”. Há ainda, “inteligência”, “tamanho”, “sexo”, “tamanho da plantação”, “status da plantação”, “atitude do dono”, “se mora no vale ou no morro”, “Leste ou Oeste”, “norte ou sul”, se tem “cabelo liso ou crespo”, se é “alto ou baixo”.

Agora que você tem uma lista de diferenças, eu darei umas instruções, mas antes, eu devo assegurar que a desconfiança é mais forte do que a confiança e que a inveja é mais forte do que a adulação, o respeito e a admiração.

O escravo negro, após receber esse endoutrinamento ou lavagem cerebral, perpetuará ele mesmo, e desenvolverá esses sentimentos, que influenciarão seu comportamento durante centenas, até milhares de anos, sem que precisemos voltar a intervir. A sua submissão a nós e à nossa civilização será não somente total, mas também profunda e durável.

Não se esqueçam q vocês devem colocar o velho negro contra o jovem negro. E o jovem negro contra o velho negro. Vocês devem jogar o negro de pele escura contra o de pele clara. E o de pele clara contra o de pele escura. O homem negro contra a mulher negra.

É necessário que os escravos confiem e dependam de NÓS. Eles devem amar, respeitar e confiar somente em nós (William Lynch, 1712).

Este método de implantação da divisão, seja por meio de favorecimentos financeiros, postos de trabalhos, disseminação de *fake news* e outros instrumentos está mais que atualizado. O método Lynch funcionou muito bem e continua a causar muitos estragos. As comunidades quilombolas, assim como outras de povos tradicionais, carecem de apoio do Estado e da sociedade para lidar com os vários tipos de seduções (Neres, 2016).

Portanto, há necessidade de encontrar mecanismos de fortalecimento tanto das comunidades em âmbito coletivo, bem como à cada pessoa e sua família, de forma que as relações externas e internas não sejam tóxicas e sim convirjam à consolidação dos direitos em sua plenitude. Um olhar unicamente coletivista não capta a complexidade dessas comunidades e muito menos contribuirá a um entendimento pleno de sua cosmopercepção.

Essa percepção pluriversal quilombola nos revela uma contradição bastante evidente no dia a dia de sua quilombidade. Por um lado, temos um sistema capitalista essencialmente liberal em sua teoria, mas profundamente limitador em sua prática. Este sistema é o que leva restrição às comunidades, edifica cercas, muros, fortalezas, dificulta o trânsito livre de pessoas e dificulta até mesmo o acesso a recursos naturais (água, frutos silvestres, plantas medicinais e pastos coletivos).

Por outro lado, um sistema socialista, teoricamente mais controlador, parece interagir melhor com o livre deslocamento das pessoas, suas relações humanas e

cósmicas, bem como o seu acesso a recursos naturais. Contudo, esse mesmo paradigma questiona o sentido e o valor das raízes étnicas e identitárias dos povos tradicionais. Esta realidade dialética é bem expressa no texto a seguir.

A partir das entrevistas realizadas conclui-se que os oponentes ao quilombismo advogam para si o direito à propriedade privada e defendem os fundamentos capitalistas. Todavia, entre os quilombistas, embora não haja uma defesa explícita do socialismo, demonstram-se adeptos à legislação e aos trâmites legais de oficialização do quilombo e não deixam de demonstrar simpatia por atividades coletivas, como os mutirões, por áreas comuns e por liberdade de deslocamento, com redução das cercas e dos muros (direito de ir e vir). Enquanto os capitalistas dentro do território arrogam o direito de ir e vir para garantir a propriedade privada, os quilombistas exigem o mesmo, porém, com finalidade diferente - algo que incide na redução do poder sobre o domínio particular. Para os capitalistas, não poder vender as terras atenta contra a liberdade de deslocamento. Já para os defensores quilombolas, são os instrumentos de controle de posse (cercas, muros, fechamento) que comprometem a observância do princípio das liberdades individuais (Neres, 2016, p. 110).

Fato é que a percepção quilombola parece ter uma medida mais justa em relação às articulações da vida: consegue perceber e balancear a gravidade de suas necessidades e as de seus semelhantes, sabe perceber a medida de seus direitos e a dos demais. Um quilombola, por exemplo, não vê problema em compartilhar seus bens com alguém que peça por estar necessitado ou até mesmo por querer apenas desfrutar de algo interessante.

Um quilombola tradicional é capaz de compartilhar suas produções pelo simples prazer de ver alguém se deliciando com algo bom ou ainda demonstrar a grandeza daquilo que produz. Isto pode ser uma semente especial, um fruto apetitoso ou um n'golo²⁹ bem refinado. Este tipo de relação demonstra uma conexão profunda com a natureza, consigo mesmo e com as pessoas. Vê-se capaz de produzir, aprender, reconhecer, compartilhar e também de ser receptivo com seus semelhantes, entendendo que eles são portadores das mesmas sensibilidades.

Mas a situação pode ser vista também em outra direção. No Quilombo Mesquita há pouca coisa que desagrade às pessoas quanto ao fato de alguém mexer em algo que não é seu sem a devida permissão. Seja roubo, furto ou empréstimo sem autorização, trata-se de algo abjeto e compromete seriamente a moral de alguém. Alguém se apossar de algo sobre o qual não tenha nenhum merecimento ou

²⁹ Bebida típica do Quilombo Mesquita na Cidade Ocidental (GO) feita à base de cachaça, quiabo-de-angola (hibisco) e açúcar.

permissão é visto sempre como desprezível, que não cabe no rol dos costumes locais e, portanto, deve ser sempre rejeitado.

Tem-se, portanto, que as pessoas possuem ciência de sua tangibilidade e transitoriedade em relação à propriedade da terra (e de outros bens), guardam reconhecimento e amor à ancestralidade que preservou e transmitiu os múltiplos benefícios, compreendem a grandeza da convivência e compartilhamento dos benefícios e responsabilidades da comunidade. Mas, por outro lado, arrogam a si o direito de autoridade sobre algo do qual dedicou cuidado, atenção e esforço, não importa se isso tem o nome de propriedade, posse, direito de uso ou de usufruto.

Quando à compreensão teórico-jurídica de que se trata de terras a serem tituladas como coletivas, as relações, na prática, continuam as mesmas e com as mesmas exigências. Desta forma, há necessidade dos mesmos laços de solidariedade, responsabilidade, reconhecimento dos méritos de cada pessoa, compromisso e honestidade. Consequentemente, há necessidade de melhor explicitação do que significa ser uma propriedade coletiva e mais ainda (devido a carência teórico-jurídica) de como se dá a garantia dos direitos individuais, familiares e até da natureza.

Uma percepção muito similar a essa é apresentada por Antônio Bispo (2015) em relação à sua comunidade natal. Diz ele.

Eu nasci no ano de 1959 no vale do rio Berlengas, numa comunidade chamada Pequizeiro, que fazia parte do conjunto de comunidades que formavam o povoado Papagaio, hoje município de Francinópolis, Estado do Piauí. Nessa região o uso da terra era demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar das pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado. Para nós o que valia era os perímetros que chamávamos de extrema, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e de compartilhar. Tanto é que a nossa roça era emendada com tantas outras roças que a chamávamos de roça de todo mundo. E nós podíamos pescar nos riachos e lagos, podíamos extrair frutos nativos e até cultivados, sem precisar pedir permissão a quem os cultivava. A consideração que devíamos era avisar o que tínhamos extraído. Talvez, por isso, até hoje muitas pessoas não entendam porque presenteávamos até os desconhecidos com o que tínhamos de melhor nas nossas roças (Bispo, 2015, p. 81-82).

Como pode ser verificado, há um padrão ético consensuado tradicionalmente: “a consideração que devíamos era avisar o que tínhamos extraído” (Bispo, 2015, p. 81-82). Os bens da natureza e os produtos do trabalho são compreendidos como benefícios disponíveis de forma coletiva, mas também os esforços individuais e a

autoridade sobre algo são assegurados, uma vez que é necessário “avisar” sobre o que extraiu. Parece que aqui há um link perfeito entre a dimensão coletiva, grupal e individual, sem nenhuma supervalorização ou diminuição de uma dimensão em relação às outras (Bispo, 2015).

Fato é que, em sua maioria, as comunidades tradicionais, como os quilombos, conseguem articular bem as múltiplas dimensões, principalmente as de necessidades básicas, como se observa na citação:

Nem todo mundo tinha material de pesca. Por isso, uns jogavam tarrafas, uns mergulhavam para desenganchar, uns colocavam os peixes na enfiadeira, etc., de forma que todos participavam. Independente da atividade desempenhada por cada um, no final todas as pessoas levavam peixes para casa e a medida era o que desse para cada família comer até a próxima pescaria. Seguindo a orientação das mestras e mestres, ninguém podia pescar para acumular, pois melhor lugar de guardar os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo (Bispo, 2015, p. 82).

Ainda nessa linha de reflexão há outro aspecto digno de nota, **a forma pluriversal em que os trabalhos são realizados nos quilombos**, diferentemente do trabalho de larga escala, setorizado e departamentalizado (indústria, monocultura), pois os/as quilombolas trabalham a terra de forma totalizante. Isto significa que as pessoas que preparam a terra são as mesmas que plantam, colhem, transformam (fazem a farinha, a rapadura) e desfrutam de suas produções.

Por conseguinte, dificilmente ocorre que um/a produtor/a quilombola não seja também consumidor de sua produção, a não ser nos casos em que trabalham para outros em condições assalariadas. Mas, na maioria dos casos, quem produz também consome, compartilha ou comercializa. E assim vem um outro registro: raramente quem planta come sozinho, o desfrute costuma ser coletivo.

Aqui parece encaixar bem a forma em que Ramose (2005) define a remuneração do trabalho na cosmovisão africana pré-colonial. Como já dito anteriormente, na visão desses povos subsaarianos, a remuneração de um trabalhador não se destina apenas a ele, precisa atender às necessidades da família ampliada. Este benefício tem que ser proporcional às pessoas que dependem dele para sua subsistência. O valor não se calcula por hora, mas sim por vida.

Essa cosmopercepção vivenciada em Mesquita pode ser explicada com aquilo que defende Clóvis Moura (1986).

A organização dos quilombos era muito variada, dependendo do espaço ocupado, de sua população inicial, da qualidade de terreno em que se instalavam e das possibilidades de defesa contra as agressões das forças escravistas. Aproveitavam-se desses recursos naturais regionais, e os exploravam ou industrializavam, dando-lhes, porém, uma destinação diferente no setor da distribuição. Ao invés de se centrarem na monocultura que caracterizava a agricultura escravista, que também monopolizava a produção na mão dos senhores, os quilombos praticavam uma economia policultora, ao mesmo tempo distributiva e comunitária, capaz de satisfazer as necessidades de todos os seus membros. Enquanto na economia escravista a produção fundamental e mais significativa era enviada para o mercado externo, e a população produtora passava privações enormes, incluindo-se o pequeno produtor, o branco pobre, o artesão e outras categorias, que eram esmagados pela economia latifundiário-escravocrata, nos quilombos, o tipo de economia comunitária ali instalado proporcionava o acesso ao bem-estar de toda a comunidade (Moura, 1986, p. 45).

Ressalta-se ainda que os quilombos inauguraram um formato inovador de sociedade, talvez algo próximo do que Darcy Ribeiro (de maneira excessivamente otimista) chamou de democracia racial, conforme se discorre a seguir:

As afirmações acima levam-nos a uma série de considerações gerais sobre a função dos quilombos como nódulos de resistência permanente ao sistema escravista. Não podemos, por isso, deixar de salientar que, durante todo o transcurso de sua existência, eles foram não apenas uma força de desgaste, atuando nos flancos do sistema, mas, pelo contrário, agiam em seu centro, isto é, atingindo em diversos níveis as forças produtivas do escravismo e, ao mesmo tempo, criando uma sociedade alternativa que, pelo seu exemplo, mostrava a possibilidade de uma organização formada de homens livres. Essa perspectiva que os quilombos apresentavam ao conjunto da sociedade da época era um “perigo” e criava as premissas para reflexão de grandes camadas da população oprimida (Moura, 1986, p.47).

Não deixando de acentuar a presença em maior número e importância das pessoas negras, os quilombos eram também compostos por muitos outros segmentos oprimidos do período colonial: indígenas, pequenos produtores, fugitivos do fisco etc.

Retornando ao Quilombo Mesquita, uma outra situação demonstra com propriedade a pluriversalidade das relações. É o caso dos **pousos de folias**. A celebração das folias é antiga e generosa nessa comunidade. São elas: Folia de Reis e de São Sebastião (celebradas no mês de janeiro), Folia do Divino Espírito Santo (agosto), Folia de Nossa Senhora da Abadia (agosto) e Folia de Nossa Senhora Aparecida (outubro). As folias do Divino e de Nossa Senhora da Abadia são as mais participadas, embora as outras também tenham uma boa participação.

Estes eventos, para que aconteçam, carecem de muita gente envolvida, seja na preparação da infraestrutura, logística ou na execução dos próprios rituais (cantorias, danças, etc). Uma boa parte das atividades ocorre no **pouso** de folia, uma

residência anfitriã que recebe os foliões, as insígnias do/a santo/a celebrado/a e os/as convidados/as. As pessoas rezam, se alimentam, se divertem e repousam nesse local.

