

UBUNTU/BOTHO COMO UMA ECOFILOSOFIA E ECOSOFIA

Lesley Le Grange

LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho como uma ecofilosofia e ecosofia. Tradução para uso didático de LE GRANGE, Lesley. Ubuntu/Botho as Ecophilosophy and Ecosophy. *Journal of Human Ecology*, 49(3), 2015, p. 301-308., por Leonardo da Silva Barbosa.

Resumo: Problemas ambientais enfrentados pela humanidade no século XXI requerem um reexame das crenças e valores que os produziram, em primeiro lugar. Neste artigo, o pesquisador discute alguns dos principais desafios enfrentados pela região sul-africana. O pesquisador aponta que se as respostas para os problemas ambientais locais se pretendem significativas (tornar possível um futuro mais sustentável), então será necessário um esforço coletivo por parte da sociedade e ao mesmo tempo uma conexão com os valores individuais ou os valores de grupos específicos. O filósofo norueguês Arne Naess argumentou que pode haver um acordo em princípios ambientais pelas culturas, regiões e nações e esses princípios podem ser apoiados por uma gama de ecofilosofias que estão alinhadas com os princípios acordados. Naess referiu-se a filosofias que apoiam princípios de ecologia profunda como ecofilosofias ou ecosofias. Orientado pela posição de Naess, nesse artigo, o pesquisador argumenta que o *ubuntu/botho* é uma ecosofia que está alinhada com os princípios do movimento da ecologia profunda (MEP). Ademais, que o *ubuntu* pode servir como a ecofilosofia/ecosofia que oriente políticas e práticas responsáveis pelos urgentes problemas ambientais enfrentados pela região sul-africana.

Palavras-chave: Problemas ambientais. Ecologia profunda. Ecosofia. *Ubuntu*. Região Sul-Africana.

Introdução

Problemas ambientais atingiram níveis globais incomparáveis ao ponto em que nós, agora, nos referimos aos problemas coletivamente como crise ambiental (sócio-ecológica) global. Stefen et al. (2007) foram longe o bastante para sugerir que nós estamos testemunhando a transição da época do Holoceno para o Antropoceno. Por antropoceno, eles se referem ao período no qual as ações humanas estão subjugando as grandes forças da natureza. De Ber et al. (2014:2-3) identificam o que se segue como problemas ambientais urgentes enfrentados pela sociedade global em geral e pela sul-africana, mais especificamente: perda de biodiversidade; resíduos tóxicos; mudança climática; diminuição da camada de ozônio; riscos associados à tecnologia nuclear; pesticidas; superpopulação; urbanização; esgotamento de recursos naturais; saúde humana e doenças; desertificação; desmatamento; poluição e

pobreza. Estes problemas transcendem fronteiras nacionais, mas seus efeitos são sentidos localmente - seus efeitos impactam no sustento das comunidades locais. Além disso, apesar desses problemas dizerem respeito à erosão da base biofísica do planeta, eles sempre têm dimensões sociais, econômicas e políticas interagindo. Por exemplo, respostas a um vazamento de petróleo não deveriam ser somente quanto à limpeza da água e organismos como pinguins (por mais importante que isso seja), mas também compreender a atividade econômica subjacente que produziu o vazamento de petróleo e o sistema econômico do qual a atividade faz parte (capitalismo mundial integrado). Ademais, há uma dimensão política que diz respeito aqueles que têm poder para decidir questões que afetam a vida das pessoas e o bem-estar do planeta - isso envolve também políticas governamentais, regulação ambiental e a natureza da cidadania. O último é relativo ao quanto os cidadãos são hábeis em se engajarem criticamente com, e tomar ações a respeito dos problemas ambientais como vazamentos de petróleo. Há também uma dimensão social de como as pessoas vivem juntas - nessa instância, quais são as condições de vida de todos os trabalhadores na indústria do petróleo, incluindo aqueles em navios petroleiros etc.

A mudança climática é um dos mais urgentes problemas ambientais enfrentados pela humanidade no século XXI. É um complexo e controverso problema difícil de solucionar. Ademais, suas causas podem se originar em uma região em particular, mas seus efeitos sentidos em qualquer lugar. Apesar da região sul-africana contribuir minimamente para o volume de gases antropogênicos produzidos globalmente, é previsto que ela seja uma das regiões mais impactadas pela mudança climática. Por exemplo, é estimado que 35% da capacidade agrícola da África subsaariana possa ser perdida em resultado das mudanças climáticas (em alguns países, os rendimentos da agricultura irrigada pela chuva podem ser reduzidos em mais de 50% em 2020). Muitos desses países já experienciam má nutrição, com 25% ou mais de crianças com menos de cinco anos moderadamente ou severamente abaixo do peso. Espera-se que alimentos silvestres, dos quais muitas famílias dependem

