

**UNIVERSIDADE ABERTA**



**Ubuntu: um contributo Africano para um maior Universalismo dos “Direitos Humanos Universais” – o caso de Maputo (Moçambique)**

**Orlando do Rosário Sebastião**

**Doutoramento em Relações Interculturais**

**2022**

**UNIVERSIDADE ABERTA**



**Ubuntu: um contributo Africano para um maior Universalismo dos “Direitos Humanos  
Universais”– o caso de Maputo (Moçambique)**

**Orlando do Rosário Sebastião**

**Doutoramento em Relações Interculturais**

**Tese orientada pelo Professor Doutor Nuno Carlos de Fragoso Vidal**

**e co-orientada pelo Professor Doutor João Carlos Relvão Caetano**

**Junho de 2022**

## **Agradecimentos**

Especial agradecimento ao meu Orientador, o Professor Doutor Nuno Carlos de Fragoso Vidal e ao Coorientador, Professor Doutor João Carlos Relvão Caetano, pelas exigências de rigor científico e objetividade na pesquisa.

Aos meus familiares, amigos e colegas do serviço pelo incentivo e paciência.

A todos os que contribuíram direta ou indiretamente para a materialização da pesquisa.

## **Dedicatória**

À minha comunidade Ubuntu, pelo omnipresente, omnipotente e omnisciente apoio.



## DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

### STATEMENT OF INTEGRITY

Declaro ter atuado com integridade na elaboração da presente dissertação/tese. Confirmo que em todo o trabalho conducente à sua elaboração não recorri à prática de plágio ou a qualquer outra forma de falsificação de resultados.

Mais declaro que tomei conhecimento integral do Regulamento Disciplinar da Universidade Aberta, publicado no Diário da República, 2.<sup>a</sup> série, n.º 215, de 6 de novembro de 2013.

I hereby declare having conducted my thesis with integrity. I confirm that I have not used plagiarism or any form of falsification of results in the process of the thesis elaboration.

I further declare that I have fully acknowledged Disciplinary Regulations of the Universidade Aberta (regulation published in the official journal Diário da República, 2.<sup>a</sup> série, N.º 215, de 6 de novembro de 2013).

Universidade Aberta, 30 de Agosto de 2022

Nome completo/Full name: Orlando do Rosário Sebastião

Assinatura/Signature:

---

## **Ubuntu: um contributo Africano para um maior Universalismo dos “Direitos Humanos Universais” – o caso de Maputo (Moçambique)**

### **Resumo**

A presente tese defende a existência de uma visão de mundo afro-austral – *Ubuntu* –, que engloba um conjunto de princípios ético-normativos de organização social, filosofia e estilo de vida Ubu-ntu e de relação do ser humano com a comunidade, humanidade e a natureza, com validade para constituir uma proposta reformadora que pode redefinir e reestruturar a atual concepção de “Direitos Humanos Universais” tornando-a ainda mais universal ao introduzir uma nova concepção ecossistémica ou ecobiosófica de dignidade e personalidade humana. Desta forma, se abriria o caminho para que, por via de um “diálogo global” mais inclusivo, igualitário e multicultural, se respeite e valorize, em mesmo pé de igualdade, os contributos das concepções de dignidade e personalidade humana das principais civilizações mundiais, incluindo aqui a Ocidental e Bantu, por forma a garantir-se aquilo a que Kwame Anthony Appiah chamou de “ética global”, regida por uma nova Declaração de Direitos Humanos mais efetivamente Universais, contribuindo, assim, para a construção de um mundo mais igualitário, “afropolitanista” (Mebembe, 2013, 2015) e ecologicamente sustentável.

De igual modo, sustenta-se aqui que o reconhecimento expresso da validade reformadora dos fundamentos ético-normativos Ubuntu e a sua tomada em consideração numa nova Declaração de Direitos Humanos mais Universais, ajudaria os moçambicano-maputenses, em particular, e os africanos, em geral, a ultrapassar as dificuldades de respeito, materialização e proteção efetiva dos atuais “Direitos Humanos Universais” na região Austral de África, ao integrá-los nas ordens jurídicas locais, que passariam, assim, a ter uma maior organicidade com as sociedades que regulam, conduzindo a uma maior identificação destas mesmas sociedades com as normas que defendem os redefinidos “Direitos Humanos mais Universais”.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ubuntu, direitos humanos mais universais, ética global, universalismo, multiculturalismo, relações interculturais.

**UBUNTU: An African contribution to a greater universalism of “Universal Human Rights”  
– The case of Maputo (Mozambique)**

This thesis defends the existence of a Southern Africa worldview – Ubuntu –, which encompasses a set of ethical-normative principles of social organization, a *Ubu-ntu* philosophy and lifestyle, and the relationship between human beings and humanity and nature, with validity to constitute a reforming proposal that can redefine and restructure the current conception of “Universal Human Rights” making it even more universal by introducing a new *ecosystemic* or *ecobiosophical* conception of human personality. In this way, the way would be opened so that, through a more inclusive, egalitarian and multicultural "global dialogue", respect and value, on the same footing of equality, the contributions of the conceptions of dignity and human personality of the main world civilizations, including Western and Bantu here, in order to guarantee what Kwame Anthony Appiah called a “global ethics” (Carnegie Council for Ethics in International Affairs, 2012), ruled by a new Declaration of Human Rights that are more effectively Universal, thus contributing for the construction of a more egalitarian, “afropolitanist” (Mbembe, 2013, 2015) and ecologically sustainable world.

Similarly, it is argued here that the express acknowledgement of the validity and take it into account in a new Declaration of “more Universal Human Rights” would help the Mozambican-maputenses to overcome the difficulties of respect, materialization and effective protection of the “most Universal Human Rights” in the Southern region of Africa, by integrating them into local legal orders, which would, therefore, become more organic with the societies they attempt to regulate, leading to greater identification of these same societies with the norms that defend the redefined “more Universal Human Rights”.

**KEYWORDS:** Ubuntu, more universal human rights, global ethics, universalism, multiculturalism, intercultural relations.

# ÍNDICE

Agradecimentos .....	iii
Dedicatória .....	iv
DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE .....	v
Resumo.....	vi
INTRODUÇÃO .....	1
CAPÍTULO 1 – A EMERGÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS NO SEU CARÁTER UNIVERSAL: HISTÓRIA, ARGUMENTOS E PRINCÍPIOS.....	6
1.1 – ORIGENS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DOS DIREITOS HUMANOS E A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA HISTÓRIA DO OCIDENTE.....	7
1.1.1. Idade Antiga (4000 a.C. a 476 d.C.) .....	9
1.1.2. Idade Média (476 d.C. a 1492/1500 d.C.).....	14
1.1.3. Idade Moderna (1492/1500 a 1789) .....	17
1.1.4. Idade Contemporânea (1789 aos dias de hoje).....	28
1.2 – FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICOS DOS DIREITOS HUMANOS .....	30
1.2.1. Os Três Principais Conceitos: História e Perspetiva Antropológico-Filosófica do Texto da DUDH.....	35
1.3 – HISTÓRIA DOS TRÊS PRINCIPAIS CONCEITOS: PERSPETIVAS TEÓRICO-CONCEPTUAIS E SUBSÍDIOS PARA OS PRINCÍPIOS DOS DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS.....	39
1.3.1. Idade Antiga .....	39
1.3.2. Idade Média.....	45

1.3.3. Idade Moderna .....	48
1.3.4. Idade Contemporânea.....	51
CAPÍTULO 2 - UBUNTU AFRO-AUSTRAL.....	57
2.1 – GENEALOGIA DO TERMO UBUNTU .....	58
2.1.1. Fase Monossémica .....	61
2.1.2. Fase Polissémica .....	62
2.1.3. Fase Ubu-ntu .....	65
2.2 – PRINCÍPIOS E NORMAS ÉTICO-MORAIS UBUNTU .....	67
2.2.1. <i>Umuntu Ngumuntu Ngabantu</i> .....	68
2.2.2. Sintonia da Personalidade Ubu-ntu com os Mundos Biofísico e Espiritual .....	70
2.2.3. Ontologia Comunitária .....	72
2.2.4. Natureza Comunitária: Identidade e Solidariedade para com os Outros.....	75
2.2.5. Moralização da Humanidade e da Personalidade .....	75
2.2.6. Narrativa de Ida.....	77
2.2.7. Princípios Éticos Ubuntu.....	79
2.3 - UBUNTU CONDUTA MORAL OU PHILOSOPHIA ÉTICA? .....	83
2.3.1. Fundamento filosófico da ética Ubuntu .....	87
2.3.2. Ontologia .....	88
2.3.3. Epistemologia .....	90
CAPÍTULO 3 – A PERSPETIVA OCIDENTAL E A PERSPETIVA UBUNTU DE DIREITOS HUMANOS – PONTOS DE CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA .....	92
3.1 - OS DIREITOS HUMANOS NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU .....	93
3.2 - A DIGNIDADE HUMANA NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU.....	96

3.3 - PERSONALIDADE HUMANA NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU .....	101
CAPÍTULO 4 – A PERSPETIVA UBUNTU DE DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE MOÇAMBICANA E A POSSIBILIDADE DE UMA MAIOR ADEÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS QUE INTEGREM PRINCÍPIOS UBUNTU .....	104
4.1 - MAPUTO CENTRO E PERIFERIA COMO ESTUDO DE CASO .....	106
4.2. MÉTODOS E TÉCNICAS DE RECOLHA DE DADOS .....	112
4.3. TRADUÇÃO DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS UBUNTU NA SOCIEDADE MAPUTENSE .....	114
4.3.1. O Termo Ubuntu e o seu Conceito .....	115
4.3.2. Práticas tradicionais e costumes ligados a princípios éticos Ubuntu .....	124
4.3.3. Relações de Consanguinidade, Afinidade e Vizinhança.....	136
4.3.4 Relação Comunidade-Indivíduo.....	145
4.3.5. Condição para Maior Respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais pelos Moçambicanos .....	153
CONCLUSÃO .....	163
ANEXOS .....	203
Anexo 1.....	204
Anexo 2.....	210
Anexo 3.....	214
Anexo 4.....	216

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

<i>Gráfico 4.1: Nível de conhecimento do termo ubuntu e do seu conceito (%)</i>	120
<i>Gráfico 4.2: Nível de implementação de práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios ubuntu (%)</i>	132
<i>Gráfico 4.3: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança que traduzem princípios éticos ubuntu (%)</i>	141
<i>Gráfico 4.4: Relação comunidade-indivíduo que traduz princípios éticos ubuntu (%)</i>	149
<i>Gráfico 4.5: Condição para maior respeito dos ditos direitos humanos universais por parte dos maputenses (%)</i>	156

## ÍNDICE DE TABELAS

<i>Tabela 4.1: O termo ubuntu e o seu conceito (jovens, adultos e idosos)</i>	113
<i>Tabela 4.2: O termo ubuntu e o seu conceito (jovens)</i>	114
<i>Tabela 4.3: O termo ubuntu e o seu conceito (adultos)</i>	117
<i>Tabela 4.4: O termo ubuntu e o seu conceito (idosos)</i>	119
<i>Tabela 4.5: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (jovens, adultos e idosos)</i>	124
<i>Tabela 4.6: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (jovens, adultos e idosos)</i>	126
<i>Tabela 4.7: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (jovens, adultos e idosos)</i>	126
<i>Tabela 4.8: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (jovens)</i>	127
<i>Tabela 4.9: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (adultos)</i>	129
<i>Tabela 4.10: Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos ubuntu (idosos)</i>	131
<i>Tabela 4.11: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (jovens, adultos e idosos)</i>	134
<i>Tabela 4.12: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (jovens, adultos e idosos)</i>	135

<i>Tabela 4.13: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (jovens)</i>	136
<i>Tabela 4.14: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (adultos)</i>	138
<i>Tabela 4.15: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (idosos)</i>	140
<i>Tabela 4.16: Relação comunidade-indivíduo (jovens, adultos e idosos)</i>	143
<i>Tabela 4.17: Relações comunidade-indivíduo (jovens, adultos e idosos)</i>	144
<i>Tabela 4.18: Relação comunidade-indivíduo (jovens)</i>	145
<i>Tabela 4.19: Relação comunidade-indivíduo (adultos)</i>	146
<i>Tabela 4.20: Relação comunidade-indivíduo (idosos)</i>	148
<i>Tabela 4.21: Condição para maior respeito dos direitos humanos ditos universais por parte dos maputenses</i>	151
<i>Tabela 4.22: Condição para maior respeito dos direitos humanos ditos universais (jovens)</i>	152
<i>Tabela 4.23: Condição para maior respeito dos direitos humanos ditos universais (adultos)</i>	154
<i>Tabela 4.24: Condição para maior respeito dos direitos humanos ditos universais (idosos)</i>	155
<i>Tabela 4.25: Resumo geral dos resultados da pesquisa de campo</i>	159

## **ÍNDICE DE FIGURAS**

<i>Figura 4.1: Divisão administrativa de maputo</i>	104
<i>Figura 4.2: Distritos municipais de maputo</i>	105
<i>Figura 4.3: Condições habitacionais da periferia de maputo cidade 1</i>	108
<i>Figura 4.4: Vista geral da cidade de maputo</i>	109
<i>Figura 4.5: Vista da zon da marginal de maputo cidade</i>	109

## **LISTA DE ABREVIATURAS, SIGLAS E ACRÓNIMOS**

ANC – Congresso Nacional Africano

AEMO – Associação de Escritores Moçambicanos

CES – Centro de Estudos Sociais

EUA – Estados Unidos da América

DUDH – Declaração Universal dos Direitos Humanos

DUDDH – Declaração Universal dos Direitos e Deveres Humanos

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

FLCS – Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade de Coimbra

INE – Instituto Nacional de Estatística

UEM – Universidade Eduardo Mondlane

## INTRODUÇÃO

Processos como os de colonização, descolonização e a globalização, esta última enquadrada no âmbito das dinâmicas da economia mundial, têm viabilizado a introdução de elementos de cultura e pensamento Ocidental em sociedades afro-austrais que ainda preservam práticas tradicionais e costumeiras que traduzem princípios Ubuntu, como é o caso da moçambicano-maputense. Um exemplo concreto, nesse âmbito, é a concepção de “Direitos Humanos Universais” que engloba formas Ocidentais de respeito da Dignidade e Personalidade Humanas e que se encontram refletidas no coração do texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948.

O choque cultural resultante do contacto cultural entre as civilizações Ocidental e a Bantu tem produzido resistências, roturas, confusão identitária e ético-moral e até promovido dúvidas no seio dos moçambicano-maputenses relativamente a forma de proteção dos “Direitos Humanos Universais”, havendo os que se identificam mais com as práticas e concepções Ocidentais de proteção dos Direitos Humanos e outros que, numa espécie de uma “narrativa de retorno”, buscam recuperar raízes, formas de ser e estar, e filosofias de vida *Ubu-ntu*. Estes fazem-no, ora apoiando-se em argumentos relativistas ou universalistas parciais, ou ainda buscando apoio em concepções teórico-conceituais dialógico-interculturais e epistemológico decoloniais.

Neste âmbito, a solução preliminar para a reversão deste cenário, assentaria na promoção de um “diálogo global” inclusivo e “afropolitanista” (Mbembe, 2013, 2015), isto é, mais aberto ao “Outro” e mais culturalmente sensível, que respeite e valorize, em mesmo pé de igualdade, todas as perspetivas de Dignidade Humana, com o fim último de conceder um maior universalismo e inclusividade aos atuais “Direitos Humanos Universais”.

É dentro deste contexto e desta problemática que se decidiu avançar com esta pesquisa com o intuito de procurar saber se *Ubuntu, enquanto um conjunto de princípios ético-normativos, de filosofia e estilo de vida Ubu-ntu, e de relação do ser humano com a comunidade e a humanidade e com a natureza, pode representar uma mais valia ou complementar a atualmente dominante perspetiva de “Direitos Humanos Universais”?*

Neste âmbito, no intuito de resolver o problema apontado, levantam-se três questões de pesquisa com o objetivo de saber se,

- *Poderá o atual conceito de “Direitos Humanos Universais” englobar princípios culturais e crenças Ubuntu das sociedades afro-austrais, tornando estes direitos “mais Universais”?*
- *Poderá, dessa forma, essa inclusão, facilitar o processo mediante o qual essas sociedades se revejam na concepção dominante de Direitos Humanos por nesta estarem consagrados os seus usos e costumes?*
- *Poderá isso implicar um maior respeito das sociedades africanas e dos seus governos aos Direitos Humanos, assim redefinidos e reestruturados?*

Em vista de resolver o problema levantado e responder às questões se fez o uso da metodologia de pesquisa social aplicada-explicativa. Nesse contexto, por um lado, por via de técnicas como a de pesquisa bibliográfica, nos Capítulos 1 e 2 efetuou-se respetivamente a caracterização da perspectiva Ocidental e Ubuntu de Direitos Humanos, concomitantemente realizando-se o acompanhamento das suas origens histórico-geográficas e o rastreamento dos seus fundamentos antropológico-filosóficos visando a sistematização dos seus princípios estruturantes.

Por outro lado, por via da utilização das técnicas como as entrevistas semiestruturadas, discussões de grupo e inquéritos, ainda no Capítulo 2, aferiu-se, com base nos dados coletados das experiências práticas quotidianas dos moçambicano-maputenses, o nível de conhecimento e prática de Ubuntu. Por via das mesmas técnicas de pesquisa, com especial destaque para os 140 inquéritos realizados no âmbito da pesquisa de campo, busca-se no Capítulo 4 saber *se as pessoas com algum grau de prática de Ubuntu gostariam de ver os princípios que traduzem essas práticas plasmadas na atual Declaração Universal de Direitos Humanos enquadrado na ordem jurídica internacional e da Constituição de República de Moçambique, enquadrada na ordem jurídica interna moçambicana.*

Em resultado da caracterização e sistematização de cada uma das perspectivas de Direitos Humanos, a Ocidental no capítulo 1 e a Ubuntu no capítulo 2, por via das técnicas de pesquisa anteriormente mencionadas, e que contribuíram para que se pudesse ter um conhecimento mais sólido dos princípios fundamentais estruturantes dessas duas perspectivas de Direitos Humanos, avança-se, no capítulo 3, para a identificação e análise dos seus pontos de convergência e divergência, com o fim último de aferir a compatibilidade entre as concepções Ocidental e Ubuntu de Direitos Humanos.

Nesse caso, com vista a desvendar o possível contributo de Ubuntu para um maior universalismo dos “Direitos Humanos Universais”, constata-se que, numa instância, por via da identificação dos pontos de convergência, que ambas éticas defendem, fundamentalmente, que existe uma essência humana que é uma natureza racional capaz de consciência, que os seres humanos possuem uma Dignidade intrínseca pelo facto de serem seres humanos e uma personalidade intransmissível única a cada indivíduo.

Numa segunda instância, por via da identificação das diferenças entre ambas éticas, se identifica o possível contributo e valor acrescentado de Ubuntu que é uma visão ecossistémica dos Direitos Humanos, que apregoa que o ser humano é parte integrante de um todo em relação com o universo e o ecossistema imediato em que se insere. O que pressupõe a relação simbiótica entre os seres humanos, animais, plantas e o próprio planeta terra.

Alcançado o primeiro objetivo da pesquisa a partir da identificação dos pontos de convergência e divergência das perspectivas Ocidental e Ubuntu, avança-se para o Capítulo 4, com o intuito de satisfazer os seus dois principais objetivos, nomeadamente aferir o nível de adesão dos moçambicano-maputenses às práticas tradicionais e costumeiras que, nalguma extensão, traduzam princípios ético-normativos Ubuntu, e descobrir se os residentes na cidade e periferia de Maputo que tenham algum grau de práticas tradicionais e costumeiras que traduzem princípios éticos Ubuntu gostavam de ver tais princípios plasmados numa nova e redefinida Declaração Universal dos Direitos Humanos. Assim, por meio da ministração de inquéritos a 140 participantes, os resultados da pesquisa de campo foram em termos qualitativos que 85.5% adotam, de forma mais ou menos consciente, práticas tradicionais Ubuntu e 99.3% alegadamente respeitariam

mais os Direitos Humanos se estes incorporassem princípios éticos tradicionais Bantu, neste caso, Ubuntu.

A interpretação dos dados quantitativos coletados conduzem, dessa forma, à constatação de que, sim, realmente os moçambicanos possuem, nalguma proporção, um estilo de vida *Ubu-ntu*, mas não orientados pelos princípios Ubuntu originários ou do passado, mas orientados pelos princípios mais básicos desta ética que resistiram às tentativas de seu apagamento durante o período colonial.

Em resultado da análise da compatibilidade das perspectivas Ocidental e Ubuntu no Capítulo 3 e das constatações depreendidas das análises efetuadas no Capítulo 4, com o intuito de revelar o possível contributo de Ubuntu enquanto uma ética originária da civilização Bantu, chega-se a seguinte conclusão fundamental: Ubuntu, enquanto um conjunto de princípios ético-normativos de organização das sociedades afro-austrais, de filosofia de vida *Ubu-ntu*, e de relação do indivíduo com a comunidade, a humanidade e a natureza, podem contribuir para um maior universalismo dos atuais “Direitos Humanos Universais”.

*Como isso poderia ser feito?*, é obviamente uma questão lógica e legítima levanta, cuja resposta assenta na inclusão de uma visão ecossistémica na atual concepção dominante de “Direitos Humanos Universais” patente na DUDH de 1948 ainda em vigor, produzindo-se uma nova concepção de Direitos “mais Universais” inclusivos e “afropolitanistas” (Mbembe, 2013, 2015), no sentido de direitos mais abertos e preocupados com o “Outro“, direitos multiculturais que tomam todas as civilizações em mesmo pé de igualdade e valor. Portanto, direitos mais cultural, histórica e esteticamente sensíveis.

Mais ainda, a inclusão desta visão ecossistémica teria implicações concretas como a introdução, na nova e redefinida DUDH, de novos princípios que colocam a vida de todos os entes que habitam o planeta terra (e não somente a do ser humano) em harmonia com o mundo e o universo, como, por exemplo, o *princípio material da vida*, que posiciona a vida de todos os entes (os seres humanos, animais, plantas, rios, etc.) que habitam o planeta terra, e a própria terra, em harmonia com o mundo e o universo; *todos os entes que habitam o planeta terra têm valor intrínseco*, ou seja, inseparável e decorrente do facto de serem entes simbioticamente integrados

no todo (os entes, o ser humano e o próprio planeta terra e o universo); *princípio ecobiosófico*, que defende a sustentabilidade simbiótica da natureza, entes, seres humanos e o planeta terra, na promoção de uma justiça intergeracional, garantindo o direito às gerações futuras de se beneficiarem dos recursos existentes.

Estes princípios passíveis de, nessa perspectiva, ser integrados numa possivelmente redefinida DUDH, encontram enquadramento nas ações e reflexões de destacados pensadores e praticantes de Ubuntu como Nelson Mandela, na gestão política pós-apartheid, Desmond Tutu com seu contributo na reconciliação pós-apartheid, no âmbito da Comissão Verdade e Reconciliação, e Agbo Orobator nas reflexões que faz sobre a proximidade entre a Carta Encíclica “Fratelli Tutti” do Papa Francisco e Ubuntu.

Portanto, o benefício de se ter uma nova Declaração dos Direitos Humanos “mais Universais” pode constituir uma espécie de uma proposta reformadora ao introduzir uma nova visão ecossistémica aos atuais “Direitos Humanos Universais”, abrindo caminho para que, por via de um “diálogo global” mais inclusivo, igualitário e multicultural, se faça o mesmo exercício com as outras concepções de Dignidade e Personalidade Humana das restantes principais civilizações mundiais, por forma a garantir uma nova Declaração de Direitos mais efetivamente Universal. Dessa forma, contribuindo para a construção de um mundo mais igualitário, *afropolitanista* e ecologicamente sustentável.

## **CAPÍTULO 1 – A EMERGÊNCIA DOS DIREITOS HUMANOS NO SEU CARÁTER UNIVERSAL: HISTÓRIA, ARGUMENTOS E PRINCÍPIOS**

Este capítulo apresenta o percurso histórico-teórico dos chamados Direitos Humanos Universais, mostrando que possuem uma história que ocorreu em determinado espaço geográfico do planeta, tendo na base determinadas filosofias sobre a natureza do homem. Ou seja, o capítulo apresenta as “origens histórico-geográficas [e os] fundamentos antropológico-filosóficos” (Bragato, 2014: p. 206) do conceito de Direitos Humanos Universais para perceber o “sistema mental” (Bragato, 2014: p. 206) que os subjaz.

No âmbito desta Tese, os Direitos Humanos têm origem no contexto da história dita Ocidental, sendo que utilizaremos aqui o conceito tal como defendido por Castro-Gómez (2005), Dussel (1996, 2002, 2005, 2013, 2016 e 2019a, 2019b), Mignolo (2005<sup>a</sup>, 2005b, 2007, 2008, 2017a, 2017b), Quijano (2002, 2005 e 2012), Said (1978) e Bragato (2014), englobando essencialmente a Europa e os Estados Unidos. A respeito dos fundamentos antropológico-filosóficos daquele conceito, a presente Tese pressupõe que determinadas filosofias sobre a essência e a natureza do ser humano e da civilização, que se consubstanciaram no sistema mental da modernidade, que fundamentam os atuais Direitos Humanos ditos Universais, e que constituem o coração da Declaração Universal de Direitos Humanos (DUDH), surgiram, desenvolveram-se, e consolidaram-se, ao longo da referida história dos países do Ocidente. Somente depois, provavelmente durante a chamada “Idade da Exploração<sup>1</sup>” (Boone, 2017, p. 1; Arndt, 2016, p. 1; Pierce, 2017, parágrafo 10) iniciou-se o processo da sua difusão de forma intensa até alcançar praticamente todos os países do planeta, sendo Moçambique um destes países, que aqui abordaremos mais em concreto.

---

<sup>1</sup> A Idade da Exploração foi uma era em que os poderes europeus reconheceram que grandes recursos e riqueza natural existentes em terras estrangeiras do mundo poderiam ser reivindicadas, “O que começou com um simples desejo por especiarias exóticas, tornou-se uma questão de política nacional para grandes potências como a Espanha, Portugal, Inglaterra, França e os Países Baixos. Muitos exploradores europeus [...] deixaram um rasto de destruição no seu caminho. Os povos nativos – erradamente chamados de indianos – sofriram de doenças trazidas pelos exploradores e maus-tratos por colonizadores. Mais tarde, os africanos foram forçados a entrar num brutal sistema de escravatura.” (Arndt, 2016, p. 1).

## 1.1 – ORIGENS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DOS DIREITOS HUMANOS E A EVOLUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NA HISTÓRIA DO OCIDENTE

Este Subcapítulo 1 apresenta um breve historial dos Direitos Humanos com o seu enfoque direcionado para as suas origens, desenvolvimento e difusão internacional, até chegar à região Austral de África, onde se localiza Moçambique (o estudo de caso desta Tese), sob a forma de uma DUDH.

Esta contextualização histórico-geográfico-cultural dos Direitos Humanos visa a aferição do conceito no seu processo de formação universalizante, até à sua consagração numa Declaração, considerada Universal, aprovada pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1948, e difundida para o mundo não-Occidental, por vezes de forma voluntária. Igualmente, esta incursão histórica satisfaz os objetivos dos Capítulos 3 e 4 de apresentação dos factos históricos, dos argumentos e princípios, subjacentes à versão não-oficial (a visão não-Occidental) de outras igualmente respeitáveis civilizações, como as africanas (Ta-Seti, Núbia, Egípcia, entre outras), indiana, chinesa, árabe, pré-colombianas, etc., como contributos importantíssimos, que deveriam ser obrigatória e claramente incluídos na Declaração de 1948 e na versão *oficial*, para o pensamento universal dos direitos humanos, podendo assim adquirir o carácter de Universal com total propriedade.

Esclareça-se, no entanto, que não se assumem, neste ponto, os possíveis contributos destas grandes civilizações mundiais de forma essencialista. Há a consciência de que cada uma destas é composta por “muitíssimas culturas” e em constante mutação pelas diversas dinâmicas históricas, recorrendo aqui a algumas ideias de Enrique Dussel, apresentadas em 01/06/2013, num seminário intitulado *Filosofia Política en América Latina*, na Universidade Andina Simon Bolívar, em que falou sobre as concepções do passado e da necessidade de um novo ensino da história que não seja eurocêntrico:

Vou começar de novo a História. [...] Quando se fala do intercultural não se tem clara ideia do conteúdo das grandes culturas [...]. Não quero que me tomem substancialmente, para que não digam que sou substancialista/essencialista. Não creio que a cultura egípcia seja uma substância. Cada uma das [grandes]

culturas inclui muitíssimas culturas. Mas, são, elas mesmas, culturas que gerem uma quantidade de semelhanças. [...] Eu gostaria de falar das grandes culturas, não porque sejam as mais importantes, nem porque sejam as únicas (Dussel, 2019a).

A perspectiva Ocidental dos Direitos Humanos aqui apresentada assenta na visão muito bem colocada por Fernanda Frizzo Bragato, “os Direitos Humanos são [...] um desdobramento natural do pensamento liberal e das lutas políticas europeias da Modernidade” (2014, pp. 204-205). Esta perspectiva tem como alicerce central as ideias de liberdade individual e igualdade formal que produz, como ramificação da racionalidade, indivíduos guiados por uma autonomia e livre-arbítrio que, nalgum momento, beiram uma liberdade com poucos limites na sua “capacidade de agência” (Machado-da-Silva, Fonseca & Crubellate, 2005, p. 24) e ação resultante das suas “reflexividades individuais” (Caetano, 2011, p. 157).

Os Direitos Humanos são, segundo esta mesma concepção, um projeto moral, jurídico, e político, concebido na modernidade Ocidental, amadurecido e posteriormente exportado para o “Outro” mundo. Portanto, os Direitos Humanos “têm pouco ou nada a ver com a história e a racionalidade dos povos não ocidentais” (Bragato, 2014: p. 205).

Seguidamente se demonstra como estes direitos concebidos no período de transição da Idade Média à Modernidade Ocidental, têm as suas raízes na Antiguidade, com especial destaque para a Antiguidade Clássica greco-romana e obviamente na Idade Média, conforme sustenta Giuseppe Tosi:

Uma das teses defendidas [...] é que a doutrina dos Direitos Humanos se origina no período de transição da Idade Média para a Idade Moderna, em alguns países da Europa. O jusnaturalismo moderno, doutrina fundadora dos Direitos Humanos, se impôs através de uma rotura com os seus precursores antigos e medievais, operando uma passagem da concepção objetiva dos direitos à perspectiva subjetiva. Contudo, como alguns autores [...] procuram evidenciar, existem continuidades entre estas duas tradições, pois, várias categorias da teologia política e do direito medieval permaneceram operando durante o longo processo de secularização e laicização que perpassou a chamada modernidade (Tosi, 2004: pp. 6-7).

Nesse sentido, a origem dos Direitos Humanos corporificados na DUDH tem como base a interligação entre o jusnaturalismo da Antiguidade Clássica greco-romana (Platão, Sócrates, Aristóteles), as noções jurídicas medievais (a Santa Inquisição, fundamentalmente) e a ilustração e o iluminismo (Hobbes, Locke, Montesquieu, Rosseau, Voltaire, entre outros), sem obviamente deixar de lado os imensuráveis contributos de humanistas como Giovanni Pico della Mirandola,

só para citar um caso.

Todo este esforço intelectual será engendrado como forma de permitir uma análise dos argumentos defendidos pela visão Ocidental da origem dos Direitos Humanos, para que o leitor possa acompanhar congruentemente o debate levantado no Capítulo 3 desta pesquisa, e que também toma em conta a descrição conotativa e denotativa da perspectiva Ubuntu dos Direitos Humanos presente no Capítulo 2 – uma amostra de uma visão não-ocidental dos Direitos Humanos. O fim último será o de compreender as possibilidades de contribuição do Ubuntu e de África para o pensamento pluriversal dos Direitos Humanos.

### **1.1.1. Idade Antiga (4000 a.C. a 476 d.C.)**

No contexto do Direito, do “direito natural”/”jusnaturalismo”, esta primeira fase compreende o período entre o século XL a.C. (ano 4000 a.C.: finais do Neolítico) e o século V d.C. (ano 476 d. C.: queda do Império Romano do Ocidente), incluindo a “Antiguidade Oriental” e a “Antiguidade Clássica” (Kamruzzaman & Das, 2016, p. 7; Carvelli & Scholl, 2011; Palavicini, 2018).

Os filósofos gregos acreditavam numa “lei da natureza” (Weinreb, 2004, p. 2289; Spooner, 1882, p. 5), eterna e universal, que julgavam englobar todo o mundo por eles conhecido. Na visão destes filósofos, a conduta humana devia governar-se e ser julgada com base em princípios que a compõem, lembrando sempre que esta se encontra acima das regras sociais e costumes de uma única sociedade ou das necessidades e propósitos de um determinado Estado ou legislador. Trata-se aqui de uma lei “superior ao direito positivo” (Carvelli & Scholl, 2011, p. 169) que “não [foi nem] criada pela sociedade, nem formulada pelo Estado” (Duarte, sd, p. 25).

Nesse âmbito, para Platão (427-347 a.C.), que muito escreveu sobre o que é “natural de acordo com a natureza”, e o “naturalmente justo”, segundo argumenta Paul Gorden Lauren (2011), a natureza estabelece padrões normativos comportamentais humanos, sendo que as questões morais e legais universais estão tão entrelaçadas que são inseparáveis, e o propósito de toda a lei é viabilizar a ação humana com razão, virtude, e justiça para com os outros. Nesse último sentido,

Platão concorda com o seu Professor Sócrates (369-399 a.C.) no seu tratado político *A República*, ao avançar “uma proposta de justiça bastante ligada a moralidade” (Gonzaga, 2017), na qual as ações justas, tanto do Estado quanto dos indivíduos, são a receita para a promoção do bem comum e a proteção dos direitos. Mais ainda,

Quando discute os direitos, o que seria eventualmente conhecido como lei humanitária durante os tempos de [...] conflito armado, Platão fala contra a escravidão de inimigos e a morte de inocentes. Para proteger ainda mais os civis escreveu, ‘então, vamos colocá-lo como uma lei para os nossos Guardiões, que eles não devem devastar terras e queimar casas’. Além disso, incomumente para a altura, Platão apoiou a ideia de certos direitos para as mulheres, [por] ‘as naturezas [e habilidades] dos homens e das mulheres [serem] semelhantes’, [e] que [...] devem receber o mesmo tipo de educação, e se lhes [...] confiar os mesmos cargos” (Lauren, 2011, pp. 172-173).

No seu mais conhecido trabalho, intitulado *Ética Nicomácea*, “uma das obras que mais fortemente inspirou o pensamento Ocidental” (Nodari, 1997, p. 384), Aristóteles (384-322 a.C.) revela a sua ética e visão de justiça, debruçando-se, entre outros conceitos, sobre o “justo e o injusto” (Mayrink & Moreira, 2015, pp. 66-71) “nos versos da *Antígona* de Sófocles, onde Antígona defende que, ao enterrar o seu irmão, violou as leis de Creonte [o rei], mas não violou as leis não-escritas” (Giacioia, 2008: p. 267). Nessa obra Aristóteles concede destaque ao valor da proteção dos interesses dos indivíduos e do Estado de Direito para o bom governo, defendendo que a justiça e o direito natural têm origem na lei natural. Aristóteles, neste inteligente exercício, dá como certo que as leis positivas (as produzidas pelo ser humano) devem sempre estar em conformidade com a lei natural e não o inverso (Bedin, 2014).

Ainda neste domínio, no século V a.C., “os sofistas [defenderam] o entendimento de que o direito natural deveria ser classificado como superior ao direito positivo. A esta época pertence [ainda] o enunciado de direito natural de um [renomado] sofista [cognominado] Alkidamas, o qual afirma que Deus criou todos os homens livres e não fez nenhum deles escravo” (Oestreich, 1966, p. 49, citado em Carvelli & Scholl, 2011: p. 168).

Ora, o raciocínio subjacente à tragédia ficcional de Antígona, em termos da lição que nos passa no campo da temática central desta Tese, sustenta a correspondência entre os direitos naturais e os Direitos Humanos universais no mundo Ocidental, como demonstra Oswaldo Giacioia Júnior:

Sobretudo desde o século XVII, pode constatar-se a transição, perfeitamente justificável em termos de racionalidade, entre direitos naturais e Direitos Humanos [...] de modo que os deveres impostos pelas leis

não escritas de *Antígona* acabam por assumir a forma histórica dos Direitos Humanos, ou dos direitos políticos fundamentais (Júnior 2008: p. 268).