Mesmo que se trate da residência de alguém que acolhe, as despesas e os trabalhos são bem compartilhados. Muitas pessoas doam alimentos, materiais de consumo, tempo e criatividade. O local é cuidadosamente preparado e enfeitado, os alimentos são feitos com esmero e fartura, de maneira que seja preservada a boa qualidade, assim como a quantidade suficiente, independentemente da quantidade de pessoas presentes.

A participação é aberta a todas pessoas em todas as atividades pertinentes da celebração como rituais, danças, alimentação e convivência e ninguém paga nada por isso. Todavia, à medida em que as pessoas convivem, se envolvem e/ou tomam conhecimento da importância desses acontecimentos acabam por assumir as responsabilidades de sua continuidade. Assim, voluntariam-se a serem anfitriãs nas próximas edições, além de se comprometerem cada vez mais com as necessidades garantidoras da continuidade da festa.

Sendo assim, o evento é favorável tanto a quem acolhe quanto a quem é acolhido porque há um compartilhamento muito forte de boas energias, criatividade, disponibilidade e fé. A pessoa anfitriã não se sente só diante de tamanha responsabilidade, nem as demais pessoas sentem-se ignoradas, indesejadas ou isentas de responsabilidade, pois há uma confluência profunda de intenções e realizações.

4.4 PLURIVERSALIDADE DA ANCESTRALIDADE QUILOMBOLA

Conforme visto anteriormente, o alcance da ancestralidade ultrapassa os limites do humano, sendo que atinge as conexões do mundo cósmico, considerando as múltiplas influências que acometem as dimensões intergeracionais. A ancestralidade compreende elementos biofísicos, genéticos, psíquicos e até espirituais (para quem acredita).

Como muito debatido, a teoria de Ramose contempla a ideia de mortos-vivos e uma relação holística do ser. Conforme narra o autor, para que alguém fosse considerado da comunidade, os africanos antigos tinham um conjunto de rituais de iniciação dos quais as pessoas deveriam se submeter. Nestes rituais, por um lado,

cada novo membro era incorporado ao mundo de seus ancestrais e, por outro, recebia como investidura a missão que deveria desenvolver durante sua vida terrena.

Portanto, além de nascer dentro de um grupo étnico, a pessoa precisa ser acolhida e reconhecida pela comunidade. Neste contexto, a aceitação do novo membro significa um acolhimento de toda a comunidade, dos mais velhos aos mais novos e, mais ainda, dos ancestrais falecidos (mortos-vivos), dos quais a vontade deveria ser interpretada.

Diante disso, pode-se perceber a ocorrência simultânea na ancestralidade de elementos socioculturais, psíquicos e até espirituais, além dos genéticos. Trata-se, portanto, de um conjunto amplo do qual a pessoa precisa ter ciência, ser aceita e aceitar. São vários elementos atuando ao mesmo tempo, sejam eles referentes ao conhecimento da história, do senso de pertencimento e da segurança de ser acolhido em uma realidade na qual se vê herdeiro de valores e benefícios, mas que precisa dispor-se a contribuir com a continuidade do legado. Sua identidade é moldada conjuntamente com a missão recebida.

Esta forma de manifestação da vivência ancestral é semelhante nas comunidades quilombolas. Embora os rituais não ocorram da forma antiga como, por exemplo, derramamento de sangue, esses eventos são recorrentes, principalmente, por meio de cerimônias religiosas (cristianismo e religiões afro-brasileiras).

No Quilombo Mesquita os traços de ancestralidade são muito acentuados. O caso dos cemitérios ilustra bem isso. O território demarcado do Quilombo Mesquita é composto de apenas 4.200 hectares, havendo um centro mais populoso, alguns núcleos menores e a maior parte de espaços isolados, florestas e áreas de cultivo.

Neste espaço relativamente pequeno há uma totalidade de oito cemitérios de adulto e um de crianças (cemitério dos anjinhos). Para uma população de aproximadamente 3.000 pessoas habitando em uma área não muito grande não parece haver justificativa para a existência de um número tão grande de cemitérios.

Mas há algumas situações que talvez expliquem melhor esse fato. A primeira parece ser mesmo a consciência dos vínculos ancestrais e isso faz com que as pessoas queiram ficar perto de seus parentes, mesmo após a morte. Significa que a morte não rompe os sentimentos de pertencimento e a sensação de estar em constante interação. Possivelmente, o sentimento de conexão ancestral após a morte pode ser até mais fortalecido, visto que a morte atribui ao ser um aspecto de transcendência.

Este novo *status* traz em si a sensação de que esses entes queridos passam a ter maior poder e possibilidade de ação. Isso, por sua vez, pode ser revertido em defesa da família, na orientação da consciência para a tomada de decisões, na proteção dos bens para que haja prosperidade, na preservação da saúde, união da família e garantia de sua continuidade.

Percebe-se nesse último aspecto (garantia de continuidade) algo bem paradoxo: a morte tida sempre como o decreto de finalização de tudo, em tal caso, caracteriza-se como a garantia de continuidade tanto do grupo, quanto de todas as condições ambientais. Considerando que a vivência de um ser humano dependa da coexistência da natureza, garantir a vida humana significa também a preservação da existência dos demais, quer dizer, vida para todos.

Temos que o *status* de morto não representa derrota, mas sim, elevação. Morrer significa adquirir condições sobrenaturais com possibilidade de intervenção em todas as dimensões, inclusive na natureza. Os entes queridos falecidos podem então ajudar na garantia da chuva, do controle das pragas, da saúde, da paz e da prosperidade.

A segunda explicação que parece também bastante óbvia é o fato (já aludido acima) de que o agrupamento dos escravizados não se deu de forma alinhada, em harmonia com as tendências étnicas dos/as africanos/as expatriados. Torna-se bastante comum encontrar situações de conflito entre quilombolas, sendo que algumas perduram e perpassam gerações. Isto é verificável de forma explícita no Quilombo Mesquita.

A comunidade, formada a partir de três senhoras ex-escravizadas estabeleceu suas bases a partir de quatro famílias-troncos: Pereira Braga, Pereira Dutra, Teixeira Magalhães e Lisboa da Costa (apesar de todos os nomes serem portugueses, as famílias são marcadamente negras). Estas quatro famílias, já com muitas outras agregadas, ocupam a totalidade do território quilombola, de forma que é possível identificar os trechos de maior presença de membros de uma ou outra família.

Historicamente, criou-se um tipo de rivalidade entre a parte sul e a norte do território. A parte sul (chamada de “rabeira” por sua posição geográfica mais baixa), em oposição à região norte (mais alta, chamada de “forquilha” por haver duas estradas em forma de forquilha). Alguns conflitos ocorridos na comunidade foram motivados ou agravados por essa divisão, o que afetou o estabelecimento dos próprios cemitérios.

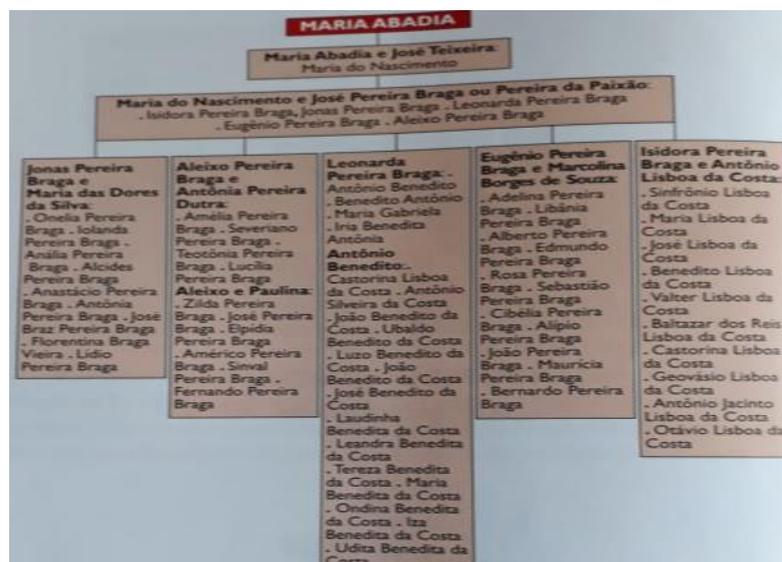
Diante disso, é possível identificar, por exemplo, os cemitérios dos “Pereira Braga”, dos “Lisboa da Costa”, dos “Teixeira Magalhães”, dos “Dutra” e assim por diante.

Assim, é perceptível que a ancestralidade não herde apenas coisas boas, ao contrário, pode ocorrer a existência de muitos elementos negativos, principalmente quando se trata de algo motivado e/ou alimentado. Estas tensões, hoje em dia, são amplamente potencializadas por meio das ações de cooptação capitaneadas pelo poder político e econômico locais, fato que muito tem prejudicado o processo de regulamentação do seu próprio território quilombola junto aos órgãos de Estado (Neres, 2016).

Não obstante, a dimensão ancestral no Quilombo Mesquita é explicitada de forma direta, seja ela no sentido vertical (avó-filha-neta) ou “oncestral” (relações concomitantes, colaterais). As pessoas, em sua maioria, são conhecidas por seus vínculos familiares como fulano, filho de beltrano, primo de fulana e assim se segue. A relação de parentesco é sempre muito evidente e acentuada.

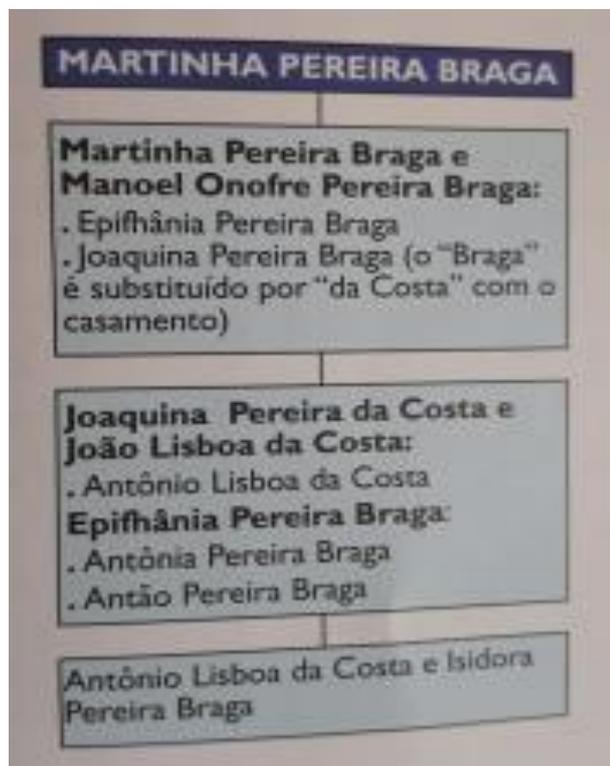
Talvez por isso a construção das árvores genealógicas não seja uma missão extremamente árdua de se fazer. Uma boa conversa com alguém adulto, preferencialmente mais idoso, é suficiente para uma boa compreensão dos laços familiares que compõem a teia local, tendo em conta que após quase três séculos de história, são muitos os entrelaçamentos. Apresentam-se alguns exemplos nos fluxogramas das figuras 4, 5 e 6, a seguir.

Figura 4 – Fluxograma da genealogia dos descendentes de Maria Abadia



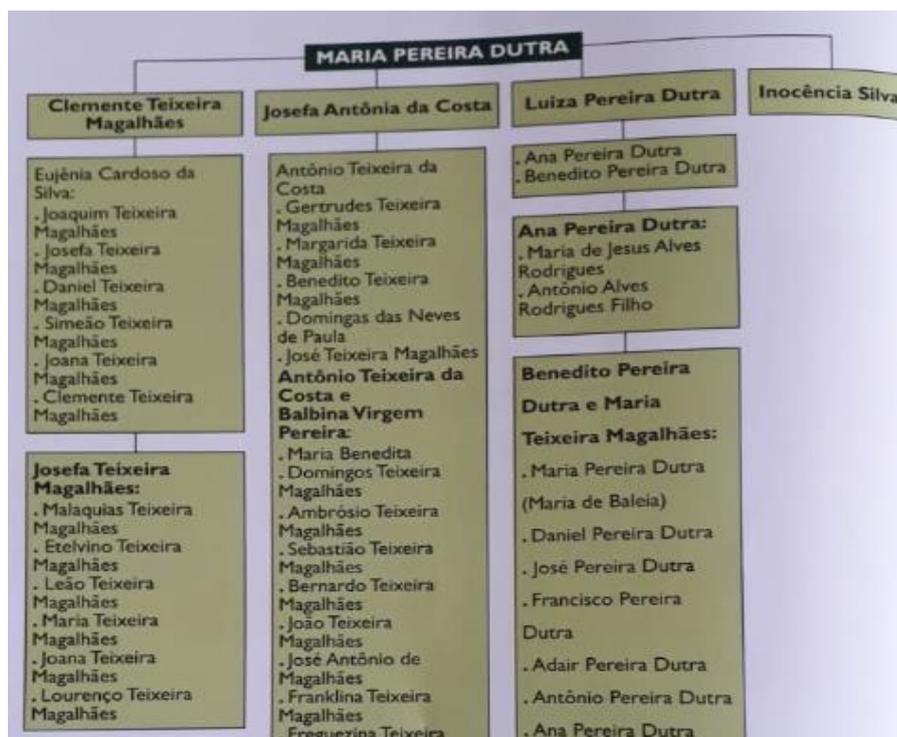
Fonte: Elaboração própria, 2016.