por laços de segurança, mudem seus habitats. Em um estudo conduzido na África subsaariana, de 5000 espécies de plantas estudadas, entre 81 e 97% serão afetadas pela mudança de habitats e espera-se que entre 25 e 42% de habitats das espécies sejam perdidos juntos (Africa Geographic 2007: 74-78; Lotz-Sisitka e Le Grange 2010). As implicações dessas mudanças são particularmente severas para comunidades que usam essas plantas para alimentação ou remédios. A deterioração dos pastos também vai impactar a pecuária, que por sua vez impacta na segurança alimentar dos proprietários. Não apenas a segurança alimentar é uma questão, mas os riscos à saúde humana aumentarão na medida em que áreas de malária se expandirão para áreas montanhosas que atualmente não têm malária. Espera-se que a incidência e prevalência da malária cresça rapidamente, com a coinfeção de malária e HIV sendo particularmente preocupante. É projetado que o aumento de enchentes em áreas onde a infraestrutura sanitária é inadequada leve a um aumento na frequência de epidemias e doenças intestinais como cólera, febre tifoide e disenteria (Africa Geographic 2007: 76-77; Lotz-Sisitka e Le Grange 2010).

Além disso, estima-se que em 2020 entre 75 e 250 milhões de africanos estejam expostos a um crescente estresse hídrico devido a mudança climática. Para colocar isso em perspectiva, a população de 14 países da Comunidade Sul-Africana de Desenvolvimento (CSAD) hoje é de 295 milhões de pessoas. De Beer et al. (2014: 18) aponta que é estimado que a população combinada de Botswana, Lesoto, Namíbia, Suazilândia e África do Sul, que era de 50,13 milhões em 2001 cresça 7,2 milhões no ano de 2020. Quando comparado com o fervilhante ritmo de crescimento populacional, e a conseqüente demanda por um imprevisível e escasso recurso como a água, o panorama é ainda mais sombrio. A mudança climática traz não apenas menos água em muitas partes da África, mas também temperaturas mais altas. Pesquisas no Sul da África mostram que um aumento de 2º Celsius pode reduzir a precipitação em 10% e que isso efetivamente se traduz em uma prolongada redução na disponibilidade de água, que por sua vez, vai impactar em perturbações no abastecimento de usinas hidrelétricas, afetando a indústria e necessidades

domésticas (Africa Geographic 2007: 74-78). Com aumentos de temperatura relativamente modestos, o nível do mar poderia aumentar em 1 metro, o que teria enormes impactos em grandes cidades da África – Cidade do Cabo, Durban, Lagos e Cairo estão entre aquelas que serão severamente afetadas (Africa Geographic 2007: 81). Um relatório das Nações Unidas indicou que 30% da infraestrutura costeira da África está em risco com a elevação do mar (UNEP 2006). Em adendo a isso, são esperadas “mudanças de grande escala no ecossistema” onde, por exemplo, a savana vai se converter em pradaria, a floresta em savana, os bosques em pradaria, com poucas previsões sobre como as espécies sobreviverão a essas mudanças (Africa Geographic 2007: 82-84; Lotz-Sisitka e Le Grange 2010).

Enquanto cada uma dessas questões é uma preocupação em si, são as conexões entre escassez de água, aumento de temperatura e risco de saúde, perda de segurança alimentar e perda de biodiversidade que são de maior preocupação por destacar a conexão entre clima, doença, segurança alimentar, segurança de subsistência e outros fatores. As questões de mudança climática não podem, portanto, serem simplesmente desagregadas e tratadas separadamente num contexto de fatores múltiplos e inter-relacionados e uma resposta holística é necessária por todos os setores da sociedade para atender a seus desafios. É uma ironia que o continente que menos contribuiu para o aquecimento global é o mais suscetível a ter que lutar com seus efeitos mais severos.

Problemas ambientais geraram muitas respostas ao longo dos anos como a escrita de artigos e livros; a produção de filmes e documentários; convenções intergovernamentais; o esboço de protocolos, tratados, acordos, políticas e leis. Na África Meridional nós temos também testemunhado respostas locais aos efeitos da mudança climática, por exemplo, tal como os migrantes nativos na região do Sebakwe no Zimbabwe. Migrantes nativos têm se estabelecido na área de Sebakwe do Zimbabwe por consequência do programa de reassentamento do governo. A terra era oficialmente ocupada por colonos brancos que praticavam agricultura comercial e em alguns casos,

reservas para caça. Os migrantes nativos não tinham acesso aos instrumentos necessários para a agricultura comercial e eram também desafiados pelos efeitos da mudança climática como os padrões de chuva variáveis, aumento de casos de secas e enchentes. Porém, através de sua ação e uso de conhecimento local, os migrantes nativos têm conseguido reagir aos desafios aumentando culturas resilientes às condições climáticas variáveis de modo bem-sucedido. Tal qual Shava et al. (2009:225) escrevem:

No cultivo de plantios tradicionais, o conhecimento prévio e os recursos para semeadura que os membros da comunidade trouxeram com eles foram mobilizados para construir a capacidade da comunidade local de suportar mudança ambiental. Este conhecimento local era, portanto, recuperado e sustentado dentro das comunidades locais. Por exemplo, a Sra. Mberengwa [migrante nativa] lembrou como no passado, no seu local de residência original, Gutu, onde havia seca, eles desenvolveriam a cultura de cereais resistentes à seca como *rukweza* (painço, Eluisine coracana), *mapfunde* (sorgo, *Sorghum bicolor*) e *mhunga* (milheto, *Pennisetum americanum*) (...) Os cereais tiveram variedades de aperfeiçoamento recente que tiveram um curto período de crescimento assim como variedades de amadurecimento tardio que tiveram longos períodos de crescimento.