Não obstante as incomensuráveis contribuições dos primeiros pensadores mencionados, assim como dos Estoicos sobre os quais nos debruçaremos a seguir, no desenvolvimento das ideias sobre as quais assentam os atuais Direitos Humanos que se assumem como Universais, consagrados na DUDH de 1948, é conhecido o contexto social de escravidão e divisões sociais que imperavam nas Polis greco-romanas. O próprio Aristóteles acreditava na “escravidão por meio das diferenças naturais entre as pessoas” (Carvelli & Scholl, 2011: p. 169).

Ora, na visão dos filósofos estoicos da Antiga Grécia e Roma, existe,

uma lei natural segundo a qual os seres humanos tinham em comum uma centelha de divindade, sendo que a terra e o cosmos faziam parte de um sistema indissolúvel, propugnando, deste modo, a crença de direitos universais para todos (Adams, Pfeifer & Paim, 2019: 54).

Neste mesmo diapasão, seguiu o cipriota Zeno de Citium (cerca de 332-262 a.C.), um dos fundadores do estoicismo, ao defender, em sua *magnum opus*, *A República*, o valor da dignidade de cada vida humana, idealizando uma Cosmópolis virtuosa e baseada na razão, sem escravos e nem distinções de classes sociais em que uns servem os outros, e todos vivem de acordo com a lei da natureza (Weyne, 2011; Cabral & Faria, 2012, p. 123-125), opondo-se “à teoria sobre a cidadania platónica [colocando que] ser homem [...] é anterior a ser grego, jónico ou espartano” (Farago, Sampaio & Ferreira, 2014, p. 1), mas similarmente a Marcus Tullius Cícero (106-43 a.C.) que centrou a sua atenção sobre o valor da lei natural, muito anterior ao surgimento das leis positivas na salvaguarda do bem-estar dos outros, como deixa claro na sua *De Re Publica*:

[A verdadeira] lei, no sentido apropriado, é a razão certa em harmonia com a natureza. Está espalhada em toda a comunidade humana, imutável e eterna, chamando as pessoas para os seus deveres por seus comandos e impedindo-os de fazer algo errado por suas proibições [...] Esta lei não pode ser contraordenada, nem pode ser de qualquer forma emendada, nem pode ser totalmente rescindida. Nós não podemos ser isentos desta lei por nenhum decreto do Senado ou pelo povo [...] Não haverá uma tal lei em Roma e outra em Atenas, uma agora ou outra no futuro, mas todos os povos de todos os tempos serão abrangidos por uma única, eterna e imutável lei (Lauren, 2011, p. 174).

De acordo com Cátia Cilene Farago, Carlos Magno Augusto Sampaio e Maria de Nazaré Sampaio Ferreira, é nesse contexto do pensamento político de Zeno de Citium, que se pode extrair a ideia de “*homem cosmopolita*, como sendo princípio basilar da teoria contemporânea que hoje

trata dos Direitos Humanos” (Farago, Sampaio & Ferreira, 2014, p. 2), e em cuja defesa e promoção encontramos o grande pensador africano Kwame Anthony Appiah, por via da sua “ética global” (Carnegie Council for Ethics in International Affairs, 2012) e do “cosmopolitismo” (Appiah, 1998, 2007), que promove a preocupação e o respeito universal pelas “Outras” pessoas, respeitando as diferenças (Appiah, 2007; Turner, 2008); uma espécie de um “*jus cosmopolitanum* [da Paz Perpétua Kantiana] cujo conteúdo delimita as condições de uma hospitalidade universal” (Silva, 2014, p. 39).

A ideia de que temos obrigações para com os outros [e que se tem que tomar] seriamente o valor não só da vida humana, mas de vidas humanas particulares, que também significa ter interesse nas práticas e crenças que lhes emprestam significado (Appiah, 2006, pp. 12-13).

Esta foi igualmente uma espécie de “postura extravertida”, na acepção do filósofo beninês Paulin Hountondji, adoptada por Kwame Anthony Appiah perante a “*Cultura Eurófona*” (“padrões culturais” ocidentais internalizados) que governa as mentes e a produção científica de grande expressão de intelectuais e pesquisadores africanos (Furtado, 2016, p. 130).

Retomando Cícero, o Cônsul e um dos maiores oradores e escritores em prosa da Roma Antiga, em *As leis*, acresceu que o elemento central desta lei natural era o sentido de justiça baseado na natureza:

O mais absurdo de tudo é a crença que tudo que é decretado pelas instituições ou leis de um determinado país é justo. *E se as leis forem as leis dos tiranos?* Se os notáveis *Trinta*<sup>2</sup> tivessem querido impor as suas leis em Atenas [...] deveriam essas leis, nesse sentido, ser consideradas justas? Não mais, na minha opinião, esta lei seria considerada justa porque o nosso *Interrex* [período de governo no interregno entre a morte de um rei e a nomeação de outro] aprovou [uma lei criando poderes ilimitados], permitindo ao Ditador executar com impunidade qualquer cidadão que ele quisesse, mesmo sem julgamento. Há uma e única justiça. Esta une a sociedade humana e foi estabelecida por uma única lei [...]. A justiça é completamente inexistente se não derivar da natureza [...]. As virtudes estão enraizadas no facto de que nós estamos inclinados por natureza a ter uma consideração pelos outros; e esta é a base da justiça (Lauren, 2011: p. 174).

No seu último tratado, *De Officiis (Sobre os Deveres)*, Cícero retorna a este tema, concluindo que a lei natural tanto cria deveres quanto direitos para todas as pessoas, por elas constantemente

---

<sup>2</sup> “Um grupo de oligarcas atenienses [que formou] um novo governo em Atenas, substituindo a democracia” (Hollander, 2004, p.475).

buscarem a justiça e a virtude nas suas inter-relações. Pois, para ele, “a lei natural só tem sentido na *Res Publica*” (Reimberg, Guimarães, Monteiro, Elias & Moraes, 2015, parágrafo 14).

Boa parte dos pensamentos da Antiguidade que se baseava, como vimos, numa lei natural, tornou-se parte de textos legais romanos, assim como do *jus gentium*, um corpo de leis dos povos/nações que se estendiam para além dos cidadãos da Polis, alcançando nalguma extensão os estrangeiros que lá se encontravam, reconhecendo-lhes alguns deveres e direitos gerais (universais) a todos os seres humanos, não obstante a posição social que eles ocupavam, primeiro, aos próprios cidadãos, e depois aos escravos, mulheres e crianças.

Progressos adicionais tiveram lugar neste âmbito. Há que destacar o contributo do Imperador Bizantino Justiniano (cerca de 482-565 d.C.) com o seu *Corpus Iuris Civilis Romani*, uma coleção dos principais trabalhos sobre jurisprudência do seu tempo e períodos anteriores, composto por *Codex* (decretos imperiais), *Digesta* (principalmente escritos de juristas romanos) e *Institutiones*. Nesta última parte do *Corpus* que corresponde à obra de Gaius Ateius Capito (cerca de 30 a.C. e 22), importa dar especial atenção ao seu Livro I – *Ius quo personas pertinet*, onde trata dos “direitos das pessoas e da família [,] das pessoas livres e escravos, cidadãos romanos e estrangeiros” (Rodríguez, sd: p. 6), dando um grande contributo para o desenvolvimento do pensamento Ocidental dos Direitos Humanos como expresso por Lauren:

De facto, *Os Institutos*, um dos seus componentes que é descrito como o mais influente livro de Direito alguma vez escrito, assinala: *a justiça é uma determinação perpétua e inabalável para reconhecer todos os direitos do homem* (2011: pp. 174-175).

Ainda no mesmo contexto, importa lembrar os incalculáveis contributos do Direito Romano nos sistemas legais modernos contemporâneos. Por um lado, há a Código Justiniano que contribuiu para o estabelecimento de um sistema legislativo organizado até hoje, usado no âmbito dos atuais procedimentos legais e da lei canónica das instituições cristãs e dos seus membros; por outro lado, um subsídio menor, mas semelhantemente marcante, como é o extensivo uso do latim nas atuais disciplinas dedicadas às matérias da jurisprudência (Gábor, 2013; Lauren, 2011; Kaiser, 2015; Zimmermann, 2015).

### 1.1.2. Idade Média (476 d.C. a 1492/1500 d.C.)

A Idade Média inicia-se com o “colapso” e a “ruína” do Império Romano do Ocidente, que tornou ainda mais crítica a luta em busca da melhor forma de administrar a justiça e proteger os incapazes devido à “brutalidade das diferenças sociais” de então (Brandão, Meier & Ramos, 2018, p. 142; Mantas, 2020, p. 388; Machado, 2015, pp. 81-114), e culmina com os finais do século XV, marcado por fatos históricos, como a conquista de Constantinopla pelos turcos em 1453 (queda do Império Romano do Oriente), a chegada de Bartolomeu Dias à Ilha sul-africana de Robben em 1488, a primeira viagem de Cristóvão Colombo às Américas em 1492, a conquista de Granada nesse mesmo ano de 1492, a chegada de “Vasco da Gama [...] à Ilha de Moçambique em 2 de março de 1498” (Pinto, 2017, parágrafo 1), dobrando o Cabo da Boa Esperança, e a Reforma Protestante em 1517, entre outros acontecimentos marcantes.

Embora a queda do Império Romano do Ocidente não tenha significado o fim da herança greco-romana, e o contributo judaico-cristão e germânico, ao favorecer o colapso do sistema legal unificado, debilitou a administração da justiça, de tal forma que retirou a eficácia do uso da lei na proteção dos incapazes. Neste sentido, deu-se espaço ao aparecimento de novas formas de lei escrita em diversos territórios durante o início do Período Medieval com vista a lutar contra o uso arbitrário do poder, como atos fora da legalidade onde cabiam, condenações à morte sem julgamento e outras violações dos Direitos Humanos (Lima, 2017; Marinho, 2018).

O cenário testemunhado em Constantinopla (entre a Europa e a Ásia) no mesmo período, era o de um Império Romano do Oriente que exalava prosperidade, especialmente após a publicação concisa e sistemática da lei Bizantina, a *Écloga*, muito inspirada nos textos legais justinianos e nas leis costumeiras regionais. A revisão do código legal românico do Oriente, que resultou na *Écloga*, assentou, por um lado, sobre o argumento da difusão dos princípios cristãos e, por outro lado, no intuito da produção de um código mais humano, justo e abrangente (Oliveira & Boeira, 2021; Siqueira, 2013).

Pode perceber-se, até ao momento, que muitos dos assuntos englobados pela *Écloga* publicada

pelo Imperador Leo III (cerca de 685-741 d.C.), assim como vários dos pensamentos dos pensadores da Antiguidade em volta da lei e do direito natural, iam gradualmente abrindo caminho e aprimorando, embora não de forma planeada, coordenada e intencional, para a construção e solidificação do pensamento Ocidental dos atuais Direitos Humanos, que se assumem como universais.

Neste âmbito, estes esforços de publicação daquele código de lei escrito em grego e não em latim, visava fundamentalmente o estabelecimento da “igualdade perante a lei”, tanto nas punições criminais penais (lei criminal), como no melhoramento da proteção das crianças, mulheres e escravos (lei civil). Uma das soluções encontradas, nesse sentido, foi o aumento salarial dos oficiais de justiça e o fortalecimento do Estado de Direito.

Um outro importantíssimo papel no contexto da evolução dos Direitos em direção aos atuais Direitos Humanos universais, foi jogado pelas universidades, que ao introduzirem crescente sofisticação em “ideias sobre a natureza, significado e aplicação da lei [por volta dos] finais do século XI e inícios do século XII” (Lauren, 2011: p. 176) e a “memorização” e o estudo pormenorizado de textos legais como o Código Justiniano, promoveram os Direitos ao nível das instituições governamentais, e através daí, nas sociedades de então, por via dos seus formados que passaram a trabalhar em instituições governamentais, fundamentalmente como juristas, conselheiros, juízes, advogados, etc. (Viana, 2011; Oliveira, 2007). Tal ocorreu praticamente no mesmo espírito dos preceitos legais constantes na DUDH, nomeadamente nos Artigos 1.º e 10.º, referentes à igualdade perante a lei, no Artigo 9.º referente a proibição de prisões e detenções arbitrárias, e no quinto parágrafo preambular que fala na “dignidade, [no] valor [e] na igualdade de direitos entre homens e mulheres” (UNIC, 2009, p. 3).

Neste espírito da luta contra as injustiças e o abuso do poder, e em favor dos direitos humanos, mas agora na Inglaterra dos inícios do século XII, é aprovada a *Magna Charta Libertatum* (Grande Carta das Liberdades) pela mão do rei John, “num período de transição da Alta Idade Média para a Baixada Idade Média” (Silva, 2014, p. 1), em resultado da pressão da rebelião dos barões feudais e desentendimento com o Papa da altura, no que concerne às prerrogativas do

soberano perante a lei, que devia reconhecer a supremacia do Estado de Direito. Durante a rebelião denunciaram-se as suas violações na proteção dos direitos e propriedades dos súbditos perante a lei natural, impedindo assim o exercício absoluto do poder. Esta lei, considerada acima dos desejos e caprichos do rei, garante as liberdades dos indivíduos, nomeadamente, o direito à herança e posse de propriedade, à aplicação de “taxas razoáveis e serviços razoáveis, [...] sem destruição ou desperdício de homens e bens” (UK Parliament, 2015, pp. 1-2; p. 180). Em suma, trata-se de um documento da,

mais alta importância na proteção dos direitos humanos e liberdades [...] ideias foram incorporadas em todos importantes documentos internacionais e constituições nacionais [e que] colocaram o Estado de Direito e os direitos e liberdades [...] das pessoas acima de tudo o resto” (Bozhinovski, 2015, p. 180).

Neste âmbito, as citações que abaixo seguem espelham algumas das garantias legais iniciais ao direito a um julgamento por um júri e o direito ao devido processo legal abrangidos pela Magna Carta:

Nenhum homem livre será detido ou aprisionado, ou privado dos seus direitos ou bens, ou declarado fora da lei, ou exilado, ou despojado, de algum modo, de sua condição; nem procederemos com força contra ele, ou mandaremos outros fazê-lo, a não ser mediante julgamento de seus iguais de acordo com a lei da terra [...]. Não venderemos, recusaremos, ou protelaremos o direito ou a justiça para quem quer que seja (UK Parliament, 2015, p. 5).

Similarmente, num momento um pouco posterior, na Hungria em 1222 e na Noruega entre 1274 e 1276, os reis Andrew II Arpad e Magnus Haakonsson, o Legislador, emitiram, respectivamente, o *Aranybullá* e a *Magnus Lagaboters Landslov*, dois importantes documentos que limitam os poderes dos seus monarcas e que constituem o contributo do pensamento e “sistema mental” Ocidental para os atuais Direitos Humanos universais constantes na DUDH de 1948 (Bragato, 2014). O primeiro, o *Aranybullá*, chamado de a Magna Carta húngara, assim nomeado por causa do selo dourado anexado documentos reais, que resultou de uma pressão da parte dos nobres húngaros, reafirmou os limites aos poderes do monarca, para além da codificação dos direitos dos membros da nobreza, dentre os quais importa evidenciar o direito à desobediência ao rei em caso de atuação contrária à lei, e a inviolabilidade da pessoa e da propriedade.

Quanto a *Magnus Lagaboters Landslov*, trata-se de uma compilação de leis consuetudinárias e de códigos provinciais, que vai definir o poder do governo e proteger as pessoas individuais, fornecendo determinadas medidas de igualdade perante a lei e de devido processo legal.

Durante o decurso deste mesmo século XIII, há a destacar o contributo da filosofia escolástica do altamente influente filósofo e teólogo cristão, Tomás de Aquino (cerca de 1225-1274), que na sua *Summa Theologiae, Tratado sobre a Lei*, agregou a fé cristã ao sistema de pensamento filosófico racional grego de inspiração aristotélica e platónica (Apostolopoulou, 2016, p. 118).

Nas palavras de Honnefelder,

Tomás de Aquino [foi o] primeiro a [desenvolver] o que [se pode] chamar de uma teoria consistente da lei natural (*lex naturalis*), e é essa teoria aquela sem a qual os teóricos da Segunda Escolástica [ que marca a transição do Renascimento para a filosofia moderna], como Francisco de Vitória (cerca de 1483-1546), [Francisco] Suárez (1548-1617) e [Fernando] Vázquez (1512-1569), não teriam sido capazes de formular as suas teorias altamente diferenciadas do direito natural [como se apreciará mais adiante na Idade Moderna] – teorias sem as quais teóricos da lei tardios, como, entre outros, Hugo de Groot (Grocio) e Samuel Freiherr e Pufendorf, não teriam desenvolvido a concepção moderna dos Direitos Humanos e da lei internacional (*ius gentium*) (2010, p. 325).

Para São Tomás de Aquino, a teoria da lei natural aborda a lei como um ordenamento da razão, ou uma ordenação racional à ação (Silva, 2014, p. 187), e que ele acreditava ser divinamente criada por Deus e designada a ser justa e a tornar possível que todos os indivíduos realizem a sua dignidade e alcancem o seu total desenvolvimento. Aquino acreditava que quando os seres humanos se pautavam por um comportamento moral e justo para com os outros, viviam pelo amor e pelo desígnio do divino para si e para os outros, numa comunidade mais ampla. Este facto conduziu este filósofo a postular que a “lei natural [informa] a razão humana” (Muraro, 2013, p. 145), isto é, a “derivação da lei humana da lei natural”, estando, portanto, as primeiras, as positivas, obrigadas a ser julgadas em sua conformidade com os padrões da lei natural (Derqui, 2017, p. 224).

### **1.1.3. Idade Moderna (1492/1500 a 1789)**

Não obstante a polémica e os debates à volta dos factos que delimitam esta Idade, e que não são tema para esta pesquisa, pode considerar-se que se inicia nos finais do século XV e termina na idade das revoluções, no século XVIII, com a Revolução Francesa no dia 14 de julho de 1789.

No decurso de muitos séculos, inúmeras e diversas forças políticas, económicas, sociais, religiosas, e intelectuais, se desdobraram numa variedade de lugares, moldando a evolução das noções de justiça, autonomia individual, e direitos pessoais, aspetos extensivamente englobados pela DUDH que veio a ser criada em 1948. De acordo com alguns autores como Bragato (2014), Stephen P. Marks (2014) e Elizabeth Santos Vale Rodrigues (2009), entre outros, com o passar do tempo, o Ocidente dispôs das maiores e melhores oportunidades para que estes direitos recebessem uma mais completa consideração, articulação, discussão pública, e sua eventual implementação e internacionalização.

As forças como a “revolução comercial e urbana”, dominadas pela Igreja, conforme vimos anteriormente, (Ferla & Andrade, 2007, p. 2), pavimentaram o caminho para o declínio desse mundo feudal cristão, com a sua hierarquia rígida e uma economia monopolista.

Os tempos medievais estavam não apenas associados a elementos que os autores do iluminismo haviam considerado primitivos, irracionais ou sentimentais (a magia, o mito, a tradição, a religião, a intuição, etc.), mas eram também vistos como a ‘época dourada’ dos povos europeus, quando as suas línguas, Estados e territórios se haviam formado e as suas características originais e mais puras podiam ser encontrados (Martins, 2017, p. 34-35).

Essas forças que conduziram o feudalismo ao seu declínio, abrindo faseadamente o caminho para a ascensão dos mercados capitalistas livres e da classe média, fortalecendo o conceito de um direito individual de ter propriedade privada, surgindo assim o desejo de transformar os direitos económicos pessoais em direitos civis e políticos mais amplos. Com o advento das ideias de modernidade e progresso, esta noção dará lugar à visão de ascensão e progresso da história humana (Martins, 2017, p. 35).

As mencionadas forças socioeconómicas, que levaram o feudalismo ao declínio na Europa durante os séculos XIV e XV, deram origem ao Renascimento, termo alegadamente introduzido por Vasari na sua obra “Vidas de Artistas” – “*Rinascità*” (Feital, 2013, p. 19) e que “marca o início da Idade Moderna” (Giovanazzi, 2014, p. 67).

O aspeto mais relevante a ser destacado referente a esta nova era, tem que ver com a mudança de mentalidade de um indivíduo medieval constrangido pelo contexto social, económico, e religioso, para um indivíduo liberto para desenvolver os seus potenciais, como a autoconsciência

e a liberdade nas suas diversas dimensões apresentadas pelos pensadores da época, como Rousseau, que no seu “Emílio”, apresenta a sua noção de liberdade, que se vai traduzir num florescimento da literatura, da ciência, da educação, da organização política, das inovações diplomáticas, no estudo e na prática da lei, e nas expressões artísticas (Andrade & Sahd, 2005, p. 109).

A Idade Moderna tornava-se, portanto, num período dominado por um,

movimento intelectual centrado no Homem, [que se enquadra na referida] mudança de mentalidade [que] pode ser percebida nos humanistas, os quais buscaram na Antiguidade recuperar a cultura greco-romana, [que] representava [...] o ideário perfeito de civilização (Giovanazzi, 2014, p. 67).

Ainda neste enquadramento das mentalidades mudadas, assumidas como superiores às limitadas mentalidades medievais, surgem as ideias ousadas de Christine de Pizan (cerca de 1363-1434), a poetisa e autora que por via do seu *Livro da Cidade das Senhoras*, desafiou a misoginia e os estereótipos do seu tempo à volta do género, procurando mostrar que as mulheres são moral e intelectualmente iguais ao homem” (Willard, 1994), e que em todo o debate à volta da lei natural demanda-se o envolvimento tanto dos direitos das mulheres quanto dos homens.

Posteriormente, há o contributo de Giovanni Pico della Mirandola (cerca de 1463-1494), que concedeu especial atenção ao termo “Dignidade Humana” na sua obra intitulada *Oração da Dignidade do Homem*, por muitos académicos considerada como o *Manifesto do Renascimento*, cujo conceito central – Dignidade Humana –, será central para a DUDH de 1948, que visa proteger e materializar essa Dignidade Humana ao reconhecer o valor de cada pessoa na sua liberdade e igualdade em dignidade e direitos “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, ou qualquer outra condição” (UNIC, 2009, p. 5).

O movimento renascentista também operou reflexões à volta das crenças, convicções, e liberdade religiosa. Neste âmbito, Paul Gordon Lauren destacou o teólogo, professor e estudante de direito inglês, John Wycliffe (cerca de 1328-1384), que influenciou o campo da liberdade religiosa, assim como o padre, filósofo, e professor Checo, Jan Hus (cerca de 1372-1415), que antes de ser queimado por heresia desafiou a autoridade religiosa da época “para se amarem uns aos outros [...] para não deixarem Deus ser suprimido pela força e conceder a cada pessoa os seus

direitos” (Lauren, 2011: p. 180).

Daí em diante, estes desafios inspiraram outros, e por volta do século XVI o movimento ficou conhecido como a Reforma. Os Protestantes protestaram (daí a origem do nome) contra as autoridades clericais arraigadas existentes e as suas práticas, fundamentalmente devido ao poder exclusivo reivindicado pela Igreja e pelo Papa que,

para além de ser chefe espiritual da Igreja em todo o mundo [era igualmente] um governante que [ambicionava] mais territórios e poderes terrenos [envolvendo-se] em intrigas e conspirações políticas como [qualquer outro] governante (Serrano, 2017, p. 17).

Em resultado desses eventos históricos, alternativamente emergiu a emancipação espiritual, a responsabilidade e a consciência individual, e a crescente tolerância e liberdade de crença e opinião religiosa que vão constituir igualmente um aspecto importante dos Direitos Humanos universais.

Os filósofos humanistas que entraram em choque com o teocentrismo medieval, como o anteriormente mencionado Giovanni Pico della Mirandola e os que seguidamente se mencionam como Erasmo de Roterdão (cerca de 1466-1536), levaram a cabo uma espécie de “retorno a Grécia e Roma Antigas”, aos clássicos da altura, ao resgatarem a razão em lugar da fé e o ser humano em lugar de Deus (Rodriguez, 2020). Desta forma, o antropocentrismo e o racionalismo começam a ocupar o lugar na nova Europa Moderna, elementos centrais na visão Ocidental dos Direitos Humanos que farão parte integrante fulcral da DUDH de 1948, como atestaremos na secção deste Capítulo 1, intitulada os *Fundamentos Antropológico-Filosóficos dos Direitos Humanos*.

Um dos processos particularmente significativos nesta expansão da noção de Estado de Direito, eventualmente com implicações de longo termo para os Direitos Humanos internacionais, foram visivelmente os esforços com vista à aplicação dos princípios legais de proteção para além dos limites da jurisdição doméstica, isto é, para um mundo mais amplo, resultante das crescentes relações entre a Europa, a Ásia, e o Novo Mundo.

Esta difusão dos ideais humanistas como o antropocentrismo (ser humano como o centro e su-

perior aos outros seres), a prevalência da razão humana, conjuntamente com alguns pensamentos recuperados da antiguidade clássica, foi muito amplificada pela invenção da imprensa, pese embora autores decoloniais como Enrique Dussel e os outros membros do Grupo Modernidade/Colonialidade tenham comprovado que esta foi, na realidade, inventada pela China pelo menos em “1313 [...] um século antes da [Revolução Industrial da] Inglaterra [e] de [Johannes] Gutemberg [ter dito] que descobriu a imprensa” (Marcelo Alejandro Morán, 2017).

A difusão destes ideais humanistas vai ser primeiro dentro do mundo conhecido e depois alargada ao mundo revelado pelos “descobrimientos”, facilitado pela invenção de novas tecnologias de navegação marítima.

É neste contexto de expansão ultramarina e das descobertas científicas dos meados do século XVIII, com a revolução na ciência e que expande qualitativa e quantitativamente o conhecimento, que surge uma crença crescente nas possibilidades criativas do intelecto como instrumento vital para a descoberta das leis racionais e universais, e a revelação das leis da física, da biologia, e da natureza. Se a razão humana possuía esta capacidade, podia igualmente desvendar as leis do governo e do comportamento humano e assim auxiliar na reforma política, social, e legislativa.

O advento do movimento iluminista ocorreu no âmbito dos debates em torno da relação da lei natural, dos direitos naturais, e da lei feita pelos homens (positivismo), e o seu posicionamento em relação à autoridade política, ao governo e às instituições criadas pelo Homem e às funções do Estado em relação a estas.

Trata-se então do Iluminismo, visto como a,

possibilidade de um conhecimento racional deixando o absurdo e [...] obscurantismo medieval, [valorizando] a afirmação dos direitos do homem e da sua liberdade [...] com base na negação progressiva de Deus, seja por meio da lei natural imanente, separada e confrontada com a lei eterna, seja pela negação de qualquer vestígio da lei natural, sua substituição por um contrato social onde a vontade geral passa a ser a origem da lei (Zanotti, 1989, p. 6).

Conforme refere Valentin-Yves Mudimbe, o processo de expansão europeia pelo mundo, seguro da superioridade dos seus novos valores e ideias, constituiu parte essencial do sustentáculo da

“Biblioteca Colonial”, ou aquilo que ele refere como a razão etnológica colonial de interpretação das realidades africanas, colocadas então numa posição de inferioridade comparativa (Mudimbe, 1988, p. 103-188).

Neste contexto, é a partir da chegada de Vasco da Gama à costa Moçambicana em 1495, que os povos desta região começam a ter o contacto com a cultura e a forma de pensar Ocidental, veiculada pelos portugueses.

Este contacto rapidamente se transformou em conquista, que implicou a implantação de impérios ultramarinos, facto que provocou, com o andar do tempo, enorme indignação e levantamento de questões profundamente preocupantes sobre o significado da “humanidade” como um todo, e o questionamento da obrigatoriedade da implantação das noções Ocidentais de organização político-social e expressão cultural aos “Outros”, rapidamente desclassificados à condição de não-humanos, não só por motivos de suposta superioridade política, material, e moral, mas também pela sua diferença somática, que dará origem ao fundamento racial dessa suposta superioridade dos povos brancos em relação aos povos não-brancos e não-cristãos de continentes e oceanos distantes.

Estes contactos aculturadores vão resultar em noções de raças sub-humanas, inferiores e atrasadas, que culminam em guerras e na escravidão de povos de África e das Américas (Marcelo Alejandro Morán, 2017).

É igualmente neste contexto que se lançam as primeiras bases do direito internacional, com autores como o teólogo dominicano e professor de direito do século XVI, Francisco de Vitoria (cerca de 1483-1546), que recuperando São Tomás de Aquino vai insurgir-se contra o tratamento desumano de Astecas e Incas pelo governo espanhol, defendendo uma “república do mundo (*res publica totius orbis*)” [e a necessidade de desenvolvimento de um] *jus gentium* universal, ou ‘leis das nações’, para proteger os direitos de todos os povos” (Lauren, 2011: p. 180). Este raciocínio recupera o pensamento de São Tomás de Aquino e de Aristóteles, defendendo uma justiça universal dotada de princípios absolutos e estabelecida por Deus – a lei eterna –, que pode ser conhecida por via das leis divinas, através da interpretação de textos sagrados ou pela lei natural descoberta pela razão, por via do raciocínio correto (Teixeira, 2016).

No âmbito do Direito Internacional, devemos igualmente referir aquele que é muitas vezes visto como o pai do moderno Direito Internacional - Hugo de Groot (Grócio) (1583-1645), que juntamente com Francisco de Vitoria, Alberico Gentili e Samuel Pufendorf (1632-1694), vai desenvolver um raciocínio em torno da necessidade de proteção da lei natural e dos direitos naturais, até mesmo em tempos de guerra. Para Grócio, isso deveria ser feito ao nível internacional, por via da responsabilidade do Estado, enquanto que, para Pufendorf, estas não se deviam confinar ao Ocidente e à Cristandade, e deveriam ser vistas como elo comum entre as nações e povos (uma humanidade maior e universal). Esta forma de pensamento estabeleceu os alicerces basilares para uma lei humanitária (Zanotti, 1989; Andrade & Sahd, 2007).

Hugo Grócio defendeu o seu posicionamento na obra *On the Law of War and Peace* (1625), onde sustentou que a lei natural, moral, e física, existe independentemente dos governos e instituições criadas pelo ser humano, religião, ou estatuto civil, e que a mesma lei serve de barómetro para medir o nível de respeito e garantia destes direitos individuais, por via de um sistema de normas legais, com o fim último de evitar a violência desenfreada à semelhança das guerras religiosas do seu tempo. Pufendorf vai sustentar o mesmo tipo de raciocínio nas obras *On the Law of Nature and of Nations* e *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*.

Neste percurso, foram-se produzindo importantes documentos de referência para a história dos Direitos Humanos, todos eles com uma matriz Ocidental. Na Inglaterra assinalam-se a *Magna Charta Libertatum* de 1215, a *The Petition of Rights* de 1628, o *Habeas Corpus Act de 1679* e a *Bill of Rights em 1689*; nos Estados Unidos da América assinalamos a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776, a Declaração de Independência de 1776, e a Constituição e a Declaração de Direitos de 1791; na França temos a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, e que buscava, fundamentalmente, a libertação da opressão do seu governo, que se mostrara abusivo. Estes documentos são usados na história Ocidental para justificar a evolução dos direitos humanos ditos universais.

A *Magna Charta* de 1215 foi importante na história dos Direitos Humanos, sendo que através dela o rei da Inglaterra foi forçado a respeitar determinados direitos que incluíam a não interferência da Igreja na gestão governamental, direitos de posse e herança de bens por parte dos

cidadãos livres, proteção contra impostos excessivos, e a concessão do direito das viúvas voltarem a casar, entre outros.

Em 1628, também em resultado de reivindicações contra uma política externa impopular do rei, não apoiada pelo Parlamento, foi aprovada a Petição de Direitos (*The Petition of Rights*). Este documento englobou leis com vista a colocar termo às detenções arbitrárias dos que se opunham ao aquartelamento de tropas nas casas dos súbditos. Um outro documento inglês de referência para a história dos Direitos Humanos – o *Habeas Corpus Act* –, também resultou de reivindicações com relação a prisões arbitrárias e à necessidade de julgamentos justos, direitos frequentemente violados durante os quarenta anos de uma revolução iniciada em 1642 na Inglaterra.

Outro ponto de referência na história dos direitos civis e políticos foi a aprovação pelo Parlamento da *Bill of Rights* em 1689, um documento até hoje vigente, fundado nos direitos naturais individuais e que o Estado de Direito era obrigado a proteger, que transformou a natureza dos governos Inglês, Escocês, e Irlandês, em monarquias constitucionais -- rejeição das reivindicações de direitos divinos dos reis, elevação do Parlamento acima da Coroa, sujeição do poder real aos estritos limites da lei (Lucinda & Gay, 2009).

Esta forma de solução de problemas entre a classe governante e os súbditos, acabou influenciando reivindicações e revoluções contra monarcas absolutos que dominavam o resto da Europa da época, exigindo-se eleições livres, não interferência real nas leis e cortes, direito à liberdade, não imposição de impostos excessivos, entre outros direitos.

Os diferentes documentos tiveram igualmente o contributo de filósofos ou intelectuais iluministas como Jonh Locke (1632-1704) na Inglaterra, assim como, nos Estados Unidos da América, o destaque vai para Abigail Adams (1744-1818), Thomas Jefferson (1743-1826) e James Madison (1751-1817), e na França revolucionária para Voltaire (1694-1778), Olympe de Gouges (1748-1793), Mary Wollstonecraft (1759-1797), Thomas Spence (1750-1814), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Denis Diderot (1713-1784), Immanuel Kant (1724-1804), e Cesare Beccaria (1738-1794).

Durante o século XVIII, influentes intelectuais iluministas, contaminados pelo espírito da época

e da influência das transformações político-sociais na Inglaterra, impulsionaram a ligação entre os direitos e o Estado de Direito. Em vista disso, Charles Louis de Secondat, o Barão de Brède e Montesquieu, no seu *Espírito das Leis*, defendiam a “separação de poderes” governativos como a pré-condição para a garantia da proteção da liberdade política e dos Direitos Humanos clássicos, e prevenção contra o absolutismo (Boldrini, 2012, p. 145).

Havia ainda François-Marie Arouet, conhecido como Voltaire (1694-1778) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), assim como Locke, e Voltaire, que no seu *Tratado sobre a Tolerância*, lembrou que a lei natural estabeleceu o direito de todos a praticarem livremente as suas religiões, sem medo de perseguição. Voltaire opunha-se à “intolerância [da cosmovisão judaico-cristã e do seu livro sagrado, a Bíblia,] contra aqueles que têm opiniões diferentes dos seus dogmas” (Lazzari, 2012, p. 149). Rousseau estabeleceu, por via d’*O Contrato Social: Princípios dos Direitos Políticos*, entre outras obras, as bases tanto para a Revolução Francesa quanto para o Romantismo. Nessa obra, procurou explicar como as instituições políticas poderiam ser estruturadas de forma a que todos os cidadãos pudessem ser livres, iguais e soberanos, sendo que a humanidade deveria concordar em preservar os seus direitos. Rousseau foi um inspirador de reformadores políticos, incluindo os líderes da Revolução Francesa.

Voltaire e Rousseau apoiaram-se, por um lado, nas ideias de Denis Diderot (1713-1784), avançadas na sua *Encyclopédie*, num artigo intitulado *Direitos Naturais* (1755), em que frisou que as leis, que “devem ser feitas para todos e não apenas para um”, e, devem possuir como parâmetro de controlo ou limite os direitos naturais (Diderot, 2008, p. 7) e, por outro lado, nas ideias de Immanuel Kant (1724-1804), na sua *Crítica da Razão Prática* (1788) e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), que destacou a responsabilidade ética de proteção da “Dignidade da Pessoa Humana [...] um dos fundamentos do Estado [de] Direito [e] núcleo essencial dos Direitos Humanos” (Weyne, 2007, p. 15). Para Kant, “o respeito à humanidade reside, antes de tudo, na própria razão. [Pois,] independentemente de normas jurídicas, de normas religiosas e de normas consuetudinárias, o ser racional já possui o [...] princípio [da Dignidade da Pessoa Humana] em sua [...] moral” (Weyne, 2007, p. 27-28).

