



Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos Humanos: uma visão cruzada contra o racismo

Jean Bosco Kakozi Kashindi¹

Tradução: Rogério Seixas²

Resumo

O principal objetivo discutido pelo autor no texto é demonstrar que os ditos direitos humanos que são apresentados como visando contemplar o caráter universal de humanidade, atua de fato excluindo grupos ou indivíduos que não se encaixam nos padrões determinados pela racionalidade europeia ou branca, que embasou estes direitos, excluindo os considerados não-humanos, irracionais, selvagens e incivilizados. Neste perfil de excluídos encontram-se os povos de origem africana e os ameríndios das Américas. Coloca-se assim em discussão o problema que atravessa os Direitos Humanos: alguns humanos são considerados dignos de direitos e outros, são colocados à margem. Excluídos de qualquer direito. Ao descrever o conceito *ubuntu* como a base da ética e cosmovisão africana, o autor do texto ressalta a sua visão incluyente de seres humanos com não humanos, permitindo a constituição uma comunidade cósmica interdependente, centrada na vida. Essa cosmovisão, fundamentada na ética da vida interdependente, leva o autor a propor o Ubuntu como uma prática importante para os estudos descolonias com o objetivo de criticar e colocar em xeque o caráter seletivo excluyente e por consequência racista de humanos considerados indignos que permeia a formulação da estrutura dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Estudos Descoloniais; Ubuntu.

Abstract

The main objective discussed by the author in the text is to demonstrate that the so-called human rights that are presented as aiming to contemplate the universal character of humanity actually acts to exclude groups or individuals that do not fit the standards determined by the European or white rationality that rights, excluding those considered non-human, irrational, wild and uncivilized. In this, profile of excluded are the peoples of African origin and the Amerindians of the Americas. The problem that crosses Human Rights is thus discussed: some humans are considered worthy of rights and others are placed on the sidelines. Excluded from any right. In describing the ubuntu concept as the basis of African ethics and worldview, the author emphasizes his inclusive view of humans with nonhumans, allowing the constitution an interdependent, life-centered cosmic community. This worldview, based on the ethics of interdependent life, leads the author to propose Ubuntu as an important practice for the decolonial studies with the objective of criticizing and challenging the exclusionary and racist selective character of humans considered unworthy that permeates the formulation of the human rights structure.

¹ Professor do Instituto Latino-americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), da Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA).

² Pesquisador e Docente colaborador do Grupo de pesquisa BILDUNG do IFPR (CNPq) e do Grupo de Pesquisa AFROSIN/UFRRJ (CNPq/FAPERJ).

Introdução

O conceito *ubuntu* é considerado como a base da filosofia africana (Ramosse, 2002), da ética africana (Murove, 2009), ou globalmente como cosmovisão africana (Tutu, 1999); esse conceito se embasa em uma visão includente de humanidade e numa interdependência vital. Nesta visão se incluem não apenas os seres humanos mas também outros seres não humanos (animados e inanimados), dos quais uma comunidade depende para existir ou para viver. Isto permite evocar uma comunidade cósmica interdependente, centrada na vida. Com essa perspectiva nenhuma pessoa pode ser considerada inútil, ou nenhum humano pode ser visto como não humano; todo mundo possui ou deve possuir seu lugar e sua função, visando fortalecer sua própria vida e a vida dos demais, o que acarreta em benefício para toda a sociedade. Esta visão de *ubuntu* se contrapõe a perspectiva da “razão instrumental moderna” que exclui da humanidade os africanos e seus descendentes.

Foi infelizmente, desde a racionalidade ocidental moderna, que foram estabelecidos e adotados os Direitos Humanos. Atualmente, os estudos descolonias têm demonstrado como a colonialidade do poder, do saber, do ser, da vida – legado da racionalidade moderna –, tem permeado as relações sociais, políticas, econômicas e culturais das sociedades latino-americanas e caribenhas. Estas encontram-se estruturadas sob um binarismo antagônico, onde o branco (o europeu e o canadense-norteamericano) é sinônimo de bom, belo, humano..., enquanto o negro significa o mal, o feio, o não humano... Sendo assim, as instituições latinoamericanas e caribenhas organizadas dentro desta lógica, esse binarismo antagônico segue reproduzindo-se na região. Daí que os Direitos Humanos se aplicam seletivamente, segundo os sujeitos em questão: com muita diligência e esmero, quando se trata das pessoas brancas (sobre todo das classes abastadas); e com muita negligência, quando se trata dos afrodescendentes e/ou indígenas.