Figura 5 – Fluxograma da genealogia dos descendentes de Martinha Pereira Braga



Fonte: Elaboração própria, 2016.

Figura 6 – Fluxograma da Genealogia dos descendentes de Maria Pereira Dutra



Fonte: Elaboração própria, 2016.

O amplo reconhecimento dessas linhagens ancestrais tem múltiplas consequências além das prerrogativas identitárias reconhecidas de seus membros e dos seus direitos de herança: favorece o direito de liderança sobre alguma entidade civil ou religiosa, concede certo *status* profissional, assegura e guarda valores culturais (receitas, perícia em fazer algo), além de beneficiar algumas carreiras que dependam de escolhas por meio de sufrágios (política partidária e similares).

Conquanto muitos sejam os benefícios da ancestralidade na comunidade, não deixa de haver, por sua feita, alguns infortúnios. É o caso de quem tenha relações de proximidade com alguém que cometeu algum delito mais sério ou que não atendeu às expectativas com relação à prestação de algum serviço ou atividades de certa exigência técnica. De qualquer forma, como quase tudo nessa vida, as conexões ancestrais não portam apenas benefícios. Por uma razão ou outra, ou até sem nenhuma razão aparente, as coisas podem tomar significados diferentes, basta que as circunstâncias também mudem.

Um exemplo de mudança (positivamente falando) tem sido em relação à questão quilombola. Antigamente a sociedade encarava de forma totalmente negativa a existência de um quilombo e mais ainda a “audácia” de alguém se manifestar quilombola. Com o passar dos anos, com o advento de novas ideias e maior manifestação do espírito, essa percepção mudou muito. Desconsiderando o interesse e a mesquinha de alguns grupos de poder e de pessoas cooptadas, a maioria da sociedade (inserindo aí os/as quilombolas) já percebe a quilombidade como um fator importante à evolução do espírito humano e da vida cósmica, sendo uma nova realidade.

4.5 A PERSPECTIVA DINÂMICA DO SER EM UMA COSMOPERCEÇÃO QUILOMBOLA

A concepção dinâmica do ser na perspectiva de Ramose – quando apresenta e explana a realidade do *ubu* e do *ntu* e, ademais, quando expõe as perspectivas da linguagem reomodal – é bem consonante à cosmopercepção quilombola. Estas similaridades se revelam evidentes diante de uma pesquisa razoavelmente direcionada.

A perspectiva dinâmica do ser, um dos temas centrais desta pesquisa, reflete a realidade em um movimento constante entre o “já” e o “ainda não”. Retornando à palavra *ubuntu*, *ubu* que diz respeito ao ser em geral voltado sempre à realização, por sua vez é *ntu*. Desta forma, temos um ser que já é (sem ser totalmente) e um ser que ainda não é (já sendo). Todavia, se por um lado tem-se o ser que é sem ser e, por outro, o ser que ainda não é sendo, conclui-se que o ser está em contínua busca de sua plenitude a qual se encaminha na conexão das duas realidades (*ubu* e *ntu*).

Este encontro dialético da realidade já presente, mas sempre voltada a uma nova manifestação, realiza-se principalmente por meio da ancestralidade; ela é o elemento conector que dá ordem à teia da existência em perspectiva ancestral e “oncestral”; isso dentro de uma dinâmica temporal constante que, de certa forma, relativiza a fragmentação de passado, presente futuro. A eterna interligação das realidades faz com que a existência flua em sentido pleno e insaciável no horizonte reomodal do ser “sendo”.

Esta realidade incorpora a cosmopercepção quilombola identificável em múltiplas manifestações: ciência e consciência da teia ancestral, a existência da luta como algo incorporado à vivência do dia a dia, a dinâmica fluída do tempo e a guarda atualizada do cabedal cultural. Visto que já refletimos bastante sobre a ancestralidade, vamos nos limitar agora aos três outros aspectos.

A dinâmica da luta incorporada à vivência do dia a dia. Talvez poucas realidades sejam tão marcantes na vida quilombola do que a necessidade da luta. Olhando o passado encontra-se um histórico de luta pela sobrevivência, pela liberdade e por direitos básicos como o acesso à terra. Se o foco é o presente, a luta concentra-se na defesa do território, da segurança alimentar, educação, saúde e combate ao racismo. Mas quando se olha para o futuro a luta parece ser evitar a repetição dos erros históricos da política da inimizade³⁰, construir relações antirracistas estáveis, contribuir à sociedade do futuro com muitos de seus valores (por exemplo, a filosofia *ubuntu*) ocultados da sociedade pelo racismo individual, estrutural e institucional.

Contudo, dado que na perspectiva da ancestralidade a dimensão temporal é mais constância do que fragmentação, talvez seja mais coerente afirmar que todas

³⁰ “Políticas da Inimizade” é uma obra e também terminologia do escritor camaronês, Achille Mbembe (2017) e diz respeito à prática hostil e beligerante envolta em questões raciais presentes nas sociedades antigas e contemporâneas.

essas exigências da luta quilombola sejam sempre contemporâneas e necessárias. É a concretização explícita e contundente do ser “sendo”, uma verdade persistente, teimosa e atual, fazendo e perfazendo-se como efetividade ontológica condicionante da quilombidade.

A necessidade da luta abarca a defesa da identidade quilombola, seja ela compreendida como um eu coletivo ou uma coletividade. O próprio termo “quilombola” é um ser reomodal, pois anteriormente era tido como algo depreciativo, que fazia referência a sujeitos rebeldes, criminosos e antissociais. Atualmente, essa palavra representa resistência, luta e cidadania.

Mas esta concepção ressignificada não representa, de forma nenhuma, a totalidade. As divergências são resultantes das ações estratégicas dos grupos político-econômicos interessados na exploração dos territórios quilombolas, na deserção do grupo quilombola cooptado ou talvez tudo junto na qualidade de produto final do racismo em suas diversas manifestações (individual, estrutural, institucional, ambiental).

A luta em torno do termo “quilombo” e “quilombola” na qualidade de combate simbólico concretiza-se também em proibições, perseguições funcionais, manifestações violentas. É o que ocorre, por exemplo, no município de Cidade Ocidental (GO), onde se encontra o Quilombo Mesquita. Nesta parte da Federação há proibições veladas e explícitas de utilização desses termos nos documentos e comunicações oficiais. Simplesmente “quilombo” e “quilombola” são palavras proibidas pelo governo local quando referidas ao Quilombo Mesquita.

Considerando, todavia, que se trata de uma luta, os/as quilombolas não desistem de suas prerrogativas e narrativas. Isto é verificável explicitamente por meio das imagens demonstradas nas fotografias 2 a 8:

Fotografia 2 – Placa instalada pelo Governo Federal identificando o Território Quilombola



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 3 – Placa pichada e depois desaparecida



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 4 – Placa instalada pelos/as quilombolas identificando o Território Quilombola



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 5 – Placa alvejada e destruída



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 6 – Placa alvejada e destruída



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 7 – Placa do Grupo Premium instalada com a finalidade de cooptação de quilombolas



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 8 – Placa de grupo cooptador retirada



Fonte: Autoria própria, 2015.

A perspectiva dinâmica do ser na cosmopercepção quilombola manifesta-se também como **realidade fluída do tempo**. Caso se considere o campo territorial, ancestral, cultural ou de luta, o tempo quilombola é pluriversal, dialético e reomodal. Isto pode ser bem explicado tomando, por exemplo, a relação tempo e trabalho na terra.

Aparentemente, a realidade temporal parece algo sempre bem resolvido, principalmente naquilo que diz respeito às quatro estações (por sinal, um número que inspira sempre exatidão e estabilidade). Apesar disso, para quem lida com a terra, a realidade é sempre muito incerta. Há algumas previsões que podem ser feitas, baseando-se nos conhecimentos populares e nos científicos. Apesar disso, a realidade com a qual se lida é muito incerta, acarretando sempre em uma sensação de insegurança e aventura.

O tempo é sempre um grande fanfarrão, acreditar nele é um grande risco. Com ele, a incerteza parece ser a grande verdade. O tempo revela sim, seus segredos, mas sempre em conta-gotas; mostra-se por um lado e esconde-se por outro. É possível prever quando e onde haverá chuvas, assim como a presença do sol, frio e vento. Contudo, a previsão não é garantia. Sabendo disso, quem trabalha a terra precisa estar disposto/a refazer os planos a cada nascer do dia, pois a surpresa pode bater à porta.

Esta mesma dinâmica é observada em relação àquilo que se produz, às receitas e espécies que se cultivam. Alguns elementos permanecem e se consolidam com o passar do tempo, outros não. Tratando-se do Quilombo Mesquita, temos o caso do quiabo-de-angola, conhecido também por cuxá, vinagreira, azedinha, hibisco. Tradicionalmente se cultivava uma espécie originária da África e da Ásia. É uma planta muito versátil, utilizada para se fazer tanto comidas, quanto bebidas.

Apesar de se tratar de uma produção muito estável, ultimamente têm ocorrido algumas inovações. Por meio de parcerias feitas com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) local foi possível a aquisição de novas espécies e, atualmente, aquilo que se reduzia ao cultivo de uma única espécie agora são ao menos quatro tipos diferentes. Além disso, há ainda a possibilidade de aquisição de uma quinta espécie, autóctone do Senegal. Seguem as fotografias, de 9 a 12, das quatro espécies diferentes de quiabo-de-angola:

Fotografia 9 – Quiabo-de-angola tradicional



Fonte: Autoria própria, 2023.

Fotografia 10 – Quiabo-de-angola umê (gigante)



Fonte: Autoria própria, 2023.

Fotografia 11 – Quiabo-de-angola verde



Fonte: Autoria própria, 2023.

Fotografia 12 – Quiabo-de-angola roxo



Fonte: Autoria própria, 2023.

Sendo assim, uma prática centenária, rica, diversificada, baseada em uma única espécie é agora fortalecida com ao menos mais três espécies diferentes. O aumento do potencial produtor agora pode ser estimado por simples dedução lógica, mas dentro de uma lógica que não costuma ser extremamente exata.

Em seguimento, um outro aspecto ilustra bem essa dimensão pluriversal do ser, **trata-se de elementos da cultura e da tecnologia**. As comunidades quilombolas são ricas em exemplos de recursos tecnológicos que marcaram épocas e acabaram sendo incorporados à cultura local (ou até mesmo ultrapassaram suas fronteiras). Foi o caso da tecnologia de manipulação dos metais, da produção do açúcar, da construção dos canais de fornecimento de água, dos monjolos, roda d'água e outros mais.

O monjolo, que por sinal é o nome de uma etnia africana, foi uma tecnologia vastamente usada e ainda hoje pode ser encontrada mesmo após o advento dos equipamentos elétricos. Sua proposta de solução de problema nem só faz memória aos tempos imemoriais, mas também demonstra sua aplicabilidade atual na qualidade de uma tecnologia simples, cuja forma de energia utilizada não provoca nenhum dano ambiental, conforme ilustram as fotografias 13 e 14.

Fotografia 13 – Grupo de resgate cultural quilombola inspecionando um monjolo antigo



Fonte: Autoria própria, 2015.

Fotografia 14 – Sinfrônio Lisboa da Costa, quilombola



Fonte: Autoria Daiane de Souza, 2015.

O senhor Sinfrônio Lisboa da Costa é quilombola, construtor de engenhos, produtor de rapadura, melado e açúcar. Seus descendentes continuam a sua arte, hoje em dia fazendo uso de engenhos elétricos.

A produção da marmelada, como mostra a fotografia 15, é uma combinação de antigas e novas tecnologias no processamento da massa e na produção das caixinhas para embalagem.

Fotografia 15 – Produção da marmelada



Fonte: Aatoria Daiane de Souza, 2015.

Logo, temos a constituição de uma cosmopercepção pluriversal da realidade da qual o tempo é percebido em sua dinamicidade, mas que nunca se manifesta por meio de ruptura ou fragmentação. A realidade se coaduna bem no decurso de elementos antigos, novos ou atualizados. E, da mesma forma, a luta se compõe de antigos e novos elementos porque assim também é a opressão. Esta é a realidade quilombola, bem como da luta antirracista: tensa, intensa e contínua.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As necessidades cronológicas, profissionais e acadêmicas nos colocam diante da obrigação de estabelecer um planejamento de início, meio e fim para os trabalhos de investigação e escrita e assim precisamos proceder. Isto não significa o fim da pesquisa, mas apenas a conclusão de uma fase, com perspectivas de início de uma outra.