Os líderes da Revolução Norte-americana, com sólida formação em filosofia e teoria iluminista,

inspirados por tais ideias, abriram caminho para a eclosão da violência, que em março de 1775 culminou com conflitos armados entre os militares ingleses e os colonos americanos. Durante o conflito, no Segundo Congresso de Filadélfia de 1775 (recordando que no Primeiro Congresso Continental, em 1774, mesmo antes da eclosão da violência, foi promulgada uma Declaração de Direitos que invocava o direito à vida, liberdade, e propriedade), numa reunião com os representantes das colônias, Thomas Jefferson (1743-1826) redigiu a Declaração de Independência dos Estados Unidos, promulgada em 4 de junho de 1776, contendo a proteção de vários direitos, liberdades e garantias fundamentais, importantes para a história Ocidental dos Direitos Humanos.

A respeito dos direitos das mulheres, é digno de registo o episódio de Abigail Smith Adams (1744-1818), que pouco antes da assinatura da Declaração de Independência, pediu ao seu marido, John Adams (posteriormente o segundo Presidente dos EUA), que garantisse que as leis para o novo país se baseassem em princípios justos e liberais e que se aplicassem tanto para as mulheres quanto para os homens. A resposta do marido foi de descaso e esta teria ameaçado fomentar uma rebelião se os direitos das mulheres fossem ignorados (Noble, 2001; Spruill, 2015; American Antiquarian Society, 1945).

Finda a guerra entre os colonos norte-americanos e os colonizadores ingleses, não cessaram os discursos e articulações entre a lei, a lei natural, e os direitos naturais, na luta pela busca de um Estado de Direito. Vão nesse sentido, tanto a Declaração dos Direitos do Homem, de Virgínia de 1776, que anunciou que todos os homens são por natureza igualmente livres e independentes e possuem certos direitos inerentes à sua pessoa, quanto as ideias marcadamente iluministas de “Thomas Jefferson” (1743-1826) (Brigola, 1992; Venturini, 2017).

Outro importante contributo para a evolução e solidificação da noção Ocidental de Direitos Humanos encontra-se na Constituição dos EUA de 1787, que resultou de uma longa batalha de ideias e de argumentos. Esta Constituição, na sua introdução, compromete-se a “formar uma União mais perfeita” (United States Senate, 1994, p. 1), contendo vários conceitos e ideias muito discutidos desde a Antiguidade à Modernidade, e que espelham a forte influência do pensamento

Ocidental de Direitos Humanos, nomeadamente a “justiça”, a “liberdade”, o consenso dos governados, a separação federal de poderes, o reconhecimento legal do direito civil a um julgamento por um júri, e os direitos políticos de voto, entre outros. Esta lista foi ampliada, com a influência das ideias iluministas, pelas duas emendas elaboradas por James Madison (1751-1836) – quarto Presidente dos EUA, conhecido como Pai da Constituição pela elaboração e promoção da Constituição e da Declaração de Direitos – ao fazer referência à garantia da proteção legal dos direitos naturais, proteção das pessoas individuais perante a lei contra ameaças de excessivo poder, contra a tirania da maioria, direito ao processo legal, igual proteção perante o Estado de Direito, julgamento célere e público por um júri, liberdade religiosa, liberdade de expressão e imprensa, direito a declaração e assembleia, proteção contra punições cruéis e ilegais, entre outros de menor relevo.

Prosseguindo com a evolução e sustentação da origem dos Direitos Humanos na visão Ocidental, não se pode deixar de abordar a convulsão social do final deste período e marco inicial da próxima época a abordar aqui, a Idade Contemporânea. Trata-se da Revolução Francesa, que em comunhão com as revoluções inglesa e norte-americana, e com a contribuição do Cristianismo na Idade Média e dos jusnaturalistas da Antiguidade, vai inspirar de sobremaneira a DUDH em 1948 (Gonçalves & Bergara, 2008).

Portanto, poucas semanas após a Revolução, em 1789, os deputados da Assembleia Nacional francesa, inspirados pelas ideias iluministas e seus próprios filósofos, motivados pelos desenvolvimentos da Revolução norte-americana (que resultaram na promulgação da Declaração de Independência dos EUA), aprovaram a já mencionada Declaração de Direitos francesa, que constitui a consagração das mesmas filosofias, ideias e princípios iluministas, judaico-cristãos e jusnaturalistas. São exemplos concretos, entre tantos artigos da Declaração que espelham aquelas filosofias, ideias, e princípios, os seguintes:

Artigo 1.º – Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum.

Artigo 2.º – O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem.

A Declaração protege igualmente, a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão.

Ainda no que concerne à igualdade de Direitos entre Homens e Mulheres, no caso da França, deve-se destacar o papel de Marie Gouze (1748-1793), que assinava como Olympe de Gouges, cujos escritos sobre os direitos das mulheres alcançaram audiências de outras nações e povos. Um dos mais emblemáticos destes escritos surge na sequência da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, constituindo a Declaração da Mulher e da Cidadã de 1791, proposta à Assembleia Nacional da França durante a Revolução, opondo-se abertamente a Robespierre (membro da Assembleia e promotor do sufrágio universal masculino), facto que levou Olympe de Gouges à morte por guilhotina em 1793. Na Inglaterra, como referências da defesa da igualdade de direitos entre homens e mulheres, temos Mary Wollstonecraft (1759-1797), com a sua *A Vindication of the Rights of Woman* e Thomas Spence (1750-1814), no seu *The Rights of Infants*. Ambos defenderam direitos mais democráticos e inclusivos, sendo considerados como importantes contributos no campo da defesa dos direitos de minorias. A influência dos pensamentos e acontecimentos dominantes da época, levaram também a que escravos lutassem pelos seus direitos naturais, pela sua liberdade, e pelos direitos inerentes a esta liberdade. Foi o que ocorreu nas longínquas terras de São Domingo, o atual Haiti, quando os escravos negros se revoltaram violentamente na chamada Revolta de São Domingos (1791-1804) e alcançaram a tão desejada liberdade.

#### **1.1.4. Idade Contemporânea (1789 aos dias de hoje)**

Na periodização histórica Ocidental, que prevalece até hoje, a Revolução Francesa constitui o início da Idade Contemporânea.

Não obstante as abordagens que defendem que a modernidade ainda continua em vigor (visto que ainda se mantém a exploração capitalista sobre os povos e culturas não brancas, aspetos que serão focados ao longo dos próximos capítulos deste trabalho), optámos aqui por evidenciar a

Idade Contemporânea somente para ressaltar uma mudança importante na forma como se conceitualizam os Direitos Humanos após a Revolução Francesa.

Foi com o fim da 2ª Guerra Mundial e a fundação da ONU em 1945, e com a promulgação da DUDH pela Assembleia Geral das Nações Unidas, num dos seus primeiros atos, em 1948, que a expressão direitos humanos substituiu as expressões “direitos naturais” e “direitos do homem”, com as quais partilha “uma” história (Maritain, 2016; Kainz, 2003).

A DUDH estatui no seu artigo 1.º, que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência, devem agir uns aos outros em espírito de fraternidade” (UNIC, 2009).

A substituição da expressão “direitos naturais” pela expressão “direitos humanos” ocorreu porque, por um lado, a expressão caiu em descrédito no século XIX, em parte porque o conceito de “direito natural”, ao qual estava intimamente ligado, tornou-se bastante controverso com a ascensão do positivismo legal, que rejeitou a teoria há muito adotada pela Igreja Católica Romana, de que a lei tem de ser moral para ser lei. Por outro lado, a expressão *direitos humanos* substituiu igualmente a antiga expressão *direitos do homem*, por “não [ser] universalmente entendida como incluindo os direitos da mulher” (UNRIC, 2016).

Assim, “desde o fim da II Guerra Mundial, a importância central dos direitos humanos foi universalmente reconhecida” (UNRIC, 2016: p. 8) e este facto foi “o evento definidor da internacionalização dos direitos humanos” (Marks, 2014: 7).

Em 1940, Herbert George Wells (1866-1946) escreveu *The Rights of Man or What are We Fighting For?*; Roosevelt anunciou as ‘quatro liberdades’ (liberdade de expressão e culto, e liberdades de desejo e medo) no seu discurso de Estado da Nação de 1941; a Carta das Nações Unidas estabeleceu em 1945 uma obrigação de todos os membros de respeitar e observar os direitos humanos e criou uma comissão permanente para promover a sua realização; o julgamento de médicos Nazis definiu princípios que foram codificados no Código de Nuremberga em 1946; e os Julgamentos de Nuremberga entre 1945-1946, de 24 dos mais importantes líderes capturados da Alemanha Nazi, estabeleceu a responsabilidade criminal individual para violações de direitos humanos em massa (Marks, 2014: 7).

Cada um destes eventos ligados à II Guerra Mundial teve grandes repercussões para os direitos humanos na atualidade (United Nations, 1950). No período imediato à guerra, textos fundamen-

tais de Direitos Humanos foram adotados como a Convenção de Genocídio e a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (Moçambique também faz parte), as Convenções de Genebra de 1949, seguidas, em 1966, pelos Convénios Internacionais de Direitos Humanos e dezenas de textos de direitos humanos regionais (a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, da qual Moçambique também faz parte).

Ao nível da ONU foram também adotados textos importantes sobre assuntos como:

tortura, os direitos da criança, minorias, discriminação contra a mulher, e direitos de incapacidade, em conjunto com a criação de procedimentos de investigação e prestação de contas ao nível intergovernamental. A responsabilização criminal individual por violações em massa dos direitos humanos reemergiu – após o hiato da Guerra Fria – nos tribunais *ad hoc* de Ruanda e antiga Jugoslávia, e finalmente Tribunal Criminal Internacional (Marks, 2014: 7).

## **1.2 – FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICOS DOS DIREITOS HUMANOS**

Como o próprio título prenuncia, o objetivo central deste subcapítulo da Tese é a identificação e o exame com alguma minúcia dos fundamentos antropológico-filosóficos dos direitos humanos em geral, que arrastam em seu conteúdo conceitos como “Direitos Humanos”, “Dignidade Humana” e a “Personalidade Humana”, que equivalem simultaneamente à sua “substância” e partilham cinco características essenciais - “posse igualitária, [...] inalienabilidade [...], universalidade [...], irredutibilidade às características acidentais dos seres humanos, [e a] inerência à natureza humana: uma natureza racional capaz de consciência” (Finegan, 2012, pp. 84-86).

Estes conceitos constituíram uma espécie de *biblioteca ocidental*, na perspetiva da *biblioteca colonial* de Valentin-Yves Mudimbe (1988), em que as oito perspetivas apresentadas no parágrafo seguinte contituíram “fontes privilegiadas ou [mesmo] únicas de produção de narrativas” (Furtado, 2016, p. 130) argumentativas no contexto do processo de redação da grande Declaração.

Nesse contexto, o capítulo procura averiguar se perspetivas que subjazem os conceitos de Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana, que constituem os alicerces da

estrutura mental dos princípios plasmados no texto da DUDH de 1948, considerada Ocidental, se baseiam na visão juspositivista (direito positivo) ou jusnaturalista (direito natural), na visão extrínseca ou intrínseca, de liberdade positiva ou de liberdade negativa da dignidade inflorescente, Lockeana ou Boethiana, ou ainda numa perspetiva “universalista relativa kantiana”, se se trata de uma visão de liberdade positiva ou negativa da dignidade inflorescente? Perspetivas estas, retiradas, na sua maioria, pelo menos na forma em que aqui são nomeadas, da obra de Thomas Finegan, intitulada *Conceptual Foundations of the Universal Declaration of Human Rights: Human Rights, Human Dignity and Personhood*, lançada em 2012 (Finegan, 2012). Outros autores com contributo central, de acordo com a pesquisa bibliográfica empreendida no âmbito desta Tese, foram Rodrigo Duarte Gigante e Sérgio Tibiriça Amaral (Gigante & Amaral 2009) e Jefferson Luiz França (França. 2015).

Nesse quadro, avance-se agora para uma breve descrição do que defendem as oito perspetivas atadas aos diferentes conceitos de Dignidade Humana e Personalidade Humanas (que constituem o fundamento dos Direitos Humanos), apresentado nas Idades da história do Ocidente, que auxiliam a identificação do sistema mental patente no texto da Declaração.

Em primeiro lugar, importa referir que as perspetivas positivista e de direito natural estão relacionadas ao conceito de Direitos Humanos e constituem, respetivamente, os “direito[s] mesmo[s]” (Gigante & Amaral, 2009, p. 164) os quais as “escolas de Direito Natural” (Gonzaga, 2017), a juspositivista e a jusnaturalista, por via de diferentes concepções, buscam compreender e justificar. Para além disso, por um lado, esclareça-se que o juspositivismo aqui assumido não é o “juspositivismo jurídico [que] nada tem a ver com o positivismo filosófico [que] deriva da locução *direito positivo* contra aquela de *direito natural*” (Bobbio, 2006, p. 15; Bobbio, 2004, p. 100). Por outro,

Não se pode confundir o jusnaturalismo com o direito natural e o juspositivismo com o direito positivo. É que tanto o jusnaturalismo quanto o juspositivismo constituem-se, de facto, em meras tentativas de justificação e de entendimento acerca do direito. Não são, todavia, o direito mesmo (Gigante & Amaral, 2009, p. 164).

Quanto a origem histórica,

O jusnaturalismo antecede o juspositivismo, visto que deita as suas raízes já no alvorecer da civilização ocidental, em especial no da civilização greco-romana, em especial pela fundação de Roma, no início do século VIII a.C., por volta dos anos 750 a.C. (Gigante & Amaral, 2009, p. 163).

Em vista disso, esta doutrina cosmocêntrica vai perdurar até ao advento da Revolução Francesa, instrumentalizada “pelas doutrinas jusnaturalistas e as suas concepções de contrato social e de direito natural” que buscavam a laicização do Estado, como um corolário de um processo iniciado nos primórdios da Antiguidade, tendo passado pelas Idades Média e Moderna e culminado com a inauguração da Idade Contemporânea, em que “passa a reinar, quase que absolutamente, a doutrina do juspositivismo” (Gigante, 2010, p. 6).

Examine-se o texto de Rodrigo Duarte Gigante (Gigante, 2010), que bem resumidamente esclarece a origem desta tão antiga discussão, em associação ao conteúdo apresentado no primeiro subcapítulo do Capítulo 1 concernente *A Emergência dos Direitos Humanos no Seu caráter Universal: História, Argumentos e Princípios*, que culminou com o advento do juspositivismo, “impulsionado pela doutrina canónica, em meados do século XII, em plena Idade Média” (Miralles, 2004, p. 20),

No início da civilização greco-romana, direito e religião eram somente uma e a mesma coisa. À medida que se vai avançando no curso da Idade Antiga, mormente pelo advento da Lei das 12 Tábuas e a atuação dos filósofos gregos e dos pretores romanos, o direito se vai, cada vez mais, emancipando. Nesse sentido, o cristianismo acaba sendo o marco essencial do nascimento do direito, uma vez que pregava a divisão entre as coisas do céu e as da terra. No período da Idade Média, por sua vez, ressaltou-se a importância do Código de Justiniano, em plena consolidação do Direito Romano que lhe antecede, bem como em seu decisivo contributo ao direito atual. Além disso, observou-se também a tentativa de sobreposição da Igreja ao Estado, conceitualmente calcada nas doutrinas filosóficas-cristãs (a Patrística e a Escolástica), e alguns prenúncios da modernidade (tais como a atuação dos Gilbelinos, dos Glosadores e a instituição da Magna Carta). [...] Na Idade Moderna, percebe-se que o direito vai recuperando, e ainda intensificando, a sua autonomia, devido ao desenvolvimento do antropocentrismo. Em consequência, as discussões político-jurídicas passaram a recair agora sobre as relações entre governantes e governados, e não mais sobre as relações entre Estado e Igreja. Esta vai aos poucos sendo afastada daquela discussão (Gigante, 2010, p. 6).

Em outras palavras o juspositivismo ou o direito positivo materializam-se com o surgimento do Estado de Direito. Perceba-se, adicionalmente, que existe uma diferença fundamental na qual assenta o debate sobre a posição e valor de cada uma dessas concepções do direito, enquanto os jusnaturalistas são “monistas”, os juspositivistas são “dualistas”. Isso significa que os primeiros somente reconhecem o “direito natural”, como “verdadeiro direito”, o que obviamente implica o não reconhecimento do direito positivo como existente, e, os segundos, defendem a existência de dois direitos, o natural (criado pela “natureza”, “Deus” ou “razão”) e o positivo (criado

pelo "ser humano" e dependente da vontade humana). Nesse âmbito dualista, a regra que subsiste é a de ajustamento do direito positivo ao direito natural, que constitui a receita para a legitimação do Estado (de Direto) para a aplicação da justiça (Gigante & Amaral, 2009; Almeida, 2009; Vasconcelos & Miranda, 2013; Dimoulis, 2017; Friede, 2017).

Noutras palavras, em suma, a escola jusnaturalista, reconhece que,

sendo a lei que determina o justo, bem como os direitos subjetivos, não se pode admitir que [esta] seja elaborada de forma arbitrária, ao sabor das paixões do legislador. Desse modo, é necessário que [esta] se reporte a uma justiça anterior e superior às leis positivadas, os direitos que não dependem de prescrições legais, pois, fundamentam-se na lei natural. [Pois,] o jusnaturalismo [...] é uma doutrina segundo a qual existe – e pode ser conhecido – um direito natural (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetivas diverso do sistema constituído pelas normas fixadas pelo Estado (direito positivo) (Gonzaga, 2017, p. 3).

Este direito natural é "imutável" e defende a "universalidade da justiça", emanada de Deus, da "natureza das coisas" ou da "razão humana", mas na grande maioria das vezes de "misturas variadas destes três fundamentos" (Gigante & Amaral, 2009; Dicionário Direito, 2022).

Em segundo lugar, passe-se ao entendimento dos princípios das perspetivas "extrínseca" e "intrínseca". A primeira destas perspetivas da Dignidade Humana "a dignidade é atribuível a um ser humano após a realização de uma ação particular, característica ou estado, ou seja, atribuível a algo extrínseco ao que ele é no sentido mais fundamental" (Finegan, 2012, p. 200). A segunda perspetiva – "intrínseca da Dignidade Humana" (Finegan, 2012, p. 202) – constitui o reverso da primeira, e, neste âmbito, José Oliveira Ascensão muito bem esclarece a ideia por detrás da mesma,

A dignidade do homem radica nesta capacidade e neste encargo da auto-construção. São estes que o distinguem e superiorizam. [...] O homem é digno porque é pessoa. A dignidade não lhe é atribuída de fora, não é um a mais, é intrinsecamente decorrente da própria característica de ser pessoa, que é dialeticamente unitária desde a concepção até à morte (Ascensão, 2008, p. 292).

Em terceiro lugar, centremo-nos em mais duas perspetivas conceptuais da Dignidade Humana, a da "liberdade positiva da dignidade inflorescente" e a da "liberdade negativa da dignidade inflorescente" (Finegan, 2012, p. 205). A primeira perspetiva coloca a Dignidade Humana dependente da satisfação de determinados "padrões mínimos de comportamento [ou seja,] para a sua proteção e satisfação" (Finegan, 2012, p. 205). A segunda perspetiva da Dignidade Humana,

destaca Finegan (2012), é anárquica em razão do entendimento de que a autonomia é um fim em si mesmo. Esta vê, dessa forma, “a operação de livre agência – acarretada somente pelo respeito minimalista pela liberdade dos outros – como a própria satisfação da Dignidade” (Finegan, 2012, p. 205).

Em quarto lugar, atente-se a perspectiva “Lockeana” e a perspectiva “Boethiana” da Personalidade Humana (Finegan, 2012). Segundo a primeira perspectiva, Lockeana, somente as pessoas, como distintas do termo Homem, têm direitos naturais (Finegan, 2012; Souza e Silva, 2018). Neste contexto, segundo Sandro de Souza Ferreira, “para Locke, nascemos homens. Podemos nos tornar Pessoas. Da bem-sucedida combinação entre o Homem e a pessoa, surge o homem moral, o homem que reflete sobre si, que se reconhece como responsável por suas ações passadas e capaz de refletir sobre as suas ações futuras” (2005, p. 75). Portanto, na visão lockeana, a Personalidade não é atribuída aos seres humanos como tal, mas sim à consciência de uma entidade de sua experiência consciente. Teoricamente, um único ser humano pode ser lar de várias pessoas (ou mesmo de nenhuma) ao longo da vida (Finegan, 2012).

Na perspectiva Boethiana da Personalidade Humana, a pessoa é vista como “substância individual de natureza racional” (Costa, 2019, p. 25). Noutras palavras, pode-se definir,

a pessoa humana [...] como ser individual de natureza racional, enquanto se entende a racionalidade como a potência própria do ato intelectual. [Dessa individualidade do ser,] a substância idêntica a si mesmo e, efetivamente, distinta de qualquer outra [é que brota a] personalidade, o modo pessoal que um ser individual de natureza racional realiza e manifesta, em sua individualidade, de modo espontâneo, voluntário ou involuntário, pelo corpo e pela mente a sua natureza, em atos individuais (Faitanin, 2006, p. 47).

Em suma, enquanto a perspectiva Lockeana defende que a Personalidade é atribuível, a perspectiva Boethiana defende que a Personalidade Humana é intransmissível, pois que é inata ao ser humano.

Em quinto e último, a perspectiva da universalidade relativa Kantiana defende uma noção de “dignidade kantiana” como um “valor individual e intrínseco”, ou seja, uma dignidade que valoriza o ser humano pelo simples fato de ser um ser de “autonomia subjetiva”. Portanto, esta

perspetiva da dignidade reconhece nos seres humanos diferentes personalidades que podem co-existir umas com as outras, admitindo a existência de “diferentes considerações de boa vida” que não infrinjam “os deveres para consigo mesmo[s]” (Dias & Kracieski, 2021; França, 2015).

### **1.2.1. Os Três Principais Conceitos: História e Perspetiva Antropológico-Filosófica do Texto da DUDH**

Esta secção revela especificamente o desenvolvimento dos conceitos de Dignidade Humana e Personalidade Humana, que constituem a razão e a essência dos Direitos Humanos, cujos princípios se encontram plasmados no texto da DUDH de 1948, com o fim último de revelar a essência sistema mental do Ocidente que subjaz à Declaração em apreço.

Segundo Thomas Finegan, na sua obra intitulada *Conceptual Foundations of the Universal Declaration of Human Rights: Human Rights, Human Dignity and Personhood*, publicada em 2012, os três conceitos essenciais apresentados no título desta secção partilham de cinco caraterísticas principais, nomeadamente “posse igualitária, [...] inalienabilidade [...], universalidade [...], irreduzibilidade às caraterísticas acidentais dos seres humanos, [e a] inerência à natureza humana: natureza racional capaz de consciência” (Finegan, 2012, pp. 84-86).

Por um lado, a apropriação mental do conteúdo conceptual de cada uma destas caraterísticas é central para a sólida compreensão da essencialidade<sup>3</sup> dos três conceitos em análise, enquanto que, por outro lado, coadjuva no adequado entendimento do debate desenvolvido, na secção que se segue, em volta das diferentes definições e perspetivas teórico-conceptuais referentes aos conceitos Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana, que foram sendo adotadas pelos diferentes povos de então e, por isso, dominaram as diferentes Idades da história

---

<sup>3</sup> Perceba-se aqui a palavra “essencial” em dois sentidos: o primeiro refere-se às caraterísticas *básicas* dos direitos humanos, admitindo-se a possibilidade de existência de outras caraterísticas que possam ter sido deixadas de lado; o segundo, refere-se à substância, ou seja, a natureza íntima que nos permite conhecer “o verdadeiro fundamento filosófico da DUDH” (Finegan, 2012: 183).

do Ocidente, até serem absorvidas pela grande Declaração. Noutra instância, apoia na revelação do sistema mental que os referidos três conceitos transportaram consigo para o texto de uma Declaração com intentos “Uni-versal[izantes]” (Grosfoguel, 2008, p. 87), em oposição a uma Declaração “Pluri-versal” (Dussel, 2019b; Grosfoguel, 2008, p. 199; Misoczky & Camara, 2015, p. 308), que pode surgir com a produção de uma nova Declaração dos Direitos e Deveres Humanos que respeite e tome oficial e abertamente em conta outras perspectivas de Dignidade e Personalidade Humana de outras civilizações humanas que habitam o planeta terra, como é caso da ética filosófica Ubuntu.

Nesse sentido, passemos ao esclarecimento dos significados das características essenciais dos três conceitos que constituem o cerne do texto da DUDH.

A “posse igualitária” pressupõe que nenhum membro da família humana pode reivindicar mais direitos humanos que qualquer outro membro. Todos os membros são, portanto, universalmente merecedores de todos os direitos humanos de forma igualitária (Heintze, 2010; Finegan, 2012; Lopes, 2000).

A própria Declaração de 1948 apregoa tal direito igualitário, apresentando esta característica logo no primeiro parágrafo preambular, ao atestar o seguinte,

Considerando que o reconhecimento da Dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus *direitos iguais e inalienáveis* é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo (UNIC, 2009, p. 2).

Este parágrafo preambular, reconhece simultaneamente a “inalienabilidade” dos Direitos Humanos (cuja essência e fonte são a Dignidade e a Personalidade Humana), isto é, a impossibilidade de perda, retirada, alienação, ou transferência, a qualquer título, dos direitos humanos de qualquer membro da família humana por qualquer que seja a pessoa, governo, ou seja quem for (Adorno, 2005; Finegan, 2012). Significa ainda, segundo afirma Crystianne da Silva Mendonça, que “esses são direitos intransferíveis, não tendo conteúdo económico, patrimonial, ou financeiro [...] deles não se pode desfazer, porque são indisponíveis” (Mendonça, 2016, p. 30). Nesse sentido, em substituição da palavra inalienabilidade “alguns autores utilizam a expressão irrenunciabilidade” ou “indisponibilidade” (Filho, 2012, p. 22).

A “universalidade [está] atada à noção de posse igualitária [de direitos] humanos por todos os seres humanos” (Finegan, 2012, p. 184) “independentemente de qualquer outro traço que marque as suas personalidades” (Ferreira, 2019, p. 27-28) ou nenhuma outra qualidade adicional, como nacionalidade, opção política, orientação sexual, credo” (Calixto & Carvalho, 2019, p. 23; Ferreira, 2019, p. 28; Lopes, 2012), entre outras, “da jurisdição ou regime político ao qual está submetido” (Gama, 2012, p. 6). Esta universalidade é espelhada na DUDH de 1948 fundamentalmente pela utilização das expressões “todos os membros da família humana” ou “todo(s) o(s) ser(es) humano(s)” (UNIC, 2009, pp. 1-17), na esmagadora maioria dos seus artigos, com destaque para os citados, fazendo referência à posse igualitária dos direitos humanos por todos os humanos e a vinculação de todos aos direitos que são pertencentes a todos os membros da família humana em todos os momentos. Trata-se, em suma, de garantir “o respeito à dignidade humana [como] um valor universal” (Lopes, 2015, p. 656).

A universalidade dos Direitos Humanos não depende de leituras particularistas e de movimentos comunitaristas que reclamam proteção para as diferenças, mas que tem sua base de sustentação na moralidade comum que é inerente ao homem como tal. [...] a universalidade dos Direitos Humanos não se contrapõe ao direito à diferença, podendo, inclusive, ser a condição de possibilidade para que as diferentes manifestações humanas possam se expressar e conviver em igualdade e sem aviltamentos, impedindo que a universalidade seja confundida com homogeneização e a diferença com desigualdade (Lucas, 2009, p. 122).

No caso da “irredutibilidade às características acidentais [...] do ser humano (Finegan, 2012, p. 185), esta ressalta que todos os membros da família humana, independentemente da sua condição social, ou seja, como ressalta a DUDH de 1948 no nº1 do seu Artigo 2, “sem distinções acidentais de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou de qualquer outra condição” (UNIC, 2009, p. 5).

Finalmente, há a “inerência à natureza humana” (Finegan, 2012, pp. 86), uma natureza racional capaz de consciência, ou seja, uma característica distintiva dos seres humanos comparativamente aos restantes seres vivos. Trata-se, portanto, da característica essencial a que todas as outras características revelam ou caracterizam. Pois, todos os seres humanos nascem dotados de razão e consciência, que são as qualidades que essencialmente caracterizam o Homem, e é esta mesma razão, aliada à sua capacidade agencial e de liberdade, que o permite ter consciência da inerência da sua dignidade e da igualdade e inalienabilidade dos seus direitos, que devem ser humanos, e

da necessidade de criação de uma DUDH. E é, ainda, esta mesma razão e consciência que, no âmbito desta Tese, o faz refletir e perceber a necessidade de reforma da atual Declaração “Uni-versal” e criação de uma nova Declaração “Pluri-versal” dos Direitos e Deveres Humanos, e não simplesmente a sua inclusão na atual concepção “Uni-versal” dos Direitos Humanos (Dussel, 2019; Grosfoguel, 2008).

Esta quinta e última característica está plasmada, de forma clara, logo no primeiro Artigo da Declaração,

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em Dignidade e Direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação aos outros com espírito de fraternidade (UNIC, 2009. p. 4).

Temos aqui importantes aspectos centrais a esta característica dos Direitos Humanos, da Dignidade Humana e da Personalidade Humana.

Em primeiro lugar, temos que a razão e a consciência, assim como a Dignidade e os Direitos Humanos, “nascem” com o ser humano, isto é, são inerentes ao ser humano, igualitário e livre. Nessa sequência, a mesma palavra expressa bem o significado do termo “inerência”, que profere a indivisibilidade ou indissociabilidade dos Direitos do ser humano, uma vez que são intrínsecos e não extrínsecos, ou seja, concedidos por qualquer entidade externa, como o Estado, por exemplo (UNIC, 2009; Finegan, 2012; Trindade, 2015).

Portanto, a razão e a consciência constituem, no contexto do sistema mental que subjaz o texto da Declaração, uma característica “potencial” da natureza humana, mais do que uma característica real ou prática, na medida em que existe sempre a possibilidade de um ser humano poder nascer com “caraterísticas acidentais” de diversa ordem, nomeadamente, problemas psicológicos ou físicos. Esta foi a forma encontrada para que não haja “dintições de quaisquer espécie”, que possam implicar a perda dos direitos, comprometendo, desse modo, a dignidade e o respeito pela personalidade. De contrário, nem todos os seres humanos seriam dotados de razão e consciência e a porta ficaria aberta para situações similares às que ocorreram na “Idade da Exploração”, que no caso de Moçambique durou até ao ano de 1975, , com a alienação dos direitos dos moçambicanos, em razão da sua raça, cor, idioma, religião ou cosmovisões (UNIC, 2009; Finegan, 2012; Arndt, 2016; Marrul, 2002).

### **1.3 – HISTÓRIA DOS TRÊS PRINCIPAIS CONCEITOS: PERSPETIVAS TEÓRICO-CONCEPTUAIS E SUBSÍDIOS PARA OS PRINCÍPIOS DOS DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS**

Os conceitos de Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana, que partilham as características anteriormente avaliadas, não detiveram sempre o mesmo significado ao longo da evolução histórica Ocidental, e refletiram perspetivas que variavam entre positivistas ou de direito natural, extrínsecas ou intrínsecas, Lockeanas ou Boethianas, ou ainda de liberdade positiva ou negativa da dignidade inflorescente, e é este o contexto que nos importa neste Capítulo 1 da Tese. Por isso, se mostra central acompanhar a evolução dos seus significados de forma conjunta.

Nesta perspetiva, o objetivo central desta secção é sincronicamente identificar as diferentes perspetivas teórico-conceptuais sobre os Direitos Humanos, a Dignidade Humana e a Personalidade Humana, predominantes nas diferentes Idades da história do Ocidente, por forma a, por um lado, compreender como estas se foram estruturando e interconectando até formarem o sistema ou a estrutura mental do Ocidente e integrarem o texto da atual Declaração “Uni-versal” (Dussel, 2019; Grosfoguel, 2008) dos Direitos Humanos. Por isso, se mostra central acompanhar a evolução dos seus significados e a sua concatenação com as diferentes perspetivas teórico-conceptuais a si imbricadas, sempre lembrando se tratar de conceitos e perspetivas correlacionadas à natureza humana com origens histórico-geográficas ocidentais.

#### **1.3.1. Idade Antiga**

Nesta Idade da história do Ocidente, duas regiões obtiveram proeminência no avanço de diferentes conceitos e perspetivas teórico-conceptuais sobre os Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana, a Grécia e a Roma Antigas.

Ora, a Grécia Antiga era composta por diferentes cidades-Estado, cada uma com o seu próprio sistema governamental, económico, e legislativo. Era, portanto, um Estado não unificado. Em Atenas, por exemplo, quando imperava uma democracia direta (entre 508 a.C. e 404 a.C), somente uma minoria de indivíduos considerados cidadãos (os indivíduos livres que fossem atenienses de pais atenienses, com 21 ou mais anos) “sorteados”, é que podiam votar e propor leis, numa “estrutura social, onde todos os cidadãos possuíam direitos políticos, mas nem todos eram cidadãos”, como é o caso dos estrangeiros, dos escravos e das mulheres e crianças (Dias & Kracienski, 2021, p. 137-138).

Todo este cenário do quotidiano da vida ateniense, revelava noções perculiars de Dignidade Humana e Personalidade Humana, dois conceitos centrais para a noção de Direitos Humanos (este último constituindo o terceiro conceito essencial do texto da DUDH), que em comunhão com as cinco características essenciais dos Direitos Humanos partilhadas pelos referidos três conceitos, constituem a estrutura mental Ocidental que subjaz a DUDH. Nesta perspectiva, em Atenas, por um lado, imperava uma noção de Dignidade Humana, e por consequência uma Personalidade Humana, assente na dependência do alcance de uma “posição social ocupada pelo indivíduo”, que podia ser até perdida ou ganha consoante se ascendesse ou não na hierarquia de uma estrutura social da época (Lewin, 2017, p.13). Por outro lado, na mesma perspectiva, o conceito de “Pessoa” e Personalidade Humana na Grécia Antiga, também revela a dependência da posse da “personalidade” à posição social ou aos “papéis sociais” que o ser humano grego ocupava na sociedade de então, sendo estes o de cidadão, estrangeiro, escravo, mulher ou criança (Viola, 2017, p. 16).

Este é um posicionamento partilhado e justificado por Aristóteles, filósofo grego ateniense que viveu na altura, que embora tivesse debatido sobre o justo e o injusto por via dos versos de Antígona na sua obra “Retórica”, defendeu na sua obra “Política” a “escravidão natural [,] a [...] existência [de] escravos por natureza” (Tosi, 2003, p.76).

Nesta perspectiva, havia em Atenas, na Grécia, um grupo seletivo de indivíduos com direitos políticos e que participavam ativamente na tomada de decisões da comunidade, os chamados cidadãos (proprietário de terras, etc.), e outro grupo, os não cidadãos, como os estrangeiros (com

“direitos políticos” e de aquisição de “terras” limitado, podendo somente dedicar-se ao “comércio” e ao “artesanato”), as mulheres e crianças com direitos substancialmente limitados e os escravos sem direitos alguns e que eram vistos como “propriedade”. Havia aqui, portanto, uma *liberdade negativa da dignidade inflorescente*, pois, este grupo restrito de cidadãos abastados e com Dignidade operacionalizava a sua “livre agência, como a própria satisfação da Dignidade”, isto é, desenvolviam ações e estruturavam a sociedade de então de tal forma que não-cidadãos somente, no melhor dos casos, recebiam daqueles o “respeito minimalista pela liberdade”, especialmente no caso dos estrangeiros (“Metecos”) (Finegan, 2012; Souza e Silva, 2018; Dias & Kracieski, 2021; Santos, 1994; Reis, 2018; Tierno, 2019).

Mais ainda, esta *liberdade negativa da dignidade inflorescente* que imperava então, era vista como “natural”, passando para lá dos limites, violando a dignidade dos outros. Nessa perspectiva, consideravam-se alguns dos não-cidadãos (especialmente no caso dos escravos) como não merecedores de qualquer tipo de direito e dignidade, restringindo excessivamente a capacidade de agência dos mesmos de manifestação das suas personalidades, pois, a sua “natureza racionalidade” individual era considerada praticamente inexistente (Finegan, 2012; Souza e Silva, 2018; Dias & Kracieski, 2021; Santos, 1994; Reis, 2018; Tierno, 2019). Portanto, possuía Personalidade Humana quem ocupasse um alto *status social*, ou seja, uma posição social digna.