Reações aos problemas ambientais globalmente e localmente são encorajadoras e louváveis. Contudo, o estado do ambiente continua a deteriorar – a crise ecológica global está se aprofundando e os desafios ambientais na África Meridional estão se intensificando (ver De Beer et al. 2014 para discussão detalhada). O resultado disso é um planeta à beira do desastre ecológico. Eu afirmo que um aprofundamento da crise ambiental novamente traz à tona a perene questão existencial de *como devemos viver*. Essa questão requer uma exploração mais profunda em que valores da sociedade contemporânea, incluindo as origens de tais valores e quais (novos) valores nós podemos querer promover. É nesse contexto que eu espero explorar o potencial de um valor africano, *ubuntu* (familiar para os habitantes do Sul da África) como uma ecofilosofia e ecosofia. Nessa pesquisa, divido o resto de meu artigo nas seguintes seções: ecofilosofia e ecosofia; o que é *ubuntu*; *ubuntu* como ecofilosofia e ecosofia; alguns comentários finais.

Ecofilosofia e Ecosofia

Nas décadas recentes, a filosofia moderna tem sido criticada por seu pensamento dualista, que formou a base da separação entre humanos e natureza. Como parte dessa crítica, testemunhamos a emergência de filosofias que enfatizam valores ecocêntricos – filosofias chamadas ecofilosofias. Drengson (1999) argumenta que assim como o objetivo da filosofia tradicional é a *sofia* (sabedoria), o objetivo da ecofilosofia é a ecosofia ou sabedoria ecológica. Ele continua para apontar que o propósito da ecofilosofia é explorar uma diversidade de interrelações humano-natureza assim como adotar “relações mais profundas e harmoniosas entre lugar, pessoa, comunidade e mundo natural” (Drengson 1999). Arne Naess (1994:124) definiu ecosofia como o seguinte:

Por uma ecosofia eu quero dizer uma filosofia de harmonia ou equilíbrio ecológico. Uma filosofia como uma espécie de *sofia* (ou sabedoria, é abertamente normativa, contém normas, regras, postulados, anúncio de valores prioritários e hipóteses que dizem respeito ao estado das coisas em nosso universo. Sabedoria é sabedoria política, prescrição, não apenas descrição científica e predição. Os detalhes de uma ecosofia mostrarão muitas variações devido às diferenças significativas concernentes não apenas aos “fatos” de poluição, recursos, população etc., mas também valoram prioridades.

É também Arne Naess, o filósofo e alpinista norueguês, considerado um protagonista principal do movimento de ecologia profunda (MEP). Como uma consequência de suas expedições de alpinismo pelo mundo, ele foi capaz de observar a ação política e social em diversas culturas. Uma observação chave que ele fez foi que há, de modo geral, duas formas de ambientalismo, uma ele chamou de “movimento de ecologia profunda de longo alcance” e o outro o “movimento ecológico raso” (Drengson, 1999). Os dois não são necessariamente mutuamente exclusivos, mas “profundo” e “raso” se referem ao nível de questionamento de nossos valores nos debates de questões ambientais ou em respostas aos problemas e riscos ambientais. Para uma discussão detalhada na distinção entre movimentos ecológicos rasos e profundos ver Drengson et al. (2011: 103). O movimento de ecologia profunda é focado numa base de princípios definidos abaixo:

1. Todos os seres vivos têm um valor intrínseco.
2. A diversidade e riqueza da vida tem valor intrínseco.
3. Exceto para satisfazer necessidades humanas vitais, a humanidade não tem o direito de reduzir essa diversidade e riqueza.
4. Seria melhor para seres humanos se houvessem menos deles, e muito melhor para outras criaturas.
5. Hoje a extensão e natureza da interferência humana em vários ecossistemas não são sustentáveis e a falta de sustentabilidade está aumentando.
6. Melhorias decisivas requerem mudanças consideráveis: social, econômica, tecnológica e ideológica.
7. Uma mudança ideológica implicaria essencialmente na busca de uma melhor qualidade de vida ao invés de um padrão de vida elevado.
8. Aqueles que aceitam os pontos mencionados anteriormente são responsáveis por tentar contribuir diretamente ou indiretamente na realização das mudanças necessárias. (Naess e Haukeland 2002: 108-109).