Um trabalho de investigação da vida, obra e pensamento de Mogobe Bernard Ramose não parece ser algo esgotável no período simples de um curso de pós-graduação, por mais respeitável que seja. O ser Mogobe Ramose manifesta-se nas dinâmicas do tempo, dos escritos, dos encontros, vivências e silêncios. É expressão viva do *ubu* e do *ntu*, não se trata de um objeto de pesquisa, mas sim de uma existência humana e cósmica capaz de compartilhar, mas também reter, sua dinâmica reomodal atraindo, convence, arrasta e questiona.

Com isso, buscando atender às necessidades de encerramento dessa fase de pesquisa e compartilhamento, faz-se oportuno acentuar alguns elementos da caminhada feita até aqui. Tendo em consideração o problema de pesquisa, o qual pergunta “como se dá a compreensão pluriversal do ser nesse alicerce teórico da filosofia *ubuntu* na estrutura filosófica de Mogobe Ramose e onde identificar sinais expressivos de sua evidência no Quilombo Mesquita?”, certas evidências podem ser aqui destacadas.

Primeiro, parece possível afirmar que a pluriversalidade do ser na teoria de Mogobe Ramose manifesta-se explicitamente nas principais dimensões da vida cósmica: natureza, ancestralidade, humanidade, sociedade, saúde, direito, economia e por aí adiante. Pluriversalidade expressa-se de maneira dinâmica na perspectiva do “ser sendo”, em dinâmicas micro, macro e plurais, em múltiplas conexões relativizando, de certa forma, os ditames do tempo e espaço.

Nesta discussão insere-se também a questão da competição e da concorrência, temáticas estruturantes nas múltiplas variantes do paradigma liberal. Segundo nosso pensador em pauta, a competição é o principal dogma da globalização e que, por sua vez, vem desnudada do sentido original da palavra, que não consistia na superação ou eliminação do outro. Consistia, sim, na busca conjunta de solução de um problema.

Acompanhando a linha reflexiva de Ramose, podemos afirmar que a competição, nas características em que concebe o pensamento liberal, não consiste de fato em uma necessidade cósmica insuperável. Há algo de maior potência que pode gerar engajamentos muito mais efetivos em matéria de evolução e equilíbrio cósmico. Trata-se do que podemos chamar de “bonaço”, perspectiva voltada à valorização do sempre melhor em cada ser. Trata-se de atitude interna individual, grupal, ampla ou coletiva de orientar a ação sempre em direção do melhor possível, da superação dos limites, da realização plena de um “êxtase” do conhecimento, revolução, evolução e colaboração.

A “bonaço” caracteriza-se por ser um elemento propulsor que propicia a circulação de boas energias, possibilita o surgimento de uma disposição compartilhada para oferecer sempre o melhor de si, não se contentando em dispor apenas o menor esforço. Ela potencializa a possibilidade de realização dos grandes feitos, de grandes descobertas, da explosão plena de um êxtase, da manifestação de um tipo de celebração cósmica que dificilmente ocorreria sob o domínio da competição.

Refletir na dinâmica da pluriversalidade nos coloca na real possibilidade de compreender em que de fato consiste a humanidade e também identificar com mais precisão as contradições flagrantes no estabelecimento de paradigmas de conquista, domínio, ciência, desenvolvimento e generalizações. Nem sempre o que se afirma da humanidade engloba todos os humanos, assim como nem sempre os benefícios da ciência e do desenvolvimento se aplicam a todas as pessoas. Mas talvez, a mais grave e comum de todas as contradições seja a sensação de direito e poder que o ser humano se arroga em relação ao resto da natureza e da realidade cósmica. Por alguma razão, o ser humano foi convencido de que desfruta de capacidade e prestígio divinal suficientes para dispor e interferir na vida cósmica como bem entender. Mas os sinais desse terrível engano se manifestam cada vez mais frequentes e abrangentes.

Todavia, a pluriversalidade pode ser bem identificada nas formas e dinâmicas de vida dos povos quilombolas. Estas comunidades tradicionais mantêm, com certa fidelidade, a guarda e o acúmulo de cosmopercepções ancestrais, cosmológicas e metafísicas da existência. Nelas é perfeitamente possível identificar as propriedades estruturantes de uma realidade holística a qual o ser se realiza, em múltiplas dimensões, sejam elas de caráter pessoal, grupal, coletivas ou cosmológicas. O ser

que manuseia a terra, planta e colhe integra-se à realidade da chuva e do vento, do tempo, das potências e carências de seus semelhantes, dos quais compartilham os frutos em forma de venda, compra, doação, permuta, consumo coletivo ou entrega à natureza.

No horizonte da pluriversalidade do ser pudemos também verificar a existência e a importância da sócio-energia, força capaz de influenciar positivamente a produção humana, funcionando como estimulante, energético, força mental ou afetiva. A sócio-energia manifesta-se na produção humana como um fator que, ao mesmo tempo, potencializa a força e produz saúde mental, fato que a insere no mundo do trabalho, mas também no do entretenimento. Isto significa dizer que a sócio-energia contribui ao mesmo tempo para aumentar a produção e gerar satisfação.

Nesta mesma direção podemos falar sobre o eu estendido, uma instância comunitária do eu, uma relação profunda de convergência que atua na formação e consolidação da identidade, direciona os ditames do fazer, mas não anula a possibilidade de autoria, inovação e responsabilização. O eu estendido, na reomodalidade da existência, garante as prerrogativas de um ser em contínua busca de aperfeiçoamento. Esse eu comunitário impõe sua abrangência sócio-crono-cultural vertical (influências interativas no fluxo do tempo) e horizontal (influências, convergências e dispersões contemporâneas).

O conceito de eu estendido leva conseqüentemente ao de direito estendido. O significado remete às instâncias conectivas da existência, das relações condicionantes e umbilicais que caracterizam necessariamente os seres em dependência, influência e interferência dos demais. Por isso, o que um determinado ser faz ou deixa de fazer é de pleno interesse dos demais. Se alguém cuida ou agride o meio ambiente isso impacta automaticamente no interesse dos demais. A profissão que é escolhida e a competência que a desenvolve interessa aos demais.

A lógica da pluriversalidade nos coloca diante do desafio contínuo de busca de equilíbrio entre as instâncias mais voltadas ao individual, grupal, coletivo ou cósmico. A urgência do direito estendido faz com que a necessidade de ajuste dos fundamentos da liberdade, responsabilidade e equidade sejam cada vez mais dinâmicas. Ninguém pode arrogar o direito individual para gerar danos coletivos, tampouco se utilizar de finalidades coletivas que danifiquem as reais necessidades individuais. O âmbito do plural e do individual não são distintos, em absoluto, dadas as suas conexões, verdadeiras amarras da existência. Portanto, a gestão de equilíbrio entre os diversos

segmentos consiste em tarefa árdua de discernimento, boa vontade e comprometimento.

Embora o momento não permita mais uma explanação de maior profundidade, parece ainda oportuno tratar do paradigma societário ou societista do qual tem por característica a capacidade aglutinadora de abranger, divergir e convergir discussões, perspectivas, consolidações e inovações. Sua lógica da realidade é dialética, multifacetada e holística, revela-se capaz de navegar ao mesmo tempo entre o infinitamente pequeno ou infinitamente grande, além de suas quantificações infinitas.

O paradigma societário insere-se na busca do equilíbrio cósmico, em acordo com a dinâmica do tempo. Significa que uma mesma realidade apresenta em potencial a firmeza e a flexibilidade, desde que o princípio equilibrante seja a preservação da existência em sua integridade, incluída a sua dimensão evolutiva. Portanto, as colunas mestras do paradigma societário repousam na preservação, evolução e equilíbrio da realidade cósmica, sob a tutela da justiça ecossocial.

O desdobramento da teoria da pluriversalidade do ser em paradigma societário configura a existência dentro de uma lógica profundamente intercentrada. Isto significa dizer que a interação faz parte do plano natural de vida de cada ser, visto que, por um lado recebe e, por outro, oferece influências determinantes. Sendo assim, mesmo que o desejo, dificilmente um ser deixa de ser pluriversal.

Vê-se claramente que muitos desses aspectos de inspiração ramosiana, aqui tratados brevemente, carecem de maior aprofundamento, o que sinaliza para o empreendimento de novos trabalhos de pesquisa, escrita e debates. Todavia, no tocante aos escritos próprios de Ramose, vejo necessidade urgente de retorno a dois escritos. São eles o artigo “Universalism today: contributions at the IInd International Symposium for Universalism”, com finalidade de releitura, reanálise e tradução para o português. Da mesma forma o livro “Van Eeden kiest voor de maan” o qual, por estar disponível apenas em holandês, não tive a oportunidade de ler, mas, pelos comentários existentes nas diversas mídias, tudo indica que seja uma obra fundamental sobre o corpo teórico de Mogobe Ramose.

Por fim, sou grato à vida e a Mogobe Bernard Ramose por esta oportunidade de imersão em reflexões tão profundas e promissoras; sinto necessidade de contribuir para o aumento da ardência da chama pluriversal da existência, fortalecer suas conexões, dar margem à sua fluência repleta de dinamismo, contribuir em sua busca

por equilíbrio e, talvez oportunamente, parodiar Lavoisier: na natureza sempre se cria, muito se transforma, pouco se sabe sobre o que se perde.

REFERÊNCIAS

- ADESINA, Jimi. Sociology and Yorùbá Studies: epistemic intervention or doing sociology in the 'vernacular'? **African Sociological Review**, Pretória, Gauteng, África do Sul, v. 6, 15 jan. 2015. Disponível em: https://www.google.com.br/search?ei=yI81W_zIA8ivwgSbm47gDw&q=Sociology+and+Yor%C3%B9b%C3%A1+Studies%3A+epistemic+intervention+or+doing+sociology+in+the+%E2%80%98vernacular%E2%80%99%3F+PDF&oq=Sociology+and+Yor%C3%B9b%C3%A1+Studies%3A+epistemic+intervention+or+doing+sociology+in+the+%E2%80%98vernacular%E2%80%99%3F+PDF&gs_l=psy-ab.3...7755.9203.0.10322.4.4.0.0.0.0.121.446.0j4.4.0....0...1c.1.64.psy-ab..0.1.99...35i39k1.0.hvT2BR4knRg. Acesso em: 28 jun. 2018.
- BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, p. 4, 21 nov 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 28 set., 2023.
- BRASIL. INCRA/DFQ. **Títulos Expedidos às Comunidades Quilombolas**. 16 nov. 2021. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/titulos_quilombolas_nov_2021.pdf. Acesso em: 11 jan. 2024.
- CARNEIRO, Suely. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da filosofia africana**: em busca da intersubjectivação, Londres:Novas Edições Acadêmicas, 2010.
- CASTRO, Teresinha. **África: geohistória, geopolítica e relações internacionais**. Rio de Janeiro, RJ: Biblioteca do Exército, 1981. 204 p. (Texto). Disponível em: <https://bibliotecas.sedu.es.gov.br/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=17143%20thumbnail-shelfbrowser#gsc.tab=0>. Acesso em: 11 jan. 2024.
- CHARDIN, Pierre Teilhard. **O fenômeno humano**. São Paulo: Cultrix, 1994.
- COETZEE, Azille Alta. Facing the sexual demon of colonial power: Decolonising sexual violence in South Africa. **European Journal of Women's Studies**, Matieland, South Africa, set. 2017, p. 1-15. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/320006549_Facing_the_sexual_demon_of_colonial_power_Decolonising_sexual_violence_in_South_Africa/link/5c59b8e245851582c3cff956/download?_tp=eyJjb250ZXh0Ijp7ImZpcnN0UGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIiwicGFnZSI6InB1YmxpY2F0aW9uIn19. Acesso em: 28 set. 2023.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Ntu: Introdução ao pensamento filosófico bantu. **Educação em Debate**, Fortaleza, v. 1, n. 59, ano 32, p. 25-40, 2010. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf. Acesso em: 12 out. 2023.

DESMOND TUTU, Emeritus. Eco-Ubuntu. **Enviropaedia Rethinking Reality**, 2015. Disponível em: http://www.enviropaedia.com/topic/default.php?topic_id=336. Acesso em: 29 set. 2023.

DJALO, Mamadu. **Filosofia Bantu**: uma leitura introdutória. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) – Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), São Francisco do Conde, CE, 2017. Disponível em: https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/bitstream/123456789/639/1/2017_mono_mdjalo.pdf. Acesso em: 12 out., 2023.

DUTRA, Patrícia Castro. Constelações familiares: conceitos e fundamentos. **Verbo jurídico Blog**, Porto Alegre, p. 1, 30 jun. 2023. Disponível em: <https://blog.verbojuridico.com.br/constelacoes-familiares-conceito-e-fundamentos/#:~:text=Bert%20Hellingerfoi%20um%20Psicanalista%20Alem%C3%A3o,sob%20orienta%C3%A7%C3%A3o%20de%20uma%20pessoa>. Acesso em: 01 maio 2023.

ELIASTAM, John. Exploring ubuntu discourse in South Africa: Loss, liminality and hope. **Verbum Eccles**, Pretoria, v. 36, n. 2, p. 1-8, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.za/pdf/vee/v36n2/06.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2018.

EQUADOR. [Constituição (2008)]. **Constituição da República do Equador**. Quito. Registro Oficial 449 de 20 out. 2008, última modificação 13 jul. 2011. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acesso em: 12 out. 2023.