Como se pode constatar, o pensamento de Aristóteles em a “Política” – “alguns homens são por natureza feitos para [serem] livres e outros para [serem] escravos” (Ramos, 2015) – espelha bem a forma de pensar da sociedade atenense, e o cultivo de uma perspectiva da Personalidade Humana de índole Lockeana. Pois, como se disse, era uma sociedade baseada na discriminação social estrutural, onde alguns eram pessoas “humanas” e outros pessoas “não-humanas” (Ramos, 2015; Houdart & Petry, 2015; Braga & Neme, 2018).

Além disso, a sociedade grega possuía ainda uma noção de dignidade extrínseca, bem exposta em “Política” de Aristóteles, “que não existia desligada de um cargo estatal” (Corrêa, 2013, parágrafo 8), faltando-lhe, em nosso ver, o elemento “humano”, o qual foi concedido por uma perspectiva mais intrínseca da Dignidade Humana de Zeno de Citium com a sua ideia de *homem*

*cosmopolita*, que transporta consigo a noção de preocupação e respeito universal pelos “Outros<sup>4</sup>”, como se referiu no primeiro Subcapítulo do Capítulo 1, quando se abordou sobre o contributo estoico para a formação e o desenvolvimento do pensamento Ocidental sobre os Direitos Humanos Uni-versais (Gallo, 2012).

Neste sentido, Zeno de Citium inicia o afastamento do sentido de dignidade extrínseca atrelado à noção de alcance do estatuto de cidadão em direção a um conceito mais intrínseco que passa a privilegiar a dignidade de cada vida humana (virtudes individuais), em detrimento das virtudes públicas. A “Polis” virtuosa assente na razão idealizada por Zeno, não só contrastava com a visão de Platão, que segundo Alice Bitencourt Haddad (2015) e Gregory Vlastos na sua *Slavery in Plato’s Thought*, muito influenciou Aristóteles, que defende que o escravo possui “uma deficiência de razão” (Vlastos, 1941, p. 289). Foi esta mesma noção da natureza humana, mas numa perspetiva mais radical, e numa Idade bastante ulterior, que conduziu o processo “necropolítico” (Mbembe, 2003) colonial em Moçambique na “Idade da Exploração” (Lauren, 2011; Arndt, 2016), que, numa instância, acabou posicionando os negros numa periferia cultural, submetendo-os a um processo de “cultura eurófona” (Appiah, 1991), ou seja, de internalização de padrões culturais ocidentais, produzindo aquilo a que Valentin-Yves Mudimbe (1988) chamou de um “africanismo”, defendido até mesmos pelos próprios africanos, ou seja, “discursos” sobre o que seria África formulados no Ocidente e que buscavam e faziam uso dos conhecimentos da “biblioteca colonial” portuguesa.

No caso da Roma Antiga, esta, devido às apetências imperialistas, materialmente manifestadas pela conquista de diversos povos e territórios por um extenso período temporal, deteve uma enorme quantidade de escravos que foram “coisificados” (Lewin, 2017; Bastos, 2007; Santos & Góes, 2019; Porto, 2012; Silva & Carvalho, 2019), vistos, à semelhança do que ocorria com os gregos, e do que ocorreria com os moçambicanos na “Idade da Exploração” portuguesa, como “coisas com razão deficiente”, submetidos aos comandos e desejos absolutos dos senhores de

---

<sup>4</sup> “Na história da Filosofia [o Outro teve] as [suas] imagens [apresentadas] como bárbaro (Aristóteles), exótico (Montaigne), civilizado (Voltaire), inferno (Sartre) [e] não-imagem do outro como diferença radical (Deleuze)” (Gallo, 2012, p. 160).

então (Vasconcelos, 2012; Lauren, 2011; Arndt, 2016). Cultivava-se aqui, à semelhança do que sucedia na sociedade greco-ateniense, uma perspetiva Lockeaná da Personalidade Humana, uma personalidade adquirida, atribuída e não intrínseca, na medida em que o escravo era sim, um Homem, de “razão deficiente”, mas não uma pessoa. Na perspetiva Lockeaná, se John Locke tivesse nascido e vivido na Roma de então, este escravo seria uma pessoa não-moral, na medida em que o mesmo satisfaria apenas um dos preceitos da personalidade, o escravo seria Homem, mas não pessoa. Nesse contexto, numa visão Boethiana, este seria uma substância quase-individual de natureza racional deficiente (Vasconcelos, 2012).

Focando-nos agora na perspetiva da Dignidade Humana imperante na Roma Clássica, esta prosseguia, à semelhança de Atenas, na Grécia Antiga, uma perspetiva *extrínseca* da Dignidade, mas, por outro lado, a mesma satisfaz os preceitos da perspetiva da *liberdade negativa da dignidade inflorescente*. Não obstante o cenário de então neste preciso contexto, há a destacar uma individualidade romana que concedeu um precursor contributo para uma aceção da dignidade em sentido universal, na medida em que assume que todo o homem tem como verdadeira lei, “a razão certa em harmonia com a natureza”, que o coloca “no topo da hierarquia do mundo natural” (Dias & Kraieski, 2021, p. 139).

Não obstante o importante contributo de Marcus Tullius Cícero com a sua perspetiva de cariz antropocentrista, que se tornou central para a estrutura mental do Ocidente e que, possivelmente, ganhou espaço na DUDH, o mesmo também via a dignidade, à semelhança do comum dos romanos, como sinónimo de honraria e feitos públicos sociopolíticos individuais (Dias & Kraieski, 2021, p. 139).

Este facto revela que também em Roma as “personas” eram “qualificadas com base no seu *status*, isto é, com base nos três valores fundamentais da *libertas*, da *civitas* e da *família*” (Viola, 2017, p. 17). Nesse contexto, os direitos que as “Pessoas” (os cidadãos, os estrangeiros, os escravos e as mulheres e crianças) possuíam, estavam intimamente relacionados à posição que ocupavam na estrutura social da época.

Como se pode perceber, tanto no contexto sócio-cultural e político grego, quanto no romano, predominava aquilo que a Thomas Finegan (2012) denominou de “visão extrínseca”, em oposição à “visão intrínseca” da Dignidade Humana, que está mais associada ao texto da DUDH de 1948. Isto é, uma visão onde “*dignitas* estava incorporada ao *status societatis*, ou seja, ao cargo ocupado pelo indivíduo” (Massaú, 2012, p. 3), ou melhor, a dignidade de um ser humano estava dependente da obtenção de elementos adquiridos externamente em resultado da sua capacidade de agência na materialização de determinados atributos que os conduziria à conquista do “lugar que lhe cabe dentro da hierarquia social”. Nesta perspectiva, um Imperador tinha mais “*dignitas*” que o restante da população grega e romana (Aldeci, 2017).

Em vista das constatações patentes no parágrafo anterior, pode afirmar-se que a perspectiva Ciceriana (como precursora da ideia de existência de uma característica humana essencial), a razão, concedeu o seu contributo para o Artigo 1 do documento que hoje se denomina DUDH,

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade (UNIC, 2009, p. 4).

Nesta perspectiva, Cícero, ao revelar esta característica essencial do ser humano, a razão, embora restrita aos cidadãos e homens de então, plantou as sementes da atual perspectiva de atribuição de valor igualitário a todos os seres humanos, na medida que os elevou a uma posição especial no mundo natural – “perspetiva antropocêntrica” (Sandoval & Santos, 2014; Tracana, Ferreira & Carvalho, 2012) –, promovendo “o isolamento do homem da natureza, atribuindo-lhe a virtualidade de seu controlo” (Sandoval & Santos, 2014, p. 7). Embora não esteja explicitamente escrito no texto da DUDH, este importante documento partilha da ideia de que a “razão” constitui uma característica essencial do ser humano, e, por isso, lhe concede destaque na Declaração, e logo no seu primeiro artigo, que é um documento que visa a garantia das características essenciais da Dignidade e a Personalidade Humana, que constituem o fundamento dos Direitos Humanos como um conjunto de princípios que “reafirmam [...] a fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano” (UNIC, 2009, p. 3).

Neste contexto, assumindo que seja verdade que a única menção da “razão” da DUDH no seu Artigo 1, significa que este documento comporta em seus princípios fundamentais uma perspectiva Ciceriana intrínseca da Dignidade Humana, várias podem ser as implicações de tal afirmação, cuja resposta final será concedida no término desta secção, após discorrermos sobre todas as idades da história Ocidental. Uma das implicações é associar-se o texto da Declaração à ideia Ciceriana de que o ser humano, por possuir a característica especial da razão humana, ocupa uma posição especial no mundo natural, uma ideia contrária a outras perspectivas de Dignidade Humana, como a Ubuntu, que defende uma abordagem mais simbiótica da relação Homem natureza ou mundo (como um conjunto de “mundo biofísico” e espiritual; *cf. infra*) (Le Grange, 2012). A outra implicação, é a de se afirmar que este documento comporta concepções judaico-cristãs, desprezando outras religiões e cosmovisões espirituais (baseadas no culto à natureza e aos antepassados ou em forças invisíveis como a dos ventos ou marés), visto que Marcus Tullius Cícero defende que “todas as pessoas foram criadas à imagem [e semelhança] de Deus” (Simango, 2012, p. 639).

Não obstante as implicações em causa e visão extrínseca predominante nas sociedades greco-romanas, um dos seus pensadores, Marcus Tullius Cícero, concedeu um importante contributo para o sistema mental Ocidental que veio a constituir inspiração importante para a produção do texto da DUDH, especialmente diante do facto de espelhar o contexto transitório de uma Idade Antiga que apregoava uma Dignidade Humana e Personalidade Humana que se destinava a uma pequena porção da população das Cidades-Estado greco-romanas para uma Idade Média em que a *imago dei* (à imagem de Deus) constituiria o centro de gravidade.

### **1.3.2. Idade Média**

Ainda neste âmbito da evolução histórica e antropológico-filosófica dos conceitos dos Direitos Humanos, da Dignidade Humana e da Personalidade Humana, neste período, o sentido canónico do termo dignidade e da personalidade humana e a mensagem de cariz universalista subjacente à ideia de *Imago Dei* são centrais. O primeiro revela a existência de alguns importantes resquí-

cios do conceito de dignidade humana na perspectiva *extrínseca* e da *liberdade negativa da dignidade inflorescente* e do conceito de personalidade humana na perspectiva Lockeana, fundamentalmente, ou seja, uma honraria conferida a uma pessoa, ou personalidade humana, numa posição elevada, mas no contexto do cristianismo de inspiração judaico-cristã medieval, isto é, a dignidade como sinónimo de “cargo eclesiástico” (Leite, 2010, p. 7). Quanto ao segundo sentido atado à noção de *Imago Dei*, este está associado à ideia de um ser humano universal aos olhos da religião cristã, na medida em que “todos os seres humanos” são filhos de Deus e possuem uma razão concedida por Deus e que lhe concede a capacidade de livre-arbítrio. Entretanto, é preciso destacar que esta mensagem de cariz universalista atada a noção de *Imago Dei*, possui um componente crucial ligado à redutibilidade “às características acidentais da dignidade humana” (Finegan, 2012, p. 185), de cariz religioso, especialmente contra os não-cristãos alvos da “Inquisição Medieval” (Silva *et al.*, 2011). Pois, nem todos, nesta perspectiva, pareciam ser filhos de Deus se se atentasse ao tratamento a que eram submetidos perante a acusação inquisitória.

Esta segunda visão é partilhada pelo teólogo cristão cujas obras compõem parte importante no Novo Testamento do cristianismo, Paulo de Tarso (também conhecido por Apóstolo Paulo) que, segundo Dias & Kracieski, afirmou na sua “Gálatas”, que “Não há judeus ou gentios, nem escravos ou libertos, nem homens ou mulheres, pois todos são um só em Jesus Cristo” (Dias & Kracieski 2021, p. 141).

Tomás de Aquino, na “Suma Teológica”, retomando a concepção de pessoa como “substância individual de natureza racional” reitera o significado da dignidade humana, tanto na versão universalista cristã do homem à imagem e semelhança de Deus, quanto na capacidade de autodeterminação resultante da sua natureza racional (manifestada pela capacidade concedida por Deus de “livre arbítrio”). Por via desses dois fatores, o ser humano consegue comunicar-se com Deus e adquire a “Dignidade Humana”, de onde advém também, em associação e resultado da autonomia atada ao “livre arbítrio”, a sua “Personalidade” (Strefling, 2016; Ezídio, 2021; Falcão, 2013; Costa, Freitas & Namoto, 2021).

Entretanto, ao apoiar a escravidão na Idade Média, e até mesmo na “Idade da Exploração” (Arndt, 2016), dos “mundanos” e “infieis”, a Igreja Católica entrou em dissonância com os próprios

textos bíblicos e ensinamentos judaico-cristãos. Esta ação Católica desrespeitou a dignidade “dada pelo Criador” (Pires & Pozzoli, 2020, p. 9), ao negá-la a parte dos seres humanos por causa das suas “caraterísticas acidentais” (Finegan, 2012, pp. 84-86), colocando assim em questão a veracidade factual do contributo judaico-cristão para a afirmação do valor universal da dignidade da pessoa humana na dimensão que é promovida nas obras académicas Ocidentais. Nesse contexto, um exemplo notável é o do próprio frade dominicano Tomás de Aquino, pela forte influência da religião católica, não obstante os seus importantes contributos para a formação do conceito de “Dignidade” tal como se conhece hoje, via, assim como Cícero, a “Dignidade” como o produto de um cargo ou posição social, e tal como Aristóteles, “a mulher [como ser] inferior ao homem em poder e Dignidade” (Trindade, 2015). Nesse sentido, também inferiores em Direitos Humanos e Personalidade Humana.

Embora, à primeira vista, o facto de Paulo Tarso e Tomás de Aquino defenderem uma versão universalista cristã do homem à imagem e semelhança de Deus que pode conduzir a conclusão de que, na Idade Média, a Igreja Católica contribuiu para a defesa de uma perspetiva *intrínseca da dignidade e da liberdade negativa da dignidade inflorescente*, por um lado, e, por outro, uma perspetiva da *personalidade humana Boethiana*, a realidade é que, em primeiro lugar, a comunidade de então possuía uma perspetiva *extrínseca da dignidade humana*, pois, segundo esta, a Dignidade era concedida por Deus, – diferentemente da perspetiva da Antiguidade, em que esta era concedida pela natureza –, após o seguimento da sua palavra (a Bíblia), comunicando-se, por essa via com ele. Para além disso, neste período a ocupação de cargos eclesiásticos concedia a dignidade mais alta, acima dos comuns dos fiéis.

Em segundo lugar, a autonomia da Igreja e dos seus representantes, especialmente no concerente à Santa Inquisição, como se referiu, pregou um respeito tão minimalista da liberdade dos infieis, que violou gravemente a dignidade humana e impediu o desenvolvimento e manifestação das liberdades de muitos indivíduos, especialmente durante o período transitório da Idade Média para a Moderna, época em que se iniciou a Idade da Exploração, que alastrou esta perspetiva extrínseca.

Em terceiro e último lugar, neste período defendia-se uma perspetiva *Lockeana da persinalidade humana*, uma vez que a visão que subjaz à *Imago Dei*, não apregoa uma semelhança e imagem de Deus ao nível corpóreo, mas ao nível das “aptidões da personalidade” como incisivamente esclarece Herbert A. Pereira,

A imagem divina não se encontra no corpo do homem, que foi feito a partir de matéria terrena, mas em sua semelhança espiritual, intelectual, moral, com Deus, de quem veio o sopro que lhe deu vida. A imagem consiste nas aptidões da personalidade que fazem com que cada ser humano seja, como Deus, capaz de interagir com outras pessoas, pensar e refletir, e possuir livre-arbítrio (2009, p. 2).

Este facto revela uma personalidade, assim como a dignidade a si intimamente atada, atribuída, isto é, uma *perspetiva Lockeana da Dignidade Humana*. Nesse sentido, a manifestação da personalidade humana pela conjugação da razão, autonomia e liberdade (livre-abítrio), “aptidões” concedidas por Deus à sua imagem.

### 1.3.3. Idade Moderna

A Idade Moderna representa uma rotura mais radical com a “perspetiva objetiva cosmocêntrica” que vigorou até finais da Idade Média, embora na fase transitiva inicial vigorassem algumas características medievais, enquanto iam sendo introduzidas as novas características tipicamente modernas. Neste contexto, Giovanni Pico della Mirandola representa bem essa transição “entre o crepúsculo medieval e o alvorecer da Idade Moderna” (Dias & Kracieski, 2021, p. 142).

Mirandola, um dos maiores representantes do Humanismo Renascentista, por via da sua obra “Discurso sobre a Dignidade do Homem”, também espelhou o tempo de mudança em que vivia, pois que ao defender que “Deus [concedeu] ao homem um passe livre, e o [presenteou] com racionalidade e consciência” (Dias & Kracieski, 2021, p. 142), apresentou um conceito de dignidade humana muito próximo ao contido no texto e na filosofia da DUDH, isto é, próxima à perspetiva *intrínseca da dignidade e de liberdade positiva da dignidade inflorescente*. Pode assim afirmar-se que o mesmo colocou o Homem (agente individual de sua própria história) no centro de um Universo criado por Deus, não abandonando aquele conceito canónico de dignidade que a designa como atribuível e igualmente perdível, e que, à semelhança da dignidade

antiga e medieval que estavam conectadas à honraria e ao reconhecimento social e público, esta está associada a Deus, à vida religiosa, à dedicação e ao empenho com a verdade (Dias & Kracieski, 2021, p. 142-143).

A identificação da palavra grega *prosôpon* com o conceito latino *persona*, próprio do Direito Romano, deve-se a Tertuliano (séculos II e III), não se trata de “um simples personagem, mas da presença efetiva de alguém que existe nele mesmo, de uma realidade individual e distinta, de uma realidade incomunicável” (Almeida, 2017, p. 141). Esta forma de ver a pessoa, como um conteúdo ontológico que, nem mesmo Aristóteles logrou identificar, tem a sua singularidade e individualidade associada à inteligência, memória e vontade, que serão acentuadas por Santo Agostinho entre os séculos IV e V, e ainda por Boethius, durante os séculos V e VI a. C., ao defini-la como “substância individual de natureza racional” (Barbosa, 2016; Oliveira, 2015; Goulart, 2021; Culleton, 2011; Lacerda, 2017).

Esta mudança de uma perspectiva *extrínseca* e de *liberdade negativa da dignidade inflorescente* para uma perspectiva da dignidade mais *intrínseca* e de liberdade negativa, com especial destaque para o contributo da *perspetiva Boethiana da Personalidade Humana*, foi igualmente acompanhada por uma mudança na forma de perceção do mundo e da natureza humana, que teve muito que ver e foi intensificada pelos movimentos intelectuais, culturais, económicos, e políticos, como o renascimento (iniciado nos finais do século XIV), o humanismo, o racionalismo e o iluminismo, e os seus respetivos filósofos, já antes mencionados (Scheineider & Flach, 2019; Molinari, 2017; Weyne, 2007; França, 2015; Magnus, 2017; Dias & Kracieski, 2021).

Immanuel Kant introduz uma noção de dignidade distinta das noções dominantes nas Idades Antiga, Média e Moderna, abandonando a dependência da dignidade humana à aprovação de Deus e colocando a Dignidade Humana como parte de cada ser humano detentor de um valor individual e intrínseco, sem carecer de prestígio social ou de ser feito à imagem de Deus. A “dignidade kantiana [...] assenta o valor no homem e apenas e tão somente pelo fato de ser homem, livre, e possuidor de autonomia subjetiva” (Dias & Kracieski, 2021, p. 146). Esta perspectiva Kantiana da dignidade e personalidade humanas, estende o seu “espectro de liberdade para

[além do] indivíduo [englobando a] sociedade e, assim, [obviamente] as diferentes considerações de boa vida [...], desde que a liberdade [individual] possa coexistir com a liberdade de todos e não [se] viole[m] os deveres para consigo mesmo” (Sensen, 2011, p. 140, citado em França, 2015, p. 211).

Entretanto, não se pode afirmar que esta perspectiva alcance o espectro do conceito de “*Buen Vivir* enquanto proposta de construção, [...] luta [contra] a perspectiva colonizadora do poder” (Acosta, 2016, p. 209), que engloba, em maior ou menor extensão, o espírito da Tese defendida neste trabalho de pesquisa, no sentido de criticar o apagamento de outras perspectivas de Dignidade Humana, considerando-as como um contributo, mas não, como referiu Ngugi wa Thiong’o (1986), como complemento à perspectiva Ocidental “uni-versal” dos Direitos Humanos. Valorizando o valor intrínseco dessas diferentes perspectivas de dignidade humana, que, como a patente na ética filosófica Ubuntu (*cf. infra*), podem promover uma perspectiva “ecosófica” que promova, por um lado, “relações” simbioticamente “harmoniosas” de Umuu (o ser humano) com o mundo biofísico e espiritual, e de todos estes entre si (Le Grange, 2015; Cavalcante, 2020; Dussel, 2019; Grosfoguel, 2008; Acosta, 2016).

Na visão de Jefferson Luiz França, a perspectiva Kantiana de Dignidade Humana assegura “como elemento conceitual universal e realizável na totalidade dos seres humanos é uma tarefa que cabe a todos aqueles que desejam construir uma sociedade mais justa e humana” (2015, p. 211). No seu ver, esta perspectiva Kantiana promove uma “universalidade relativa”, um “universalismo não imperialista associado a um relativismo com critérios mínimos baseados em consensos sobrepostos”, como “uma boa saída para o problema contemporâneo da teoria geral dos Direitos Humanos” Uni-versal (França, 2015).

Na perspectiva desta tese, o contributo de Kant pode ser importante sim, mas os direitos humanos relativistas prosseguiriam sendo uma espécie de “cultura eurófona”, na medida em que seriam um contributo vindo do Ocidente que “marcaria a forma de pensar” os direitos humanos no resto do mundo. A solução avançada pela presente Tese, é a de que se deveria considerar uma proposta realmente universal, ou como preferem denominar Enrique Dussel (2019b) e Ramón Grosfoguel (2013), uma proposta “pluri-versal” dos direitos humanos, que tome em consideração,

respeite e conceda o devido espaço a outras perspectivas socio-político-culturais, como o Ubuntu, que devem ser tidas em conta numa futura Declaração Pluriversal dos Direitos e Deveres Humanos.

#### 1.3.4. Idade Contemporânea

Como se mencionou no primeiro subcapítulo, a “Revolução Francesa” constituiu o marco inaugurador da contemporaneidade no contexto do surgimento de perspectivas referentes às noções dos três principais conceitos (Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana), que compõem a DUDH de 1948, ao longo das diferentes Idades da história do Ocidente. Enquanto a revolução francesa o fez ao nível “histórico”, a visão Kantiana de Dignidade Humana fê-lo ao nível antropológico-filosófico. A revolução francesa permitiu a inversão da concepção “orgânica<sup>5</sup>” da sociedade para uma concepção que se pode chamar de contratualista, pelo contributo concedido pelas “teorias contratualistas” (Dias & Kracieski, 2021; Barreto & Cademartori, 2021; França, 2015; Weis, 2018).

O que nos importa reter nesta Idade, quanto à perspectiva de Dignidade Humana e Personalidade Humana, conceitos que constituem fonte, fundamento e razão de existência dos atuais Direitos Humanos ditos *Universais*, ou seja, *Uni-versais* (Dussel, 2019; Grosfoguel, 2008), plasmados na grande Declaração de 1948, é uma mescla da perspectiva *intrínseca* e de *liberdade positiva*, para o caso da Dignidade Humana, e uma fusão das perspectivas Boethiana e Kantiana para o caso da segunda fonte e fundamento dos Direitos Humanos, a Personalidade Humana. E mesmo quanto ao próprio conceito de Direitos Humanos que tem os outros dois como fundamento e razão de existência e proteção, estes satisfazem os preceitos de uma perspectiva *jusnaturalista*, mas permanecem dependentes da positivação estatal para a sua efetividade protetiva.

---

<sup>5</sup> “A sociedade é [aqui assumida na perspectiva apresentada por Émile Durkheim e] comparada, em analogia, com organismos biológicos, isto é, como uma totalidade orgânica: um conjunto de funções integradas e em equilíbrio.” (Vargas, 2014, p. 4).

Centrando-se a atenção na perspectivas da Dignidade Humana, percebe-se que compatibilidade da DUDH com a Dignidade Humana é manifestada, como avança Thomas Finegan (2012), especialmente no facto de, no período da redação da Declaração, estar a dominar uma mescla de “lei natural”, noções “teístas” e “Kantianas”, que propunham uma visão intrínseca da Dignidade Humana, que era muito bem conhecida por alguns dos redatores da DUDH. Um exemplo claro são as redações dos Bispos Católicos e Judeus norte-americanos, nomeadamente *A Declaration on Human Rights* (1944) e a *American Declaration of the Rights and Duties of Man* (1948) (Finegan, 2012; Loeffler, 2015).

Mais ainda, só uma visão *intrínseca* pode ser devidamente responsável por uma Dignidade genuinamente humana, que não a veja como originária de uma fonte externa (cosmológica, judaico-cristão ou estatal), mas do próprio ser humano como Pessoa. Neste âmbito, os vários sentidos albergados pelo conceito desde quando este sequer existia como hoje o conhecemos, é também prova histórica que, no sentido assumido no texto da DUDH, este conceito só podia estar associado a uma visão intrínseca onde Anicius Manlius Severinus Boethius e Emmanuel Kant nos brindaram com valiosos contributos.

A DUDH de 1948 também satisfaz os preceitos da perspectiva da “liberdade positiva da dignidade inflorescente”, visto que o conjunto de princípios éticos nesta plasmados constitui um “padrão mínimo” de preceitos que devem ser materializados em ações e respeitados pelos Estados e seus cidadãos, para que se considere que o mesmo respeita os Direitos Humanos. Isso engloba ainda a busca por alguns padrões/objetivos particulares, isto é, o que é considerado bom e razoável, o que numa perspectiva Kantiana corresponderia ao “mínimo irreduzível” (Finegan, 2012; Kiernan, 2009; Cavalcanti, 2017).

Explorando agora o conceito de Personalidade Humana, constatou-se que a perspectiva de Personalidade Humana presente no texto da DUDH satisfaz, em primeiro lugar, os preceitos de uma,

Substância individual de natureza racional, isto é, [seguindo Severinus Boethius e Tomás de Aquino], algo completo, um todo unitário cujos aspetos fundamentais são a individualidade e a subsistência. [Portanto,] o que diferencia essencialmente as pessoas dos indivíduos inanimados, os animais e as plantas, é a mente. Mas a sua constituição formal é [...] o ato de ser pessoal. [...] Ser subsistência da pessoa é-nos revelada

como auto-posse e individualidade, como incomunicabilidade total, ambos de um ser completo (Andrés, 2009).

A partir dessa perspectiva Boethiana sobre a pessoa como “substância individual de natureza formal”, se deve perceber a Personalidade Humana Boethiana como originada de dois elementos centrais: a “racionalidade”, tida como “a potência própria do ato intelectual” e a “individualidade do ser” como “a substância idêntica a si mesma” e “distinta de qualquer outra”. Em suma, na perspectiva Boethiana, que é a dominante no texto da DUDH, a “substância individual” é a sua “potencialidade essencial para ser racional”. Esta perspectiva de personalidade potencial Boethiana, que é “inalienável”, por ser “inata”, –cuja natureza é ser racional –, é central para todo o texto da DUDH, conforme se pode constatar no nº 1 do Artigo 2.º, por forma a evitar a reduzibilidade “às características acidentais dos seres humanos” (Andrés, 2009; Faintin, 2006; Finegan, 2012; UNIC, 2009), afirmando que,

Todo o ser humano tem capacidade para gozar de direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (UNIC, 2009, p. 5).

Desta forma, os redatores da Declaração procuraram evitar a possibilidade de seres humanos e pessoas humanas sem personalidade, ou seja, quase-pessoas, mas acabou permitindo a existência de indivíduos eticamente e racionalmente alienados e, portanto, pseudopersonalidades que não se enquadrassem na cosmovisão dominante Ocidental e que quisessem preservar os princípios ético-filosóficos dos seus ancestrais (Dussel, 2019; Grosfoguel, 2008).

Quanto ao conceito de Direitos Humanos como conjunto de princípios plasmados na DUDH cujo sistema mental que o subjaz predomina na contemporaneidade, e que possui como fundamento e razão de existência a Dignidade e Personalidades Humanas, este representa a universalização da justiça, um princípio central da perspectiva jusnaturalista do direito, que é o direito natural ao qual o direito positivo se subordina e busca conformação. Atesta-o a presença da palavra “Universal” no próprio título da Declaração, anunciando *prima face* a sua intenção de se constituir como um documento destinado a todos os seres humanos, “sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição[, pois, todos nascem] livres e iguais em [...] Direitos” (UNIC, 2009, p. 5).

Para vincar que se trata de uma Declaração realmente universal, não obstante a denúncia de pensadores decoloniais africanos (Valentin-Yves Mudimbe, Ngugi wa Thiong’o, Joseph-Achille Mbembe, Kwame Anthony Appiah e Kwasi Wiredu aqui anteriormente citados) e latino-americanos (entre outros, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Ramón Grosfoguel) de que são na realidade *Uni-versais*, a mesma utiliza ostensiva e incessantemente termos e expressões como “todos os povos e todas as nações”, “inerente a todos os membros da família humana”, “o respeito universal aos direitos e liberdades humanas fundamentais”, “Todo o ser humano” (UNIC, 2009).

Para além disso, importa referir que a grande Declaração satisfaz igualmente os preceitos jusnaturalistas da imutabilidade. Em praticamente todo o Ocidente, e em grande parte do resto do mundo, se reconhece que os direitos inscritos na DUDH são direitos imutáveis e invioláveis, e o documento coloca alguns deles que são assim vistos mundialmente, como “melhores condições de vida numa liberdade [...] ampla”, no quinto parágrafo preambular, e o “direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” plasmados no seu Artigo 3.º (UNIC, 2009, p. 3).

Em última instância, foquemo-nos no preceito jusnaturalista atinente à sua natureza não-humana, seja esta de “Deus”, a própria “natureza das coisas” ou a “razão” (Gigante e Amaral, 2009). Este preceito lembra, por um lado, que a Declaração é vista como uma “ética superior” (Barroso, 2005, p. 7), como deixa transparecer o sexto parágrafo preambular da DUDH, a qual “os Estados se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades humanas fundamentais e a observância desses direitos e liberdades”. Neste contexto, é facto que as Constituições dos signatários desta Declaração estão de acordo com os seus princípios de Direitos Humanos universais. Entretanto, existem vozes estatais e de académicos chamados de decoloniais, que já têm sido aqui citados, que para o caso do foco da nossa pesquisa, afirmam que os referidos princípios constituem princípios inspirados na cultura judaico-cristã Ocidental, isto é, um “localismo globalizado” (Santos, 1997, p. 16; Mattos, 2010, p. 25).

Por fim, devemos então sublinhar que nos parece ter ficado demonstrado ao longo deste capítulo que a DUDH, em seu conjunto de princípios, comporta uma estrutura mental Ocidental, permanecendo o desafio de tornar a sua noção de Direitos, de Dignidade e de Personalidade Humana mais universalmente inclusiva, tomando em conta os contributos de todos os membros da família humana, sem cair na redutibilidade das características acidentais de cada membro da família, mas garantindo que a mesma seja igualitariamente e inerentemente possuída, protegida e pluri-versalmente respeitada, ao tomar em conta o contributo das outras civilizações e culturas do planeta, como é a ética filosófica Ubuntu (*cf. infra*).

Dessa forma, se comprovará o total abandono das acepções greco-romanas de uma Dignidade Humana que só beneficiava uma minoria da população e até mesmo a visão judaico-cristã, cujas ações, durante o período escravagista e colonial, por exemplo, demonstravam que uma parte substancial da família humana (os negros e os indígenas das Américas, só para citar dois continentes), não satisfaziam os critérios da Imagem e Semelhança de Deus (*Imago Dei*), e muito menos ocupariam, se fossem romanos, um lugar privilegiado no cosmos, em virtude de sua natureza não racional. O desejo é ir mais além do preceito filosófico kantiano que constitui parte da visão antropológico-filosófica que subjaz o texto da DUDH de 1948, e torná-la realmente universal.

Em suma, todos os fundamentos histórico-geográficos e filosófico-antropológicos apresentados até aqui, devem ser vistos como duas faces de uma mesma moeda, que perfaz os princípios, a estrutura, o raciocínio, e subjaz ao fundamento dos direitos humanos constantes no texto e filosofia da DUDH, a que chamámos de “estrutura mental Ocidental”, inspirados na expressão de Fernanda Frizzo Bragato (2014). Antes de prosseguir devemos esclarecer que muito embora os fundamentos histórico-geográficos não possam ser considerados “um sistema mental” ou estrutura mental, constituem o tempo e o espaço, o lugar e os factos, de onde surgem os fundamentos filosófico-antropológicos sobre os quais o sistema mental da modernidade assenta. Os mesmos fundamentos são os que estão no coração do texto e da filosofia da DUDH.

Segundo esta estrutura mental da modernidade Ocidental, que constitui a fundamentação do texto e da filosofia da DUDH, existe uma essência universal do homem que pertence e é atributo

de cada indivíduo. Tal essência é o que compartilha como ser humano e que permite identificar-se e afirmar a sua superioridade em relação a todos os demais seres. Sobre a questão acerca do que define o homem, ou seja, sobre a natureza profundamente não histórica dos seres humanos, a resposta padrão é que é a racionalidade, um atributo que transforma os seres humanos em seres capazes, tanto de conhecer quanto de sentir. Assim, a explicação corrente para a existência de uma dignidade humana tornou-se largamente baseada na crença numa essência universal do homem que pertence e é atributo de cada indivíduo: a dita racionalidade. Na modernidade, o homem é elevado ao centro do universo, exigindo-se um correspondente sistema jurídico em que a lei proteja os direitos individuais. Os direitos naturais do homem nasceram como decorrência da superioridade intrínseca do sujeito racional, que é o centro do modelo antropocêntrico. Convencionou-se, a partir daí, que o conceito de direitos é tanto o fundamento quanto a culminação da visão moral, filosófica e legal da modernidade, que a teoria dos direitos humanos teria incorporado.

Deste modo, e concluindo o percurso do capítulo 1, fica clara a matriz Ocidental dos Direitos Humanos conforme plasmados e incorporados na DUDH e que a mesma satisfaz os preceitos fundacionais da perspectiva *jusnaturalista* dos Direitos Humanos, as perspectivas *intrínseca* e de *liberdade positiva* da Dignidade Humana e, finalmente, de uma mescla da perspectiva Boethiana e Kantiana da Personalidade Humana.

## CAPÍTULO 2 - UBUNTU AFRO-AUSTRAL

O presente capítulo caracteriza e analisa Ubuntu enquanto conjunto organizado de princípios e normas ético-morais no que concerne à sua construção histórica e teórico-conceitual, concedendo enfoque à sua recuperação no período após as chamadas transições político-económicas em África nos anos 1990, com especial atenção para a República de Moçambique, dado que será nesta altura que se assistirá a uma maior afirmação político-social de Ubuntu e da sua recuperação ou renascimento.

Noutras palavras, quanto à caracterização e análise de Ubuntu enquanto conjunto organizado de princípios e normas ético-morais, este capítulo debruça-se, em primeiro lugar, e na medida do possível (devido a escassez de fontes), sobre a origem da palavra Ubuntu. Identificaremos e analisaremos os principais sentidos que ao conceito de Ubuntu foram sendo atribuídos pelos autores que sobre o assunto escreveram, desde que este termo foi pela primeira vez mencionado em obras escritas desde 1846 até aos nossos dias, com vista a desvendar as suas principais tendências de desenvolvimento semântico (2.1). Em segundo lugar, identificam-se e analisam-se os princípios e as normas de orientação ético-moral que integram Ubuntu (2.2). Em terceiro lugar discute-se a questão de saber se o Ubuntu constitui uma conduta moral humana e/ou uma *philos sophia* ética (2.3).

Nesse enquadramento, com a percepção das principais tendências em termos semânticos no processo da evolução histórica associada ao conceito de Ubuntu e à identificação e análise das suas características e princípios primaciais como filosofia ético-moral, se poderá compreender os

seus fundamentos filosóficos. Deste modo, poderemos tentar identificar os pontos de convergência e divergência com a ética Ocidental de direitos humanos imperante no texto da DUDH, no processo de descoberta de um possível contributo africano para um novo pensamento universal dos direitos humanos, tomando em consideração a ética filosófica Ubuntu praticada em Moçambique.