Este artigo pretende aprofundar estes temas (*ubuntu*, os direitos humanos e o racismo), colocando em discussão o problema que atravessa os Direitos Humanos: alguns humanos considerados dignos e outros, não.

1. Ubuntu como humanidade includente e interdependente

Em *ubuntu* encontramos um significado profundo do humano. De acordo com o filósofo sul-africano, Ramose, *ubuntu* “consiste no prefixo *ubu*-e a raiz *-ntu*. *Ubu*-evoca a ideia de ‘*be-ing*’ (ser) em geral. E o ‘*be-ing*’ (ser) envolto antes de manifestar-se na forma concreta ou em um modo de ‘*ex-istencia*’ (existência) de uma entidade particular (Ramosse, 2002: 41). Ramosse aprofunda a noção de humano demonstrando que em *ubuntu*, o “*ubu-*” e o “*-ntu*” fundamentam-se mutuamente, que “*ubu-*” é o ontológico e “*-ntu*”, o epistemológico; em outras palavras, “*ubu-*” tende a abstração da realidade, enquanto que “*-ntu*” se orienta mais ao desenvolvimento, isto é, a concretização da mesma, mediante suas formas fenomênicas (*umuntu* ³[pessoa], *ikintu* [coisa], *ukuntu* [modo ou maneira] e *ahantu* [lugar-tempo]).

Partindo destas noções, *ubu-ntu* seria, por um lado, a abstração das concretizações das formas fenomênicas do “ser-sendo” e, por outro lado, se entenderia como a abstração de *umuntu* (pessoa). Pois, seguindo as indicações do filósofo ruandês, Alexis Kagame (1956), para formar os termos abstratos na língua bantú, *umuntu* como ser humano, no sentido ocidental de “persona”, se converteria em *ubuntu* (“humanidade”, e esta última nas suas acepções: “humanidade” como qualidade humana, isto é, como valor, e “humanidade como conjunto dos seres humanos). É importante ressaltar aqui que na cosmovisão bantu, ser *muntu* ou *umuntu* é estar, de princípio e de fato, intrinsecamente ligado aos deveres e obrigações morais; em outros termos, ser *muntu* é agir bem; agir mal é perder seu *ubuntu* (o feito de ser *muntu*).

Advertindo que sobre a dificuldade de se traduzir tal qual o termo “*ubuntu*” nas línguas ocidentais, o arcebispo emérito sulafricano, Desmond Tutu, definiu *ubuntu* como “a verdadeira essência do ser humano” (Tutu, 1999: 31). Ter *ubuntu* é ser pessoa, é ser generoso, hospitaleiro, empático, solidário, compassivo... É compartilhar o que um é e tem; o que significa que:

Minha humanidade está involucrada, está inextricavelmente relacionada a tua humanidade. Pertencemos a um *bundle of life* (feixe de vida). Dizemos ‘a pessoa é pessoa no meio de outras pessoas’. Não é o ‘penso logo existo’, mas sim ‘sou humano porque pertenço, participo, compartilho’. A persona com *ubuntu* é aberta e disponível para os outros (Tutu, 1999: 31).

³ Na cosmovisão africana dos bantú, *umuntu* ou *muntu* (pessoa ou ser humano) está axiológicamente constituído, isto quer dizer que se é *muntu* com valores; se uma pessoa não é solidária, compassiva, empática, generosa, responsável...com respeito aos outros, essa pessoa não é considerada como *muntu*. Deve notar-se, de uma vez, que o plural de *muntu* e bantú (pessoas ou seres humanos); como esse termo já está no plural, não se põe o “s” final.

Esta contextualização de *ubuntu* parte do aforismo *xhosa* muito conhecido na África do Sul. “*Umntu ungamuntu ngabanye abantu*”, que significa “uma pessoa é tal em meio de outras pessoas”, de dito aforismo chegou-se a uma definição mais elaborada que Tutu costuma utilizar “eu sou porque somos”. Nestas poucas palavras condensa-se o que é *ubuntu*, já que nelas vislumbram-se a harmonia, a amabilidade e a comunidade como grandes bens: “a harmonia social é para nós [os sul-africanos] o *summum bonum* – o bem supremo” (Tutu, 1999: 31).