FOULCAULT, Michel. **Metafísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREUD, Sigmund. **Análise terminável e interminável**. In: Obras Completas de Sigmund Freud, v. 12. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo. In: Obras Completas, v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GOTLIB, Joyce. **Artesãos do estado**: as conexões entre ativistas e funcionários do Governo a elaboração e execução de políticas de reparação histórica. O caso do quilombo de Ivaporunduva, Brasil, e o dos Bhangazi– África do Sul. 2016. 398 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/974515>. Acesso em: 23 jan. 2024.

GOTLIB, Joyce. **Getting people back to the land**: interdependência entre Governo e ONGs na produção de beneficiários por terra da província de KwaZulu-Natal. 2010. 214 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de

Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp133965.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2024.

GOTLIB, Joyce. **O dilema da Reforma Agrária na África do Sul Contemporânea**. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

HULST, Julien. El laberinto de los discursos del Buen vivir: entre Sumak Kawsay y Socialismo del siglo XX. **Polis**, Revista Latinoamericana, Santiago, Chile, n. 40, p. 233-261, 16 maio 2015. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/10727>. Acesso em: 28 jun. 2023.

KIMURA, Lilian; LEMES, Renan Barbosa; NUNES, Kelly. Ancestralidade: genética e identidade. **Genética na Escola**, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 41-52, 2022. Disponível em: <https://www.geneticanaescola.com/revista/article/view/421>. Acesso em: 26 abr., 2023.

LEVARTH, Geison Leon. A constelação familiar vivencia o impacto emocional de gerações. **Sinapsys.news**, p. 1, 28 jul. 2021 Blog. Disponível em: <https://sinapsys.news/a-constelacao-familiar-vivencia-o-impacto-emocional-de-geracoes/>. Acesso em: 01 maio 2023.

LYNCH, William. Carta de William Lynch. **Centro Cultural Humaitá**, Curitiba, p.1, 2007. Blog. Disponível em: <https://informativocentroculturalhumaita.wordpress.com/2007/10/02/hello-world/comment-page-1/>. Acesso em: 8 maio 2023.

MAFEJE, Archie. **Agrarian Revolution and the question in Buganda**. Gravenhage, Haia, Holanda: Institute of Social Studies, The Hague, 1973.

MAFEJE, Archie. The Agrarian Question, Acces to Land, and Peasant Responses in Sub-Saharan Africa. **United Nations Reseach Institute for Social Development**, Civil Society and Social Movements, n. 6, maio, 2003. Disponível em: <https://cdn.unrisd.org/assets/library/papers/pdf-files/mafeje2.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2018.

MATOLINO, Bernard.; KWINDINGWI. Wenceslaus. The end of ubuntu. **South African Journal of Philosophy**, London, p. 197-205, 6 set. 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02580136.2016.1174921>. Acesso em: 28 jun. 2016.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2017.

MONTEIRO, Paula Pereira. **Nem só moderno, nem só tradicional: um estudo sobre as Cortes sul-africanas a partir de uma perspectiva do Sul**. 2017. 214 f.

Tese (Doutorado em Ciências Jurídicas e Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

Disponível em:

https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5976968. Acesso em: 23 jan. 2024.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MOURA, Clóvis. **Quilombos**: resistência ao escravismo. 5. ed., Teresina: EdUESPI, 2021. *E-book*. (112 p.) ISBN: 978-65-88108-22-2. Disponível em:

<https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/download/55/45/283-1?inline=1>. Acesso em: 11 jan. 2024.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia *ubuntu*. **Journal of Philosophy**, Brasília, Brasil, a. 9, n. 21, p. 231-245, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.ufs.br/prometeus/article/view/5698/4852>. Acesso em: 3 mar. 2024.

NERES, Manoel.Barbosa. **Quilombo Mesquita**: história, cultura e resistência. Cidade Ocidental, GO: Conquista, 2016.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A Ancestralidade na Encruzilhada**: dinâmica de uma tradição inventada. 2001. Dissertação (Mestrado em Epistemologia da ancestralidade) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2001. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 2 maio 2023.

OYEWUMI, Oyeronke. **A invenção das mulheres**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYEWUMI, Oyeronke. **Decolonizing the intellectual and the quotidian**: yorubá Scholars (hip) and male dominance, London: Palgrave Macmillan, 2011.

OYEWUMI, Oyeronke. **What gender is motherhood?**: changing yorubá ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity, London: Palgrave Macmillan, 2016.

PRINSLOO, Aidan Vivian. Prolegomena to ubuntu and any other future south african philosophy. **Rhodes University**, Faculty of Humanities, Philosophy, out. 2013. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/145053137.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2018.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **African philosophy through ubuntu**. Harare, Zimbabwe: Mond Books Publishers, 2005.

RAMOSE, Mogobe Bernard. **Ética do ubuntu**. In: COETZEE, PETER H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330. Tradução: 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: 16 mar. 2023.

RAMOSE, Mogobe Bernard. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaio Filosófico**, University of South Africa, Pretoria, v. IV, out. 2011. Disponível em: https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf. Acesso em: 28 set. 2023.

RAMOSE, Mogobe. Life, Universalism and Holistic Thinking. In: CLAESSENS, Dieter. *UNIVERSALISM TODAY: CONTRIBUTIONS AT THE IIND INTERNATIONAL SYMPOSIUM FOR UNIVERSALISM*, Berlin, August 22nd to 26th, 1990. Berlin: Technische Universität Berlin, 1992.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significados**, Brasília: OPB, UnB, INCT, Cnpq, 2015.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. O que é e quem não é *ubuntu*. **Internacional Journal of Philosophy**, New York, USA, v. 10, n. 2, p. 93-110, 2019. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7856561>. Acesso em: 03 mar. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife. **Anuário Antropológico**, Ensaio bibliográfico, v.10, n. 1, p.11-54, 2018 <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6352>. Acesso em: 23 jan. 2024.

Simpósio 30-01: SEMINÁRIO WASS SPICE. Pão nosso de cada dia através da agricultura e do 'desenvolvimento': a voz de ubu-ntu, Wageningen, **Wageningen University & Research**, Conhecimento Tecnologia e Inovação, 30 jan. 2023. Disponível em:

https://www.google.com/search?sca_esv=566938770&sxsrf=AM9HkKnpntBUiQ3vsSoSfR9DMNX30r6DgA:1695221825835&q=mogobe+ramose&tbm=isch&source=Inms&sa=X&ved=2ahUKEwjr8_m1ubmBAxUmCrkGHQpxBzQQ0pQJegQIDRAB&biw=1366&bih=611&dpr=1#imgsrc=Tq4ANHhpWGdvIM. Acesso em: 20 nov. 2023.

SINDICATO DOS BANCÁRIOS DE BRASÍLIA. A verdade sobre a escravidão negra no Distrito Federal e Entorno. **Yumpu**, Brasília, 5 out. 2017. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/59458823/relatorio-final-a-verdade-sobre-a-escravidao-negra-no-df-e-entorno>. Acesso em: 12 jan. 2024.

VAIANO BRUNO. Em que parte da África, exatamente, surgiu o Homo sapiens? Em várias. **Super Interessante**. Ciência, São Paulo, 16 jul. 2018. Disponível em: <https://super.abril.com.br/ciencia/em-que-parte-da-africa-exatamente-surgiu-o-homo-sapiens-em-varias>. Acesso em: 12 out. 2023.

VASCONCELOS, Angela Teresa Nogueira de; LIMA, Maria Celina Peixoto. Considerações psicanalíticas sobre a herança psíquica: uma revisão de literatura. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 32, p. 83-103, jun. 2015. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952015000100005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 14 jan. 2024.

VASCONCELOS, Francisco Antônio de. Filosofia Ubuntu, 2017. **LOGEION**, Filosofia da informação, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2, p. 100-112, mar./ ago. 2017. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/43719>. Acesso em: 29 set. 2023.

VERVLIET, Chris. **The human person, african ubuntu and the dialogue of civilisations**, Abuja, Nigéria: Adonis & Abbey Pub Ltd, 2009.

ZAMBÃO, Sissy. Traumas podem ser passados entre gerações. Veja como romper o círculo e superá-los. **Gazeta do povo**, Sempre Família, Comportamento, Curitiba, PR, 1 maio 2023. Disponível em: <https://www.semprefamilia.com.br/comportamento/traumas-podem-ser-passados-entre-geracoes-veja-como-romper-o-ciclo-e-superar-los/#:~:text=Veja%20como%20romper%20o%20ciclo%20e%20super%C3%A1%2DIOS.,-PorSissy%20Zamb%C3%A3o&text=Muitas%20vezes%20o%20medo%2C%20seja,c oincidir%20entre%20pais%20e%20filhos>. Acesso em: 01 maio 2023.

ZVOBGO, Eddison Jonas Mudadirwa. A Third World view. **Human rights and American foreign policy**, Notre Dame, Indiana, EUA, University of Notre Dame, 1979, p. 90-107. ISBN 0-268-01071-4. Disponível em: file:///C:/Users/SAMSUNG/Downloads/Human_Rights_and_Comparative_Foreign_Policy.pdf. Acesso em: 11 jan. 2024.

ANEXO

1

CURRICULUM VITAE

Name	RAMOSE Mogobe Bernard
Title	Prof. Dr
Place of Birth	Pretoria, South Africa
Nationality	Belgian
EDUCATION	Starting with High School 1967-68 Joint Matriculation Board 1970-74 Bachelor of Arts, University of South Africa
Main Subjects	Philosophy, English and Political Science <ul style="list-style-type: none"> ○ 1975-76 Baccalaureate in Philosophy, Katholieke Universiteit te Leuven, (K.U.L), Belgium. ○ 1976-78 Licentiate in Philosophy K.U.L, Belgium. (<i>cum laude</i>) ○ 1978-79 M.Sc (International Relations) University of London: London School of Economics and Political Science, United Kingdom.
Thesis	Licentiate in Philosophy (<i>cum laude</i>)
Title	Philosophy of Religion: Ian T. Ramsey Considered From the Standpoint of Philosophical Anthropology
M. Sc Long Essay Title	The Relevance of the Just War Theory to Nuclear Weapons
Dissertation	Doctor of Philosophy (<i>cum laude</i>)
Title	The Legalistic Character Of Power In International Relations: A Philosophical Essay On The Ethics Of Defence In The Nuclear Age Presented to the Higher Institute of Philosophy, K.U.L, Belgium 1983.

COMMUNITY DEVELOPMENT EXPERIENCE

1967 – 1969	Chairperson: Atteridgeville Youth Club – Holy Trinity High School
1970 – 1974	Secretary: Sebatakgomo
1972 – 1974	Chairperson : Pretoria Students' Organisation

FUND RAISING EXPERIENCE

In my capacity as Chairperson and Secretary of the above mentioned community development activities, I acquired experience in fund raising both nationally and internationally. This was deepened and widened when between 1974 – 1983 I acted as official Permanent Representative in Europe of the South African Students Organisation, (SASO). In this capacity I also acquired wide and varied experience of interaction with Non-governmental organisations (NGOs), governments and church organisations.

WORK EXPERIENCE

- 2006 – 2009: Founding Country Director, University of South Africa Regional Learning Center, Addis Ababa, **Ethiopia**
- 2000 – 2006: Head, Department of Political Sciences and Philosophy, University of South Africa, **South Africa**
- 1998- 2000: Co-ordination, Administration and lecturing in: Legal philosophy, (a Dutch programme), and Legal Philosophy and Legal Theory, (an English programme), Tilburg University, **The Netherlands**.
- 1996-1997: Founding Head, Department of Philosophy, University of Venda, **South Africa**.
- 1993-1995: Co-ordination and Administration: Legal philosophy, (a Dutch programme), and Legal Philosophy and Legal Theory, (an English programme), Tilburg University, **The Netherlands**.
- 1991-1992: Research Fellow: Centre for Research Into the Foundations of Law, K.U.L., **Belgium**.
- 1987-1990: Founding Senior Jacobsen Research Fellow: University of Zimbabwe, **Zimbabwe**.
- 1983-1986: Research Fellow: Centre for Research Into the Foundations of Law, K.U.L., **Belgium**.
- 1972-75: Administrative Clerk: Metropolitan Homes Trust Insurance Company
- 1969-72: Administrative Clerk: Civil Service, Former, Department of Bantu Administration and Development

ACTIVITIES

- Delivered the first Jacobsen Philosophy Public Lecture in September 1988 at the University of Zimbabwe, Harare Zimbabwe.
- Delivered a paper entitled "African Spirituality" at the ATISCA Conference hosted in the University of Zimbabwe.
- Participant: Presented a paper, "Philosophy and Development", on The First Regional International Conference on African Philosophy held in Mombasa, Kenya 1988.
- Organised the first international Jacobsen Philosophy Conference in January 1989 at the

University of Zimbabwe.