## 2.1 – GENEALOGIA DO TERMO UBUNTU

O conceito de Ubuntu é muito mais profundo do que os significados a si associados ao longo da história, pois, na verdade, com o passar dos anos, se foram descobrindo as diferentes dimensões do espectro conceitual Ubuntu.

Inicialmente, Ubuntu foi traduzido como “qualidade humana” ou “humanidade para com os outros”. Isto deve-se ao facto de a tradução derivar da raiz das línguas usualmente classificadas na família de línguas Bantu, que atribuem “ntu” a plural, por vezes também a “nós”, por vezes a “ser/sermos”, enquanto o prefixo “Ba” serviria para povo, sendo que as línguas classificadas na família linguística Bantu<sup>6</sup> são aquelas que utilizam a palavra Bantu para designar nós, ou o povo, ou por vezes humanidade no seu todo, “povos”. Deste modo, o prefixo “Ubu” nas línguas da família Bantu seria o ente “antes de se manifestar na forma concreta”, que com “ntu” que significa “parte essencial de tudo que existe [,] força [vital] do universo que sempre ocorre ligada à sua manifestação em alguma coisa existente” ou “modo de ser no processo de descobrimento contínuo”, formam o termo ‘Ubuntu’ (Ramose, 1999, 2002; Cunha, 2010; Kagamé, 1976; Geni, 2015; Silverstein, 1968). Este termo, quando assumido como uma palavra hifenizada (*ubu-ntu*), é entendida, segundo Mogobe Bernard Ramose, como “a categorial fundamental ontológica e epistemológica do pensamento africano [...] a categoria ética normativa” (Ramose, 2002, p. 2), como se esclarece mais adiante

---

<sup>6</sup> Termo “aplicado” (Etymonline, 2017, parágrafo 1).

Dos autores consultados durante a realização desta pesquisa – dos que se dedicaram ao estudo acadêmico de Ubuntu, ou que pelo menos escreveram a respeito –, muito poucos se ocuparam da redação de obras sobre a história do conceito de Ubuntu. Mais ainda, a grande maioria dos que despenderam tempo na pesquisa da história do conceito faz simples menções sobre as primeiras obras que mencionaram o termo Ubuntu, e há os que optaram somente por “apontar algumas de suas tendências de desenvolvimento” em termos de significado (Bhengu, 1996; Binsbergen, 2001; Silva, 2021; Cavalcante, 2020; Lodge, 1999) e ressaltaram que a “noção de Ubuntu está expressa em antigos provérbios africanos” (Meiring, 2015, p. 1). Outros apoiaram-se ainda no recurso efetuado por Ramose (1999) à morfologia da palavra Ubuntu (Ubu-ntu), para explicar a profundidade do conceito de Ubuntu, que é alheio a muitos estrangeiros, e até mesmo para alguns africanos (como conceito filosófico), embora o possam viver e sentir quotidianamente.

Terá sido Christian Gade (2011), a produzir o mais completo trabalho sobre a genealogia do termo e do conceito, mas ele próprio queixou-se do facto de os africanos pouco escreverem sobre Ubuntu, especialmente sobre a origem do conceito, sustentando que todas as obras por si consultadas, anteriores a 1950, foram escritas por indivíduos de descendência europeia.

Concordando com Gade (2011), até mesmo recentemente se constata um déficit de trabalhos escritos por africanos sobre Ubuntu. Neste contexto, importa efetuar um pequeno parêntese antes de prosseguir com a pesquisa da origem deste termo, para apresentar as possíveis razões para a dificuldade de compreensão da genealogia de Ubuntu.

Antes de 1950 é compreensível este vazio dado o domínio colonial e a sua política de censura e desvalorização histórica e intelectual dos povos africanos, mas quanto ao seu fraco contributo na literatura recente, as justificações parecem escassear. O psicólogo clínico norte-americano, Na'im Akbar (1996), por via da sua psicologia afrocêntrica, encontrou explicação nas “correntes da escravidão psicológica”, que devem ser urgentemente quebradas; uma opinião também partilhada por Paulina Chiziane (2018), expressa por via da sua obra *O Canto dos Escravos*; uma obra que trata da escravidão mental e não da física.

Outra das razões se encontra no facto de alguns autores verem Ubuntu como um conceito ambivalente (Chimuka, 2015). Por exemplo, enquanto o autor de origem Zambiana, Johan Cilliers, defende que “Ubuntu é um conceito ilusório [por poder ser explorado em] variados contextos, por exemplo, o filosófico, o sociopolítico, o económico, etc.” (Cilliers 2008, p. 3), o sul-africano Thaddeus Metz o considera “vago” (Metz, 2011, p. 533), devido à sua habilidade de acomodar uma variedade enorme de sentidos. Esta situação revela que na aplicabilidade de Ubuntu em vários campos da vida em sociedade, o que devia constituir razão de apreciação e ser sinónimo de utilidade, tem dificultado o entendimento do conceito e até desmotivado o seu estudo, talvez pelo hábito de se pensar segundo o sistema mental do Ocidente. Além de que, autores como Matolino e Kwindigwi (2013, p. 197), consideram que Ubuntu, enquanto narrativa de retorno para a promoção da identidade Bantu, está fadada ao fracasso (Matolino & Kwindigwi, 2013, p. 197).

Ainda nesse âmbito, Cornell e Marle (2005) efetuam um ótimo resumo sobre o que pode estar por detrás do pouco estudo de Ubuntu por parte de pensadores africanos no geral, como é o caso dos moçambicanos, embora o caso não se aplique tanto aos sul-africanos. Assim, Cornell e Marle (2005) apontam, primeiramente, como razões, o facto de a juventude, apesar de reconhecer o seu sentido tradicional como valor social, questionar a sua relevância na actualidade. No mesmo pendor, Peter Mwipikeni, por um lado, e Cornelis Willem Maris, por outro, vão concordar com Cornell e Marle (2005). Mwipikeni pensa que tal questionamento da relevância de Ubuntu na atualidade se deve ao facto de se considerar “incompatível com a ordem jurídico-política e o sistema económico neoliberal da sociedade moderna que promove o individualismo e a desigual distribuição da riqueza, do contexto da marginalização económica e severo empobrecimento da grande maioria negra africana” (Mwipikeni, 2018, p. 322). Maris pensa que essa falta de relevância se deve ao facto de se considerar que o “ideal comunalista [subjacente ao conceito de] Ubuntu, é incompatível com a ênfase liberal nos direitos individuais” (Maris, 2020, p. 315).

Outros autores, como Ducilla Cornell e Karin van Marle, vão considerar que esse pouco relevo se deve ao facto de o Ubuntu ser considerado pré-moderno, patriarcal e conservador, querendo

com isso afirmar que Ubuntu só fazia sentido em sociedades de caçadores e recoletores (Cornell & Marle, 2005).

Como que seguindo a sugestão de Nkonko M. Kamwangamalu (1999) de se usar a perspectiva sociolinguística assimilando a essência semântica de Ubuntu com maior acuidade, Christian Gade (2011) avançou com três fases de desenvolvimento deste conceito numa perspectiva histórica do conceito, que resumidamente se apresentam como: 1 - fase monossêmica; 2 - fase polisêmica; 3 - *Ubu-ntu*. Seguiremos aqui a análise destas três fases para mostrar o que consideramos serem as principais camadas histórico-semânticas de Ubuntu, que serão exploradas mais detalhadamente no sub-capítulo seguinte (2.2), referente aos princípios e regras de conduta Ubuntu, para no último sub-capítulo (2.3) discutirmos os fundamentos filosóficos e ético-morais Ubuntu.

### **2.1.1. Fase Monossêmica**

Esta fase inicia-se em 1846, data em que o termo Ubuntu foi pela primeira vez citado na obra de Henry Hare Dugmore *et al*, lançada em 1846, intitulada *I-Testamente Entsha Yenkosu Yetu Ka-Yesu Kristu Gokwanamaxona*. Desta forma Gade (2011) rebateu autores como Mfuniselwa J. Bhengu (1996), que disse que Ubuntu foi pela primeira vez utilizado em escritos sul-africanos num texto de uma conferência que teve lugar em Durban em 1960. Nesse mesmo ângulo, Gade apresentou uma prova mais antiga que a de Tom Lodge (1999) e a de Wim van Binsbergen (2001). Enquanto Lodge (1999), referenciou os romances de Jordan Kush Ngabane, nomeadamente, *An African Explains Apartheid*, lançado em 1963, e *Conflicts of Mind*, publicado em 1979, Wim van Binsbergen (2001) considerou a obra de Samkange, S. & samkange, T. M., intitulada *Hunuiism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indiginous Political Philosophy*, lançada em 1980, como sendo a mais antiga obra a citar o termo em análise.

Nesta fase monossêmica, os autores que se debruçaram sobre a origem do conceito Ubuntu, como Gade (2011) e Silva (2021), por exemplo, apresentaram Ubuntu como uma qualidade,

com os seus significados basilares predominantes a variarem entre natureza humana, humanidade, homem adulto e *humanness* (ato ou processo de humanização). Nesse âmbito, Christian Gade considerou “Ubuntu [...] como uma qualidade humana” (Gade, 2011, p. 315), e Fabricio Pereira da Silva como “uma qualidade moral (alguém tem Ubuntu)” (Silva, 2021, p. 2).

Esta fase termina em meados do século XX.

### **2.1.2. Fase Polissémica**

Nesta segunda fase, permanecendo ainda em utilização do termo Ubuntu como qualidade (moral) humana, num processo cumulativo ou que se assemelha ao processo de descoberta da “cebola cultural” de Geert Hofstede (2010), os termos predominantes variaram entre filosofia, ética, humanismo, e visão de mundo ou cosmovisão.

Esta fase inicia onde terminou a anterior (meados do século XX) e estende-se até 1995. Trata-se de uma fase complexa pelo momento político-económico e sociocultural em que se enquadra; um período histórico envolvente evidenciado por transformações radicais.

Para Moçambique, onde se insere o nosso estudo de caso, tratou-se de um período de enormes transformações, partindo da situação de colónia para chegar a país independente. Nesse contexto, a opção por um sistema político Socialista conduziu o país a uma guerra civil, em resultado de conflitos internos e geopolíticos internacionais atinentes ao período da Guerra Fria. Em vista disso, somente com a queda do Muro de Berlim e a subsequente assinatura do Acordo Geral de Paz em 1992, se iniciou o processo de consolidação de Moçambique como uma República de cariz liberal com as primeiras eleições multipartidárias e democráticas que resultaram na vitória de Joaquim Chissano como Presidente da República (Couto, 2005; Gonçalves, 2022; Hedges, Rocha, Medeiros, Liesegang, & Chilundo, 1998). Foi, portanto, um período em que, como ressaltou o filósofo moçambicano ligado à Universidade Pedagógica de Moçambique, José Castiano, aconteceram “coisas maravilhosas [...] em África, [...] em todas as esferas, [com os] africanos como atores principais e não como simples objetos” (2010, p. 123).

Nas décadas de 1950, 1960 e 1970, inúmeros países africanos alcançaram as suas independências do jugo colonial. Moçambique chega à independência em 1975 e, nessa nova conjuntura, cada vez mais moçambicanos vão tendo contacto com o Ubuntu por via académica (com os Professores moçambicanos Severino Ngoenha e José Castiano) e do contacto social (por via de relações familiares, de trabalho, turismo, entre outros) e, mais tarde, na década de 1990, no campo da informática, com cada vez mais moçambicanos a usarem o Sistema Operativo (S.O.) sul-africano denominado *Ubuntu* que, inspirado nesta filosofia voltada para o bem de todos, é disponibilizado livremente. No entanto, vale ressaltar a falta de consciência da parte da população, de que o Ubuntu de que os sul-africanos falam corresponde aos princípios que regem as relações socioculturais moçambicanas chamadas de tradicionais (a ética filosófica Umunu), como forma de distinção com a cultura Ocidental ou “dos brancos”, como popularmente se designa.

Neste contexto, mostra-se imperioso efetuar uma pequena observação ligada ao campo de atuação dos sistemas operativos informáticos, ou seja, ao ciberespaço onde moçambicano-maputenses (em Maputo, na capital) na década de 1990, vão tendo acesso regular a informações referentes ao termo Ubuntu e ao seu conceito ético-filosófico. Nesse quadro, os moçambicanos têm acesso, no ciberespaço, a uma perspetiva epistemológica Ubuntu apresentada por quem tem “credibilidade epistémica” ou “está autorizado a falar” (o Ocidente), que fornece representações do que seria a ética filosófica Ubuntu “estabelecid[a] fora de África” e que, como se verá na secção final do capítulo 4, está afeta ao “sistema mental” dos visados (Mignolo, 2005b; Bragato, 2014; Mudimbe, 1988; Thiong’o, 1986).

Para além disso, esse período da década de 1990, representou uma mudança político-económica profunda, com a queda do Muro de Berlim e o fim da guerra civil em Moçambique, e a consequente mudança do Socialismo para o sistema de mercado e a adoção da democracia multipartidária como sistema político preferencial. Assim, a recém-criada República de Moçambique em 1975, passa novamente a estar sob influência de um sistema político-económico Ocidental do qual se havia procurado afastar com a independência e com a opção pelo sistema Socialista (visto como anti-colonial). Havia a consciência de que a adoção do capitalismo e do liberalismo político implicaria a obrigação de adopção dos seus pacotes culturais (o seu “sistema mental” e

os “seus livros”, como diria Ngugi wa Thiong’o (1986), e de concepção da Dignidade Humana, como foram os casos da subscrição de Moçambique à Carta das Nações Unidas e à Declaração Universal de Direitos Humanos.

De referir que nesse período de luta anti-colonial e de ascensão à independência, a conceituação de Ubuntu também espelhou o período conturbado e de sede pela libertação da subjugação colonial e passado de escravidão, apresentando uma polissemia de significados, variando desde a sua definição como uma ética, passando por sua aceção como um humanismo africano e culminando com a sua associação ao Socialismo. Esta última associação foi bastante polémica, tomando em conta as diferenças fundacionais entre Ubuntu e Socialismo, como se esclarecerá mais adiante ainda neste capítulo.

Retomando a questão da polissemia conceitual de Ubuntu, este foi definido por Christian Gade como “ligada a, ou idêntica a, uma filosofia ou uma ética” (Gade, 2011, p. 315), mas conforme lembrou Fabrício Pereira da Silva em 1970, num seu artigo *Ubuntu Como Filosofia Moral?*, publicado no ano passado (2021), “Ubuntu foi associado aos humanismos africanos e socialismos que informaram os processos de descolonização e de construção de novos Estados” (Silva, 2021, p. 3). Do mesmo modo, na África do Sul, após o fim do *Apartheid*, a expressão *Rainbow Nation* (Nação Arco-íris), sempre esteve unida ao Ubuntu, que era seguido e praticado pelo próprio Nelson Mandela, seguindo o mesmo propósito de fortalecimento da identidade e da unidade nacional para garantir a “coesão e integração social” (Buqa, 2015, p. 1).

Aqui percebe-se que o conceito de Ubuntu foi ajustado por políticos africanos, incluindo moçambicanos, como uma política com vista a garantir a unidade nacional. Em Moçambique vamos perceber esta utilização especialmente durante administração do Presidente Armando Guebuza, que presidiu o país de 2005 a 2015, e que sempre considerou que “o futuro de Moçambique depende da unidade nacional e da autoestima” que se acha nas práticas culturais e costumeiras, nas formas de relação comunidade-indivíduo tipicamente africanas (Omar, 2019, parágrafo 3) e que traduzem princípios éticos Umunu (Ubuntu). Não obstante, aquando da independência, o Partido FRELIMO, que assumiu o Estado, reconheceu o português como língua oficial do país, prosseguindo com aquilo a que vários autores chamaram de “linguicídio” e marginalização das

línguas nacionais moçambicanas, ou “cultura eurófona” (Furtado, 2016; Ponso, 2016; Ndlovu-Gatsheni, 2018; Thiong’o, 1986; Appiah, 1991; E. M. F. Nhamona, comunicação pessoal, junho 8, 2022).

Embora não usassem o termo Ubuntu publicamente nos seus discursos, os líderes moçambicanos, – que apoiaram a luta contra o *apartheid* —, tinham apreço por Nelson Mandela como líder do “movimento Ubuntu”, conforme admitido por Joaquim Chissano, que presidiu o Estado Moçambicano de 1986 a 2005, numa entrevista concedida ao Jornal *O País*, em 28 de Dezembro de 2021, num artigo intitulado *Morre o Homem e Permanece a Obra* (Chavo, 2021).

Esta ligação política entre Moçambique e a África do Sul, especialmente com Mandela, não se deve somente ao facto de a Frelimo ter apoiado imensamente a luta do Congresso Nacional Africano (ANC) contra o *Apartheid*, nem por Desmond Mpilo Tutu ter ajudado a restaurar a paz em Moçambique, mas presumivelmente por partilharem o desejo de juntar “todas as classes e tribos [n]uma mesma nação” (Chavo, 2021, parágrafo 6), que seria uma nação arco-íris, na visão de Mandela, e uma nação unida e com elevada autoestima, nas perspetivas de Joaquim Chissano e Armando Guebuza. Em suma, foi no contacto e nas interações com vista a vencer essa luta contra o *apartheid*, para além das quotidianas idas e vindas de moçambicanos e sul-africanos (povos com relações seculares obstaculizadas por fronteiras estabelecidas com a “partilha de África”), que Ubuntu foi sendo transmitido e partilhado, não obstante o distanciamento geográfico e as fronteiras terem moldado línguas e culturas partilhadas, sotaques, fonéticas, léxicos, morfologias e sintaxes (Chavo, 2021; Buqa, 2015; Teyssier, 1982; Guerreiro, 2015).

### **2.1.3. Fase Ubu-ntu**

Coincidentemente, com a transformação de Moçambique e da África do Sul em democracias multipartidárias propriamente ditas, mais precisamente em 1994, com a realização das primeiras eleições multipartidárias, dando vitória a Joaquim Chissano e a Nelson Mandela, Ubuntu assumiu o sentido de “visão de mundo, no campo político, e filosofia moral e ética, no campo académico” (Silva, 2021; Gade, 2011; Piombo & Nijzink, 2005; Silva, 2015).

Neste contexto, a democratização das sociedades moçambicana e sul-africana (o caso Sul-Africano mencionado aqui sobretudo pela relevância acadêmica no estudo de Ubuntu e pelas fortes ligações que mantém com Moçambique a vários níveis ao longo da história), vai permitir o aumento exponencial em termos de produção literária sobre Ubuntu. Surgem os livros do filósofo Augustine Shutte, *Philosophy for Africa*, publicado em 1993 na África do Sul e, em 1995, o de Desmond Mpilo Tutu, publicado nos EUA, com o título *No Future Without Forgiveness*, que ajudaram de sobremaneira a difundir o aforisma *umuntu ngumuntu ngabantu*, que passou a ser traduzido como *I am because we are*. Este último aforismo é uma citação da obra *African Religions and Philosophy*, publicada em 1960, da autoria de John Mbiti (Silva, 2021).

Esta fase é nomeada Ubu-ntu, inspirada na obra de Mogobe Ramose intitulada *African Philosophy Through Ubuntu*, publicada em 1999, no Zimbabwe (Ramose, 1999).

Esta perspetiva "Ramoseana", que acreditamos estar bastante difundida na atualidade, incorpora um conceito de filosofia que, de alguma forma, retrata a perspetiva estabelecida por Pitágoras de Samos, quando questionado sobre quem ele era e respondeu: *philosophos*, isto é, "candidato ou pretendente à *sophia* [(saber)]" (Graça, 2010, p. 66; Chaui, 2002, p. 68).

Nessa mesma perspetiva, a fase Ubu-ntu é dominada pelo conceito de Ubuntu enquanto palavra hifenizada (Ubu-ntu), que revela uma parte fundamental da ética filosófica Ubuntu associada a uma Personalidade Ubu-ntu ("Umuntu [...] como força dotada de inteligência [que] anima o Kintu, as forças estéreis) a qual instrui, que é candidata à *sophia* Ubuntu, ou seja, busca e cultiva de forma incessante, permanente, e eternamente, transformar-se em Ubuntu (Graça, 2010; Chaui, 2002; Ramose, 1999; Castiano, 2010; Jahn, 1961; Ukwamedua, 2011).

A perspetiva Ubu-ntu constitui uma melhor abordagem de Ubuntu como uma ética dos povos africanos, no geral. Nesta perspetiva, reconhece-se Umuntu como um *philosophos*, ou melhor, um amante do saber Ubuntu, que por nutrir esse sentimento busca permanente e eternamente esse saber e desenvolve a sua capacidade de agência para sobreviver na estrutura comunitária Ubuntu (Machado-da-Silva, Fonseca & Crubellate, 2010; Caetano, 2011; Silva, 2000).

Neste contexto, se a Filosofia, não propriamente como disciplina – que é uma “construção” (Berger & Luckman, 2004; Soares, 2017; Marques, 2015) –, mas no seu sentido mais geral, como amor ao saber, está relacionada à admiração estética e curiosidade em relação aos mundos biofísico e metafísico, por um lado, e, por outro, ao facto de os primeiros habitantes humanos da face da terra terem África como seu berço (Diop, 1974), podemos então afirmar que os africanos sempre praticaram a Filosofia, pois possuem razão, – como força dotada de inteligência, capaz de animar o “*Kinto* (coisa) [...] força estéril” (Ukwamedua, 2011, pp. 253-256), – o instrumento central para viabilizar a capacidade de admiração estética. Por isso, conforme também reconheceram Mogobe Bernard Ramose e Boaventura de Sousa Santos em entrevista efetuada pelo segundo ao primeiro, no âmbito do Projeto ALICE do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra, em 2016, África poderá ser um berço da filosofia, ao menos no seu sentido geral, como amor ao saber (Alice CES, 2016).

## **2.2 – PRINCÍPIOS E NORMAS ÉTICO-MORAIS UBUNTU**

Na parte final da secção respeitante à etimologia Ubu-ntu de Ramose, pode-se depreender que o facto de toda a atividade do Umuntu (Ser humano) visar a sua transformação ou materialização em Ubuntu, tanto a epistemologia como expressão dos princípios Ubuntu (mas não somente), quanto a ontologia como ser e sua materialização como Ubuntu e a própria ética filosófica, como um conjunto de princípios, todos, como uma unidade indivisível, possuem como fim último, o Ubuntu. Ubuntu deve, portanto, ser alcançado por um processo Ubu-ntu, que visa atingir o ideal de relacionamento salutar com outros em comunidade.

Em vista disso, passa-se ao estudo pormenorizado de algumas características, que no seu cerne transportam princípios fundamentais que consubstanciam a ética filosófica Ubuntu, sem nos esquecermos que, tendencialmente, a ética precisa de uma matéria-prima para poder ser aplicada; precisa que exista a moral.

### 2.2.1. *Umuntu Ngumuntu Ngabantu*

Quanto ao primeiro e mais difundido princípio Ubuntu acima citado, engloba duas perspectivas apreciativas, nomeadamente a descritiva e a prescritiva. A primeira narra detalhadamente Ubuntu, por via da enumeração das suas circunstâncias e características fazendo uso de verbos de ligação (ser, estar, parecer, por exemplo), que não almejam a expressão de ações, mas a interligação de Ubuntu à Umuntu. Quanto à segunda perspectiva, esta deve ser tomada como um conjunto de princípios a serem seguidos.

Descritivamente, defende-se que a identidade de alguém como um ser humano funda-se numa comunidade. Noutras palavras, a realidade demonstra que a humanidade satisfaz os preceitos do conceito de “um ser-com-os-outros” (Ewuoso & Hall, 2019, p. 96). O que significa, como articulam Ewuoso e Hall (2019) e Hoffmann e Metz (2017), que o Umuntu (o ser humano específico, como um ente moral, mas igualmente, entre outros, político e religioso) não pode sobreviver só, sem estar integrado na sua comunidade, com quem vive e convive e com quem interdepende. Deve, portanto, interagir e viver com o *seu* Bantu, sendo sempre permeada por Ubuntu a sua relação com a comunidade Ubuntu, que inclui “Muntu” (“força inteligente”), “Kintu” (“coisas no seu aspeto passivo e não ativo”), “Hantu” (“lugar e tempo”) e “Kuntu” (“forma ou modalidade”) (Ramos, 1999, 2002; Ukwamedua, 2011; Jahn, 1961; Kagamé, 1976).

O conceito de Bantu passa aqui a ser assumido no seu sentido original do significante das línguas nativas africanas, como humanidade ou povo, e não no sentido adotado pelos povos Europeus para se referir a um conjunto de “vários dialetos [de uma] língua [a que chamaram de] Bantu”, ou um “grupo de cerca de 500 línguas pertencentes ao subgrupo bantuíde da ramificação Benue-Congo da família linguística Niger-Congo”, assim consideradas por possuírem uma “morfologia gramatical comum” (Bendor-Samuel, sd; Cartwright, 2019).

Para além da visão descritiva, há, como se referiu inicialmente, a visão prescritiva da máxima *umuntu ngumuntu ngabantu*, que é frequentemente traduzida como “uma pessoa é uma pessoa através das outras pessoas” (Bolden, 2014, p. 1; Odari, 2020, p. 60). E, em casos, mais raros, como ressaltou Francisco António de Vasconcelos, e até com uma aceção mais próxima do

real conceito de Ubuntu, se cita o “provérbio Xhosa que reforça essa compreensão [:] cada humanidade individual se expressa idealmente na relação com os demais” (Vasconcelos, 2017, pp. 102-103).

Entretanto, faça-se um pequeno parêntese antes de se prosseguir com a apresentação desta visão. Na língua xiChangana, predominante no sul de Moçambique (nomeadamente, em Gaza e Maputo, mas também em partes da província de Inhambane) e que é similar ao Zulu, esta máxima seria traduzida como *A pessoa é uma pessoa **por causa** das outras pessoas*, isto porque, segundo 69omumente se argumenta, existem outras pessoas sem as quais nem sequer haveria a reprodução dos seres humanos na terra e das quais dependemos ao longo de toda a nossa existência, incluindo o momento do enterro e da manutenção da ligação entre os mundos natural e espiritual, por via de realização de cerimónias como o kupattha (Maputo e Gaza) e Mucutho (Zambézia), só para citar alguns exemplos. Em vista do anteriormente expressado, ressalte-se aqui a profunda e inevitável interdependência entre os seres humanos.

Esta visão MaChangana de uso do termo *por causa* em lugar de *através*, é também partilhada por Nhlori Ngobeni ao explicar o sentido de Ubuntu, por via da máxima em apreço, usando a expressão “por causa de”,

*Umuntu ngumuntu nagabantu*: uma pessoa é uma pessoa **por causa** das outras pessoas. Eu sou **porque** tu és, e tu és **porque** somos. E estou bem se estás bem (Ngobeni, 2020, p. 1).

Embora na língua portuguesa o advérbio “através de” e a locução adverbial “por causa de” tenham o mesmo sentido ou podem ser usados para esclarecer o significado um do outro, os MaChangana consideram, segundo alguns inquéritos realizados durante a pesquisa, que a locução adverbial “por causa de”, expressa melhor o sentido de Ubuntu por via da máxima *Amuno hi imaka ia va whana vanu*, correspondente ao aforismo *umuntu ngumuntu ngabantu*.

Esta visão prescritiva da máxima em apreço, vê-a como um conjunto de princípios éticos que preconizam que Umuntu, para tornar-se ou ser Ubuntu, deve incorporar e materializar-se ou manifestar-se, em suma, seguir um conjunto de princípios éticos Ubuntu para ser Pessoa Humana, sem isso querer propriamente dizer que determinado ser humano deixa de ser considerado Pessoa humana ou que seja um animal. Em boa verdade, até os animais a ética Ubuntu respeita

como verdadeiros seres ligados à comunidade, como se pode perceber no contexto da relação mundos biofísico e espiritual. Pois, como Mporo Sonnyboy Mosana ressalta, “na sociedade tradicional africana não há Pessoa sem uma rede de relações sociais [(*hukuma*, em Shona, que significa relação)]” (2002, p. 47). E é nessa mesma perspectiva que Mogomme Alpheus Masoga (2014) refere que o valor da Pessoa Humana está enraizada e é inerente à Pertença, ou seja, “se localiza na Pertença” (Murove, 2020, p. 98).

Nesse contexto das prescrições, Ewuoso e Hall (2019, p. 96) partilham alguns exemplos com vários autores (Gade, 2011; Tschaepe, 2013; Shanyanana & Wghid, 2016; Boissevain, Richardson, Netshandama et al, 2013; entre outros), ao citar o valor das relações comunais, harmoniosas e interdependentes, ou seja, “harmonia comunal”, como prefere denominar Murove (2020). Outro exemplo é concedido por Dorothy R. Jolley para esclarecer que uma Pessoa, no permanente e incessante movimento em direção a Ubuntu, para desenvolver a sua personalidade, precisa contribuir para a afirmação dos outros:

Uma pessoa com Ubuntu é aberta, e está disponível para os outros, não fica com medo de que os outros sejam capazes e habilidosos. [...] Tem própria auto-garantia que vem do conhecimento de que [...] pertence a um todo maior, e se diminui quando outros são humilhados ou diminuídos, quando os outros são torturados ou oprimidos, ou ameaçados como se fossem menos do que são (Jolley, 2011, p. 30).

### **2.2.2. Sintonia da Personalidade Ubu-ntu com os Mundos Biofísico e Espiritual**

A harmonia comunal destacada por Munyaradzi Felix Murove (2020), e que Ngozi Odiaka e Chuks Oriugu (2017) chamam de *comunal living* (vida comunitária), vai muito além dos sentidos contidos no ser-com-os-outros e na identidade com os outros, e inclui a aceção de seres humanos de diversas raças, cores, sexos, idiomas, cosmovisões, e filosofias de vida, que vivem em sociedade com amor e paz (UNIC, 2009), por um lado. Por outro, e mais importante ainda para o foco do nosso tema, a sintonia da Personalidade Ubu-ntu (sempre em movimento em direção à Ubuntu) com os mundos biofísico e espiritual.

Neste contexto, C. Ewuoso e S. Hall evocam que Ubuntu é uma “teoria ética [baseada] num sistema (totémico), onde um indivíduo deve ver-se a si mesmo como estando relacionado e interligado com o mundo espiritual na linha vertical, assim como com outras espécies não-humanas e o mais amplo ambiente horizontal” (2019, p. 96-97). Esta perspectiva concorda com a interligação espelhada pelas quatro categorias de Abbé Alexis Kagamé (1976), nomeadamente Muntu (Ser humano), Kintu (Coisa), Kuntu (Modo) e Hantu (Espaço e tempo), às quais Ramose (1999, 2002) acrescenta a quinta categoria, Ubuntu. Por outras palavras, a comunidade Ubuntu Bantu é composta por pessoas que lutam incessante, permanente e eternamente, para fortalecer a própria comunidade, composta por “pessoas com inteligência, mas sem vida [(antepassados) e] Pessoas com inteligência e vida [(os Bantu no seu espaço biofísico)]” (Kashindi, 2017, p. 16) e, até mesmo, os não-nascidos.

Em vista disso, essa comunidade Ubuntu Bantu, que engloba a relação entre os vivos e os ancestrais, incluindo os “que ainda não nasceram”, possuem forte influência na garantia da “unidade e harmonia da Personalidade expressa em Ubuntu”, que engloba desde o mundo visível ao mundo espiritual. Esta harmonia entre as vidas do ambiente biofísico e espiritual constitui uma “metafísica” Ubuntu que não apoia o “dogma contemporâneo dualista Ocidental de “competição” (Nabudere, sd; Forster, 2010; Ramose, 2010).

Ademais, esta harmonia e unidade da Personalidade manifestada em Ubuntu e que se estende desde o mundo biofísico ao espiritual, é expressa por Brad Breems quando fala de uma continuidade desde os seres humanos até às outras categorias como “as plantas e os animais, por um lado, [e] os espíritos, por outro” (Breems, 2016, p. 65). Isto é, entre o Homem, o mundo visível (plantas, animais, coisas) e o invisível (forças supranaturais e transcendentais, espíritos, deuses, Deus). Lembremo-nos, neste contexto, das categorias de Kagamé (1976) e Ramose (1999, 2002) mescladas. Concordando com a perspectiva da continuidade apresentada por Brad Breems (2016), Ramathate Dolamo faz menção que “a morte não discontinua esta relação” (Dolamo, 2013, p. 5), que é permeada pela ética Ubuntu, visto que a morte constitui uma introdução de Umuntu ou da Pessoa Humana ao mundo dos vivos-mortos (os não vivos que vivem no mundo espiritual).

Por fim, importa sublinhar que nessa relação simbiótica dos mundos biofísico e espiritual, como profere Munyaradzi Felix Murove, complementado por C. Ewuoso & S. Hall, que tem Ubuntu como um conjunto de valores como íntimo elo de ligação e interação com “todas as três dimensões” (Murove, 2009, p. 319) – o passado, o presente e o futuro –, têm-se “os presentes laços de familiaridade”, ou seja, “a rede de comunicação pessoal e real”, como prioridade relativamente às “relações futuras” (Ewuoso & Hall, 2019, p. 97). Esta visão é também defendida por pensadores como Thaddeus Metz (2016).

Este último ponto de priorização dos “presentes laços de familiaridade” sobre “as relações futuras”, abre espaço para debate, tomando em conta a íntima ligação entre os mundos visível (biofísico) e invisível (espiritual) e Muntu, e as categorias Kintu, Hantu, Kuntu e Ubuntu. Nalguma extensão, este aspeto será tocado com algum detalhe no próximo capítulo 3, mas interessa, por ora, conservar o ponto de vista de que os Bantu, na relação entre os mundos biofísico e espiritual, tomando em conta as três dimensões (passado, presente e futuro) citadas, utiliza-se dos conhecimentos obtidos das experiências passadas, para resolver os problemas do presente e perspetivar o futuro, tendo Ubuntu como “a categoria ético-normativa que prescreve e, portanto, permeia [, neste contexto,] a relação entre Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu” (Ramos, 2002, p. 324).

Portanto, os Bantu por possuírem idealmente uma personalidade Ubuntu no seu constante, incessante, dinâmico e adaptativo avanço, sem volta, com vista à materialização como Ubuntu, interliga todas as relações, sejam estas passadas ou presentes, para garantir que as relações futuras não periguem a sobrevivência e desenvolvimento da comunidade Ubuntu.

### **2.2.3. Ontologia Comunitária**

Antes de avançar para o esclarecimento da prioridade e da continguidade ontológica da comunidade e do indivíduo, nos debruçaremos sobre o esclarecimento do conceito de comunidade na perspetiva africana, efetuando uma rápida distinção com as formas Ocidentais de relativismo e comunitarismo, às quais nos ateremos com maior detalhe no próximo Capítulo 3.

Tomando em conta os autores lidos que se debruçam sobre Ubuntu, constata-se que estes não definem comunidade nem na sua conceituação descritiva, como conjunto de indivíduos que satisfazem uma descrição particular, nem na sua acepção relacional que o define para além do conjunto de membros que consubstanciam determinados traços particulares, demandando a inclusão de uma relação de reconhecimento entre os membros entre si e cada um deles com a comunidade como um todo (Neely, 2012). A visão Ubuntu de comunidade, embora englobe inúmeros aspetos dos conceitos descritivo e relacional, assume-a como uma “forma ideal de relacionamento com os outros numa comunidade” (Metz e Gaie, 2010; Ewuso e Hall, 2019).

Neste âmbito, embora Erica L. Neely reconheça as limitações da formulação descritiva por ser “simplista [e], portanto, não fornece[r] um conceito suficientemente robusto de comunidade” (Neely 2012, p. 147), e assuma que a noção relacional é mais filosoficamente enriquecida por capturar a “verdadeira natureza da comunidade”, o conceito comunidade Ubuntu traz uma nova noção de comunidade. Essa noção Ubuntu de comunidade, para além de ser um ideal relacional, contribui com importantes elementos ligados à determinação das normas grupais e objetivos dos seus membros. Portanto, este conceito não implica propriamente, como lembra Ewuso & Hall (2019), que a cultura dominante ou grupo, determine as normas morais ou o que é certo. Para Metz e Gaie (2010) esta é uma abordagem Ocidental (relativista e comunitarista) das relações comunitárias.