É importante, contudo, entender que “ecologia profunda” é um movimento, não uma ecofilosofia. É um movimento cujos princípios se desenvolvem de baixo para cima e é, portanto, um movimento de base. Como um movimento, o MEP não está separado da ecofilosofia/ecosofia, no entanto. Para apreciar isso, é útil entender quatro discursos que Naess identifica: premissas fundamentais (nível I); movimento dos princípios de base (nível II); políticas (nível III); e ações práticas (nível IV) (para uma discussão detalhada, ver Drengson, 1997; Drengson, 1999; Drengson et al., 2011). Drengson (1997: 110-111, 1999) argumenta que é no nível dos princípios de base que nós somos hábeis a alcançar consenso ou acordo entre culturas. Esses princípios servem como base para a articulação de políticas (nacionais ou transnacionais) as quais, por sua vez, servem de base para ações práticas por parte dos governos e sociedade civil. Porém, questionamentos aprofundados dos princípios que a sociedade aceitou ou questionamentos aprofundados das preocupações ambientais nos permitem articular nossa própria ecosofia – o nível das normas

e premissas fundamentais. Nossa própria ecosofia pode se basear em diversas das principais visões de mundo ou religiões, seja Panteísmo, Cristianismo ou Islamismo. No caso de Arne Naess sua ecosofia foi informada pelo *friluftsliv* norueguês (um movimento pela experiência de viver ao ar livre), não-violência gandiana, Budismo Mahayana e panteísmo spinozano (Drengson 1997: 110, 1999). Assim, apesar de haver um acordo nos princípios como no caso daqueles representados no MEP (nível II), as premissas fundamentais/ecosofia (nível I) podem divergir.

O entendimento acima da relação entre ecosofia e os princípios de base servem de contexto para explorar o potencial de *ubuntu* como uma ecosofia – uma ecosofia que poderia sustentar os princípios de base do MEP e tornar possível um questionamento aprofundado dos desafios ambientais enfrentados pela região sul-africana, como discutido anteriormente. Ademais, Drengson (1999) argumenta que se nós queremos nos distanciar de um modelo de desenvolvimento industrial (o qual produziu problemas ambientais e riscos) da sociedade, podemos achar inspiração estudando ecosofias de povos aborígenes e nativos. É contra esse plano de fundo que o texto agora se volta para uma discussão sobre *ubuntu*, antes de explorar seu potencial como uma ecosofia.

O que é *ubuntu*?

*Ubuntu/Botho*¹ é um conceito derivado de provérbios (aforismos) encontrados em diversas línguas ao sul do Saara. Contudo, não é apenas um conceito linguístico, mas uma conotação normativa que incorpora como nós deveríamos nos relacionar com o outro – qual é a nossa obrigação moral para com o outro (tanto humanos quanto não-humanos). *Ubuntu* compreende um dos elementos centrais de um ser humano. Em algumas tradições a palavra africana para ser humano é *umuntu*, o qual se constitui pelo seguinte:

¹ Neste artigo usarei o termo *ubuntu* que deriva do aforismo ‘*Umuntu ngumuntu ngabantu*’ encontrado nas línguas Nguni dos Zulus, Xhosa ou Ndebele. Contudo, quero apontar que um conceito similar existe nas línguas Sotho-Tswana derivado da expressão proverbial ‘*Motho ke motho ka batho babang*’.

umzimba (corpo, forma, carne); *umoya* (respiração, ar, vida); *umphefumela* (sombra, espírito, alma); *amandla* (vitalidade, força, energia); *inhliziyo* (coração, centro das emoções); *umqondo* (cabeça, cérebro, intelecto), *ulwimi* (linguagem, fala) e *ubuntu* (humanidade) (Le Roux 2000: 43). A humanidade referida aqui encontra expressão num contexto comunal ao invés do individualismo prevalente em muitas sociedades ocidentais (Venter 2004: 151) Battle (1996: 99) explica o conceito de *ubuntu* como originário da expressão Xhosa²: “*Umuntu ngumuntu ngabanye Bantu*”. Um conceito Xhosa não facilmente traduzível, geralmente essa expressão proverbial significa que “a humanidade de cada indivíduo está idealmente expressa na relação com os outros e, por sua vez, a individualidade é verdadeiramente expressa.”