Falando de harmonia social, evoca-se também a grande comunidade dos bantú⁴, isto é, relembra-se, seja implícita ou explicitamente, a comunhão e a solidariedade afetiva que existe entre os antepassados e os vivos; essa comunicação estende-se também aos outros seres não humanos. O filósofo Munyaradzi Félix Murove, refletindo sobre as tradições da língua e cultura shona (Zimbabwe, Moçambique, Zâmbia e Botswana), encontrou um conceito que expressa bem o anterior. É o conceito de “*ukama*”, que significa, em *shona*, relação, parentesco (Murove, 2009: 315). *Ukama* vem do verbo “*-kama*”, que significa “ordenhar uma vaca ou cabra”. Deriva daí – a ideia de leite materno que sugere uma “cercania” e “afeição”. Desse verbo derivou-se o substantivo concreto “*hama*”, que quer dizer “irmão” ou “irmã”.

O parentesco afetivo e solidário que *ukama* expressa, permite estabelecer uma relação afetiva e solidária não só entre as pessoas que vivem na comunidade, como também entre essas, os antepassados e os demais seres não humanos. Um dos meios através dos quais realiza-se o passe relacional entre os seres não humanos e os seres humanos – animados e inanimados – são os tótems. Com efeito, estes são objetos ou animais que, em várias etnias africano-bantú, são respeitados, venerados, e às vezes receados pelo fato de representarem algum antepassado muito importante para o clã ou para a etnia. Muitas vezes, esse antepassado (homem ou mulher) é reconhecido, por meio das lendas, como fundador/a do clã ou da etnia.

O que foi até aqui discutido pode ser recapitulado em dois aspectos: 1) *ubuntu* como uma noção de humanidade que não pode ser realizada plenamente a não ser convivendo com outros humanos; 2) *ukama* como conceito que abre essa relação a outros seres não humanos, ressaltando a solidariedade e a afeição. Desde esta

⁴ Na cosmovisão africano-bantú, a grande comunidade dos bantú está composta dos vivos e dos ancestrais. Estes seguem vivos pelo sangue presente em seus descendentes, e seguem “atuando”, desde outras esferas, para fortalecer a vida de seus descendentes; os vivos, pela sua vez, têm o dever de atender as “necessidades” dos ancestrais, nomeando-os, evocando-os. Véase: (Kagame: 1956).

perspectiva, *ubuntu-ukama* nos apresenta uma concepção diferente de ser humano e de sua relação com a natureza. Dado que essa concepção está embasada numa racionalidade distinta da racionalidade da qual se originaram, elaboraram e adotaram os Direitos Humanos. O binômio entrelaçando “*ubuntu-ukama*”, oferece facetas que colocariam em xeque alguns pilares dos Direitos Humanos.

2. A ideia de ser humano nos Direitos Humanos e a dignidade humana

Neste ponto, vamos analisar criticamente o primeiro artigo, alicerce dos Direitos Humanos, para desvelar uma ideia excludente do ser humano que fundamenta a racionalidade dos Direitos Humanos. Antes de qualquer outra consideração, temos que recordar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (daqui em diante “Declaração”) foi adotada pela Assembléia Geral das Nações Unidas⁵, em sua Resolução 217 A (III), em Paris, em 1948. Essa Declaração, junto com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e seus dois protocolos facultativos, e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, compõe o que chama-se de “Carta Internacional dos Direitos Humanos”. Embora a “Declaração” não tenha o caráter obrigatório para os Estados assinantes, comparada com os Tratados e Pactos Internacionais, ela apresenta-se como uma força moral, orientadora e de pressão que tem inspirado muitos tratados e pactos internacionais. Além disso, segundo dados da Organização das Nações Unidas, todos os Estados Membros da dita organização tem ratificado ao menos um dos tratados internacionais sobre Direitos Humanos, e de fato, 80% deles tem ratificado quatro ou mais⁶.

Agora, enquanto parece que o projeto da “Declaração” foi elaborado com a participação dos representantes de varios países que têm diferentes bases legais e culturais, existe um evidente paralelismo entre a “Declaração” e a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, adotada em 1789. Ambas as Declarações foram adotadas em Paris, cidade geralmente considerada como a capital da cultura ocidental; A Declaração de 1789 foi adotada dois anos antes do início da Revolução haitiana (1791-1804), enquanto que a “Declaração” de 1948 foi elaborada, seis anos antes do início da Guerra da Argélia (1954-1962). Tanto a Revolução haitiana quanto a

⁵ Após a rotunda derrota da Alemanha nazista e seus aliados, as potências vencedoras quiseram ter um instrumento de base, que deveria ser reconhecido internacionalmente, para garantir a paz mundial. A “Declaração” foi adotada pela maioria dos membros da Assembleia Geral da ONU nascente, composta nesse momento por 58 membros, e liderada, obviamente, pelos países ocidentais vencedores da Segunda Guerra Mundial.