A comunidade é, na visão Ubuntu-africana, para além do mencionado, um “objetivo padrão” que deve guiar o que a maioria quer (Metz, 2017; Ewuso & Hall, 2019). Para uma melhor compreensão do que se disse, tal comunidade como “objetivo padrão” é, para Barbara Nussbaum, a “comunidade global” (Nussbaum, 2003, p. 1), enquanto para Adrian D. van Breda tal seria “humanidade entre Pessoas dentro da comunidade” (Breda, 2019, p. 439). O certo é que Ubuntu considera todo o ser humano, incluindo o estrangeiro, como Pessoas Humanas que devem buscar ser e cultivar permanente e eternamente um estilo de vida Ubuntu, mas respeitando as culturas alheias e as características acidentais de cada ser humano individualmente.

Esclarecida a essência do conceito de comunidade Ubuntu, avance-se para a questão da prioridade ou contiguidade ontológica da comunidade em relação ao indivíduo, inspirados numa discussão originada por Aristóteles sobre a “dependência e proridade ontológica” (Angioni, 2010; Sousa, 2018), isto é, do Muntu relativamente ao Ubuntu. A prioridade ontológica toma a comunidade como um mecanismo à serventia de Muntu, por conseguinte crucial ao desenvolvimento da personalidade e da humanidade da Pessoa.

Quanto à contiguidade ontológica, esta retrata uma relação mutuamente constitutiva, uma “relação dialógica” (Eze, 2008, p. 386), em que a personalidade e humanidade da Pessoa e a sobrevivência da comunidade, são simultaneamente satisfeitas. Desta forma, garante-se que enquanto o indivíduo promove a harmonia e o bem comunitário, assegura semelhantemente o bem individual. David W. Lutz coloca muito bem esta questão, ao mesmo tempo que a distancia do coletivismo marxista, “o indivíduo não persegue o bem comum [no lugar] do seu [...] bem, pelo contrário, persegue o seu próprio bem perseguindo o bem comum” (2009, p. 1).

Em vista disso, é preciso lembrar um relevante elemento acorrentado à natureza da comunidade no contexto da África Ubuntu, e que já se mencionou anteriormente, que é a priorização da relação comunal, mas como um objetivo-padrão, consoante se debateu quando anteriormente analisámos a noção de comunidade na acepção Ubuntu .

Como Christopher Simon Wareham (2017) aclara, nalgum momento, é difícil para os Ocidentais perceberem este conceito de comunidade assente na imparcialidade, na ênfase da comunidade e da relacionalidade tomando em conta que o atomismo Ocidental coloca o ser humano no centro, enquanto que as teorias morais africanas colocam-no em harmonia com os mundos biofísico e espiritual. Esta matéria é mais detalhadamente articulada no próximo Capítulo 3, quando nos dedicarmos à identificação e debate dos pontos de convergência e divergência das éticas filosóficas Ubuntu e Ocidental, tomando em conta o posicionamento do ser humano desde a Antiguidade até ao momento em que ele passa a ocupar o centro do universo (antropocentrismo), uma visão que começou a instalar-se nos finais da Idade Média em meio a “tensão entre o humano e o divino, entre o pecado e a graça, ou na famosa metáfora agostiniana, entre a cidade terrestre e a cidade celeste” (Coutinho, 2008, p. 9).

#### **2.2.4. Natureza Comunitária: Identidade e Solidariedade para com os Outros**

Quanto aos conceitos de “identidade com os outros” e “solidariedade para com os outros”, o principal entendimento a reter é o de que Ubuntu exige, como ressalva Thaddeus Metz, uma mescla de ambos os conceitos, o de senso de “Eu pro-grupo”, mais do que um “Nós”, e o de estado de solidariedade. Melhor dizendo, uma “combinação de identificação com os outros” e “solidariedade para com os outros” na perspectiva da máxima *umuntu ngumuntu ngabantu* (Metz, 2011, p. 532).

No primeiro caso, o da “identificação com os outros”, Ubuntu está mais associado ao “Eu pro-grupo”, um processo em que a adoção de preferências grupais, não mina a preservação da individualidade, personalidade, e raciocínio pessoal. Desta forma, o Umuntu poderá alcançar a comunidade Ubuntu.

No seguinte caso, um membro Bantu exhibe solidariedade ao demonstrar preocupação com os outros, dado que, segundo os Bantu, se Ubuntu promove união e partilha de identidade, a “ação é correta”. Em vista disso, a violação da solidariedade para com os outros ao longo das linhas vertical e horizontal, é uma transgressão à ética ubu-ntu, o que implica a desvalorização do Umuntu ao ponto de ser considerado um “animal”, mas não no seu verdadeiro sentido da palavra como se explicou anteriormente (Rapatsa, 2014; Tschaepe, 2013; Mabovula, 2011; Mayaka & Truell, 2021; Mboti, 2015; Metz, 2010).

#### **2.2.5. Moralização da Humanidade e da Personalidade**

É a unificação da ética Ubu-ntu com a humanidade e a personalidade que concede ao indivíduo os traços ético-morais necessários e a oportunidade ideal para se tornar uma Pessoa e não um animal, e desenvolver a sua personalidade, isto é, “a essência de ser humano” (Jolley, 2011). Em suma, é esta unificação da ética Ubu-ntu com a humanidade e a personalidade que permite

“o ser humano tornar-se uma Pessoa” (Hallen, 2015, p. 1), e não mais um “*Kintu*” (uma força estéril que precisa da ação e atividade de outras forças) (Ukwamedua, 2011).

“A preocupação com os outros se torna ética quando procura desenvolver a Pessoa como Pessoa” (Haegert, 2000, p. 494). Esta simples afirmação de Sandy Haegert e os anteriores contributos avançados e apreciados, envolve uma mensagem central para a filosofia ética Ubuntu, isto é, a magnitude do papel da comunidade como um ideal a ser alcançado no desenvolvimento da humanidade e da personalidade. Isto quer significar que é a forma de valorização dos outros na interação conosco, de forma Ubuntu, que desenvolve a humanidade e a personalidade; ninguém a alcança sozinho.

Mais ainda, o desenvolvimento da personalidade e da humanidade deve envolver a comunidade Ubuntu que, como já se referiu, é composta pelos entes que habitam os mundos físico e espiritual, visível e invisível, e que tem o papel de exigir que os Bantu aceitem Ubuntu como um corpo de normas socialmente geradas. Para além destas condições para que Ubuntu seja considerado uma Pessoa digna, ou seja, com “total estatuto moral [deve] ser capaz de ser tanto sujeito como objeto” (Metz, 2017, p. 119) de relacionamento, ou seja, cumprir com o sentido filosófico do adágio Ubuntu Afro-austral “Eu sou porque somos; Eu somente posso ser Pessoa através dos outros” (Gade, 2011, p. 313).

Mais ainda, Christian Gade também defende que “nós somente podemos ser completamente humanos quando somos humanos conjuntamente” (Gade, 2012, p. 493), e é neste mesmo contexto que Ramathate Dolamo, ao evidenciar Ubuntu como um processo Ubuntu, afirma que,

a ética africana não define a Pessoa como auto-realização ou como ato ontológico. Pelo contrário, descreve a Pessoa como um processo de [passagem] à existência no recíproco relacionamento entre o indivíduo e a comunidade, onde a última inclui não somente os falecidos, mas também Deus [A Força/Wanthamo] (Dolamo, 2013, p. 3).

Embora pensadores renomados como Mogobe Bernard Ramose (2002) e Mluleki Mnyaka e Mokgethi Motlhabi (2005), concordem que a Personalidade se desenvolve num processo que deve incluir igualmente uma transformação ritual para além da social, Michael Onyebuchi Eze discorda, por considerar ser um processo “co-substantivo” (2008, p. 395).

Neste contexto, pode-se fazer uma rápida reflexão sobre as circunstâncias ou condições necessárias para que um Umuntu (Pessoa Humana) Ubuntu seja digno de Direitos Humanos. A partir desta consideração, que receberá crédito no Capítulo 3, extraem-se alguns dos contributos de Ubuntu para preencher a incomplitude da ética Ocidental dominante na DUDH de 1948. Uma possível resposta a esta questão, nesse pendor, inteligentemente fornecida por Kevin Gary Behrens (2017) e Michael Cook (2017), está adstrita a dois conceitos introduzidos pelo primeiro autor, o de “Pessoas com Agência Moral” (que são as que são autodeterminantes e capazes de relacionar-se de maneira apropriada com os outros) e o de “Pessoas Sem Agência Moral” (as que podem ou não ser autodeterminantes, com problemas de raciocínio). De acordo com estes autores, todas as Pessoas possuem Dignidade Humana, em outras palavras, estatuto moral, onde os primeiros devem assegurar a proteção dos direitos dos segundos.

#### **2.2.6. Narrativa de Ida**

Este princípio é, nesta ocasião, apresentado não como prioridade à contraposição da ideia defendida por Kubow e Min (2016), e partilhada por outros autores como Matolino e Kwindigwi (2013) e Gade (2011), entre outros, de que “Ubuntu funciona como um chamado para a africanização” (Kubow & Min, 2016, p. 8), mas para deixar claro que Ubuntu, por implicar uma ética filosófica Ubu-ntu (e sua ontologia e epistemologia subjacente) como sustenta Ewuoso & Hall (2019, p. 97), constitui, em nossas palavras, uma narrativa de ida. Ou melhor, a ética filosófica Ubu-ntu representa um constante, incessante, dinâmico, e adaptativo, avanço Ubu-ntu sem volta, com vista à materialização como Ubuntu, e não constitui uma simples narrativa de retorno a um passado glorioso e nem um simples chamamento para a africanização ou reafricanização.

Ora, essa perspectiva concorda com a visão de Mojafela L. J. Koenane e Cyril-Mary Pius Olatunji, que consideram que,

uma mais plausível, satisfatória descrição de Ubuntu é [como] uma narrativa de tornar-se humano, uma narrativa de busca da verdade, vista na Comissão Verdade e Reconciliação, que foi sustentada pela epistemologia Ubuntu (2017, p. 272).

Neste contexto, a ética filosófica Ubu-ntu ramoseana esclarece que a abordagem sobre um Ubuntu de retorno, seja a um passado glorioso pré-colonial, ou a recuperação de valores da referida era enobrecedora com o intuito de sua moldagem para a solução de problemas contemporâneos e perspetivação do futuro das atuais nações africanas, não constitui um argumento tão forte como à primeira vista poderia aparentar.

Nessa lógica, como se destacou, o Ubuntu que é incessante e eternamente buscado sustenta-se nas visões descritiva e prescritiva acorrentadas ao aforismo *umuntu ngumuntu ngabantu*, pela sintonia da Personalidade Ubu-ntu com os mundos biofísico e espiritual, numa narrativa de ida sempre eterna, que comunga de uma continuidade “-ntu” que permeia desde as categorias Muntu até às Kintu, Hantu e Kuntu. Trata-se de um processo transformativo irrepitível e intemporal, embora resguarde uma essência para que sempre se alcance Ubuntu, que é obviamente contrário à promoção ou suporte de governos falhados e tirânicos, ou de empobrecimento dos Bantu em larga escala. Isso seriam transgressões.

As razões para tais transgressões parecem possuir complexos tentáculos entranhados no sistema político-económico e sócio-cultural capitalista moderno Ocidental como demonstram, por um lado, pensadores renomados do grupo Modernidade/Colonialidade, como Enrique Dussel, Walter D Mignolo e Aníbal Quijano, com argumentos perspicazmente articulados por via de teorias como a Transmodernidade (Dussel, 2002, 2016, 2019a), a Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial (Mignolo, 2005b) e a Colonialidade do Poder (Quijano, 1992, 2005, 2012). Por outro lado, só para citar alguns africanos, Ngugi Wa Thiong’o (1986) fá-lo recorrendo à sua Descolonização da Mente, Valentine-Yves Mudimbe (1988) fá-lo por via das suas Gnose Africana e Biblioteca Colonial, Joseph-Achille Mbembe (2001, 2003) através das suas Pós-colónia e Neocropolítica, Kwasi Wiredu (1995) por meio da Descolonização Conceitual.

Portanto, são inúmeros os instrumentos utilizados pelo Ocidente que retiram a capacidade de livre agência e ação para o Ubuntu, posicionando os membros destas comunidades num espaço social inferior, restando a sua influência sobre a estrutura moderna Ocidental, mas os aludidos pensadores sul-americanos e africanos, e tantos outros espalhados pelo mundo, incluindo europeus como Boaventura de Sousa Santos, só para citar um caso, têm conseguido usar as suas

capacidades de agência e ação dialogicamente em relação à estrutura, com vista a denunciar e a tentar superar tais obstáculos.

### 2.2.7. Princípios Éticos Ubuntu

Discutida a origem do termo Ubuntu e do seu conceito e compreendida a filosofia a si subjacente, resumem-se aqui os princípios centrais a esta ética africana que é central para autodefinição do Umuntu, que a materializa diariamente no eterno e permanente processo para a sua transformação em Ubuntu, numa interação simbiótica com os mundos biofísico e espiritual e os entes que nelas habitam com vista ao alcance da comunidade Ubuntu.

- a) **Princípio fundamental da vida:** este é o princípio fundamental da ética Ubuntu uma vez que todos os princípios desta ética constituem simbioticamente um único conjunto de princípios (que é Ubuntu), que visa exatamente a garantia, a salvaguarda e a preservação da vida humana, como membros de uma mesma família – a humanidade. Para além disso, importa destacar que este princípio fundamental da vida na filosofia ético-moral Ubuntu, corresponde ao “princípio da sombra”, ou seja, “o princípio do nascimento e da morte que o Homem partilha com os animais” (Ukwamedua, 2011; Kagamé, 1976). Este fato revela a preocupação da ética Ubuntu com a preservação da vida condigna de todos os entes que habitam o planeta terra.
- b) **Princípio *Ha Umunu* (ser pessoa):** para um Umuntu ser Ubuntu, deve incorporar Ubuntu, ou seja, seguir um conjunto de princípios éticos e morais Ubuntu para tornar-se uma Pessoa Humana, sem isso querer propriamente dizer que determinado ser humano deixa de ser realmente considerado uma Pessoa Humana, passando a ser como que um animal (selvagem).
- c) **Princípio *Umuntu ngumuntu ngabantu*,** ou seja, *uma pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas*, como preferem proferir os MaChangana, ou *uma pessoa é uma pessoa através das outras pessoas* (Bolden, 2014; Ngobeni, sd; Metz, 2017; Obuaku-Igwe,

2020; Kombo, 2002): o Umuntu -- o ser humano específico, como um ente moral, mas igualmente, entre outros, político e religioso --, não pode sobreviver só, sem estar integrado na sua comunidade Ubuntu (outras categorias com quem vive e convive e dos quais interdepende num ideal de relacionamento em comunidade), isto é, sem interagir e viver idealmente com a sua comunidade, sem se tornar Ubuntu, que inclui uma interação permanente e eterna entre as categorias Muntu, Kintu, Hantu e Kintu permeadas pela categoria *Ubuntu* (Kagamé, 1976; Ramose, 1999).

- d) **Princípio Ubuntu da pertença:** na sociedade tradicional africana não há Pessoa sem uma rede de relações sociais. O valor da Pessoa Humana “se localiza na pertença” a uma comunidade Ubuntu, ou seja, forma ideal de relacionamento com os outros numa comunidade (Mosana, 2022; Masoga, 2012; Murove, 2020).
- e) **Princípio do desenvolvimento da personalidade Ubu-ntu:** para uma pessoa desenvolver a sua Personalidade Humana, no permanente e incessante movimento em direção a Ubuntu, ou seja, por via do processo Ubu-ntu que consubstancia o seguimento de um estilo de vida Ubu-ntu, precisa contribuir para a afirmação dos outros e para a “harmonia comunal” (Murove, 2020, p. 98). Ou seja, a pessoa precisa estar aberta e disponível para os outros, com a confiança de que pertence a algo muito maior – a comunidade Ubuntu –, pelo que se esta não estiver feliz o mesmo também não o será, e se for deslocada para o “outro lado da linha” abissal, o mesmo Umuntu/Umunu também o será (Santos, 2009).
- f) **Princípio da sintonia entre a Personalidade Ubu-ntu e os mundos biofísico e espiritual:** o Umuntu africano vê-se a si em constante, permanente, e eterno, relacionamento e interligação, como se de um único ecossistema se tratasse, com “o mundo espiritual na linha vertical, assim como com as outras espécies não-humanas e o mais amplo ambiente horizontal” (Ewuoso & Hall, 2019, p. 96-97), numa luta incessante e permanentemente com vista ao fortalecimento e garantia da sobrevivência e felicidade da comunidade Ubuntu, que é, obviamente, composta por entes vivos, não-vivos e ainda-por-nascer, na sua relação simbiótica com os mundos biofísico e espiritual.

- g) **Princípio da continuidade categorial e metafísica simbiótica:** este princípio engloba dois momentos centrais da vida do Umuntu, a continuidade existente entre as referidas cinco categorias/entes de Alexis Abbé Kagamé (1976) e Mogobe Bernard Ramose (1999), que nem a morte descontinua tal inter-relação, e a promoção de uma metafísica simbiótica, que se apoia entre os entes que habitam os mundos biofísico e espiritual, e entre todos, simbioticamente, como se um mesmo corpo humano se tratasse.
- h) **Princípio do objetivo padrão:** a Comunidade Ubuntu constitui um “objetivo padrão” (Metz, 2017, p. 118) de todos os membros Bantu, que constitui um ideal de relacionamento com os Outros em comunidade. A referida comunidade-imparcialidade, que é Ubuntu, e que co-substantivamente com o próprio Umuntu forma um ente simbioticamente estruturado, estabelece as normas grupais e objetivos que devem reger o que a maioria quer, sem comprometer o desenvolvimento, a felicidade, e a individualidade do Umuntu como um ser visto isoladamente, que é aqui assim tomado simplesmente para facilitar a compreensão da mecânica do inter-relacionamento entre os entes que compõem a comunidade Ubuntu.
- i) **Princípio do estilo de vida Ubu-ntu:** o Bantu e o Umuntu, que constituem um único corpo, devem buscar e cultivar um estilo de vida Ubu-ntu, o que pressupõe um estilo de vida de permanente, incessante e eterna batalha com vista a transformação em Ubuntu e ao alcance do objetivo padrão dos Bantu: a comunidade Ubuntu.
- j) **Princípio da co-substantividade ontológica da comunidade Ubuntu:** a personalidade e a humanidade da Pessoa e a sobrevivência da comunidade são simultaneamente satisfeitas, ou seja, co-substantivamente satisfeitas. Assim, garante-se que enquanto o indivíduo promove a harmonia e o bem comunitário, assegura semelhantemente o bem individual. Este princípio revela uma diferença central entre o coletivismo marxista que apregoa que o indivíduo persegue o bem comum no lugar do seu bem, e a co-substantividade comunitária Ubuntu, em que o Umuntu persegue o seu bem perseguindo bem comum.

- k) **Princípio da personalidade co-susbtantiva Umuntu:** Umuntu desenvolve a sua personalidade ao mesmo tempo que desenvolve a própria comunidade.
- l) **Princípio da comunidade-imparcialidade:** a comunidade Ubuntu imprime ênfase na comunidade e na relacionalidade, colocando o ser humano em harmonia com o mundo (os mundos biofísico e espiritual e os entes que o habitam), e não o colocando no centro do mundo. Pois, todos os entes que habitam os referidos mundos, e os próprios mundos em si, constituem um corpo simbiótico.
- m) **Princípio da natureza comunitária:** este princípio considera que a mescla da “identificação com os outros e [...] solidariedade para com os outros” (Metz, 2011, p. 532), na mesma perspectiva da máxima *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas), é a receita para o alcance da comunidade Ubuntu por parte do Umuntu/Umunu. A sua violação na linhas vertical e horizontal é uma grave transgressão à ética Ubuntu, com a implicação da desvalorização do Umuntu (isiZulu/isiXhosa) ou Umuntu (xiChangana) ao ponto de ser considerado um animal, mas não no verdadeiro sentido da palavra (Metz, 2010, p. 57-58).

Nesse contexto, a *identificação com os outros* está associada ao *Eu-pro-grupo* (Metz, 2011; Metz, 2017), um processo de adoção de preferências grupais, sem minar a preservação da individualidade, personalidade, e raciocínio pessoal. Quanto à *solidariedade para com os outros*, esta é a demonstração da preocupação com os outros (Rapatsa, 2014; Tschaepe, 2013; Mabovula, 2011; Mayaka & Truell, 2021).

- n) **Princípio da moralização de Umuntu:** a unificação da ética Ubuntu e o cultivo de um estilo de vida Ubu-ntu com humanidade e personalidade é que concede ao indivíduo os traços ético-morais necessários e a oportunidade ideal para se tornar uma Pessoa e não um animal, e desenvolver a sua Personalidade, isto é, “a essência de ser humano” (Jolley, 2011). “O ser humano [torna-se] uma pessoa” (Hallen, 2015, p. 1) quando conjuga e unifica a ética Ubuntu, um estilo de vida Ubu-ntu e a humanidade e a personalidade.

- o) **Princípio da narrativa de ida Ubu-ntu:** Ubuntu não funciona como um chamado à africanização (Kubow & Min, 2016, p. 8), é uma narrativa de ida, ou seja, um constante, incessante, dinâmico, e adaptativo, avanço Ubu-ntu, sem volta, com vista à materialização como Ubuntu. Concordando com a visão de Olatunji e Koenane, é uma “narrativa de tornar-se humano, uma narrativa de busca da verdade” (Olatunji e Koenane, 2017, p. 272). A busca de Ubuntu constitui um processo irrepetível e intemporal, embora resguarde alguma essência sempre que se alcance ou se efetive a transformação em Ubuntu.

### 2.3 - UBUNTU CONDUTA MORAL OU *PHILOS SOPHIA* ÉTICA?

Após nos debruçarmos sobre as fases de desenvolvimento ou descobrimento histórico do conceito de Ubuntu, em termos de seu significado durante o período compreendido entre 1846 e 2021, e após desenvolvermos os princípios e regras de conduta Ubuntu, mais fundamentadamente poderemos discutir se o Ubuntu consiste numa conduta moral ou numa *philos sophia* (aqui utilizada como amor ao saber, como forma de distinção da Filosofia – *Philosophia* – como disciplina) ética.

Os habituais aforismos de Ubuntu como “Eu sou porque nós somos” ou “Humanidade para com os outros”, não são suficientes para compreender de forma sistematizada a profundidade do sentido ético e filosófico, como muito bem concordou Mogobe Ramose na já referida entrevista feita por Boaventura de Sousa Santos, no contexto do programa *Conversations of the World* do Projecto Alice:

[Pergunta de Boaventura de Sousa Santos]: O que é de facto Ubuntu? [...] Antes de todas essas discussões, [...] desses livros sobre jurisprudência, há na sua visão Ubuntu como um conceito filosófico vivo do povo Bantu na região do mundo [...]. Explique-me o que é? Algumas pessoas dizem que Ubuntu é *Eu sou porque somos*, outros que [significa que a] *vida é ajuda mútua* [...] Não me parece que isso o satisfaça.

[Resposta de Ramose:] Certamente que não me satisfaz. [...] É isso que quero significar quando [utilizo a expressão:] *talking English, talking Philosophy*. Há igualmente a tendência de, [...] dizer que Ubuntu significa *Eu sou porque somos*, uma definição que [...] nos pode [levar] a dizer que até [o filósofo] *Martin [Mordechai] Buber tem cabelos*. Outros dizem que *Ubuntu é respeito pelas outras pessoas*, mesmo para quem não seja [praticante de] Ubuntu e vive no Brasil ou na Nova Zelândia, ainda teria a ideia de que o respeito pelas outras pessoas é bom. Isso é catalogar e não filosofar. [...] E quando se apresenta essa

catalogação, em termos de definição, dizendo *Ubuntu é*. Portanto, tu afirmas que estás a definir. Na verdade, o que estás a fazer é extrair da experiência geral e anexar à Ubuntu. Olhemos para [Ubuntu] de um ângulo diferente. O ângulo da não catalogação do discurso filosófico (Alice CES, 2016).

Neste âmbito, uma compreensão profunda e mais honesta de Ubuntu implica o esclarecimento de saber se este é uma conduta moral humana e/ou uma filosofia ética, e, mais ainda, a absorção da mecânica por detrás do raciocínio da filosofia *Ubu-ntu* de Mogobe Bernard Ramose, como se fará após esta secção.

Tomando em conta o entendimento que Mogobe Bernard Ramose (2002) possui sobre ética, se pode perceber claramente que Ubuntu satisfaz os preceitos de uma conduta moral humana e/ou *philos sophia* ética. Segundo o próprio pensador sul-africano, a ética constitui a ciência da moralidade, o que equivale a referir, concordando com Mário Alencastro, que,

é uma característica inerente a toda ação humana. Todo o Homem possui um senso ético, uma espécie de consciência moral, estando constantemente a avaliar e a julgar as suas ações para saber se são boas ou más, certas ou erradas, justas ou injustas (Alencastro, 1997, p. 2).

Em suma, como esclarecem A. M. Figueiredo e D. Guilhem, a ética ou filosofia da moral é a,

teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é a ciência de uma forma específica de comportamento humano. É a ciência do comportamento humano em relação aos valores, aos princípios e às normas (Figueiredo & Guilhem, 2008, p. 41).

A ética entendida dessa maneira possui duas interpretações. Uma trata de focar-se no comportamento moral humano na forma como 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 [esta] é uma filosofia, isto é, um foco sobre os princípios específicos subjacentes ao comportamento particular e também uma justificação desses princípios. [Sob estes argumentos Mogobe B. Ramose assume que a] ética Ubuntu é consistente com ambos [...] sentidos do significado do termo ética (Ramose, 2002, p. 324).

A visão Ramoseana de Ubuntu como satisfazendo ambos os sentidos do termo ética, faz todo o sentido. Observe-se que a “ética” Ubuntu designa os princípios sobre o comportamento moral que deve ter uma pessoa Bantu, em específico, e toda a família humana, em geral. Tal comportamento, portanto, consubstancia-se numa moral Ubuntu/Umunu, ou em factos morais Ubuntu/Umunu inspirados nessa mesma ética Ubuntu.

Portanto, a moral Ubuntu/Umunu é sempre analisada, criticada e aprimorada, com base na ética Umunu/Ubuntu.

Em nosso ver, Ubuntu é uma ética basilar africana que orienta o comportamento moral dos Bantu, e que, por isso, se pode afirmar que acaba produzindo uma moral, também Ubuntu, mas não num mesmo pé de igualdade, concordando com os significados de ética e moral discutidos.

Tendo em vista o anteriormente afirmado, o fim último da ética filosófica Ubuntu é “combater a corruptibilidade que surge da convivência humana” (Dacroce & Cunha, 2017, p. 125).

Em síntese, o principal fim da filosofia Ubuntu, assim como de Umunu, é garantir que a moral dos povos africanos esteja constantemente em consonância com a ética Ubuntu/Umunu: “o dever de agir na conformidade dos princípios que se quer (que devam) ser aplicados por todos os seres humanos” (Oliveira, 2012, p. 19-20). É neste contexto que se enquadra o movimento subjacente à visão Ramoseana de Ubuntu como uma palavra hifenizada (*Ubu-ntu*), e consistente com o dinamismo típico de verbos gerundivos como o *be-ing*, também assumido na sua forma hifenizada, nesta Tese traduzido como *se-ndo*, que “expressa a ideia de um processo em curso” (Dicio, sd, parágrafo 1). Os contornos desta visão Ramoseana, fundamental para a apreensão da essência da sua ética filosófica *Ubu-ntu* (obviamente na sua asserção ontológica, mas também epistemológica) ,são estudados na secção seguinte.

Entretanto, antes de avançar-se para esta árdua, mas fascinante tarefa, é preciso mentalizar que a ética Ubuntu/Umunu está fundamentalmente inserida nas relações humanas em sociedade, facto que leva a que autores como Fainos Mangena (2016), afirmem que Ubuntu, no âmbito da filosofia africana, coloca-se como um imperativo da importância do grupo ou existência comunal em oposição à ênfase Ocidental no individualismo e direitos humanos individuais, assuntos estes que serão analisados durante a comparação entre a ética filosófica Ubuntu e a ética filosófica Ocidental no próximo Capítulo 3. Por isso, Ubuntu pode constituir um contributo africano para um novo pensamento universal dos direitos humanos, que vá muito além dos vigentes direitos humanos consagrados na DUDH de 1948, como um valioso subsídio do sistema de pensamento tipicamente africano usado para a realização de "reflexividades individuais", apreciando-se “a si mesmos”, assim como para entender “a realidade”, uma “visão de mundo Bantu”, portanto, “uma filosofia negro africana” (Crahay, 1965; Ukwamedua, 2011; Ramose, 1999, 2002).

Quanto ao facto de Ubuntu ser igualmente uma moral, Mogobe B. Ramose menciona o seu “foco sobre os princípios específicos subjacentes ao comportamento particular e também [a] justificação desses princípios” (2002, p. 324).

Contudo, no nosso entender, Ubuntu/Umunu, não é filosofia somente por isso. Ubuntu, como ética, engloba ainda, por um lado, o sentido do termo *Philosophia* na acepção cunhada por Pitágoras de Samos (c. 570-495 a.C.) “quando perguntado sobre o que [ele] era, [e] respondeu: Sou um amante do saber” (Ruedell, Alles, Vieira, Kinn & Cossetin, 2014, p. 27). Visto a partir da acepção Pitagórica, Ubuntu é visto como uma palavra hifenizada (Ubu-ntu) que reflete a ideia de um processo em curso, de busca por transformação e materialização do Muntu em Umuntu, ou seja, do Umuntu em Ubuntu. Por outro lado, Ubuntu é filosofia, não por ser uma disciplina filosófica, como já se explicou anteriormente, mas no sentido dos termos que compõem a etimologia grega (*philos* e *sophia*) da palavra Filosofia, ou seja, *Philosophia*. Assim, Ubuntu, como *philos sophia*, é a capacidade, vontade e curiosidade humana de apreciação do mundo à sua volta, ou melhor, o amor ao saber, como forma de distinção da Filosofia – *Philosophia* – como disciplina, que está atada a uma filosofia Ocidental.

Tomando em consideração o sentido de *Philosophia* como uma,

atividade perguntadora [isto é, como] atividade de *quem quer saber* [que implica] a procura pela [materialização] de um projeto, [...] interessar-se, ir ao encontro, estar a caminho, [...] pôr-se em movimento, [...] construindo pela movimentação e pela mudança (Ruedell, Alles, Vieira, Kinn & Cossetin, 2014, p. 26).

Ubuntu é uma *philosophia* (aqui denominaremos de *philos sophia*, pelas razões apresentadas), pois, metafisicamente é um movimento constante e incessante em busca da “*sophia*” Ubuntu (o projecto Bantu: ideal de relacionamento com os outros em comunidade), uma busca pela materialização ou manifestação concreta de Umuntu numa multiplicidade de “formas” ou “modalidades” (Jahn, 1961, p. 109). Ubuntu é, neste mesmo sentido, aquilo que se quer como objetivo de um Bantu, pois, o conduz àquilo que deseja, à comunidade com os membros da família Bantu, como um ideal de relacionamento com outros em comunidade; sempre consciente de se tratar de um processo eterno e incessante de busca pela *sophia* Ubuntu, que implica um querer (*philos*) constante por parte do ser humano Bantu (o Umuntu), que é sempre um *philosophos*, visto que,

não se define pela sabedoria absoluta, pois não representa a fixidez de um caminho que chegou [ao] seu fim. [...] O querer o saber é a procura pela ciência da construção, de modo que o saber [Ubuntu] possa ser a indicação para a construção certa. Querer e saber estão irremediavelmente ligados, aliás como na palavra Filosofia: a sabedoria não se conquista como coisa que se quis e que agora poderia ser mantida e manipulada indefinidamente, pois quando se pára de querer saber, não se sabe mais. Quando pretensamente se alcança o saber, não se sabe mais (Ruedell, Alles, Vieira, Kinn & Cossetin, 2014, p. 27).

Nesse contexto, o exercício autônomo da racionalidade por parte dos membros da família Bantu, é fundamental para trilhar o caminho em busca constante e incessante de Ubuntu, não querendo isso significar que nunca se chega a ser Ubuntu, mas que o dinamismo da vida e das circunstâncias sociais exigem uma ética filosófica Ubuntu também dinâmica, móvel, em constante busca do preenchimento da sua constante incompletude como um verdadeiro *philosophos*, isto é, como um *amante do saber* e não como um sábio.

Esta ética filosófica Ubuntu nascida das condições de vida da experiência humana dos povos africanos e que constitui reflexão das formas em que os Bantu experienciam o mundo como deles, possui um importante contributo para o pensamento universal dos direitos humanos, que seria um epistemicídeo não viabilizar a sua integração na atual DUDH, para que seja um documento universalmente inclusivo que promova uma concepção multicultural de Direitos Humanos, que reconheça a “pluriversalidade” das experiências humanas e, conseqüentemente, a “incompletude” das suas concepções de Dignidade Humana (Ruedell, Alles, Vieira, Kinn & Cossetin, 2014; Alices CES, 2016; Santos, 2009).

### **2.3.1. Fundamento filosófico da ética Ubuntu**

A abordagem filosófica da ética *Ubu-ntu* com o intuito de identificar e compreender o fundamento e os princípios da ética filosófica africana Ubuntu como um todo, implica inevitavelmente tomar em consideração, para além dos significados que diversos autores foram atribuindo a Ubuntu ao longo da história e seu reconhecimento como *philos sophia* ética e regras de conduta moral humana, o pensamento do filósofo sul-africano, Mogobe Bernard Romose, patente na sua obra *African Philosophy Through Ubuntu* publicada em 1999.

Neste contexto, Ramose (1999), assim como reconhece José Castiano, na sua busca pelos fundamentos da filosofia africana, encontra Ubu-ntu “na Ontologia, [...] Epistemologia e [...] Ética ubuntu-africana” (Castiano, 2010, p. 156). Perceba-se, neste quadro, que cada uma destas três fontes constitui parte de um e único fundamento da filosofia africana, o Ubu-ntu ontológico.

Em vista do referido, passa-se, nas secções subsequentes, a elucidar o raciocínio avançado por Ramose (1999), no âmbito das três fontes do fundamento da filosofia africana, que é Ubuntu, “a quinta categoria ética normativa da filosofia africana” (Ramos, 2002, p. 324), para além das “quatro categorias de Abbé Alexis Kagamé” (Ukwamedua, 2011, p. 248), nomeadamente “Muntu = ser da inteligência (Homem); Kintu = ser sem inteligência (Coisa); Hantu = ser localizador (Espaço e tempo); Kuntu = ser modal (Modo de ser)” (Djalo, 2017, p. 41). A relação partilhada entre estas quatro categorias que com Ubuntu completam a filosofia africana, discutidas por Jahn (1961) e Ramose (1999, 2002), , será esclarecida mais adiante.

### **2.3.2. Ontologia**

O entendimento filosófico assumido por Mogobe Ramose (2002), e que é o entendimento aqui assumido, é o de que Ubuntu deve ser mirado como um termo hifenizado (Ubu-ntu), mas somente no campo linguístico, para servir fins meramente explicativos do conteúdo ético-filosófico-cultural por este transportado. O filósofo moçambicano José Castiano (2010), ajuda a explicar com clareza este entendimento filosófico de Ubuntu na perspectiva de Ramose (2002). Assim, esclarece ele, Ubuntu é composto pelo prefixo Ubu- e pelo sufixo -Ntu, onde “-Ubu evoca a ideia de Ser em geral [(Ser enquanto Ser)]” (Castiano, 2010, p. 156), que está incessantemente na iminência de se materializar como um ente particular ou individualidade. Tal só ocorre unido à -Ntu, do qual, em boa verdade, nunca se encontra separado. Como se disse anteriormente, a separação aqui apresentada é meramente com fins explicativos para a percepção da profundidade do conteúdo do conceito filosófico de Ubuntu para ser racionalmente apreendido.

“Sob o ponto de vista ontológico não há divisão entre Ser e o Aparecer” (Castiano, 2010, p. 156), isto é, entre o Ser enquanto essência e sua materialização “nas suas formas de aparição

concreta” (aquilo a que Abbé Alexis Kagamé, 1976, denomina de modalidade ou ser modal), como ocorre com a perspectiva dualista da “concepção e tradição cartesiana”. Esta matéria será melhor desenvolvida no próximo Capítulo referente *A Perspetiva Ocidental e a Perspetiva Ubuntu de Direitos Humanos: Pontos de Convergência e Divergência* (Castiano, 2010).