Metz e Gaie (2010) argumentam que há dois modos nos quais a moralidade na África ao sul do Saara (como incorporada em *ubuntu*) é distinta das abordagens ocidentais de moralidade. Primeiramente, eles argumentam que a moralidade subsaariana é essencialmente relacional no sentido que o único meio de desenvolver a humanidade de alguém é se relacionando com os outros de modo positivo. Em outras palavras, alguém se torna uma pessoa somente através das outras pessoas – “a pessoa não pode perceber seu verdadeiro eu em oposição aos outros ou mesmo em isolamento em relação a eles” (p. 275). Eles apontam que *ubuntu* significa que nossa mais profunda obrigação moral é nos tornarmos mais completamente humanos e para realizar isso, é necessário entrar mais profundamente em comunidade com os outros. Uma pessoa não pode, portanto, se tornar mais plenamente humana ou reconhecer seu verdadeiro eu explorando, enganando ou atuando de maneira injusta para com os outros. Metz e Gaie (p. 275) argumentam que o segundo modo no qual a moralidade africana difere de uma filosofia moral aristotélica ou qualquer outra filosofia moral ocidental é que ela define a relação positiva com os outros estritamente em termos comunais. Eles escrevem:

² O povo Xhosa é falante da língua Bantu, habitando o sudeste da África do Sul. As principais tribos dos Xhosa são: Mpondo; Mpondomise; Bonvana; Xesibe; e Thembu. isiXhosa é um dos idiomas oficiais da África do Sul.

Uma pessoa não se relaciona positivamente com os outros fundamentalmente dando o que eles merecem, respeitando os direitos humanos individuais baseados no consenso, participando de uma esfera política ou maximizando o bem-estar geral, temas comuns na filosofia moral ocidental. Em vez disso, a maneira adequada de se relacionar com os outros, para uma grande parte do pensamento subsaariano é buscar a comunidade ou viver em harmonia com ela.

Segue-se do que foi dito acima que a obrigação moral diz respeito a: fazer coisas para o bem dos outros; pensar em si mesmo como ligado aos outros; e valorizar família (em um sentido amplo do termo) por seu próprio bem e não por sua eficácia.

Quando Metz e Gaie (2010) fazem referência ao outro, eles estão evidentemente se referindo ao outro humano – essa relação significa conexão com outros seres humanos. Em outras palavras, *ubuntu* significa se tornar mais plenamente humano através de relações mais profundas com outros seres humanos. É por causa desse entendimento que Enslin e Hortsthemke (2004: 25) discutiram que o *ubuntu* é, por definição, especista e, portanto, não pode contribuir positivamente para lidar com os problemas ambientais. Por uma lente categórica da teoria ambiental, nós diríamos que *ubuntu* é antropocêntrico. Contudo, quero argumentar que esse não é o caso e que *ubuntu* tem inclinações ecocêntricas muito fortes e pode servir como uma ecosofia que apoia os princípios de base do MEP. Voltemos a essa discussão.

***Ubuntu/botho* como ecosofia**

Em teoria ambiental uma distinção é feita entre filosofias que sustentam a visão de que a natureza só tem valor instrumental (que a natureza existe somente para o benefício dos seres humanos) e filosofias que sustentam que tudo na natureza tem valor intrínseco (a natureza tem valor independente de seus benefícios para os seres humanos). As duas posições se tornaram conhecidas, respectivamente, como antropocentrismo e ecocentrismo. Se alguém aceitar a posição de Enslin e Horsthemke (2004: 25) que o *ubuntu* é por definição especista, então a conclusão é que ele não pode funcionar como uma filosofia que suporta os princípios de base do MEP – o *ubuntu* é, em

outras palavras, antropocêntrico. Contudo, a distinção entre antropocentrismo e ecocentrismo é muito bruta. Há, na realidade, antropocentrismos e ecocentrismos e também posições entre estas, coletivamente referidas como axiologia intermediária (para detalhes ver Vincent 1998; Le Grange 2013a).

Reações antropocêntricas de carinho, amor e demonstração de compaixão aos outros seres humanos não são inconsistentes para apoiar os princípios do MEP. Se relacionar positivamente com outros seres humanos não significa ver os seres humanos superiores aos outros organismos/seres. Drengson (1999) aponta que “antropocentrismo é condenável quando enfatiza ‘humanos primeiro!’, apesar das consequências para outro ser”. É também importante distinguir entre humanidade (*ubuntu*) e humanismo (a ideia iluminista do que significa ser humano) e a educação baseada em tal compreensão. Heidegger (em Le Grange 2013b) aponta que a resposta do humanismo para a questão do que significa ser humano foca na essência ou natureza do ser humano e não no ser desse ser (a existência do ser humano no mundo). O problema em focar no que é ser humano (a essência de um ser humano) é que isso abre possibilidades para definir ‘humano’ de maneiras particulares que declaram outros como menos humanos ou não humanos. O holocausto, Apartheid, genocídios na Bósnia, Ruanda e Camboja nos lembram com força dos efeitos do humanismo. Lévinas (1990) avança ao discutir que a crise do humanismo começou com os eventos inumanos da história recente:

A Guerra de 1914, a Revolução Russa refutando-se no stalinismo, fascismo, hitlerismo, a Guerra de 1939-1945, bombardeios atômicos, genocídio e guerras ininterruptas... uma ciência que calcula o real sem pensar no mesmo, uma política e administração liberal que não suprime nem a exploração nem a guerra (...) socialismo que se embaraça na burocracia (p. 279).