⁶ <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/InternationalLaw.aspx> (consultado: 25/10/16).

Revolução argelina não poderiam ser senão uma resposta ao depreciamento da vida dos escravizados e colonizados, uma resistência contra a exploração inumana e os assassinatos perpetrados em nome dos ideais da civilização e cultura ocidentais. O anterior denuncia o fato que ambas as Declarações foram adotadas, enquanto França e outras potências ocidentais, estavam violando massivamente os Direitos Humanos ali estipulados. Assim se vislumbram não somente a gênese violenta dos Direitos Humanos, como também a “dupla moral” que os tem caracterizado!

Outra semelhança básica que encontramos entre ambas as Declarações são seus primeiros artigos. Com efeito, o artigo primero da Declaração de 1789 prega: “os homens nascem e permanecem *livres e iguais* em direitos. As distinções sociais não podem ser embasadas senão na utilidade comum”; O artigo primeiro da “Declaração” de 1948 diz: “Todos os seres humanos nascem *livres e iguais* em dignidade e direitos, e dotados como estão de razão e consciência, devem se comportar fraternalmente uns com os outros”⁷.

Mas além da polêmica sobre se os Direitos Humanos são naturais ou positivos⁸, aqui gostaríamos de focar na concepção do ser humano aludido em ambas Declarações. Nestas, encontramos os seguintes enunciados: “os homens nascem e permanecem livres e iguais”; “todos os seres humanos nascem livres e iguais...”. De que homem, de qual ser humano se trata? Esses enunciados não esclarecem de que ser humano se trata, tem-se aí a força, e ao mesmo tempo, a armadilha dos Direitos Humanos. O ser humano aludido aqui, é em princípio, um ser humano *uni-versal*⁹, isto é, um ser que olha para a mesma direção, um ser pretensamente unificado.

Esse ser humano universal, sujeito de direitos, neste caso, Direitos Humanos, seria desde a concepção de Kant, um ser humano racional. Para o filósofo alemão, apenas esse ser humano racional é capaz da moral, porque esta última, kantianamente falando, é também racional (Kant, 1960: 26). Atuar moralmente é praticar com a boa vontade, as formulações do imperativo categórico: agir segundo a máxima que possa simultaneamente converter-se em si mesma numa lei universal (Kant, 2004a: 80).

⁷ Grifos meus.

⁸ O jurista e pensador brasileiro, Vicente de Paulo Barreto, faz uma boa síntese dessa polêmica, em Barreto (2010: 19-25).

⁹ O sufixo “-versus”, de origen latina, que encontramos no adjetivo “universal” é equivalente a preposição “em direção a” (direção); assím se encontra também no francês (*vers* = direção). No inglês, ao contrário, se divulga mais em outro sentido latino da preposição “versus”, que quer dizer “contra”, e foi este sentido que, infelizmente, trascendeu na língua espanhola. Para aprofundar-se sobre o conceito “universo” e seu uso ideologicamente tendencioso, ver: Jullien (2008: 19-28).

Dos escritos antropológicos do filósofo (Kant, 2004b), pode-se deduzir que o ser humano aludido, cujo agir moral deve apontar para uma normatividade universal, esse homem racional cuja natureza humana é capaz de construir socio-históricamente uma moralidade, é o europeu ou o homem branco ocidental. Pois, nos estudos anteriormente mencionados, Kant retomou por sua conta a classificação e descrição das “raças” humanas feitas pelo cientista naturalista sueco, Carl von Linneo. Em seus estudos das “raças” humanas, Linneo não só classificou estas últimas, como também realizou uma valoração das mesmas que se relaciona com as pigmentações. Nessa valoração, o homem europeu (não fala-se da mulher!) é branco, sanguíneo e corpulento, e encontra-se governado pelas leis; o ameríndio americano é vermelho, colérico e ereto, e está governado pelos costumes; o asiático é amarelo, melancólico e rígido, e está governado pelas opiniões; e, por último, o africano é negro, fleumático e frouxo, e governado pela arbitrariedade (Hering, 2010).