Outro aspeto merecedor de atenção no âmbito da fonte ontológica Ubu-ntu do fundamento da filosofia africana, isto é, sobre a unicidade e totalidade de Ubu-ntu, não obstante a sua separação linguística como Ubu- e -Ntu, é que Ubu- reflete a ideia de um movimento constante e incessante e -Ntu exprime uma materialização ou transformação efêmera.

Neste contexto, é preciso efetuar outro crucial esclarecimento sobre a essência da eternamente inseparável relação entre Ubu- e -Ntu (Ubuntu) e Ubuntuísmo. Neste trabalho, optou-se pela não utilização do vocábulo Ubuntu com o sufixo -ismo por a existência de Ubu- estar obrigatória e inevitavelmente unida a -Ntu, são, como se explicou previamente, ontologicamente inseparáveis. Por isso, incompatíveis com a sua consideração como um -ismo (Ubuntuísmo). Pois, se lhe retira o dinamismo característico de um movimento e um diálogo incessante, permanente e eterno, que a *philos sophia* Ubuntu implica.

O sufixo -ismo, , transmite uma ideia de imutabilidade, visto ser um sufixo formador de nomes. Neste âmbito, o termo Ubuntu está mais ligado ao dinamismo típico dos verbos no gerúndio, por isso Ramose (2002) recorre ao verbo hifenizado *be-ing* (que aqui traduzimos como *se-ndo*), para espelhar como decorre o processo de transformação Muntu em Umuntu, ou seja, em Ubuntu. Esta ideia é muito bem esclarecida pelo próprio Ramose, nos seguintes termos,

Ubu- evoca a ideia geral de *be-ing* [se-ndo]. É o *be-ing* [se-ndo] encoberto antes de se manifestar na forma concreta ou modo de existência de uma entidade particular. Ubu- como *be-ing* encoberto está sempre orientado em direção ao descobrimento, isto é, à manifestação concreta, contínua e incessante por meio de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, Ubu- está sempre orientado em direção a -Ntu (Ramos, 2002, p. 325).

Outro autor que nos apoia com argumentos para que se defenda a ideia de não uso do termo Ubuntuísmo, é Alexandre Dittrich que durante a interpretação analítico-comportamental dos processos que dão origem aos “ismos” e análise dos aspetos positivos e negativos dos “ismos” na sua *A Que Servem os Ismos em Debates Académicos e Científicos?*, defendeu que os,

-ismos são operantes verbais sob controlo de características do comportamento de integrantes de certas comunidades, que emergem a partir de processos de generalização intraclasse e discriminação entre classes (Dittrich, 2019, p. 511).

Finalmente, no âmbito ontológico, é preciso esclarecer a diferença e relação entre Ubu- e -Ntu. No primeiro caso, como já se referiu, expressa o Ser na sua forma mais geral, enquanto no segundo expressa o Ser na sua especificidade, o Ser humano, principalmente como entidade moral, mas também enquanto político e religioso (Castiano, 2010, p. 157).

Com isto, se quer dizer que, no referente à característica do Ser humano, o que constitui o seu cerne é a sua atividade como Homem, isto é, na forma ou modo como se comporta como entidade modal moral (especialmente), político e religioso, e o poder que possui para descobrir “as verdades da vida”, por via do uso da sua experiência epistemológica e prática (Ramos, 1999; Castiano, 2010).

### 2.3.3. Epistemologia

Fazendo uma ponte com a utilização por parte do Ser enquanto Ser moral da sua experiência epistemológica e prática para desvendar, conhecer, e apreender “a verdade” (Ramos, 2002, p. 2) ,ou “as verdades da vida” (Castiano, 2010), incluindo aqui Ubuntu, José Castiano esclarece, concordando com Mogobe Bernard Ramos (1999), que,

sem a palavra de Umuntu, Ubu- estaria condenado ao silêncio total. Assim, a palavra do Umuntu está irremediavelmente ligada ao Ubuntu, para expressar as condições de existência de Ubuntu. Toda a atividade expressiva e comportamental do Umuntu (o ser humano) é uma busca a revelar [...] a condição de existência de Ubuntu (Castiano, 2010, p. 157).

Ora, é neste contexto da ligação entre Umuntu e Ubuntu que se manifesta a indissociabilidade entre ambos, permeados pela ética (a que nos debruçamos no subcapítulo 2.3, referente aos *Princípios e Normas Ético-morais Ubuntu*), frequentemente associada ao provérbio *Eu sou porque somos*. Portanto, sendo Umuntu (Pessoa Humana) a voz de Ubuntu, ele revela os princípios atados à ética filosófica Ubuntu, que devem ser seguidos pelo Umuntu para que ele seja um ser humano, uma entidade moral, e religiosa e política. Ou seja, para que ele cultive uma persona-

lidade Ubu-ntu, permanentemente. Desta forma, o Umuntu Bantu reconhece, por via do provérbio citado, a vitalidade de *humanness* para com os outros (ato de humanização e, por isso, atuação humana na relação com os outros), ou mais claramente do Ubu-ntu para com os outros (busca permanente de relacionar-se de forma Ubuntu com os outros), e até mesmo para a dura, mas prazerosa e eterna luta de cada Umuntu em direção à Ubuntu.

### **CAPÍTULO 3 – A PERSPETIVA OCIDENTAL E A PERSPETIVA UBUNTU DE DIREITOS HUMANOS – PONTOS DE CONVERGÊNCIA E DIVERGÊNCIA**

Como se pode apreender até ao momento, enquanto o Capítulo 1 debateu sobre os três conceitos fundamentais (Direitos Humanos, Dignidade Humana e Personalidade Humana), que constituem o cerne da Declaração de 1948 e dos fundamentos antropológico-filosóficos intimamente relacionados às origens Ocidentais que o subjazem, o Capítulo 2 debruçou-se sobre a evolução do conceito de Ubuntu e sobre os seus fundamentos antropológico-filosóficos associados àquilo que consideramos serem as três fontes (ontologia, epistemologia e ética) do fundamento filosófico do próprio Ubuntu, como uma manifestação da unicidade e totalidade de *Ubu-* e *-ntu*, que são ontologicamente inseparáveis e não constituem um *-ismo*, sinónimo de fixidez contrário ao dinamismo transformativo que é inerente à ética que está presente no Ubuntu.

Ora, cruzando as éticas filosóficas Ocidental e Ubuntu, se percebe, como abaixo se constatará, que ambas possuem pontos de convergência e divergência quanto aos fundamentos antropológico-filosóficos e às origens histórico-geográficas dos Direitos Humanos. Embora no que respeita ao conceito de Direitos Humanos, as éticas Ocidental e Ubuntu sejam bastante convergentes em relação à noção de Direito Natural, ainda assim possuem divergências significativas no tocante aos conceitos de Dignidade Humana e Personalidade Humana.

Quanto ao conceito de Dignidade da Pessoa Humana, como vimos no subcapítulo 2 do capítulo 1, a visão Ocidental defende uma perspetiva intrínseca e uma visão de liberdade positiva da dignidade inflorescente. No entanto, a ética filosófica Ubuntu defende o que aqui nomeamos como uma *Dignidade Intrínseco-Cultivada*.

No que respeita ao conceito de Personalidade Humana, enquanto a ética Ocidental defende uma visão Boethiana da Personalidade Humana, a ética Ubuntu defende uma Personalidade Humana composta por duas partes, uma *Inata Muntu* e outra co-substantiva cultivada, que, em boa verdade, são duas faces inseparáveis de uma mesma moeda.

O objectivo deste Capítulo é esclarecer e debater os contornos destas divergências e convergências na dura caminhada para a identificação do possível contributo que a ética filosófica africana Ubuntu pode conceder ao pensamento Universal dos Direitos Humanos

Deste modo, este capítulo será dividido em 3 sub-capítulos. O primeiro apresenta o conceito de Direitos Humanos na ética Ubuntu, para o podermos comparar com o conceito prevalecente na perspectiva Ocidental, já apresentado anteriormente (3.1), o segundo discorre sobre as divergências do conceito de Dignidade da Pessoa Humana na ética Ubuntu, para o podermos comparar com o conceito prevalecente na perspectiva Ocidental, já apresentado anteriormente (3.2), o terceiro apresenta as divergências do conceito de Personalidade Humana na ética Ubuntu, para o podermos comparar com o conceito prevalecente na perspectiva Ocidental, já apresentado anteriormente (3.3).

### **3.1 - OS DIREITOS HUMANOS NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU**

Durante o Capítulo 2 pudémos constatar que o texto da DUDH é mais consentâneo com a perspectiva do Direito Natural que com a de Direito Positivo. Comparando os princípios neste plasmados com a ética filosófica Ubuntu, esta também parece satisfazer mais um Direito Natural que um Direito Positivo. Várias são as razões para se tomar este posicionamento, as quais oscilam entre razões ligadas ao facto de ambas serem regras abstratas e gerais, originadas na razão humana, não escritas e não subordinadas à razão do Estado.

O texto da DUDH está imbuído de princípios éticos judaico-cristãos, como a ideia de *Imago Dei* atada à fé judaico-cristã, que diz que o Homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, logo a razão humana e a sua capacidade de reflexão, memória e criação também o foram.

Quanto à primeira razão que mostra que tanto a ética Ocidental quanto a Ubuntu satisfazem critérios de Direito Natural, ao menos parcialmente da parte de Ubuntu, é o facto de ambas serem regras ou princípios abstratos e gerais originados na razão humana, mas que a transcendem e antecedem. Nesta ótica, tanto na ética Ocidental quanto a Ubuntu, são normas gerais, pois são

prescritas para todos os indivíduos que racionalmente explorem e se enquadrem nas regras ou princípios de cada uma das éticas. Não são, assim, direccionadas a um indivíduo específico. Para além disso, o fato de Ubuntu, à semelhança da ética Ocidental, se aplicar a praticamente todas as situações da vida em sociedade associadas aos princípios Ubuntu, e não a determinado caso concreto, também revela que tanto a ética Ocidental quanto a Ubuntu satisfazem os critérios do Direito Natural como um conjunto de regras abstratas e gerais.

Tanto a ética filosófica Ocidental quanto a Ubuntu preconizam que estes princípios abstratos e gerais são originados na razão humana, na medida em que a faculdade de raciocinar dos povos Ocidentais e dos povos Bantu – esta faculdade de refletir – os dotou de capacidade para determinar por si mesmos as suas éticas filosóficas: por um lado, a Ocidental, assumidamente inspirada em princípios greco-romanos que defendiam o homem e a natureza como unas; por outro lado, a ética filosófica Ubuntu, que considera a união do Homem e da Natureza como um fim a ser atingido pelos povos, por via de um processo Ubuntu com vista a garantir a sobrevivência e felicidade co-substantiva da comunidade (composta pelos mundos biofísico e espiritual), sendo um ideal a ser concretizado no desenvolvimento da sua humanidade e da sua personalidade.

Percebemos aqui a convergência das duas éticas na medida em que ambas consideram as suas próprias capacidades de raciocínio como fonte para desvendar e estabelecer princípios e regras para reger os seus próprios estilos de vida e comportamento, colocando o Homem no seu centro. Isto é, para reger a sua própria conduta social, ainda que na perspectiva da ética Ocidental esse caminho tenha sido mais canalizado para o individualismo, enquanto na perspectiva da ética filosófica Ubuntu o pendor é comunitário, pelo que se coloca o Homem em harmonia com os mundos biofísico e espiritual no sentido coletivo Homem/Humanidade Bantu ou Povos / a Humanidade.

Na perspectiva Ocidental, como vimos no capítulo 1, a razão humana, capaz de consciência, na óptica do Direito Natural, é uma dádiva concedida por Deus, pois o ser humano foi criado à sua imagem e semelhança, *Imago Dei*. Na perspectiva Ubuntu, a razão humana, tendo em conta o que foi descrito no Capítulo 2, é resultado da dádiva concedida ao todo, à comunidade, presente

em cada uma das suas partes ou componentes – as pessoas –, tanto na fase do seu pós-nascimento como na fase pré-natal, quando o ser, que se encontra no ventre da sua progenitora, se utiliza da inteligência implícita para apreender alguns dos mais básicos fundamentos da vida, em dependência de outrém, sua mãe de forma mais directa e, por extensão, da respetiva comunidade que a acolhe e que também permite a existência dela enquanto ser em fase pré-natal.

Conforme refere Mamadu Djalo,

Deus [(O grande *Muntu*)] concede tais forças ao Homem, isto é, que a razão humana é concedida por Deus [A isto acresce que Deus, (O grande *Muntu*),] não é uma essência, um *ntu*, mas um pré-existente colocado fora do *ntu* (Djalo, 2017, p. 41).

Não obstante, como se afirmou anteriormente, a visão aqui assumida é a de que a razão humana inicia no ventre quando Umuntu é ainda um feto (um ainda não nascido) que tem acesso aos princípios básicos da vida Ubu-ntu da comunidade (como ambiente no qual tem de se inserir para uma existência harmoniosa que encontrará no exterior, quando nascer), que é composta pela necessária busca de harmonia entre os mundos biofísico e espiritual.

Ainda no âmbito da identificação de pontos de convergência entre ética Ocidental e Ubuntu, há o facto de em ambas se considerar que a razão estatal está subordinada à razão humana. Neste contexto, a ética filosófica Ocidental, assim como a ética filosófica Ubuntu, convergem quanto à inerência dos Direitos Humanos, da Dignidade Humana e da Personalidade Humana, à natureza humana, que é uma natureza racional capaz de consciência. Isto é, embora o Ubuntu não seja um conjunto de regras ou princípios escritos, possui aplicabilidade eficaz ainda hoje, em várias populações ditas de raiz Bantu, não obstante a força da influência Ocidental durante o colonialismo. Perante a imposição de uma ética externa, a ética filosófica Ubuntu teve de procurar sobreviver numa espécie de “submundo”, perseguida por um contexto de dominação externa que procurou sufocá-la e extingui-la, como veremos no Capítulo 4, no caso concreto aqui em apreço Maputo-Moçambique.

Tanto na ética Ubuntu quanto na ética Ocidental, estes princípios determinados pela razão suprema e superior estão acima de qualquer legislação, precedem-na e deverá ser a legislação a submeter-se a eles e a plasmá-los.

As éticas Ubuntu e Ocidental, assumem-se a si mesmas como verdadeiras e justas, não obstante as suas divergências quanto à ênfase no indivíduo, para o caso da ética filosófica Ocidental, e na co-substantividade comunidade-indivíduo, no caso da ética filosófica Ubuntu.

### **3.2 - A DIGNIDADE HUMANA NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU**

Na sequência da argumentação do anterior sub-capítulo, as éticas Ubuntu e Ocidental defendem uma dignidade intrínseca, concordando que a Dignidade Humana é parte inseparável de todo e qualquer ser humano e é a característica que o define como tal. Entretanto, Ubuntu vê esta Dignidade Humana como parte inseparável da comunidade, sem a qual tal dignidade não faz sentido, como ressalta o aforismo “*umuntu ngumuntu ngabantu*” (Eu sou porque somos). Isto é, um membro Bantu tem a sua Dignidade garantida e salvaguardada quando de forma idêntica a dignidade dos membros da comunidade e o mundo conhecido se encontram protegidos. Pois, tanto o ser humano como o indivíduo (que nunca deve estar isolado da sua comunidade), e o Ser Humano como conjunto de indivíduos em comunidade, possui uma dignidade co-substantiva cultivada ou co-substantivamente cultivada.

Quanto ao facto de a Dignidade Humana ser a característica que define este mesmo Homem como tal, tanto a visão Ocidental como a Ubuntu concordam que a Dignidade é uma característica essencial ao ser humano e parte da sua natureza. Entretanto, a forma como esta se origina e se manifesta, difere nas duas perspetivas.

Na filosofia Ocidental defende-se uma dignidade ontológica inalienável como atributo intrínseco do ser humano, como encontramos por exemplo no caso de filósofos como Cícero, Tomás de Aquino, Severinus Boethius e Emmanuel Kant, que a colocam dependente da sumidade de um Deus judaico-cristão que originou a natureza humana (a capacidade de razão e consciência), que é, igualmente com a Personalidade Humana, a fonte da sua Dignidade Humana, na *Imago Dei*.

Este facto é em parte manifesto, embora não claramente, na própria DUDH, que fala na “fé” (UNIC, 2009, p. 3), – um termo profundamente associado a uma das centrais virtudes teológicas da fé judaico-cristã, embora outras confissões religiosas utilizem o mesmo termo para expressar a sua fidelidade incondicional a Deus, seja quem Ele for –, dos seres humanos “nos Direitos Humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres” (UNIC, 2009, p. 3). Não obstante o facto, percebe-se ainda um aparente esforço por parte dos redatores da DUDH de evitar conceder ao documento um pendor religioso judaico-cristão, evitando possivelmente ignorar as outras visões de Dignidade Humana. Entretanto, embora o tenha parcialmente conseguido no domínio religioso, não o conseguiu nos campos histórico-geográfico e antropológico-filosófico da concepção dos Direitos Humanos, como se demonstrou no capítulo 1.

A DUDH (que reflete a perspetiva Ocidental da Dignidade Humana), assume a Dignidade Humana, assim como os Direitos Humanos, *a priori*, à semelhança da lógica subjacente à “razão pura” de Kant, num sentido divergente ao da ética Ubuntu que assenta numa Dignidade que se apoia na mesma lógica subentendida à *Personalidade Inata Muntu* e à *Personalidade Co-substantiva Cultivada*.

Explicado de maneira diversa, como vimos no segundo subcapítulo do Capítulo I, o texto da DUDH preconiza uma Dignidade Humana *a priori*, numa lógica similar à da razão pura de Kant. Quer isto dizer que a DUDH anima a dignidade no seu sentido mais puro, independente das normas religiosas e/ou consuetudinárias. Nesse sentido, a dignidade é inseparável e característica essencial do ser humano.

Num sentido divergente, a ética filosófica Ubuntu assume que esta dignidade é inerente, mas é adquirida ainda na fase em que o ser humano é ainda não-nascido, ou seja, é um feto, mas já em comunhão com a sua comunidade de acolhimento.

Por esta razão, na cultura Ubuntu, por um lado, se consideram os ainda não-nascidos como importantes e inseparáveis membros na estabilidade e manutenção da comunidade (os mundos biofísico e espiritual e os seus habitantes que devem procurar co-substantivamente e harmonio-

samente viver). Os ainda não-nascidos garantem a continuação da vida, sobrevivência, multiplicação e desenvolvimento da comunidade Ubuntu, aqui assumida, não somente como comunidade dos povos Bantu, mas igualmente como uma comunidade que engloba os habitantes dos mundos biofísico e espiritual e um estilo de vida Ubu-ntu que promove um ideal de convívio harmonioso em comunidade; por outro lado, é por se considerar que os ainda não-nascidos são parte integrante da comunidade Ubuntu e que, por assim o ser, certamente se tem a noção de que este membro ainda não-nascido recebe ensinamentos Ubuntu e até alguns “conhecimentos”, do estilo de vida Ubu-ntu, por via de uma memória implícita ou emocional, através da sua progenitora, principalmente, mas também dos membros da sua comunidade Ubuntu, da qual a sua mãe é parte integrante.

Por via da memória emocional, os ainda não-nascidos obtêm informações sobre o mundo externo, como por exemplo, se há abundância ou não de comida, se é um mundo pacífico ou não, pois, estando a sua progenitora bem alimentada ou não, emocionalmente estável ou não, o feto pode “ter uma noção” do mundo real externo onde poderá viver. Por meio da comunidade, a título exemplificativo, realizam-se cerimónias de evocação dos antepassados como o *Kupatlha* (na zona sul de Moçambique) e *Mucutho* (concretamente na província do centro de Moçambique, a Zambézia). Embora com nomes diferentes, consubstanciam a mesma ceminónia e com o mesmo fim, que creem os Bantu, que protegerão os ainda não-nascidos de qualquer efermidade e garantirão a sua nascença como um bom membro Ubuntu, isto é, um membro preparado para viver um estilo de vida Ubu-ntu.

Posteriormente, por isso se fala em *Dignidade intrínseco-cultivada*, é que este, agora bebé, com a ajuda omnipresente da comunidade, inicia a prática de uma vida Ubu-ntu, cujos fundamentos Ubuntu mais básicos lhe estão intrínsecos, preservados pela memória implícita ou emocional. Ou seja, uma vida cuja luta eterna e permanente é buscar, reforçar, e cultivar, Ubuntu, para co-substantivamente garantir-se a sobrevivência, felicidade, e desenvolvimento, do indivíduo e da comunidade como “partes” unas e indivisíveis.

Enquanto a ética Ocidental reconhece a liberdade positiva da Dignidade inflorescente, a ética filosófica Bantu manifesta uma imparcialidade, não reconhecendo nem os preceitos de uma

liberdade positiva nem os de uma liberdade negativa. Não considera que a Dignidade Humana seja alcançada após somente a satisfação de determinados padrões mínimos de comportamento para a sua proteção e satisfação, e nem simplesmente defende um posicionamento anárquico ou radical da liberdade humana, que concebe a autonomia (ou capacidade de livre arbítrio) em relação à estrutura social, como um fim em si mesmo.

Nessa lógica, a ética filosófica Ubuntu configura a Dignidade Humana como obtida desde o momento em que se é um ainda não-nascido, ao considerá-lo um membro integrante e valioso na garantia da harmonia da comunidade no espírito de *Eu sou porque somos*. Entretanto, podemos afirmar que Ubuntu é um conjunto de preceitos que, mais do que satisfeitos, devem ser cultivados por se considerar que os ainda não-nascidos são Ubuntu, ainda que com os fundamentos mais elementares absorvidos através da sua memória implícita e aprofundados e cultivados quando nascidos (“vivos”).

Por outro lado, Ubuntu também não considera uma perspectiva de liberdade negativa da dignidade inflorescente, dado que a capacidade de livre arbítrio do ser humano, em particular e em geral, é co-substantivamente acionada com a da comunidade. A ética Ubuntu defende que os indivíduos e a comunidade co-substantivamente se influenciam por via das suas capacidades de agência, produzindo uma comunidade assente na imparcialidade, e não, como na filosofia Ocidental, uma comunidade em que os indivíduos se diferenciam e se devem destacar na comunidade.

Enquanto a ética filosófica Ubuntu coloca o Homem em harmonia com os mundos biofísico e espiritual, como um todo que deve estar em equilíbrio e harmonia, a ética filosófica Ocidental patente na DUDH, coloca o Homem no centro ou acima, promovendo uma abordagem comunitária relativista e comunitarista das relações em comunidade, onde a cultura dominante determina as normas morais e o que é certo ou desejável.

A DUDH é tomada por muitos académicos decoloniais africanos e latino-americanos, mas também ocidentais como o já anteriormente mencionado Boaventura de Sousa Santos, como um conjunto de preceitos que refletem determinada cultura de uma determinada região do globo terrestre (essencialmente Europa e os EUA) que é imposta às restantes regiões e povos como

um ideal de Dignidade Humana a ser seguido, às expensas das outras perspetivas existentes no planeta, como é o caso da ética filosófica Ubuntu.

Embora tanto a ética Ocidental quanto a Ubuntu enfatizem uma proteção do Estado, do povo, ou da comunidade sobre o indivíduo, a forma como esta ocorre na prática evidencia diferenças na abordagem desta garantia dos meios de vida minimamente dignos e no sistema político-económico de tal Estado. Enquanto a ética Ocidental promove um Estado que tem que satisfazer “as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática” (UNIC, 2009, p. 16), a ética Ubuntu assenta numa sociedade baseada na imparcialidade, conforme explicada acima e num sistema económico de gestão de recursos que deverá prosseguir um objetivo que coloca o Homem em harmonia com os mundos biofísico e espiritual.

Embora a menção de “uma sociedade democrática” (UNIC, 2009, p. 16) possa significar uma sociedade em que todos os seus membros participam no desenvolvimento da mesma, esta mesma expressão pode expressar que o único sistema político que a DUDH considera capaz de garantir e proteger a Dignidade Humana, e promover um ótimo desenvolvimento da Personalidade Humana, em suma proteger os Direitos Humanos de toda a família humana, é o democrático liberal Ocidental, seja multipartidário de economia de mercado, seja, nos tempos pré-queda do muro de Berlim, monopartidário de economia planificada centralizada.

Nesta perspetiva, a DUDH desvaloriza, mas mais do isso, praticamente descarta, a possibilidade de outros sistemas políticos mais adequados a outros sistemas ético-filosóficos que eventualmente gerassem outras formas de gestão estatal e promoção de diferentes noções de desenvolvimento. É “o perigo de uma história única” (Adichie, 2009), a imposição, uma vez mais, de uma concepção de gestão administrativo-estatal que pretende ser hegemónica.

### 3.3 - PERSONALIDADE HUMANA NA ÉTICA FILOSÓFICA UBUNTU

Quanto ao conceito de Personalidade Humana, os pontos de convergência e divergência entre as duas perspectivas, andam fundamentalmente à volta da base ontológica do conceito de Personalidade. Enquanto a DUDH comporta uma visão Boethiana que defende uma base ontológica concreta da Personalidade, a ética filosófica Ubuntu encerra uma Personalidade, que nesta Tese se optou por denominar de *Personalidade Co-substantivamente Cultivada*.

Pois bem, como se afirmou nos capítulos anteriores, o conceito de Boethius de Pessoa (ou Personalidade), é de uma substância individual de natureza racional, como concisa e coesamente expõe Manuel Porto Cruz,

Pessoa [...] no âmbito das substâncias, [(pode ser universal e concreta)]. Por isso, [Boethius] busca a Pessoa no âmbito do concreto e particular [...]. As substâncias concretas podem, por sua vez, ser corpóreas ou incorpóreas e a Pessoa pode encontrar-se entre umas e outras. Agora, para que uma substância concreta e corpórea seja Pessoa, se requer que seja vivente (uma pedra não é uma Pessoa) e racional (pois, o animal não é Pessoa). Toda a Pessoa tem, pois, a característica da racionalidade. Assim, descendo do universal para o particular como na árvore de Porfirio, chega a identificar-se a Pessoa como substância concreta de natureza racional (Cruz 2014, p. 17).

Se a Pessoa se encontra somente nas substâncias e, nestas, só nas que são racionais; se, além disso, toda a substância é uma natureza; se, enfim, a Pessoa não reside nos seres universais senão nos indivíduos, então temos a definição de Pessoa: substância individual de natureza racional (Sayés, p. 246, citado em Cruz, 2014, p. 17).

Tal conceito Ocidental de Pessoa/Personalidade Humana, como se constatará mais adiante, difere da concepção Ubuntu, na medida em que esta ética filosófica africana apregoa uma Personalidade, como se referiu, co-substantivamente cultivada e adquirida (ou melhor, concedida pela comunidade), como apregoadada por Ifeanyi Menkiti (1984, p. 172). Isto é, uma Personalidade composta por dois componentes fundamentais e inquebrantáveis que têm participação ativa, permanente e eterna, tanto da comunidade quanto do próprio indivíduo, de maneira co-substantiva, ou seja, una e simbiótica.

Nessa perspectiva, aqui se defende uma visão similar à de filósofos africanos contemporâneos como Kwasi Wiredu (1995, p. 15) e Kwame Gyekye (1998, p. 318; 2010, p. 101-153), e de Michael Onyebuchi Eze, que vêem a Pessoa como um “conceito social, antes de qualquer coisa”

(Eze, 2008, p. 389), pois consideram que a Personalidade Humana não é uma qualidade automática do indivíduo à nascença, mas alcançada, e que pode até não ser conseguida. A visão adotada nesta Tese aproxima-se da *Personalidade Co-substantiva* de Eze, à qual se acrescenta o elemento do *Cultivo*, passando assim a ser chamada de *Personalidade Co-substantiva Cultivada*, associando, desta forma, a Personalidade Co-substantiva de Eze ao processo Ubu-ntu de Ramose, tomando em conta o eterno e permanente processo Ubu-ntu com vista ao alcance e manutenção de Ubuntu, e os contornos que tal processo envolve, como abaixo melhor se explica.

Deste modo, defende-se que, por um lado, existe uma *Personalidade Inata Muntu* atada à composição da categoria Muntu de Kagamé, e, por outro lado, existe a *Personalidade Co-substantiva Cultivada*, associada às filosofias de Eze e Ramose. A *Personalidade Inata Muntu* é contígua à categoria Muntu que, como se pôde perceber, é composta pelo Umuntu (enquanto ser humano vivo concreto, moral, religioso, político, etc.), pelos não-vivos (os ancestrais), pelos ainda não-nascidos (os fetos, por exemplo), pelos Deuses (Deus – grande Muntu ou a Força), por, entre outros, plantas, montanhas, e animais, intermediários na comunicação entre entes dos mundos biofísico e espiritual.

Em vista do que foi afirmado, centra-se a atenção sobre os *ainda não-nascidos* que, tomando a forma como estes são considerados na ética Ubuntu, possuem uma Personalidade cuja afirmação e concretização depende em grande medida das informações que recebe sobre o meio externo através da sua progenitora, e até mesmo do seu progenitor.

Nessa perspetiva, o nascimento saudável do feto está dependente da proporcionalização de um ambiente regido por um ambiente equilibrado e harmonioso da comunidade e da sua envolvente biofísica, que deve, na ética Ubuntu, ser dominada por princípios Ubuntu e um estilo de vida Ubu-ntu levado a cabo pela mãe com apoio omnipresente da comunidade e dos entes espirituais (os ancestrais e os seus intermediários, que por via de cerimónias como o *Kupatlha* em Maputo, e *Mucutho*, na Zambézia, garante o seu nascimento e sobrevivência na vida adulta).

Desta forma, a criança nasce já com os mais básicos fundamentos Ubuntu internalizados por via de uma espécie de uma memória implícita (numa espécie de memória emocional; por exemplo, uma pessoa adotada pode ter um sentimento de rejeição, embora possa não se lembrar de ter

sido adotada, o sentimento de rejeição e separação estaria profundamente enraizado em sua memória).

Nesse contexto, após o nascimento, já como parte dos “vivos”, este deverá desenvolver aqueles traços de Personalidade Inata, instalados na sua memória afetiva, a referida *Personalidade Co-substantivamente Cultivada*, uma Personalidade Humana que espelha o facto de a Pessoa e a Comunidade partilharem a mesma essência, substância, ou base ontológica, pois que um não sobrevive sem o outro, daí o sentido da máxima Ubuntu que temos vindo a referir bastas vezes ao longo desta Tese, *Eu sou, porque nós somos, visto que nós somos, logo eu sou*.

Noutras palavras, este conceito de Personalidade, que é o que realmente reflete a essência da ética filosófica Ubuntu, seria, no caso de Moçambique, a ética filosófica Umunho (que corresponde à Ubuntu, mas na perspetiva dos povos Shona do Sul de Moçambique, onde se encontram as províncias de Maputo, Gaza, e partes de Inhambane), que defende fundamentalmente que,

Ao promover o bem da comunidade, o bem do indivíduo é concomitantemente promovido precisamente porque tanto o bem da comunidade como do indivíduo não são radicalmente opostos, mas interlaçados. A comunidade é o garante da minha subjetividade, enquanto eu garanto a sobrevivência da comunidade por via da promoção dos benefícios constitutivos, sabendo que se a comunidade se ferir, é o indivíduo que se fere [...] uma visão que reflete a ideia de que o bem da comunidade e do indivíduo estão intrincadamente interlaçados (Eze, 2008, p. 388).

## **CAPÍTULO 4 – A PERSPETIVA UBUNTU DE DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE MOÇAMBICANA E A POSSIBILIDADE DE UMA MAIOR ADESÃO AOS DIREITOS HUMANOS UNIVERSAIS QUE INTEGREM PRINCÍPIOS UBUNTU**

No âmbito do nosso argumento central – de que uma integração de princípios de uma ética-filosófica Ubuntu tornaria mais efectivamente Universal a DUDH – procuramos aferir neste capítulo: 1 - o nível de conhecimento e prática ou adesão dos moçambicano-maputenses em relação ao Ubuntu (ainda que não tenham consciência clara de que determinadas práticas chamadas de tradicionais constituem práticas de princípios Ubuntu); 2 – se as pessoas com algum grau de prática (consciente ou não consciente de princípios ético-filosóficos Ubuntu) gostariam de ver essas práticas plasmadas na ordem jurídica internacional e interna.

Para esta aferição, recorreremos à aplicação de 140 inquéritos a cidadãos moçambicano-maputenses do sexo masculino e feminino residentes no centro e na periferia de Maputo, e foram entrevistadas 19 personalidades (usualmente chamados de informantes-chave), entre académicos (7

elementos), escritores (1 elemento), curandeiros<sup>7</sup> (1 elemento), “chefes de quarteirão<sup>8</sup>” (4 elementos), “chefes de 10 casas<sup>9</sup>” (4 elementos) e Líderes da Igreja Zione<sup>10</sup> (2 elementos). Para além disto, foram realizadas 8 discussões de grupo com 25 estudantes da Universidade Eduardo Mondlane e 15 funcionários da Administração Pública moçambicana. Os grupos possuíam a seguinte composição: Grupo de Sociologia (9 elementos); Psicologia Social e Comunitária (3 elementos); Desenvolvimento e Educação de Infância (4 elementos); Misto (História, Organização e Gestão de Educação, e Engenharia Química) (3 elementos); Economia (3 elementos); Informática (3 elementos); Funcionários da Administração Pública – Ministério da Defesa, aqui designado por A (8 elementos); e Funcionários da Administração Pública – Ministério das Relações Exteriores, aqui designados por B (7 elementos).

---

<sup>7</sup> Na atualidade, em Moçambique, conhecidos como médicos tradicionais (denominação adotada pelo Estado moçambicano), são indivíduos com especializado conhecimento de fórmulas tradicionais de manipulação de raízes, plantas e minerais e que garantem os cuidados de saúde da maioria da população moçambicana. O governo reconhece os curandeiros (médicos tradicionais), que são mais de 80 mil, que se encontram associados à Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO). Tradicionalmente, estes indivíduos também actuam como conselheiros na solução de problemas sociais (familiares, conjugais, etc.) e, igualmente, muitos deles, também actuam como líderes espirituais com o papel de efetuar a ligação entre os mundos biofísico e espiritual, sendo responsáveis por preparar o remédio de lua (“abençado pelos antepassados”), por exemplo, que é consumido por crianças para garantir o seu crescimento são e saudável.

<sup>8</sup> Líder comunitário que num determinado bairro residencial é líder de um mínimo de dois “Chefes de 10 Casas” responsável por resolver os problemas locais, desde a concessão de documentos como declarações de residência, guias, para fins como a abertura de contas bancárias, vendas de residências, etc., até a resolução de conflitos sociais de todos o tipo, sejam discussões entre vizinhos, problemas conjugais, etc. Estes líderes comunitários (o Chefe de Quarteirão e o Chefe de 10 Casas) são os primeiros dirimidores de conflitos antes de estes subirem para os tribunais.

<sup>9</sup> Líder comunitário que resolve os problemas de todos os residentes das 10 casas pertencentes a um determinado quarteirão de um bairro, antes destes subirem para o Chefe de Quarteirão, o Círculo (órgão estatal local) e, finalmente, para os tribunais provinciais e nacionais, caso se mostre necessário.

<sup>10</sup> A Igreja Zione é considerada pelos cidadãos moçambicano-maputenses e por autores como Victor Agadjanian (1999), Giulia Cavallo (2013) e pelos próprios líderes religiosos entrevistados, como profundamente ligada às práticas, tradições e costumes moçambicano-maputenses que traduzem princípios Ubuntu. A Igreja Zione procura facilitar a compreensão da interligação, entre tantos outros aspectos centrais à ética filosófica Ubuntu, das 5 categorias que compõem a base da ética filosófica Ubuntu, nomeadamente Muntu (força inteligente), Kintu (coisas no seu aspecto passivo e não ativo), Hantu (espaço e tempo), Kuntu (forma e modalidade) e Ubuntu (ética que permeia as relações entre as anteriores 4 categorias da filosofia africana). De igual modo, promove a importância da apreensão da mecânica do processo Ubu-ntu de formação da personalidade Ubuntu-africana, das relações comunidade-indivíduo, de consanguinidade, afinidade e vizinhança.