E assim Lévinas conclui que o humanismo tem de ser denunciado, pois não é humano. A crise do humanismo à qual Lévinas se refere também se estende às atrocidades que os humanos cometeram contra a natureza. Em outras palavras, a crise socioecológica global é parte da crise do humanismo. O *ubuntu* não deveria, portanto, ser confundido com humanismo e é, na realidade, antitético ao mesmo. Como Ramose (2009: 309-308) escreve:

A humanidade sugere tanto uma condição de ser e o estado do tornar-se, da abertura ou desdobramento incessante. É, portanto, oposto a qualquer “-ismo”, incluindo humanismo, pois, tende a sugerir uma condição de finalidade, um fechamento ou um tipo de absoluto, mas também incapaz de, ou resistente a, qualquer movimento adiante.

Em suma, ao passo que o humanismo (por ser antropocêntrico) é inconsistente com os princípios do MEP, o *ubuntu* (humanidade) que supera a divisão antropocêntrico-ecocêntrico é consistente com o apoio aos princípios do MEP.

Ademais, *ubuntu* deveria ser entendido em relação a *ukama*. Na linguagem Shona³ há um conceito mais amplo que *ubuntu*, *ukama*, que significa relação – relação com o cosmos inteiro. Murove (2009) argumenta que *ubuntu* (humanidade) é a forma concreta de *ukama* (relação) no sentido de que “a inter-relação humana com a sociedade é um microcosmo da relacionalidade dentro do universo” (p. 316). O significado de *ukama* se estende aos laços com todas as pessoas, não apenas com as gerações do presente, mas também com gerações do passado e do futuro. Gelfand (1973) também nota que o conceito de ‘irmandade’ (humanidade) e unidade inseparável com os ancestrais são trazidos por práticas rituais da religião Shona. Ele aponta que *ukama* é uma articulação da solidariedade anamnésica pois uma pessoa “deve sua (sic) personalidade e caráter a seu *mudzimu* (ancestral)” (Gelfand 1981: 8). A imortalidade de valores pela anamnese é ordenadamente capturada por Bujo (2001: 34-35):

A ética africana está articulada na estrutura da anamnese, que envolve lembrança dos ancestrais de alguém. Uma comunhão narrativa, o companheirismo aqui na terra renova a existência da comunidade dos ancestrais. Esse estabelecimento (*poesis*) por sua vez implica na *práxis*, que eficientemente continua a lembrança dos ancestrais e dá dinamismo ao companheirismo terrestre. Consequentemente, o comportamento ético no contexto da África Negra sempre envolve reestabelecer a presença dos ancestrais de alguém; para quem leva a sério a anamnese, é desafiado a confrontar as regras éticas traçadas pelos ancestrais, para atualizar

³ Shona é o nome coletivo para diversos grupos de pessoas no leste do Zimbabwe e sul de Moçambique. Os falantes de Shona são categorizados em cinco grupos étnicos principais: Zezuru; Manyika; Karanga; Kalanga; Korekore; e Nda. Há números significativos na África do Sul e Botswana.

novamente o ‘ato de fundação proto-lógico’ que chamou o companheirismo da tribo à vida.

A premissa acima é importante para uma ecosofia, pois a anamnese diz respeito à singularidade das gerações passadas, presentes e futuras, sobre a qual nos deteremos adiante. Murove (2009: 319) nota que através da anamnese, “ações humanas são sensibilizadas para todas as dimensões da existência – passado, presente e futuro” e que “a linha que conecta todas as três dimensões da existência são os valores morais que foram herdados, conservados e passados às futuras gerações”. Em suma, o conceito de *ukama* incorpora uma unidade inseparável entre gerações passadas, presentes e futuras. Mas *ukama* também significa a relação da humanidade com o mundo natural (biofísico) que é promovida através de ancestralidade totêmica. Junod (1939: 112), que conduziu estudos etnológicos de baPedi, apropriadamente nota:

O totemismo mostra bem uma das características da mente Bantu: a forte tendência a dar uma alma humana para animais, para plantas, para a natureza como tal, uma tendência que está na profunda raiz das mais belas flores da poesia, um sentimento que há uma comunhão essencial entre variadas formas de vida.

É contra este pano de fundo que a afirmação de Murove (2009: 317) de que “*ukama* proporciona a ancoragem ética para a união humana social, espiritual e ecológica”, pode ser entendida. Coerentemente a esse entendimento, LenkaBula (2008: 378) argumenta que o aforismo *Sesotho motho ke motho ka batho ba bang* literalmente se traduz em “nenhuma pessoa é completa em si mesma; ele (a) é plenamente humano na medida em que permanece como parte da teia da vida incluindo a criação e a terra”. Em outras palavras, a vida humana está embutida na e relacionada à vida ecológica.