Considerar que o europeu está governado por leis, remete, em termos kantianos, a um homem racional. O que está em jogo, então, é a razão. O homem universal deve ser um homem racional, isto é, um homem que usa a razão. De fato, em Hegel, outro filósofo alemão, isto ficará claro. Para esse filósofo, a razão é grega, logo, é européia (ocidental). Em suas lições sobre a Filosofia da História, Hegel sentenciou que a luz do espírito da história [entenda-se à razão] e, com ela, a da história “universal” iniciou-se na Ásia; o espírito “humano” vai do Oriente ao Ocidente (Hegel, 1945:93). Partindo de Descartes, passando por Kant, Hegel e outros filósofos ou pensadores do Iluminismo e da Modernidade, é fácil vislumbrar essa ideia referente à divisão dos seres humanos, segundo o critério da posse ou não da razão. Os que possuem a razão são logicamente homens governados pelas leis, portanto, são homens civilizados, modernos; ao contrário, dos que supostamente não a possuem, são apenas homens (ou sub-homens) governados pelos costumes, pelas opiniões e pelas arbitrariedades, portanto, são homens selvagens, bárbaros. Aí está toda a base da conquista, a colonização, e mais tarde, o neocolonialismo, a globalização ou a uniformização¹⁰ sulamericana¹¹.

Aquele Homem enunciado na Declaração de 1789 foi identificado por Marx, como o burguês. Ele o mostra desta forma:

O homem, enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o *verdadeiro* homem, como *homme* [homem], distinto do *citoyen* [cidadão] por

¹⁰Retomo o conceito de “uniformização”, da crítica de Jullien sobre a pretensão universalista da globalização como uma uniformização. Véase, Jullien (2008: 29-35).

¹¹Retomo este termo do filósofo latinoamericanista Horacio Cerutti (2000).

se tratar do homem em sua existência sensível e individual *imediate*, ao passo que o homem *político* é apenas o homem abstrato, artificial, *alegórico*, *moral*. O homem real só é reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro, somente sob a forma do *citoyen abstrato*. (Marx, 1970: 50-51). (Grifos do autor).

Esta é uma crítica de Marx que nós chamaríamos de “intra-europeia”. Não obstante, essa crítica é importante hoje com relação aos Direitos Humanos. Pois, essa crítica põe em descoberta o fato de que os Direitos Humanos têm o selo da burguesia, extrapolando essa característica nos termos biológicos atuais, pode-se afirmar que os Direitos Humanos têm uma genética burguesa. Já Marx anunciou, na citação acima, dois atributos da sociedade burguesa: o individualismo e o egoísmo. Relacionado a estes atributos, o padrão clássico do burguês se completa com a seguinte caracterização: homem, branco, cristão, proprietário e heterossexual (Segato, 2014: 75-90). Os pilares dessa sociedade burguesa são constituídos pela propriedade, a família e o contrato (Barreto, 2010: 59).

Contudo, o primeiro artigo da “Declaração” menciona que “os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos...” Aqui estabelece-se uma boa sutileza, mas que infelizmente ou deliberadamente passa despercebida. É o tema, por um lado, da liberdade e igualdade, e por outro lado, da dignidade e direitos. Desde o que tem sido argumentando aqui, fica claro que numa sociedade burguesa ou num Estado-nação, cujas instituições surgem a partir da visão liberal burguesa, torna-se difícil, para não dizer praticamente impossível, que os outros (os “cidadãos” abstratos, segundo Marx; a “exterioridade” do Ser Absoluto ou do Sistema, segundo Dussel [1996: 56-65]; os que vivem na zona do não-ser, segundo Fanon [1974]) sejam apreciados como livres e iguais aos que cumprem com o padrão burguês liberal de homem.

Com respeito a dignidade e ao direito, o que deve ser ressaltado no primeiro momento, é o fato de que a “Declaração” não ficou apenas na abstração, como bem focou na abordagem de direitos fundamentais (artigos 1-7), judiciais (artigos 8-15), sócio-políticos (artigos 16- 21), econômicos (artigos 22-25) e culturais (artigos 26-27). Também a “Declaração” anunciou a base do que seriam os Tratados e/ou Pactos internacionais dos Direitos Humanos (artigo 28), e postulou, no artigo 29, o que seria a base da convivência democrática intra-nacional e internacional.

Não obstante, possuindo uma genética burguesa, os Direitos Humanos tendem a enfatizar e defender *a capa y espada* os direitos fundamentais, onde os princípios essenciais da sociedade burguesa – acima mencionados – articulam-se comodamente e se vigorizam sigilosamente. Nesse jogo, o princípio de dignidade humana, anunciado

também na “Declaração”, deveria erigir-se como o salva-vidas de todo o edifício dos Direitos Humanos.