- Organised the second Jacobsen Philosophy Conference in April 1990 at the University of Zimbabwe.
- Delivered a paper entitled, "Wars of National Liberation and the Laws of Armed Conflict" in Leicester, United Kingdom, to the British section of the International Society for Legal and Social Philosophy, (ivr), in April 1990.
- Delivered a paper on "Liberation: Harmony and Conflict Between Theology of Liberation and Philosophy of Liberation" at the University of Utrecht, The Netherlands, in April 1990.
- Delivered a paper on "Liberation Philosophy and the Southern Africa Region" at the State University of Groningen, (RuG), The Netherlands, in April 1990.
- Presented a paper on "Life, Universalism and Holistic Thinking" to the conference of the International Society for Universalism, Berlin, Germany, in July 1990.
- Delivered a paper on "The Constitution as A Project of Social Order, International Peace and the Meaning of History" at the Institute of Philosophy, University of Warsaw, Warsaw, Poland, in April 1991.
- Delivered a paper on "Humanism and the Quest for Universal Peace" at the Forum 2001 Symposium in Tempio Pausania, Sardinia, Italy, in April 1992.
- Presented a paper on "Violence, Peaceful Human Coexistence and Universalism" at the World Congress on Violence and Peaceful Coexistence, Montreal, Canada, in July 1992.
- Delivered a paper on "Humanism and the Quest for Universal Peace" at the Forum 2001 Symposium in Tempio Pausania, Sardinia, Italy, in April 1992.
- Presented a paper on "Violence, Peaceful Human Coexistence and Universalism" at the World Congress on Violence and Peaceful Coexistence, Montreal, Canada, in July 1992.
- Participant at the International Congress on Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective, Erasmus University, Rotterdam, The Netherlands, in October 1993.
- Presented a paper on 'Bestaat Er Een Afrikaanse Filosofie' to the Philosophical Society, SOFOI, Tilburg, The Netherlands, in October 1993.
- Presented a paper on "Ecosophical Aspects of *Botho/Humanness* in African Philosophy", Symposium of Forum 2001, Tempio Pausania, Sardinia, Italy April 1994.
- Presented a paper on 'Vooruitzichten Voor Vrede Na De April 1994 Verkiezingen in Zuid-Afrika' 11.11.11 Aktie, Brussels, Belgium, in May 1994.
- Presented a paper on 'De Onzichtbare Winnaar Van De Algemene Verkiezingen Van April 1994 in Zuid-Afrika', Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg, The Netherlands, in May 1994.
- Presented a paper on "Psychiatry Without Asylum: an African Perspective" at the International Congress on Law and Mental Health, Montreal, Canada. in June 1994.

- Presented the following public lectures in the Universities mentioned below:
 - ⌘ University of Transkei, South Africa, July-August 1994
 - African Philosophy and the Human Condition: The Search for Dignity and Order in a Changing Universe.
 - From Conquest to Democracy in South Africa: Philosophical Reflections on Historic Titles in Law.
 - Individual Rights, Human Rights And Privatisation: Justification Of The State Reconsidered.
 - ⌘ University of Fort Hare, South Africa, July 1994
 - African Philosophy and the Human Condition: The Search for Dignity and Order in a Changing Universe.
 - From Conquest to Democracy in South Africa: Philosophical Reflections on Historic Titles in Law.
 - ⌘ University of the North, South Africa, August 1994.
 - African Philosophy and the Human Condition: The Search for Dignity and Order in a Changing Universe.
 - ⌘ Rand Afrikaans University, South Africa August 1994.
 - From Conquest to Democracy in South Africa: Philosophical Reflections on Historic Titles in Law.
- Presented a paper on "Wat\Hoe Geloven We Nog Als Het Gaat Over Rechten Van Mensen En Volken?" to the Basisgroep, Tilburg, The Netherlands, in January 1995.
- Presented a paper on "Perspectives on African Philosophy", Rand Afrikaans University, Johannesburg, South Africa, in July 1995.
- Lectures, "The Race Factor in the Constitutionality of Affirmative Action", "The Right to Life, Private Property and Privatisation", University of Transkei, Umtata, South Africa, in August 1995.
- Lectures, "The Right to Life, Private Property and Privatisation": "Women and Philosophy", Stellenbosch University, Stellenbosch, South Africa, in August 1995.
- Lecture, "The Right to Life, Private Property and Privatisation", University of Western Cape, Cape Town, South Africa, in August 1995.
- Presented a paper on "Ontology of Invisible Beings in Africa" Universiteit voor Humanistiek, Utrecht, The Netherlands, in November 1995.
- Presented a paper on "The Definition of Life as a Universal Indivisible Force: A Jacobsenian Perspective", University of Zimbabwe, Harare, in February 1996.
- Participant: Conference on the Transformation of Tertiary Education in South Africa, Pretoria, in February 1996.
- Participant: Conference to Consider the Report of the National Commission for Higher Education, Midrand, in April 1996.
- Presented a paper on "The Reconstruction of Poverty" at the Colloquium of the Alliance

for a Responsible and Solidary World, Laval, Canada, in June 1996.

- Presented a paper on "The Principle of Inclusion in Multicultural Societies", at the Colloquium of the University for Humanist Studies, Utrecht, The Netherlands, June 1996.
- Presented a paper on "The Liberative Dimension of Femininity" at the conference on Gender Perspectives in the Transformation of Tertiary Education in Southern Africa, University of Venda, Thohoyandou, South Africa, in August 1996.
- Presented a paper on "The Liberation of Reason from Racism", at the Afro-Asian Philosophy Association, Cairo, Egypt, in 1996.
- Participant: Democracy, Citizenship and Development, Development Management Forum, Addis Ababa, Ethiopia, in 1996.
- Presented a paper on "The Role of Philosophy in the New South Africa", Philosophical Association of South Africa, Randse Afrikaans University, Johannesburg, in January 1997.
- Presented a paper on "The Place of Ubuntu in African Philosophy", Diaspora and African Studies Association, University of the North, Sovenga, South Africa, in March 1997.
- Presented a paper entitled "From Cultural Diversity to Market Identity: Sovereignty in the Making of One Europe to the Polish Chapter of the International Society for Universalism", Warsaw, Poland, in September 1998.
- Presented a paper entitled "From the Wisdom of Philosophy to the Violence of Terrorism", Afro-Asian Philosophy Association, Cairo, Egypt, in 1998.
- Presented a paper on "Economic Fundamentalism: The Religion of Globalisation", Human Sciences Research Council, Pretoria, South Africa, in 1999.
- Presented a paper on "Birds Migrate without a Visa: On Cosmopolitanism And World-Citizenship" Forum 2001 Foundation, Sardinia, Italy, in June 1999.
- Presented a paper entitled "Founding Trade on Two Human Rights: The Right to Life and the Right to Work", Bonn, Germany, in November 2000.
- Presented a paper on "The Earth Mother Metaphor: An African Perspective", at the Symposium on Gaia and Culture, Organised by the Forum 2001 Foundation, Sinalunga, Italy, in June 2001.
- Guest of the Government of the Federal Republic of Germany, June 2001.
- Presented a paper on "Logos and Justice in Africa's International Relations", at a conference organised by the International Society for Universal Dialogue, Cracow, Poland in July 2001.
- Presented a paper on "Wisdom In War And Peace", University of South Africa, in March 2002
- Presented a paper on "The Question Of Identity In Intercultural Philosophy", Erasmus University, Rotterdam, The Netherlands, in 2002
- Presented a paper on "African Youth And Values Today", International Society for Human and Ethical Values, Accra, Ghana, in July 2002

6

- Presented a paper entitled "Lebitla La Kgomo Ke Molomo", University of Pretoria, Centre for Policy Studies, in July 2002
- Presented a paper entitled "Bounded Reasoning And The Question Of Identity In Intercultural Philosophy", Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, Morelia, Mexico, in September 2002
- Presented a paper on "Inscribing the African Experience in the Construction of Knowledge and Curriculum Design in South Africa", University of the North, in September 2002
- Presented a paper on "Good Governance: Another Export To Africa", Bigard Memorial Seminary, Enugu, Nigeria, in November 2002
- Presented a paper on "The Philosophy of Ubuntu", Rode Hood, Amsterdam, The Netherlands, in January 2003
- Ran a workshop on "The Philosophy of Ubuntu", at the International School of Philosophy (ISW) Leusden, The Netherlands, in January 2003
- Presented a paper on "The Transformation Of Education In South Africa: Paradigm Shift Or Change?", University of Stellenbosch, South Africa, in June 2003
- Presented a paper entitled "Batho Pele", Department of Arts, Science and Culture & Department of Science and Technology, in June 2003
- Presented a paper entitled "African Philosophy as the Bridge to Intercultural Philosophy", The Fourth International Conference on New Directions in the Humanities, at the Institut National des Sciences Appliquées et de Technologie, University of Carthage, Tunisia, in July 2006
- Referee and Session Chairperson: Steve Biko 30:30 UCT (University of Cape Town), September 2007
- Presented paper entitled "The Flux of Reason in a Changing World", at invited session: "Cosmopolitanism", XXII World Congress of Philosophy, Seoul, Korea, in August 2008
- Presented a paper entitled, "Rights discourse: an African perspective" as an invited guest at the University of Cape Town under the auspices of Sawyer seminars organised by the Department of Social Anthropology, in July 2009
- Presented a paper entitled "But the chichidodo feeds on cocoa" as an invited Keynote Speaker at the Nkrumah centenary celebrations organised by the University of Ghana, Legon in Accra, August 2009.
- Presented a paper entitled, "From the consolation to the isolation of philosophy: a critique of contemporary timocratic teleology" as invited speaker at World Scientific and Engineering Academy and Society, international conference held in Penang, Malaysia in March 2010
- Presented a paper entitled, "Sovereign shadow" to the international conference on post-sovereign constitution making, University of the Witwatersrand, Johannesburg South Africa, August 2010
- Presented a paper entitled, "The need for African historical reconstruction" to the international conference of the Afro-Asian Philosophical Association, University of Mumbai, India, October 2010

- World Congress of Philosophy, Greece, July-August 2013. Presented three papers.
- World Congress of Philosophy, Beijing, 2018 Presented paper at plenary

RESEARCH AND TEACHING EXPERIENCE

- Postgraduate Supervision

- o Supervisor: One Doctoral dissertation successfully completed, **2022**, University of South Africa
- o Supervisor: One Doctoral dissertation successfully completed, **2021**, Pretoria University
- o Supervisor: One Doctoral dissertation successfully completed, **2020**, University of South Africa
- o Doctoral dissertation successfully completed, **2019**, Addis Ababa University, Ethiopia
- o Supervisor: Three Doctoral dissertations successfully completed, **2016**, University of South Africa
- o One Masters student research successfully completed, **2016**, University of South Africa
- o Two Doctoral dissertations successfully completed, **2012**, University of South Africa
- o Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2011**, University of South Africa
- o Co-Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2011**, University of South Africa
- o Supervisor: Masters thesis successfully completed, **2011**, University of South Africa
- o Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2009**, University of South Africa

- o Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2009**, University of Limpopo
- o Supervisor: Masters thesis successfully completed, **2009**, University of South Africa
- o Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2006**, University of South Africa
- o Supervisor: Doctoral dissertation successfully completed, **2004**, University of North
- o Supervisor; Doctoral dissertation successfully completed, **1992**, University of Zimbabwe

- External Assessor – Academic Promotions Committees

- o University of Cape Town, **South Africa 2020**
- o University of Zimbabwe, **Zimbabwe 2019**
- o University of Kwa-Zulu Natal, **South Africa 2017**
- o University of Zimbabwe, **Zimbabwe 2016**
- o Addis Ababa University, **Ethiopia 2015**
- o University of Ibadan, **Nigeria 2015**
- o University of Botswana, **Botswana 2013**
- o University of Zimbabwe, **Zimbabwe 2013**
- o University of Ibadan, **Nigeria 2012**
- o University of KwaZulu-Natal, **South Africa 2011**

- Addis Ababa University, Ethiopia **2010**

- *External Examiner*

- External Examiner: Doctoral Dissertation, Department of Philosophy, The University of Queensland, **Australia**
- External Examiner: Doctoral Dissertation, Department of Philosophy, **University of Zimbabwe**
- External Examiner: Master degree, Department of Philosophy, **University of Botswana**
- External Examiner: Doctoral Dissertation, Department of Environmental Studies, **University of South Africa**
- External Examiner: two Doctoral dissertations, Department of Philosophy, **Fort Hare University**
- External Examiner: one Doctoral dissertation, Department of Public Administration, **University of South Africa**
- External Examiner: one Doctoral dissertation, Department of Philosophy, **University of Zululand**
- External Examiner: one Doctoral dissertation Faculty of Law, Griffith University, Brisbane, **Australia**
- External Examiner: one Doctoral dissertation, Department of Psychology, James Cook University, **Australia**
- External Examiner: Department of Philosophy, National University of Lesotho, **Lesotho**
- External Examiner: Masters thesis, Department of Philosophy, **Randse Afrikaans Universiteit**
- External Examiner: Masters thesis, Department of Philosophy, **University of Ghana, Legon**

- *Teaching*

- 2018-2019 Part-time Associate, **University of South Africa**
- 2017 Professor Extraordinarius, **Pretoria University**
- 2016 Part-time Associate, **Sefako Makgatho Health Sciences University**
- 2015- Associate Research Professor, **University of Limpopo**
- 2010 - 2015 Professor Extraordinarius, Philosophy, **University of South Africa**
- 2000 - 2010 Professor of Philosophy, **University of South Africa**
- 2007 – 2009 Professor, Department of Philosophy, Addis Ababa University, Addis Ababa, **Ethiopia**
- 1998-2000
 - Lecturer in Philosophy of Law, Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg, **The Netherlands.**

- 1995-1997
 - Professor of Philosophy, University of Venda, **Thohoyandou**, South Africa.
- 1992-1996
 - Lecturer in Philosophy of Law, Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg, **The Netherlands**.
- 1986-1990
 - Jacobsen Research Fellow, University of Zimbabwe, **Zimbabwe**.
- 1989-1990
 - Lecturer in African philosophy and Ethics in The Regional Seminary, Chishawasha, **Zimbabwe**.
- 1988-1990
 - Lecturer in African philosophy, Social and Political Philosophy and Philosophy of Religion in the Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, University of Zimbabwe, **Zimbabwe**.