Da discussão anterior, é evidente que há duas afirmações distintas sobre *ukama* (*ubuntu* e *botho*) como uma ecofilosofia/ecosofia. A primeira é que crenças sobre ancestrais desencadeiam um senso de que as gerações passadas, presentes e futuras são todas partes de uma comunidade moral. A segunda é que a relação fundamental de seres encapsulados por *ukama*

incluem um senso de relação com outras entidades naturais, não apenas pessoas. A primeira afirmação é promissora para uma ecofilosofia/ecosofia pois a destruição ambiental (especialmente a mudança climática) pode potencialmente causar dano para muitas gerações no futuro. A relação para com as gerações futuras como expressa na noção de *ukama/ubuntu* pode contribuir para um discurso corrente na filosofia ambiental sobre nossas obrigações morais para com as gerações futuras. A segunda afirmação, que *ukama* significa relação com todas as entidades naturais, é promissora para uma ecosofia pois a relação para com o mundo natural concerne cuidado com toda a natureza pois ela tem valor intrínseco – essa natureza precisa ser cuidada no agora/presente. Tal ecofilosofia/ecosofia é coerente com os princípios de base do MEP. Dado que os princípios de base são parte de um movimento (movimento de ecologia profunda), que é dinâmico, eles podem ser (e têm sido) aperfeiçoados para lidar com os desafios cambiantes postos num mundo contemporâneo.

Ademais, o entendimento de *ubuntu* como uma expressão concreta de *ukama* também problematiza as categorias do antropocentrismo e ecocentrismo (e os intermediários) que caracterizaram debates na ética/filosofia ambiental e nos que querem impor tais categorias nos valores africanos tal qual *ubuntu*. Cuidar de si ou se importar por outros seres humanos não é antagonista ante o cuidado com a natureza não-humana (o mundo-mais-que-humano) – o *ubuntu* não pode simplesmente ser reduzido a uma categoria de antropocêntrico ou ecocêntrico.

Conclusão

Os problemas ambientais alcançaram níveis sem precedentes no século XXI, ao ponto que o planeta Terra está à beira de um desastre ecológico. Este artigo menciona alguns dos principais problemas ambientais diante da sociedade global contemporânea e em particular, discute desafios ambientais diante da região Sul da África. Respostas a essas questões requerem repensar e reexaminar radicalmente as crenças e valores que criaram os problemas, bem

como os princípios, políticas e práticas que moldaram tais valores. O estado atual do planeta levanta uma questão chave: como nós devemos viver de modo a garantir um futuro sustentável? A questão não apenas precisa de uma resposta individual, mas um esforço coletivo de comunidades locais, estados-nações e da comunidade global inteira. Importante que as respostas para a crise ecológica global não podem se basear em modos de pensar que criaram os problemas em primeiro lugar e requereriam, portanto, respostas que contrapusessem tal pensamento.

O filósofo norueguês, Arne Naess observou que há tanto respostas rasas quanto profundas para a crise ambiental. Ele argumentou que se a reação da humanidade deve ser significativa, isto é, se um futuro sustentável para o planeta deve se tornar possível, então nossa reação precisa ser profunda – uma que reconheça o valor intrínseco de todos os organismos/seres. Ele aponta que é possível seres humanos concordarem em princípios que tornariam possível um futuro sustentável e que esses princípios podem apoiar políticas e práticas em nível global e local. Contudo, Naess enfatiza que as filosofias que apoiam tais princípios podem diferir para cada indivíduo ou cultura. Ademais, quando filosofias são profundamente incorporadas por indivíduos e cravadas nas comunidades, e são alinhadas com os princípios de base compartilhados pela sociedade de forma mais geral, é mais provável que a mudança fundamental ocorra.

Contra esse plano de fundo, o artigo discutiu que o *ubuntu/botho* tem grande potencial como ecofilosofia/ecosofia. É uma filosofia que reside entre muitas do povo sul-africano e tem sido adotada em variadas políticas (inclusive educacionais) em países como a África do Sul. O texto discutiu que uma leitura antropocêntrica do *ubuntu* é defeituosa e que por definição, este significa relação com (ou penetração na) teia da vida. Ademais, que o *ubuntu* consiste de princípios de base descritos pelo movimento de ecologia profunda (MEP) e pode servir como estrutura para todas as políticas e práticas objetivadas como respostas aos problemas ambientais urgentes diante da região Sul da África.

Recomendações

Duas recomendações chave podem ser derivadas das questões levantadas neste artigo. A primeira é que os legisladores dentro e através dos estados-nação deveriam levar a sério a importância de valores profundamente estabelecidos que as pessoas têm, sejam eles culturais, religiosos, morais. Ademais, que esses valores (mesmo que eles sejam aparentemente díspares) deveriam estar alinhados a princípios comuns definidos em interesse do ambiente. Esta discussão anterior mostrou que valores díspares podem apoiar princípios comuns como os princípios de base do MEP. A segunda recomendação é que valores tradicionais como *ubuntu* deveriam ser encorajados e combinados com outros valores para apoiar princípios comuns que mirem no trato com uma crise global socioecológica que se aprofunda. Valores vão sempre diferir de uma comunidade para a outra, mas princípios comuns podem ser definidos na medida em que estes podem ser ligados a uma gama de valores defendidos por diferentes grupos. Este comum (princípios de base) promete servir aos interesses de todas as espécies habitantes do planeta.