Embora tenham em comum “a pessoa humana”, a dignidade humana e os Direitos Humanos, situam-se, epistemologicamente falando, em dois planos distintos: enquanto os Direitos Humanos nascem e fundamentam-se na luta pela liberdade dos indivíduos perante à tirania do rei e do Estado, a dignidade humana “situa-se no cerne da luta contra o risco da desumanização, consequência do desenvolvimento desmesurado da tecnociência e do mercado” (Barreto, 2010: 61). Em outros termos, a dignidade humana não se refere aos indivíduos, mas a toda a humanidade; o jurista brasileiro Barreto, o explicita com as seguintes palavras:

O homem dos direitos humanos representa, juridicamente, o indivíduo universal no exercício de sua liberdade também universal. A humanidade, por sua vez, é a reunião simbólica de todos os homens enquanto seres humanos [...] a dignidade se apresenta como um qualificativo do gênero humano [...] os humanos são assim considerados porque todos são dotados de uma mesma dignidade, [portanto] a dignidade humana encontra-se na ordem daquilo que não é demonstrável, mas que existe como pré-condição. (Barreto, 2010: 61-62).

Essa ideia de dignidade humana transpassa ou deveria transpassar não só os Direitos Humanos, como também todos os direitos e deveres, além da dogmática jurídica inclusive. Na nossa opinião, a dignidade humana é o ponto mais convincente, e por consequência o elemento mais sedutor dos Direitos Humanos. É provável que a maioria dos países não ocidentais que adotaram a “Declaração” e aqueles que foram se somando a ela depois, haviam sido convencidos pela “seiva” da dignidade humana que enxerga-se na “Declaração”. Além dessa hipótese, parece também importante postular dois fatos: 1) o contexto da Segunda Guerra mundial deve ter sido tão assustador que era lógico aderir aos nobres objetivos da Declaração; 2) a maioria dos países que adotaram a “Declaração” tem um sistema político baseado nos ideais da sociedade burguesa liberal.

Atualmente, quase todos os países do mundo possuem instituições concebidas a partir desses ideais; isto evoca a colonialidade que continua operando em praticamente todo o mundo. Como vêm denunciando os intelectuais do giro descolonial, o sistema-mundo capitalista moderno/colonial tem organizado o mundo desde relações étnico-raciais de poder (Quijano, 2007), onde aquele padrão burguês liberal (homem, indivíduo, branco, cristão, proprietário e heterossexual) tem-se convertido enquanto modelo do ser humano ideal. Daí é óbvio que a efetividade dos Direitos Humanos não

pode ser senão seletiva: defendidos e aplicados quando as vítimas pertencem ou acreditam que pertencem ao “padrão ideal” de ser humano; negligenciados ou indiferentes, quando trata-se das vítimas que pertencem ao grupo que Fanon denominou de “Os condenados da terra”.

As propostas de *ubuntu*, mencionadas bem acima, dão a possibilidade de se contrapor a essa seletividade deliberada da defesa efetiva dos Direitos Humanos. Essas propostas, parece-nos, têm sua força não só na recuperação da ideia de dignidade humana, como também de uma comunidade humana ou cósmica de interdependência vital. Como último ponto, queremos destacar esses aspectos em relação aos Direitos Humanos.

3. Os Direitos Humanos desde a ideia de “comunidade cósmica da vida”

A tese que vou defender neste ponto é a seguinte: a aplicação ou efetividade seletiva dos Direitos Humanos tem como causa a concepção segundo a qual todos os seres humanos não têm a mesma dignidade humana. Para mudar isto precisa-se propor uma visão de humanidade includente e interdependente.

Como vimos, o primeiro artigo da “Declaração” é o enquadramento conceitual que mantém todo o edifício dos Direitos Humanos. Essa moldura ressalta a liberdade dos iguais como uma base dos Direitos Humanos. O fato aqui é que esses iguais não são todos os seres humanos, senão uma parcela que se considera como humanos por antonomásia. Esta concepção é problemática porque, segundo a perspectiva de *ubuntu*, rompe com a harmonia cósmica e social. Deve-se recordar que, para Desmond Tutu, *ubuntu* é a essência do ser humano, ter *ubuntu* é sentir – e atuar em consequência como tal – é que todos nós humanos pertencemos a um feixe de vida, e que a pessoa com *ubuntu* está aberta e disponível para os outros. A ausência de *ubuntu* implica uma ruptura dessa harmonia, e isto manifesta-se na violência contra outro ser humano (desigualdade econômica, exílio ou deslocamento forçado, assassinatos...) e contra a natureza (poluição da água e do ar, extinção de várias espécies animais e vegetais, etc.).