MEMBERSHIP OF LEARNED SOCIETIES

- Afro-Asian Philosophy Association (**General Secretary**)
- Inter-African Council of Philosophy (**Vice President**)
- International Federation of Philosophical Societies (**Steering Committee Member**)
- International Society for African Philosophy

- International Society for Universal Dialogue

MEMBERSHIP OF EDITORIAL BOARDS

- 2007-2008 Politics and Ethics Review
- 2004- 2006 Studies in African Philosophy
- 2004-2006 International Journal of Humanist Studies
- 2011-2015 Phronimon

AWARDS

- Anyiam-Asigwe – Nigerian Philosophical Association: “Best book of philosophy in Africa”, **2014** [African philosophy through ubuntu]
- Honorary Research Committee Member **1998-2000** – Leiden University, Department of Anthropology, **The Netherlands**
- Leading Philosophers of the World (IBC) **2006**
- UNISA Chancellor’s Prize for Research **2001**

SPECIAL AWARDS / MERITS

- Recipient of *festchrift*: The tenacity of truthfulness Philosophical essays in honour of

Mogobe Bernard Ramose (2019)

- Departmental Leadership Training (Stellenbosch University)
- Special honorary Arts award – Departmental Leadership (Stellenbosch University)

PUBLICATIONS – RESEARCH RECORD

- Books/Monographs
 - o *Van Eeden kiest voor de maan*, isvw uitgevers, Leusden, Nederland, 2020
 - o *African Philosophy Through Ubuntu* (1999, 2nd edition 2005) Mond Books Publishers, Harare Zimbabwe
- Edited Books
- Zethu Cakata, Nompumelelo Z Radebe, Mogobe B Ramose, (eds) *Azibuye emasisweni* Reclaiming our space and centering our knowledge, AOSIS Publishing, Cape Town 2023
- Hegel's Twilight *Liber Amicorum Discipulorumque* Pro Heinz Kimmerle, Rodopi: Amsterdam – New York 2013
- Journal Articles
 - o *Ubu-ntu ethics in dialogue with Kant's deontic ethics*, *Estudos Kantianos, Marilia*, v. 9.2. **2021**, 33-52
 - o *Coronavirus pandemic: Fear of the unknown, shaking psychological well-being, economy, politics and morality*, co-authored with Molelekeng Sethuntsa, *Phronimon, Volume 21*, **2020**
 - o *Understanding attitudes and beliefs of young Black adults towards Covid-19 and lockdown*, co-authored with M. Sethuntsa, W. M. Seerane, N. Chako, N. H. Maleka, C. M. Kekana, B. P. Hlafu and A. F. Martin, *Phronimon, Volume 21*, **2020**
 - o *Critique of Ramon Grosfoguel's "The epistemic decolonial turn"*, *Alternation* 27, 1(2020) p. 1-37
 - o *Reincarnation, resurrection and the question of representation*, in *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, Vol. 8 No. 2 May-August **2019**
 - o *Towards a post-conquest South Africa: beyond the constitution of 1996*, in *South African Journal on Human Rights*, 31 Dec. **2018**
 - o *Wiping away the tears of the ocean*, in *Theoria*, Issue 153, Vol. 64, No. 4 (December **2017**): 22-57
 - o *But the man does not throw bones*, in *Alternation Special edition 18 (2016)* 60-71
 - o *Teacher and student with a critical pan-epistemic orientation: an ethical necessity for Africanising the educational curriculum in Africa*, in the *South African Journal of Philosophy*, 35(4) **2016**. p. 546-555
 - o *Toward the betterment of human relations*, in *Dialogue and Universalism*, No. 4, **2016**. p. 69-85
 - o *Introduction: contests and contrasts in philosophy*, in the *South African Journal of Philosophy*, Vol. 34, issue 4, **2015**. pp. 391-394
 - o *On the contested meaning of "philosophy"*, in the *South African Journal of Philosophy*, Vol. 34, issue 4, **2015**. pp. 551-558
 - o *The concept of identity in Masolo*, in *Quest*, Vol. 25, nos. 1-2, **2014** p. 17-29
 - o *Dying a hundred deaths: Socrates on truth and justice*, in *Phronimon*, Volume 15.1. **2014** p. 67-80

- "Reconciliation and reconfiliation in South Africa" in *Journal on African Philosophy*, Issue 5 **2012**. p. 20-39 ISSN: 1533-1067
- "But the Chichidodo feeds on cocoa", in *Journal on African Philosophy*, Issue 4 **2012** p. 5-17 ISSN: 1533-1067
- *Transcender le cosmopolitisme*, in *Diogene*, 235-236, Juillet-Octobre **2011**. p. 36-43
- *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*, in *Ensaio Filosóficos*, Volume IV outubro **2011**. p. 6-25 ISSN 2177-4994
- "Learning inspired education" in *Caribbean Journal of Philosophy* Vol 2, No 1 **2010**
- "The death of democracy and the resurrection of timocracy". in *The Journal of Moral Education*. Volume 39, Number 3, September **2010**. p. 291-303.
- "Military Ethics of Fighting Terror: *A Response to Kasher and Yadlin*", in *Philosophia* **2008**, 36. p. 209-212.
- "Birth, death and truth: *An essay in memory of Emmanuel Chukwudi Eze*" in *South African Journal of Philosophy*. Volume 27, Number 4, **2008**. p. 325 – 331.
- "In Memoriam: *Sovereignty and the 'New' South Africa*", in *Griffith Law Review, A Journal of Social and Critical Legal Studies*. Volume 16, number 2, **2007**. p. 310-329.
- "But Hans Kelsen Was Not Born In Africa: *A Reply to Thaddeus Metz*", in *South African Journal of Philosophy*. Volume 26, number 4, **2007**. p. 347-355.
- "The Philosophy of Funding Higher Education After the Cold War: *The Case of South Africa*", in *Alternation, Interdisciplinary Journal for the Study of the Arts and Humanities in Southern Africa*. Durban, **2006**. p. 21-48.
- "Philosophy and Africa's Struggle for Economic Independence", in *Politeia, Journal for Political Science and Public Administration*. Vol. 25, No. 1, **2006**. p. 3-17. ISSN 0256-8845.
- "Towards Black Theology Without God". In *The Journal of Theology and Religion*. Volume 29, No 1, December **2005**. p. 105-132. ISSN 0378-4142
- "Poverty: *A Creature of Politics and a Question of Justice*", in *International Journal of Humanistic Studies*. Vol 3, **2004**. pp. 36-53. ISSN 1811 – 489X
- "The Bewaji, Van Binsbergen and Ramose Debate on Ubuntu", in *The South African Journal of Philosophy*. Volume 22. No. 4, **2004**
- "In Search Of An African Philosophy Of Education", in *South African Journal of Higher Education*. Vol. 18, No. 3, **2004**.
- "I Doubt, Therefore, African Philosophy Exists", in *South African Journal of Philosophy*. Volume 22, Number 2, **2003**. p. 113-127.
- "Transforming Education In South Africa: *Paradigm Shift Or Change?*", in *South African Journal of Higher Education*. Vol. 17, No. 3, **2003**.

- "Reply to Ayotunde Bewaji's Reflections on the African Renaissance and Ubuntu Philosophy", in South African Journal of Philosophy. Volume 22, No. 4, **2003**.
- "Africa Between Hope and Despair", in Philosophy and Social Action. Vol. 28, No. 2, **2002**. p. 11-22.
- "Logos and Justice In Africa's International Relations", in Dialogue and Universalism. No. 1-2, **2002** p. 27-38. PL ISSN 1234-5792
- "Zimbabwe after Lancaster", Occasional Paper, March **2001**.
- "Only the Sovereign May Declare War and NATO As Well", in Studia Moralia. XXXVIII/1 June **2000**. p. 197-216.
- "African Renaissance: A Northbound Gaze", in Politeia.19,3, **2000**. p. 47-63
- "Title to territory: Its Constitutional Implications for Contemporary South Africa and Zimbabwe", in Recht in Afrika. Heft 2, Jahrgang **2000**. p. 189-210
- "Sovereignty and Constitutional Democracy: South Africa and Zimbabwe", in Thamyris. Vol. 6, No. 2, **1999**. p. 163-189. ISSN 1381-1312
- "Human Freedom and the Law of Marriage" in Current Legal Theory. XVI, 1, **1998**. p. 23-33.
- "God Is Late, What Next Prof. Van Der Walt", in Quest, Vol. IX, No. 1, June **1995**. p. 85-105.
- "Violence, Peaceful Human Coexistence and Universalism", in Dialogue and Universalism. Volume III, No. 1, **1993**. p. 89-101.
- "Steve Biko And The Interpreters Of Black Consciousness: A Response to Lotter" in Acta Academica. Volume 25, Number 2 & 3, December **1993**. p. 1-13.
- "Wars of National Liberation and the Laws of Armed Conflict" in ARSP, Beiheft 46, **1992**. p. 9-17.
- "African Democratic Tradition: Oneness, Consensus and Openness: A reply to Wamba-dia-Wamba" in Quest. Volume VI, Number 2, December **1992**. p. 62-83.
- "Hobbes and the Philosophy of International Relations" in Quest, Volume V, number 1, June **1991**. p. 18-35.
- "In Search of a Workable and Lasting Constitutional Change in South Africa" in Quest, Volume V, number 2, December **1991**. p. 4-31.

- "Hegel And Universalism: *An African Perspective*" in Dialogue and Humanism. Volume 1, number 1, **1991**. p. 75-87.
- "The Two Hands Of God In South Africa", in Journal of Black Theology in South Africa. Volume 4, number 1, May **1990**. p. 18-42.
- "Ontology of Invisible Beings", in BOLESWA, Vol. 1, number 2, **1989**. p. 1-24.
- "Good Fences Make Good Neighbours: *A Reply to Professor Couwenberg*", in Civis Mundi, Jaargang no. 25, 3, **1986**. p. 79-84.

- *Chapters in books*

- De-liberating philosophy: Affirming freedom, in Workineh Kelbessa & Tenna Dewo, (ed.) Philosophical responses to global challenges with African examples, Ethiopian Philosophical Studies, III, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C., **2022**, p. 9-34 ISBN 9781565183520
- Ethical responsibility for the other arrested by epistemic blindness, deafness and muteness; an ubuntu perspective, in Katerina Standish, Heather Devere, Adan E Suazo and Rachel Rafferty, (ed.) Singapore, Springer Nature Singapore Pte Ltd., **2022**, p. 909-934
- On finding the cinerarium for uncremated Ubuntu: on the street wisdom of philosophy, in B de Sousa Santos and Maria Paula Menses, (ed.) Knowledges born in the struggle, Routledge, London, **2020**
- On overcoming epistemic injustice in the education order of South Africa, in Seepe, S., (ed.) Tertiary institutional transformation in South Africa, **2020**
- *Motho ke motho ka batho* An African perspective on popular sovereignty and democracy, in Mourad, I et al., (ed.) The Oxford Handbook of Comparative Political Theory, Oxford University Press, Oxford, **2020**. p. 261-280
- A philosophy without memory cannot abolish slavery: on epistemic justice in South Africa, in Hull, G., (ed.) Debating African Philosophy Perspectives on identity, decolonial ethics and comparative philosophy, Routledge, London and New York, **2019**.
- Effusion and diffusion in African spirituality, in Kochalumchuvattil, T., (ed.) (2016) African Spirituality: Facts, meanings and values, Asian Trading Corporation, Bengaluru, India. p. 61-86
- Ubuntu Affirming a right and seeking remedies in South Africa, in Ubuntu Curating the Archive (ed.) Praeg, L and Magadla, S., University of KwaZulu-Natal Press, Scottsville, South Africa, **2014**. p. 121-136
- The strategic significance of HIV/AIDS in Africa, in Hegel's Twilight, Ramose M B (ed.) Rodopi, Amsterdam **2013** p. 213-252
- "Ecology Through Ubuntu", in African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Munyaradzi Felix Murove, (ed.). University of KwaZulu – Natal Press. Scottsville, South Africa. **2009**. p. 308 – 314.
- "Towards Emancipative Politics in Modern Africa", in African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics. Munyaradzi Felix Murove,