Referências

Africa Geographic 2007. Africa Geographic. Special Report: Our Overheating Planet. From <www.africageographic.com> (Retrieved on 19 August 2013).

Battle M 1996. The *ubuntu* theology of Desmond Tutu. In: L Hulley, L Kretzchvlnas, L Pato (Eds.): *Archbishop Tutu: Prophetic Witness in South Africa*. Cape Town: Human and Rousseau, pp. 93-105.

Bujo B 2001. *Foundations of an African Ethic: Beyond the Universal Claims of Western Morality*. New York: The Crossroad Publishing Company.

De Beer J, Dreyer J, Loubser C 2014. Environmental issues and risks. In: C Loubser (Ed.): *Environmental Education and Education for Sustainability: Some South African Perspectives*. 2nd Edition. Pretoria: Van Schaik Publishers, pp. 1-39.

Drengson A 1997. An ecophilosophy approach, the deep ecology movement, and diverse ecosophies. *The Trumpeter*, 14(3): 110-111.

Drengson A 1999. Ecophilosophy. Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview. From: <http://www.ecopherics.net/pages/Dreng_Ecophil.html> (Retrieved on 19 August 2013).

Drengson A, Devall B, Schroll M 2011. The deep ecology movement: Origins, development, and future prospects (Toward a transpersonal ecosophy). *International Journal of Transpersonal Studies*, 30(1- 2): 101-117.

Enslin P, Horsthemke K 2004. Can *Ubuntu* provide a Model for Citizenship Education in African Democracies? *Proceedings of the 9th Biennial Conference of the International Network of Philosophers of Education*, 4-7 August, Universidad Complutense, Madrid.

Gelfand M 1973. *The Genuine Shona: Survival Values of an African Culture*. Gweru: Mambo Press. Gelfand M 1981. *Ukama: Reflections on Shona and Western Cultures in Zimbabwe*. Gweru: Mambo Press. Junod P 1939. *Bantu Heritage*. Johannesburg: Hortors Limited.

Le Grange L 2013a. The politics of needs and sustainability education in South Africa. In: R Stevenson, M Brody, J Dillon, AEJ Wals (Eds.): *International Handbook of Research on Environmental Education*. New York: Taylor and Francis, pp. 126-132.

Le Grange L 2013b. Why we need a language of (environmental) education. In: R Stevenson, M Brody, J Dillon, AEJ Wals (Eds.): *International Handbook of Research on Environmental Education*. New York: Taylor and Francis, pp. 108-114.

LenkaBula P 2008. Beyond anthropocentricity – *botho/ubuntu* and the quest for economic and ecological justice in Africa. *Religion and Theology*, 15: 375-394.

Le Roux J 2000. The concept of ‘*ubuntu*’: Africa’s most importante contribution to multicultural education? *Multicultural Teaching*, 18: 43-46.

Levinas E 1990. *Difficult freedom: Essays on Judaism*. Baltimore. MD: John Hopkins University Press.

Lotz-Sisitka H, Le Grange L 2010. Learning to live with it? Troubling education with evidence of global climate change. In: R Irwin (Ed.): *Climate Change and Philosophy: Transformational Possibilities*. New York: Continuum, pp. 145-161.

Metz T, Gaie JBR 2010. The African ethic of *ubuntu/botho*: Implications for research on morality. *Journal of Moral Education*, 39(3): 273-290.

Murove MF 2009. An African environmental ethic based on the concepts of *ukama* and *ubuntu*. In: MF Murove (Ed.): *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu-Natal Press, pp. 315-331.

Naess A 1994. Deep ecology. In: C Merchant (Ed.): *Key Concepts in Critical Theory: Ecology*. New Jersey: Humanities Press, pp. 120-124.

Naess A, Haukeland P 2002. *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*. Athens, GA: University of Georgia Press.

Ramose MB 2009. Ecology through *ubuntu*. In: MF Murove (Ed.): *African Ethics: An Anthology of Comparative and Applied Ethics*. Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, pp. 308-314.

Shava S, Zazu C, Tidball K, O'Donoghue R 2009. Local knowledge as a source of community resilience. *Indilinga*, 8(2): 218-229.

Steffen W, Crutzen PJ, Mc Neill JR 2007. The anthropocene: Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio*, 36(8): 614-621.

UNEP 2006. *Africa Environment Outlook*. Nairobi: UNEP.

Venter E 2004. The notion of *ubuntu* and communalism in African educational discourse *Studies in Philosophy and Education*, 23: 149-160.

Vincent A 1998. Is environmental justice a misnomer? In: D Boucher, P Kelly (Eds.): *Social Justice: From Hume to Walzer*. London: Routledge, pp.120-140.