Ora, a harmonia de *ubuntu* alicerça tanto o princípio da vida quanto a abertura ao outro. Na cosmovisão africana, a vida é central. Todo aquilo que o *untu* (ser humano) faz, tem ou deve ter como intencionalidade fortalecer simultaneamente a própria vida e a comunidade. Engendrar, ter filhos, é considerado como não só um ato de contribuir com a vida ou de cumprir com o dever moral de transmitir esse dom recebido, como também de permanecer nela, fortalecendo ou solidificando a comunidade, isto é, ser

solidário para com esta. A solidariedade é intergeracional: os pais engendram, transmitindo a vida para seus filhos; estes devem apoiar aos seus pais, sobre tudo durante a velhice; os pais e avós mortos se convertem em ancestrais, e seguem participando da grande comunidade dos bantú, apoiando e fortalecendo por sua vez, aos que continuam vivos. Isto é o que o filósofo e escritor keniano, Ali Mazrui, observa quando afirma que “os africanos acreditam que não estão mortos se seu sangue segue fluindo nas veias dos [seres humanos] vivos” (Mazrui, 2009: 44). Então, os africanos nascem para a vida e morrem para permanecer nela.

Desde esta mesma linha, a vida, na cosmovisão africana, é relacional (Bujo, 2009: 290). Desde sua concepção até sua perpetuação, a vida do *muntu* depende sempre de outros seres (humanos e não humanos). Uma pessoa recebe a vida, remotamente, desde milhares de milhões de elos que a ligam em uma cadeia ininterrupta, com nossos primeiros antepassados; e na comunidade humana onde vive, o *muntu* possui a consciência de que sua vida não pertence apenas a ele, mas primeiro para cada comunidade que a deu a ele e que lhe permite ser humano. A “Declaração”, em seu artigo 29, menciona que toda pessoa tem o dever de respeitar a comunidade, porque só nela pode desenvolver livre e plenamente sua personalidade. Porém, isto deve ser, segundo o mesmo artigo, em no interior de uma sociedade democrática, entenda-se então, uma sociedade burguesa liberal! O que torna impossível falar dessa comunidade de vida e interdependência, onde nenhum ser humano é inútil, porque é axiologicamente constituído, e onde portanto, a harmonia permanece como o bem supremo.

Voltando à “relacionalidade” da vida, já vimos a importância dos ancestrais para um *muntu*. A relação com eles é a segunda razão que abre ao *muntu* à relação com a natureza. A primeira razão é óbvia, pois é fato que a vida depende não só das pessoas, senão sobre tudo dos demais entes cósmicos (o ar, a água, os vegetais, os minerais...). Considerando que o *muntu* é um ser humano que não se pode entender sem valores, se infere que violentar a natureza, da qual depende, é debilita-la, é não ser solidário com ela. Por conseguinte, isto não é ser *muntu*, é de fato negar sua humanidade.

Quanto a relação entre os ancestrais e a natureza, deve-se destacar primeiro o fato de que os ancestrais, retomando o conceito de *ukama*, permitem aos membros das comunidades dos bantú, a considerar-se e apreciar-se como “*kama*”, isto é, parentes ou irmãos e irmãs. Por outro lado, a veneração dos ancestrais, que são os parentes sem

vida, mas que seguem atuando na vida desde as esferas medianas¹², abre a relação de parentesco dos *bantú* e a outros seres não humanos. Isto em dois momentos: por um lado, o grande respeito que se lhes deve aos ancestrais, traz respeito à vida que foi transmitida aos vivos, e ao meio-ambiente que lhes deixaram como legado, para eles cuidarem-no, em vista de sustentar-se e fortalecer a comunidade; por outro lado, os vivos representam e rememoram aos ancestrais com tótems, que são alguns animais ou objetos especiais; isto abre também o parentesco entre os humanos e os outros seres (animados e inanimados).

Reflexões finais

Vimos que tanto a “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”, elaborada em 1789, quanto a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, elaborada em 1948, apresentam em seus respectivos primeiros capítulos, uma ideia de ser humano dissimuladamente excludente. Essa noção não apenas transpassa os Direitos Humanos atuais, assim como transcendeu as instituições e sociedades de países conquistados e colonizados pelos europeus.