(ed.). University of KwaZulu – Natal Press. Scottsville, South Africa. **2009**. p. 412 – 426. ISBN 978-1-86914-174-5

- "The Development of Thought in Pan Africanism", (ed.), Kendall/Hunt Publishing Company, USA, **2007**.
- "The King as Memory and Symbol of African Customary Law", in the Shade of New Leaves. Governance in Traditional Authority: A Southern African perspective. Hinz, M.O., (ed.) LIT Verlag, Berlin. **2006**. p. 351-374. ISBN 3-8258-9283-2
- "Alexis Kagame on the Bantu Philosophy of Be-ing, *Aristotle's Categoriae, and De Interpretatione*", in Re-ethnicizing the Minds? Cultural Revival in Contemporary Thought. Thorsten Botz-Bornstein and Jürgen Hengelbrock (eds.). Amsterdam, New York. **2006**.
- "An African View Of Evil In Nature: *Madimabe and Senyama*" in Can Nature Be Evil Or Evil Natural? du Toit, C.W., (ed.). University of South Africa Press, Pretoria. **2006**. p. 107-116. ISBN 1-86888-398-1
- "Philosophy: a *Particularist Interpretation with Universal Appeal*", in African Philosophy and the Hermeneutics of Culture. Oguejiofor, J. Obi & Onah, G.I.(eds.). LIT Verlag, Münster. **2005**. p. 145-159. ISBN 3-8258-8217-9
- "The Philosophy of the Anglo-Boer War", in A Century is a short time: New perspectives on the Anglo-Boer War. Nexus editorial collected (eds). Pretoria, Afriscot. **2005**. p. 11-24. ISBN 0-620-35311-2
- "The Earth 'Mother' Metaphor: *An African Perspective*", in Visions of Nature: Studies on the Theory of Gaia and Culture in Ancient and Modern Times. Elders, F (ed.). **2004**.
- "The Struggle for Reason In Africa", in The African Philosophy Reader. P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.). Routledge, Great Britain. **2003**.
- "The Ethics of Ubuntu", in The African Philosophy Reader. P.H. Coetzee, A.P.J Roux (eds.). Routledge, Great Britain. **2003**.
- "The Philosophy of Ubuntu and Ubuntu as a Philosophy", in The African Philosophy Reader. P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.). Routledge, Great Britain. **2003**.
- "I Conquer, Therefore I Am the Sovereign: *Reflections Upon Sovereignty, Constitutionalism, and Democracy in Zimbabwe and South Africa*", in The African Philosophy Reader. P.H. Coetzee, A.P.J Roux (eds.). Routledge, Great Britain. **2003**.
- "Good Governance: *Another Export to Africa*" in Philosophy, Democracy and Responsible Governance in Africa. J. Obi Oguejiofor (ed.). LIT Verlag, Munster. **2003**. p. 36-63. ISBN 3-8258-7105-3

- Foreword in "Health, Trade and Human Rights", Théodore H MacDonald. Radcliffe Publishing Ltd: Abingdon, Oxon. **2006**. vi-viii. ISBN-10 1 84619 050 9; ISBN-13 978 1 84619 050 6
- "Globalization and Ubuntu", in The African Philosophy Reader. P.H. Coetzee, A.P.J. Roux (eds.), Routledge, Great Britain. **2003**.
- "Rationality and the Question of Diversity in South Africa", in Research, Identity and Rationalism; Research Institute for Theology and Religion. CW du Toit, (ed.). University of South Africa Press, UNISA, Pretoria. **2002**. p. 77-94.
- "Wisdom In War and Peace", in After September 11, Globalisation, War and Peace; Research Institute for Theology and Religion. CW du Toit and GJA Lubbe, (ed.). University of South Africa Press, UNISA, Pretoria. **2002**. p. 151-178. ISBN 1-86888-233-0
- "The Liberation of Reason from Racism". Wahba M. (ed.). Goethe Institute, Cairo. **1998**. p. 109-115. ISBN 977-19-6534-4
- "Philosophy and Development", in Philosophical Focus on Cultural and Traditional Thought Systems in Development, J.M. Nyasani (ed.). Konrad Adenauer Foundation, Kenya. **1998**.
- "Enter The Individual Exit Freedom", in Law, Life and the Images of Man. Fleerackers, F, van Leeuwen, E. and van Roermund, B., Duncker & Humblot (eds.). Berlin. 1996. p. **367-376**.
- "Specific African Thought Structures and Their Possible Contribution to World Peace", in Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen; Schriften zur Triadik und Ontodynamik. Beck, H. and Schmirber, G., (eds.). Band 9, Peter Lang. Frankfurt am Main 1995. p. **227-251**.
- "The Concept of Life as a Universal Wholeness", in Schadel, E. and Voigt, U., (ed.). Sien-Erkennen-Handeln, Band 7, Peter Lang, Frankfurt am Main **1994**. p. 67-74.
- "Life, Universalism and Holistic Thinking", in Universalism Today, Claessens, D. and Mackensen, R. (eds.). Technische Universitat Berlin, Berlin. **1992**. p. 585-598.
- "Self-Determination in Decolonisation", in Issues of Self-Determination. Twining, W. (ed.). Aberdeen University Press, Aberdeen. **1991**. p. 25-32.
- "A History Denied: African Philosophy and Social Organisation", in Series on Alternative Development. Number 2, September **1986**. University of Amsterdam, The Netherlands. p. 107-114.
- *Conference Proceedings*

- The recognition and respect for human dignity is the precondition for the politics of dignity, in *Colloque International "Politique de la Dignite"*, Abidjan 31 mai – 04 juin 2016/ *Universite Felix Houphouet-Boigny*, Nouvelles Editions Balafons, Abidjan 2018. p. 717-724 ISBN: 978-2-37326-145-5
- 2nd WSEAS International Conference on Sociology, Psychology, Philosophy, "From the consolation to the isolation of philosophy: a critique of contemporary tymocratic teleology" in WSEAS Press 2011 p. 26-31 ISBN 978-960-474-287-7 ISSN 2221-9641 (World Scientific and Engineering Academy and Society)

- *Book Reviews*

- o Garth Stevens, Vije Franchi and Tanya Swart (eds.) *A race against time: psychology and challenges to deracialisation in South Africa*, Unisa Press, 2006 ISSN 1812-6371 in *New Voices in Psychology* 6(2)@010 p.109 - 117
- o Gail Presby, Daniel Smith, Pamela Abuya & Oriare Nyarwath (eds.) Nairobi: Konrad Adenauer Foundation. 2002. ISSN 1681-589. "Thought and Practice in African Philosophy" in *TYDSKRIF Vir Letterkunde*, Vol. 42, No. 2, 2005. p.161-175.
- o Badsha, O., (ed.). 2000. "Amulets& Dreams: *War, Youth and Change in Africa*", in *Commonwealth Youth and Development*, Volume 1, No 1, 2003. Unisa Press, Pretoria. p. 117-123.
- o Habomugisha, P., Asafo, D.R., Njinya-Mujinya, L., Afele, S.J., Maithufi, S. (ed.). "A bookless society: a review of Hans M. Zell's publishing" in *Africa: The Crisis and the Challenge: Now and in the next millennium*. JARP, Kampala. 1999. p. 52. ISBN 0-620-23326-5
- o Philosophical Discussions, "Visible Injustice Looking for Invisible Justice". in *Quest*. Volume VIII. No 1. June 1994. p. 112-125
- o Nagl-Docekal, H.E. and Wimmer, J.M., (ed.). "Postkoloniales Philosophieren: *Afrika*". R. Oldenbourg Verlag, Vienna/Munich 1992. In *Quest*, Vol. III, No. 1 June 1993. p. 121-124.
- o "Anti-Discrimination Law", McCrudden (ed.). in *Current Legal Theory*, Volume XI No. 2, 1991. Aldershot, England, Dartmouth Publishing Company Limited.1993. p. 30-32.
- o "Questions of International Law", H. Bokor-Szego (ed.). Volume 5, Akademiai Kiado, Budapest 1991. *Current Legal Theory*, Volume X No. 2 1992. p. 61-63.

Interviews

- **3– Conversation with Professor Mogobe Ramose, philosopher, conducted in Pretoria, at Freedom Park, South Africa, in March 5, 2014.**
- Trailer: https://www.youtube.com/watch?v=CVkiz9_07-g
- See the full conversation:
- Part 1:

<https://www.youtube.com/watch?v=UEDNoZg3G4Y> Part 2:
<https://www.youtube.com/watch?v=ha4Krix2U8>

- "No truly African University" in University of Bergen News, **Norway** 09.09.2005
- A importancia vital do "Nos", in Revista do Instituto Humanitas Unisinos 06 Dezembro de 2010 p. 8-10 (www.unisinos.br/ihu) **Brazil**

SAMPLE: FRQUENCY OF CITATION OF OWN WORKS BY OTHER SCHOLARS

My publications also continue to be quoted both in South Africa and internationally in learned journals on diverse issues of philosophical discourse and public policy. Here is a random sample to support this claim.

1. Davis, D M, Judicial education in a transformative context, *South African Judicial Education Journal*, (2018) 1 (1) 25-30 p. 30
2. Mwipikeni, P., Ubuntu and the modern society, *South African Journal of Philosophy*, 2018 37(3) 322-334 p. 329, 330,334
3. Mangena, Fainos (2012) On Ubuntu and retributive punishment in Korekore-Nyombwe Culture: emerging ethical perspectives, Best Practices Books, Harare, Zimbabwe p. 66, 67, 98, 99
4. Letseka, M M and Venter, E., (2012) How student teachers understand African philosophy, <http://www.koersjournal.org.za> doi.10.4102/koers.v77i1.25 p. 3, 8
5. Ajei, M. O., (2011) Africa's Development The imperatives of Indigenous Knowledge and Values, Lambert Academic Publishing, Saarbrucken, Germany. p. x, xii, 6, 9, 30, 87, 97, 98, 101, 106, 112, 119, 123, 125, 128, 129, 130
6. Kimmerle, H & van Rappard, H., (ed.) (2011) Afrika en China in dialoog, Garant, Antwerpen-Appeldoorn. p. 75, 148
7. Van Rappard, H en Leezenberg, M., (ed.) (2010) Wereld Filosofie, Wijsgerig denken in verschillende culturen, Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam, The Netherlands. p. 346
8. Hinz, M.O. (ed.) (2010) In search of justice and peace, traditional and informal justice systems in Africa, Namibia Scientific Society, Windhoek, Namibia. p. 19 and 430
9. *Theory, Culture & Society*, (2010) Vol. 27(7-8) 285-305. p. 285, 287, 295, 296, 297, 298, 301, 302
10. *The Journal of Moral Education*. Volume 39, Number 3, September 2010. p. 287 and 289.
11. *The South African Journal of Public Law*. Volume 24. 2009. p. 301, 302, 310, 311, 312, 313, 321, 322, 323, 324,325.
12. Hallen, B., (2009) A Short History of African Philosophy, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA. p. 138, 139, 140, 143
13. *Zambezia*, Volume 36, Nos. i/ii 2009. ISSN 0379-0622 p. 82,
14. *Journal of Theology for Southern Africa* 130 March 2008. p. 36
15. *South African Journal of Philosophy*, Volume 27, Number 4 2008. p. 387, 388, 389, 390, 391
16. *International Journal of African Renaissance Studies*. Volume 2, Number 1, July 2007. p. 70 and 72; 96 and 100.

17. *The Nigerian Journal of Philosophy*. Vol. 22, No 1, 2006 & Vol. 22 No. 2, 2007. p. 157-164.
18. *International Journal of African Renaissance Studies*. Volume 1, Number 2, 2006. p. 266 and 303.
19. *Alternation*. Vol. 13, No. 1, 2006. p. 53, 69, 72, 74, 75, 76, 86, 87.
20. *African(a) Philosophy of Education*, 2005. Yusef Waghid (ed.). Department of Education Policy Studies, Stellenbosch University, Stellenbosch. p. 54, 56, 57, 65, 66, 67, 70, 71, 74, 107, 176.
21. *South African Journal of Higher Education*. Vol 18, No 3, 2004. p. 70, 74, 195, 201, 257.
22. *Journal of Peace, Conflict and Military Studies*. Vol. 2, No. 1, November 2002. p. 31 and 39.

One of my publications is translated into Portuguese as, *Globalizacao e Ubuntu in Epistemologias do Sul*, (2009) B. De Sousa Santos and Maria Paula Meneses (eds.) Edicoes Almedina, SA Coimbra p. 135-176.

Forthcoming: (2021)

- Continental recovery: ubu-ntu and the *mothofatso* of humankind (**Book chapter**)
- Ethical responsibility for the other arrested by epistemic blindness, deafness and muteness: an ubu-ntu perspective (**Book chapter**)
- Better see than look at Ramose: a reply to Cees Maris (**Journal article**)
- Understanding the perceptions, knowledge, prevailing attitudes and beliefs of young Black adults towards Covid-19 and the lockdown (**Journal article**)
- Coronavirus – the pandemic of the fear of the unknown: shaking the psychological well-being, the economy, politics and morality (**Journal article**)
- The mentally ill doubt the sanity of the mentally sane (**Journal article**)