Aqui na América Latina e no Caribe, essa ideia encontra-se em noções como “identidade”, “cidadania”, entre outras, impulsionadas pelos intelectuais e políticos das classes burguesas, na criação dos Estados-Nação. A realidade da exclusão das pessoas que não pertencem ao padrão da sociedade burguesa e liberal, é tal que Martín Barbero sentenciou que nesta região existe “uma inclusão abstrata e uma exclusão concreta” (*apud* Canclini, 1990: 194). Em tal diagnóstico, seria um sonho fantasioso acreditar que da noite para o dia a classe dominante (a burguesia) deixaria seus privilégios para estabelecer uma concepção mais incluyente de ser humano, convencer-se disso e atuar em consequência!

O que fica para nós é seguir na luta, desde diferentes trincheiras, para mudar a visão distorcida e excludente que encontra-se subjacente nos direitos humanos. Nosso trabalho, como intelectuais, pesquisadores, docentes ou educadores, é continuar produzindo, divulgando e praticando discursos de uma humanidade que sempre enriquece-se incluindo; uma humanidade abre-se ao diferente e proscreeve a

¹² Entendo as esferas medianas, onde os ancestrais atuariam, como uma “situação dobradiça”: os ancestrais estão no seio da natureza, já fazem mais parte da natureza que do que dos seres vivos; além disso, estando já fora da corporeidade, aproximam-se mais do mundo dos deuses; não obstante, seguem vivos, por procuração, nas suas comunidades.

instrumentalização do medo que muitas vezes impossibilita o encontro qualitativo com o outro.

Esse tipo de humanidade é aquela que os africanos e latinoamericanos já estão propondo a partir do prisma descolonial: Ramose, com a noção de “humaness” (identidade humana aberta e dinâmica); Eze Onyebuchi, com a noção de “identidades convergentes” ou “identidades com um fim aberto”; Walsh, com a noção de “interculturalidade crítica”, etc. Aportes como estes, convergem na cosmovisão africana bantú, que, por falar nisso, encontra um bom eco nas cosmovisões de povos originários de “nossa América”. Essa cosmovisão, fundamentada na ética da vida interdependente, desafia e denuncia a concepção humana excludente que permeia os Direitos Humanos.

Referências bibliográficas

- BARRETO, Vicente de Paulo. 2010. *O Fetiche dos Direitos Humanos e Outros Temas*, Rio de Janeiro: Lumen Juris.
- BUJO, Bénézet. 2009. “Ecology and Ethical Responsibility from an African Perspective”, en: Munyaradzi F.M., *African ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal, pp. 281-297.
- CANCLINI, G. Nestor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Consejo nacional para la Cultura y las Artes; Grijalbo.
- CERUTTI, Horacio. 2000. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México: CCyDEL/UNAM-Porrúa.
- DESMOND, Mpilo Tutu. 1999. *No Future Without Forgiveness*, New York: Doubleday.
- DUSSEL, Enrique. 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- FANON, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires: Schapire Editor.
- HEGEL, GWF. 1945. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris : J. Vrin.
- HERING Torres, Max S. 2010. “Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración”, en: Claudia Mosquera, R.-L. et al. *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp.113-160.
- GROSGOUEL, Ramón. 2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en: Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R. (Coord.). *El giro decolonial. Reflexiones para*

una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá: Siglo del hombre Editores, pp.63-77.

JULLIEN, François. 2008. *O diálogo entre as culturas. Do universal ao multiculturalismo* (tradução de André Telles), Rio de Janeiro: Zahar.

KANT, Immanuel. 1960. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tradução de Paulo Quintela, Coimbra: Instituto de Alta Cultura.

_____. 2004a. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Editora Martin Claret.

_____. 2004b. *Antropología*. Madrid: Alianza Editorial.

MARX, Karl. 1970. *A questao judáica*, São Paulo: Editora Moraes.

MAZRUI, Ali. 2009. “Africa’s Wisdom has Two Parents and one Guardian”: Africanism, Islam and the West, en: Munyaradzi, F. M. *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, pp. 33-59.

MOGOBE, B. Ramose. 2002. *African Philosophy through Ubuntu*, Harare: Mond Books Publishers.

MUNYARADZI, Felix Murove (ed.). 2009. *African Ethics. An anthology of comparative and applied ethics*, Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press.

KAGAME, Alexis. 1956. *La philosophie bāntu-rwandaise de l’Être*, Bruxelles: Académie royale des Sciences coloniales.

QUIJANO, Aníbal. 2007. “La colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez y Grosfoguel, R. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del hombre Editores, pp.93-126.

SEGATO, Rita. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres”, en: ESPINOSA M. Yuderky, Diana Gómez C., Karina Ochoa M. (eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.