A nossa amostra populacional (ou seja, os cidadãos maputenses que responderam ao inquérito e os entrevistados), embora não seja uma amostra idealmente representativa, dada a impossibilidade de meios logístico-financeiros para tal, constitui um bom indicador qualitativo para termos uma percepção aproximada do que pretendemos aferir.

#### 4.1 - MAPUTO CENTRO E PERIFERIA COMO ESTUDO DE CASO

Moçambique possui 11 províncias, nomeadamente Maputo Cidade, Maputo Província, Gaza, Inhambane, Manica, Sofala, Tete, Zambézia, Nampula, Cabo Delgado e Niassa.

O mapa que se segue mostra a localização exata de Maputo Cidade, que corresponde à pequena área que se encontra representada em branco no mapa. Nesse contexto, esclareça-se que Maputo Província corresponde aos oito distritos municipais, nomeadamente, partindo do Norte para o Sul: Magude, Moamba, Manhiça, Marracuene, Cidade da Matola, Boane, Namaacha e Matutuíne, que se encontram na grande área mais escurecida do mapa.

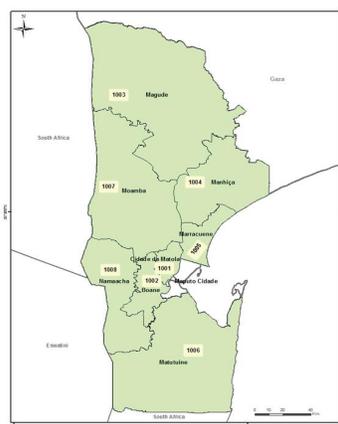


Figura: 4.1: Divisão Administrativa de Maputo

Maputo Cidade é composta por oito distritos municipais, nomeadamente, como se pode observar no mapa que se segue, Área do Porto, KaMavota, KaMaxakequi, KaMpfumo, Kamubukwana, Nhlamanculu, Katembe e KaNyaka, que corresponde à Ilha de Inhaca. Neste contexto, o distrito municipal KaMpfumo corresponde à zona da cidade e os restantes bairros municipais correspondem à zona periférica da cidade da província Maputo Cidade.

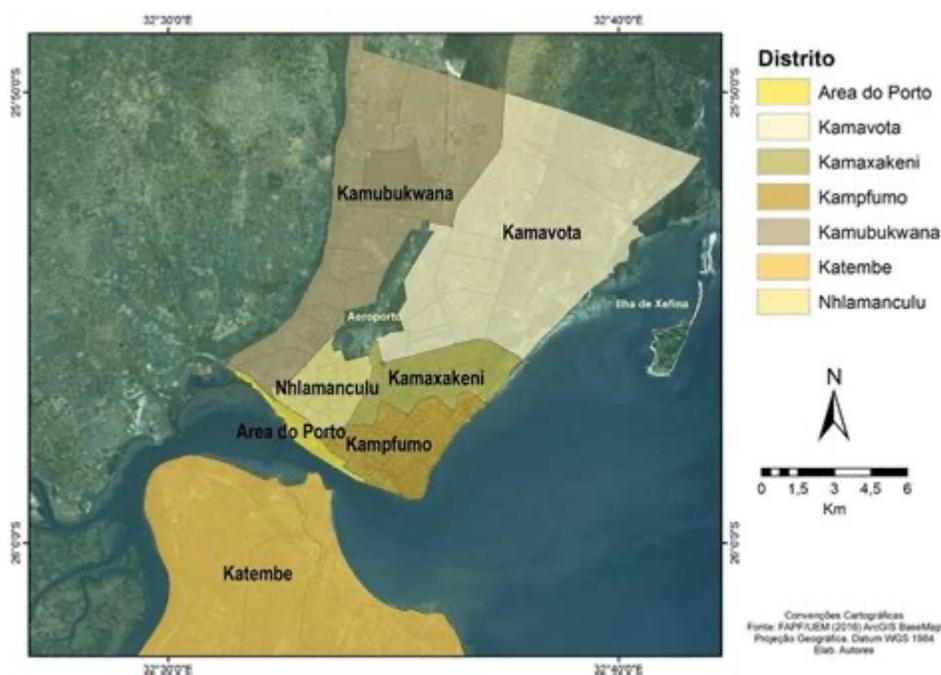


Figura: 4.2: Distritos Municipais de Maputo

De seguida apresentam-se os distritos municipais com os nomes dos bairros que os compõem, estando destacados a **negrito**, os nomes dos bairros onde residem os participantes das pesquisas de campo.

- Distrito Municipal KaMpfumo que compreende os Bairros de **Alto Maé A**, **Alto Maé B**, **Central A**, **Central B**, **Central C**, **Coop**, Malhangalene A, Malhangalene B, Polana-Cimento A, Polana-Cimento B e **Sommerschield**;
- Distrito Municipal Nhlamanculu que compreende os Bairros de Aeroporto A, Aeroporto B, Chamanculo A, Chamanculo B, Chamanculo C, Chamanculo D, Malanga, Minkadjuine, Munhuana, Unidade 7 e Xipamanine;

- Distrito Municipal KaMaxakeni que compreende os Bairros de Mafalala, Maxaquene A, Maxaquene B, Maxaquene C, Maxaquene D, **Polana Caniço A, Polana Caniço B** e Urbanização;
- Distrito Municipal KaMavota que compreende os Bairros de 3 de Fevereiro, Albazine, Costa do Sol, F.P.L.M., **Ferrovário**, Hulene A, Hulene B, **Laulane, Mahotas**, Mavalane A e Mavalane B;
- Distrito Municipal KaMubukwana que compreende os Bairros de 25 de Junho A, 25 de Junho B, Bagamoyo, George Dimitrov, Inhagóia A, Inhagóia B, Jardim, Luis Cabral, **Magoanine A, Magoanine B, Magoanine C**, Malhazine, Nsalene e Zimpeto;
- Distrito Municipal KaTembe que compreende os Bairros de Inguide, Incassane, Gwachene, Chali e Chamissava;
- Distrito Municipal KaNyaka que compreende os Bairros de Ribzwene, Inguane e Nhanquene.

Como se pode perceber pelos bairros cujos moradores foram abrangidos pela presente pesquisa, somente quatro distritos municipais de Maputo Cidade foram abrangidos, nomeadamente KaMpfumo, KaMaxakeni, KaMavota e KaMubukwana. Entretanto, importa referir que alguns dos entrevistados e participantes de discussões de grupo, como funcionários públicos, académicos, curandeiros, etc., poderão morar em alguns dos restantes distritos municipais, mas como não se obtiveram dados referentes aos seus endereços, somente referentes às suas profissões e locais de trabalho, não foi possível obter dados exatos sobre os mesmos.

Ora, tomando em conta os dados fornecidos pelo Instituto Nacional de Estatística (INE, 2020) por via do *Folheto Estatístico 2020*, a Cidade de Maputo possui uma população de 1.124.988 indivíduos, dos quais 48.6%, ou seja 546.311, são do sexo masculino e uma percentagem de 51.4% são do sexo feminino (INE, 2020).

Importa referir que Maputo Cidade é uma província com muitos estrangeiros, mas também de moçambicanos provenientes de todas as províncias de moçambique, pelo que neste trabalho se

optará pela utilização da expressão moçambicano-maputenses, em lugar de maputenses ou Ma-Changana (nome comumente utilizado para se referir aos nativos do sul de Moçambique, províncias de Maputo e Gaza, fundamentalmente, mas que inclui partes da África do Sul, Eswatini e Zimbabwe), para revelar que os 140 participantes da pesquisa de campo são compostos por moçambicanos de diferentes proveniências, nomeadamente maputenses, gazenses, manhambanes, sofalenses, maniquenes, tetenses, zambezianos, nampulenses, cabo-delgadenses e maniasenses.

Tomando em conta a distribuição desta população nos diferentes distritos municipais que compõem a divisão político-administrativa de Maputo Cidade, temos a seguinte distribuição: KaMpfumo (79.305), Nhlamankulu (132.339), KaMaxakeni (203.660), KaMavota (340.295), KaMubukwana (333.203), KaTembe (29.981) e Ka Nyaka (6.205).

Segundo Sandra Dzidzai Matanyaire Gonçalves, embora fazendo referência ao Censo de 2014, os adolescentes moçambicanos compõem uma percentagem de “23.7%” da população e os jovens, em geral, serão “22.6%” (Gonçalves, 2014, pp. 30-32). Nessa perspetiva, somando o número de habitantes dos distritos municipais de KaMpfumo, KaMaxakeni, KaMavota e KaMubukwana, onde residem os 140 participantes desta pesquisa, temos que no total perfazem 956.463, dos quais 226.681 são adolescentes dos 13 aos 18 anos, 216.160 jovens (dos 19 aos 35 anos), 513.622 adultos (dos 36 aos 59 anos), e idosos (de 60 a 70 anos). Nesse sentido, a amostra de 140 indivíduos inquiridos para o presente estudo, fazem parte de um universo total de 729.782 indivíduos.

Tendo em vista um universo populacional de 729.782 indivíduos residentes em Maputo, desde jovens a idosos, excluindo os 226.681 adolescentes (pois, o presente trabalho teve como alvo indivíduos dos 18 anos em diante), segundo a Calculadora Amostral Comento (Comento, 2018), a amostra representativa ideal seria de 252 participantes da pesquisa de campo, com um erro amostral de 5%, um nível de confiança de 95% e uma distribuição populacional heterogénia, numa proporção de 80/20 (Moretti, 2021; Comento, 2018). Entretanto, ao longo do nosso estudo, somente foi possível inquirir 140 indivíduos, mais 19 entrevistados, totalizando 159

participantes da pesquisa, pelo que, tomando em conta um nível de confiança de 95%, a margem de erro amostral do estudo foi calculada em 7.45%.

Verifica-se que somente 79.305 indivíduos, ou seja 7%, de um universo populacional de 1.124.988 de indivíduos moçambicano-maputenses, é que residem na zona da cidade, isto é, no distrito municipal KaMpfumo, enquanto os restantes 93% da população da província de Maputo Cidade reside na periferia.

A presente pesquisa englobou 53 participantes residentes na cidade e 87 residentes na periferia de Maputo, que conjuntamente totalizam os 140 participantes da pesquisa de campo no âmbito da presente Tese.

Estes dados confirmam que a quase totalidade dos residentes de Maputo, e que se encontram na periferia, residem em condições maioritariamente precárias, como retratam as imagens que se seguem, sem a necessidade de efetuar detalhadas descrições, pois que estas imagens são bem explícitas.

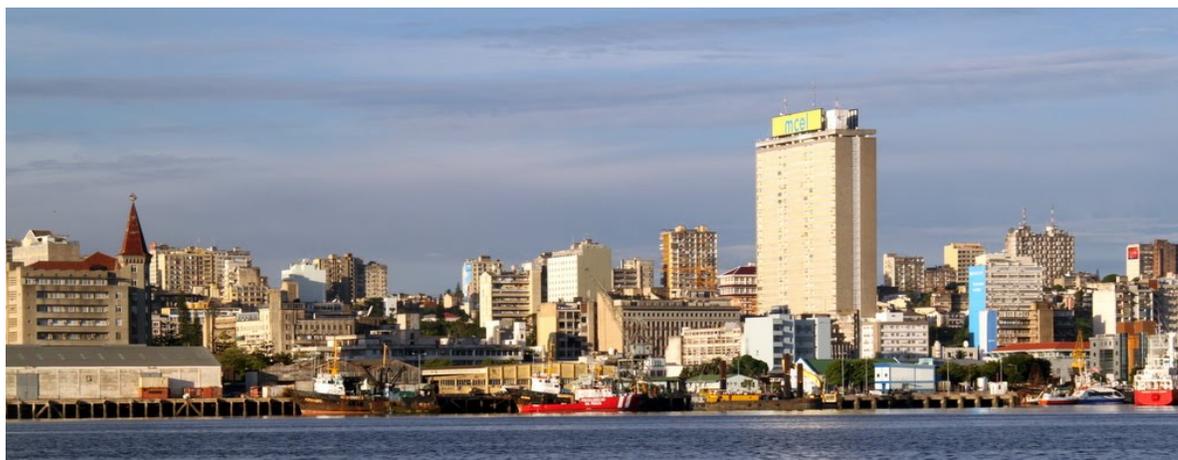


*Figura: 4.3: Condições habitacionais da periferia de Maputo Cidade 1*

Como se pode ver, a população que habita a periferia da província Maputo Cidade, reside em precárias condições de vida e com uma renda muito baixa, com menos de 60 meticais por dia, de acordo com o relatório

do Inquérito Sobre Orçamento Familiar, divulgado em 2021 pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) de Moçambique (O País, 2021).

Os 7% de residentes na zona da cidade de Maputo habita em residências com muito melhores condições e em zonas com melhores infraestruturas públicas a todos os níveis. As imagens que se seguem retratam mais ou menos o cenário descrito.



*Figura: 4.4: Vista geral da cidade de Maputo*



*Figura: 4.5: Vista da zona da marginal de Maputo Cidade*

## 4.2. MÉTODOS E TÉCNICAS DE RECOLHA DE DADOS

No que tange aos métodos e técnicas de recolha de informação temos,

– **Entrevistas:** ministraram-se entrevistas semiestruturadas a sete académicos (filósofos, sociólogos, especialistas em literatura moçambicana), um escritor, um curandeiro, quatro “Chefes de Quarteirão”, quatro “Chefes de Dez Casas” e dois líderes da Igreja Zione.

As entrevistas ocorreram fundamentalmente nos locais de trabalho dos entrevistados e, sempre que se mostrasse mais conveniente para o entrevistado, por via telefónica. Por exemplo, no caso de alguns académicos, na Faculdade de Letras e Ciências Sociais e na Faculdade de Filosofia (FF) da UEM, as entrevistas realizaram-se por via telefónica com uma duração, em média, de cerca de 1 hora. Quanto aos escritores, as entrevistas ocorreram na Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO). No caso dos curandeiros, líderes comunitários como os Chefes de Quarteirão, e os Chefes de Dez Casas, as entrevistas realizaram-se nas suas residências, com a exceção de uma Chefe de Dez Casas, que foi entrevistada na sua pequena banca de venda de produtos de primeira necessidade.

As entrevistas foram realizadas num ambiente descontraído, similar a uma simples conversa entre duas pessoas. Contudo, o pesquisador levou consigo um pequeno guião com algumas perguntas predeterminadas para motivar o debate (ver anexo 2).

– **Discussões de grupo:** promoveram-se debates sobre a temática de Ubuntu no seio de estudantes da Faculdade de Letras e Ciências Sociais (FLCS) da Universidade Eduardo Mondlane (UEM), e entre funcionários da Administração Pública moçambicana (grupos A e B). No caso dos grupos de estudantes, desenvolveram-se debates em seis grupos de 3 a 9 estudantes cada, que se encontravam no *Campus* académico. No caso dos funcionários da Administração Pública, estimularam-se debates em dois grupos (denominados A e B) compostos por 7 e 8 participantes, respetivamente.

A abordagem utilizada foi dirigir-me ao *Campus* da UEM, no recinto da FLCS, identificar grupos de estudantes ou funcionários, que estivessem em conversa, efetuar a devida aproximação, introdução, esclarecendo que a intenção era ministrar um inquérito que visava compreender o grau de conhecimento que os possíveis inquiridos possuísem do termo Ubuntu e do seu conceito, para além de perceber se os mesmos tinham práticas tradicionais<sup>11</sup> Ubuntu na sua interação com as suas comunidades e membros da família.

– ***Inquéritos:*** estes inquéritos foram ministrados aleatoriamente em Maputo, tendo-me dirigido a bairros da cidade (Sommerschild, Coop, Central e Alto-Maé) e da periferia de Maputo (Polana, Caniço, Ferroviário, Laulane, Mahotas, Zona Verde, Matendene, entre outros), abordando pessoas na rua para ministrar os inquéritos com o seu consentimento.

De igual modo, fui fazendo um registo paralelo em diário de campo, para posterior análise da sua utilidade para a pesquisa.

Em jeito de conclusão desta secção, importa esclarecer que a presente pesquisa observou rigorosamente todas as normas estipuladas pela Universidade Aberta no que respeita a questões de ética para pesquisas em ciências sociais envolvendo pessoas.

A todos os entrevistados e inquiridos foram antecipadamente explicados os propósitos do estudo e da entrevista ou do inquérito, garantindo o anonimato dos entrevistados/inquiridos, solicitando-se a autorização expressa do inquirido/entrevistado e a possibilidade de terminar a participação a qualquer momento, se assim o desejasse.

---

<sup>11</sup> “Conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração para geração e que tem um carácter repetitivo [...] considerada dinâmica e não estática, uma orientação para o passado e uma maneira de organizar o mundo para o tempo futuro [...] coordena a ação que organiza temporal e espacialmente as relações dentro da comunidade e é um elemento intrínseco e inseparável da mesma” (Luvizotto, 2010, p. 65).

### **4.3. TRADUÇÃO DOS PRINCÍPIOS ÉTICOS UBUNTU NA SOCIEDADE MA-PUTENSE**

Este Subcapítulo centra-se na descrição e análise das respostas fornecidas pelos 140 cidadãos moçambicano-maputenses participantes da pesquisa de campo às 24 perguntas que são parte dos cinco grupos de perguntas, que podem ser visualizadas no Anexo 1 da Tese (inquérito aplicado).

Os resultados encontram-se matricialmente dispostos nas tabelas nº 1 a 24 e sistematizados nos gráficos nº 1 a 5.

Refira-se ainda que, estruturalmente, o presente subcapítulo está dividido em cinco secções, cujos títulos correspondem exatamente aos cinco grupos de perguntas do inquérito e cujos dados são analisados em três subsecções referentes às faixas etárias: jovens (19 a 35 anos), adultos (36 a 59 anos) e idosos (60 a 70 anos), intituladas: “O caso dos jovens”; “O caso dos adultos”; “O caso dos idosos”.

Neste âmbito, em cada uma das subsecções referidas, num primeiro momento faz-se uma breve apresentação dos dados referentes, seja aos jovens, adultos, ou idosos, que posteriormente são interpretados segundo três bases de exame principais ao género, à zona de residência (que engloba aspetos referentes ao nível de escolaridade e nível de rendimento) e a súpula, que se refere à globalidade dos 140 participantes da pesquisa de campo, que são analisados independentemente das outras bases, isto é, sem destringer as bases do género e zona de residência.

Neste contexto, importa referir que na apresentação dos dados e na utilização do critério da súpula, se utiliza como referência percentual, ou seja, como perfazendo os 100%, os 140 participantes da pesquisa de campo, enquanto nas restantes análises, segundo os restantes dois critérios, se utiliza como referência os grupos referentes às bases de exame utilizadas, como o género e a zona de residência. Finalmente, apresenta-se um breve sumário das constatações retiradas na sucinta análise dos dados referentes ao grupo de perguntas específico em descrição e análise.

### 4.3.1. O Termo Ubuntu e o seu Conceito

Neste subcapítulo analisa-se o grau de conhecimento do termo Ubuntu e do seu conceito por parte dos 140 participantes da pesquisa de campo, tomando em conta as bases analíticas como o género, zona de residência e sùmula. Este conhecimento pode esclarecer se os inquiridos praticam ou não Ubuntu de forma consciente ou não, caso estes materializem práticas tradicionais que traduzam princípios éticos Ubuntu, estejam estas relacionadas ou à materialização de rituais de comunicação com os antepassados – *Kupahla cerimonial* – à realização de casamentos tradicionais – *Lobolo* e *Chiguiane* –, ou ao cultivo de relações entre a comunidade e indivíduo como princípio essencial para a sua existência e vice-versa.

Do tratamento dos inquéritos temos a elaboração da Tabela: 4.1.

Tabela 4.1: O Termo Ubuntu e o Seu Conceito (Jovens, Adultos e Idosos)

O Termo Ubuntu e o Seu Conceito																	
		Jovem				Total	Adulto				Total	Idoso				Subtotal	Total
		H		M			H		M			H		M			
		S	N	S	N		S	N	S	N		S	N	S	N		
i	C	6	4	4	8	62	5	4	3	7	48	0	7	0	5	30	140
	P	9	15	3	13		6	8	4	11		0	8	0	10		
	%	10.7	13.6	5%	15		44.3%	7.9	8.6	5		12.9	34.3%	0.0	10.7		
ii	C	3	7	2	10	62	3	6	3	7	48	0	7	0	5	30	140
	P	6	18	3	13		5	9	4	11		0	8	0	10		
	%	6.4	17.9	3.6	16.4		44.3%	5.7	10.7	5		12.9	34.3%	0.0	10.7		
	C	4	6	3	9	22	4	5	3	7	19	0	7	0	5	12	53
Total	%	2.9	4.3	2.1	6.4	15.7%	2.9	3.6	2.1	5	13.6%	0.0	5	0.0	3.6	8.6%	37.9%
Média	P	7	17	3	13	40	5	9	4	11	29	0	8	0	10	18	87
	%	5	12.1	2.1	9.3	28.6%	3.6	6.4	2.9	7.9	20.7%	0.0	5.7	0.0	7.1	12.9%	62.1%
Total	C/P	11	23	6	22	62	9	14	7	18	48	0	15	0	15	30	140
	%	7.9	16.4	4.3	15.7	44.3%	6.4	10	5	12.9	34.3%	0.0	10.7	0.0	10.7	21.4%	100%

Legenda: i. Já ouviu falar de Ubuntu (Afro-austral)?; ii. Se sabe o que é Ubuntu, como o define?

#### 4.3.1.1. O caso dos jovens

Como se pode observar na Tabela 4.1, foram inquiridos 62 jovens, representando 44.3% do total de inquiridos, dos quais 34 do género masculino e 28 do género feminino, que constituem respetivamente 24.3% e 20% do total de inquiridos jovens. Em segundo lugar, tomando em conta a base da zona de residência, foram inquiridos 22 jovens residentes na cidade de Maputo, que perfazem 15.7%, e 40 jovens que habitam bairros periféricos de Maputo, que representam 28.6% do total de 62 jovens inquiridos. Em terceiro e último lugar, na sùmula, temos 62 jovens que correspondem a 44.3% do total de inquiridos, que somados aos 48 adultos, ou seja, 34.3% do total de inquiridos, e 30 idosos, que compreendem 21.4% do total de inquiridos, obtém-se um conjunto de 140 participantes presente pesquisa de campo e que perfazem um total de 100%.

Tabela 4.2: O Termo Ubuntu e o Seu Conceito (Jovens)

O Termo Ubuntu e o Seu Conceito						
Faixa etária	Jovens				Total	
	H		M			
Sexo	H		M			
Resposta	S	N	S	N		
<b>C</b>	4	6	3	9	<b>22</b>	
<b>%</b>	2.9	4.3	2.1	6.4	<b>15.7%</b>	
<b>Total Média</b>	<b>P</b>	7	17	3	13	<b>40</b>
	<b>%</b>	5	12.1	2.1	9.3	<b>28.6%</b>
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	<b>11</b>	<b>23</b>	<b>6</b>	<b>22</b>	<b>62</b>
	<b>%</b>	<b>7.9</b>	<b>16.4</b>	<b>4.3</b>	<b>15.7</b>	<b>44.3%</b>

Atendendo ao critério de género, tendo em conta os 34 jovens do sexo masculino e 28 do sexo feminino, percebeu-se que 32.4% afirmou conhecer o termo Ubuntu e o seu conceito, enquanto

67.6% disse não conhecer. No caso concreto das 28 jovens, constatou-se que 78.6% delas, revelou não conhecer, nem o termo nem o conceito de Ubuntu. Quanto às restantes 21.4%, estas revelaram ter ouvido falar do termo Ubuntu e do seu significado.

Tomando agora em conta a zona de residência, observou-se na Tabela: 4.2 que dos 22 inquiridos que residem em bairros da cidade de Maputo (10 homens e 12 mulheres), 31.8% (18.2% de homens e 13.6% de mulheres), afirmou conhecer o termo Ubuntu e o seu conceito. Quanto aos restantes 15 participantes (6 homens e 9 mulheres), ou seja, 68.2% (27.3% do sexo masculino e 40.9% do feminino), estes negaram conhecer tanto o termo quanto o conceito de Ubuntu.

No caso dos 40 residentes (24 do sexo masculino e 16 do feminino) em bairros periféricos de Maputo, percebe-se, dos dados matricialmente sistematizados na Tabela: 4.2, que 25%, afirmou conhecer o termo Ubuntu e o seu conceito, enquanto os restantes 75% negaram conhecer o termo ou o conceito.

Combinando as bases analíticas da zona de residência e do género, a Tabela: 4.2 revela, numa instância, que 72.6% de jovens do sexo masculino e feminino residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, desconhece tanto o termo quanto o conceito de Ubuntu. Noutra instância, 27.4% deles afirmou conhecer tanto o termo Ubuntu quanto o seu conceito como uma ética, ou seja, como um conjunto de normas socialmente geradas que norteiam as relações comunitárias Ubuntu.

Antes de nos debruçarmos sobre a base analítica “súmula”, importa esclarecer que dentre os 17 jovens que afirmaram conhecer o termo Ubuntu, 16.7%, afirmaram somente conhecer o termo, mas não o conceito. Dentre estes, 66.7% são da cidade e 33,3% periferia.

Nos dois casos de residentes da cidade que conhecem o termo Ubuntu, mas não o conceito, os mesmos, em conversas ou entrevistas informais materializadas logo posteriormente à ministração dos inquéritos, clarificaram que, por um lado, conheceram o termo no âmbito nas redes sociais (fundamentalmente, por via do *WhatsApp* e do *Youtube*), mas não se lembravam o que este significa. Os únicos aspectos de que se lembram é que se trata de um termo africano e que

tem que ver com a expressão, *eu sou porque somos*, embora não soubessem esclarecer o que realmente significa a expressão no âmbito desta ética filosófica.

Por outro lado, parte destes residentes afirmou ter conhecido o termo Ubuntu como um sistema operativo de código aberto, uma distribuição Linux desenvolvida pela Canonical, Ltd. Ainda assim, se tivesse tido a curiosidade para procurar conhecer um termo tão incomum no campo da computação e empreendesse, a título de exemplo, uma rápida pesquisa na *internet* para procurar compreender as razões de o sistema operativo possuir o nome Ubuntu, o mesmo poderia ter conseguido apreender o conceito de Ubuntu na perspetiva de uma ética filosófica, ao menos parcialmente. Ao se realizar uma rápida pesquisa na *internet* do termo Ubuntu por via do motor de busca *Google*, uma das primeiras páginas que aparece como resultado da busca é a da Enciclopédia *online* denominada *Wikipedia*, cujo conteúdo revela que o sistema operativo Ubuntu, tem o seu nome derivado “do conceito sul-africano de mesmo nome, diretamente traduzido como humanidade para com os outros” (Wikipedia, sd, parágrafo 4). O mesmo sítio de *internet*, cita uma frase do Arcebispo Desmond Tutu – que teve papel central na difusão do termo Ubuntu no mundo,

Uma pessoa com Ubuntu está aberta e disponível para outros, apoia os outros, não se sente ameaçada quando outros são capazes e bons, baseada numa autoconfiança que vem do conhecimento que ele ou ela pertence a algo maior e é diminuída quando os outros são humilhados ou diminuídos, quando os outros são torturados ou oprimidos (Wikipedia, sd, parágrafo 5).

Quanto ao outro participante da periferia que afirmou conhecer o termo Ubuntu, mas não o seu conceito, quando questionado sobre as circunstâncias em que tomou conhecimento do termo, respondeu que foi fundamentalmente em viagens à África do Sul, onde teve acesso ao termo como significando *ser pessoa*, à semelhança do termo Umunu em xichangana, que tem o mesmo significado. Entretanto, percebe-se que o mesmo não possui o conhecimento do que ser pessoa implica, ou seja, a adoção e cultivo de uma série de princípios éticos e morais, isto é, pressupõe o emprego de um estilo de vida Ubu-ntu.

Em suma, tomando em consideração a base sùmula, dos 62 jovens abrangidos pela pesquisa de campo no contexto deste estudo, por um lado, uma percentagem de 27.4%, revelou conhecer o termo Ubuntu e o seu conceito, e dentre estes 4.8% revelou somente conhecer o termo, mas não

o conceito, embora alguns deles possuíssem conceitos aproximados, mas não precisos. Por outro lado, 72.6% dos participantes afirmaram desconhecer tanto o termo, quanto o seu conceito.

Portanto, a constatação central deste sub-capítulo é a de que a grande maioria dos jovens maputenses não conhece nem o termo Ubuntu nem o seu conceito.

#### 4.3.1.2. O caso dos adultos

Segundo revela a Tabela: 4.3, este grupo de adultos é composto por 48 indivíduos, que perfazem 34.3% de um total de 140 participantes da pesquisa, dos quais 23, isto é, 16.4%, são adultos do sexo masculino, e 25, ou seja, 17.9%, perfazem o grupo dos adultos do sexo feminino. Tomando em conta a base da zona de residência, foram inquiridos 19 adultos residentes em bairros da cidade de Maputo, que perfazem 13.6%, e 29 que habitam bairros periféricos de Maputo, que representam 20.7% do total de 48 adultos inquiridos. Na perspetiva da base sùmula, temos 48 adultos que correspondem a 34.2%, que somados aos 62 jovens que correspondem a 44.3% do total de inquiridos, e aos 30 idosos, que compreendem 21.4% do total de inquiridos, obtém-se um conjunto de 140 participantes da pesquisa de campo e que perfazem um total de 100%.

Tabela 4.3: O Termo Ubuntu e o Seu Conceito (Adultos)

O Termo Ubuntu e o Seu Conceito						
Faixa etária	Adultos				Total	
Sexo	H		M			
Resposta	S	N	S	N		
C	4	5	3	7	19	
%	2.9	3.6	2.1	5	13.6%	
P	5	9	4	11	29	
%	3.6	6.4	2.9	7.9	20.7%	
C/P	9	14	7	18	48	
Total	%	6.4	10	5	12.9	34.3%

Tomando o género como critério, analise-se o caso dos 23 participantes adultos do sexo masculino, assumindo que os mesmos totalizam os 100%, para compreender o nível de conhecimento que possuem do termo Ubuntu e do seu conceito. Em vista disso, observou-se que dos 23 participantes do sexo masculino, 39.1% conhece o termo Ubuntu e o seu conceito, enquanto 60.9% dos mesmos confessou que não conhece nem um, nem outro.

No caso das 25 participantes do sexo feminino, como visualmente sinaliza a Tabela: 4.3, 28% confirmou conhecer tanto o termo Ubuntu como o conceito de Ubuntu, enquanto 72% confirmou desconhecer tanto um como o outro.

Tomando agora a base analítica da zona de residência, verifica-se que dos 19 adultos (9 homens e 10 mulheres) residentes na cidade, aqui tomados como perfazendo 100%, 36.8% afirmou conhecer tanto o termo Ubuntu, quanto o seu conceito, sendo que 63.2% desconhece o termo, assim como o conceito de Ubuntu.

No caso específico dos 29 adultos (14 homens e 15 mulheres) residentes na periferia, apresentados aqui como perfazendo os 100%, a Tabela: 4.3 revela que 31%, conhece o termo Ubuntu e o seu conceito. Contrariamente, 69% deles afirmou nunca ter ouvido falar do termo ou conceito.

Nesta ocasião, associando as bases analíticas da zona de residência e do género, pode constatar-se que, por um lado, 66.7% de adultos do sexo masculino e feminino residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, desconhece tanto o termo quanto o conceito de Ubuntu. Por outro lado, 33.3% conhece tanto o termo Ubuntu quanto o seu conceito, como uma ética que norteia relações comunitárias Ubuntu.

Em síntese, tomando em conta a base analítica sùmula, percebe-se que assumindo que os 48 adultos perfazem 100%, como demonstra o gráfico abaixo, temos que 33.3%, conhece o termo Ubuntu e o seu conceito, enquanto que 66.7% revela desconhecer tanto o termo Ubuntu como o seu conceito. Portanto, uma grande maioria dos moçambicano-maputenses adultos, desconhece o termo Ubuntu e o seu significado.

#### 4.3.1.3. O caso dos idosos

Lembre-se, antes de se avançar para a análise dos dados matricialmente sistematizados na Tabela 4.4, referente aos idosos, que este grupo da amostra é composto 30 pessoas, e perfazem uma percentagem de 21.4% das 140 pessoas da amostra. Refira-se ainda que dentre os 30 idosos, 15 deles são do sexo masculino e 15 do sexo feminino. Adicionalmente, tendo em conta a zona de residência, 12 dos participantes residem na cidade de Maputo (7 idosos do sexo masculino e 5 do feminino), ou seja, 8.9%, enquanto os outros 18 residem em bairros da periferia de Maputo. (8 homens e 10 mulheres), isto é, 12.9%.

Tabela 4.4: O Termo Ubuntu e o Seu Conceito (Idosos)

O Termo Ubuntu e o Seu Conceito						
Faixa etária	Sexo	Idosos				Total
		H		M		
Resposta		S	N	S	N	
	Total Média	C	0	7	0	5
%		0.0	5	0.0	3.6	8.6%
P		0	8	0	10	18
Total	%	0.0	5.7	0.0	7.1	12.9%
	C/P	0	15	0	15	30
	%	0.0	10.7	0.0	10.7	21.4%

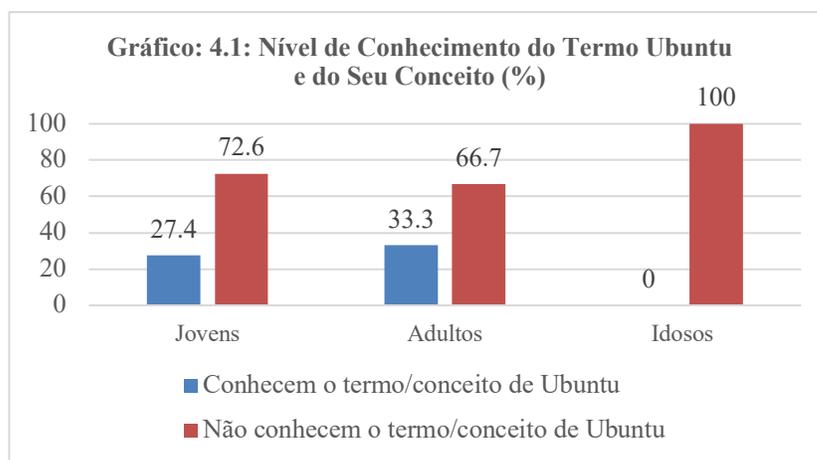
Partindo agora para a análise dos dados matricialmente sistematizados na tabela acima, tomando o género como base analítica, pode observar-se que todos os 30 idosos, ou seja, 100% deles, não conhecem nem o termo Ubuntu nem o seu conceito.

Esta mesma constatação é obtida mesmo na perspectiva da base analítica da zona de residência, tendo todos os 12 idosos (7 homens e 5 mulheres) residentes na cidade de Maputo e os 18 participantes idosos (8 homens e 10 mulheres) que residem em bairros periféricos de Maputo dado a mesma resposta.

Em síntese, tomando em conta a súmula, a constatação é simples, como ficou patente durante a rápida análise dos dados matricialmente dispostos na Tabela: 4.4, o termo Ubuntu e o seu conceito Ubuntu são desconhecidos no seio dos idosos.

Em resumo, fazendo uma média percentual dos dados relativos aos jovens, adultos e idosos em conjunto, pode-se afirmar que uma média geral de 76.4% dos maputenses-moçambicanos, desconhece o termo e o conceito de Ubuntu, enquanto a média percentual de maputenses-moçambicanos participantes da pesquisa de campo que afirmou conhecer tanto o termo Ubuntu como o seu conceito, totaliza 23.6%.

O Gráfico abaixo resume as respostas de cada grupo de inquiridos (jovens, adultos e idosos) que participou da pesquisa de campo no âmbito deste estudo.



Tomando isoladamente por critério o género, temos que dos 72 participantes do sexo masculino, 20 deles, ou 27.8%, afirmou conhecer tanto o termo Ubuntu quanto o seu conceito, enquanto 52, ou 72.2%, revelou desconhecer tanto o termo quanto o conceito de Ubuntu.

No caso das 68 moçambicano-maputenses do sexo feminino participantes da pesquisa de campo, 13 delas, representando 19.1%, afirmou que conhece o termo Ubuntu e o seu conceito, enquanto 55, ou 80.9%, afirma que os desconhece por completo.

Quanto ao critério de zona de residência, dos 53 residentes na cidade de Maputo, 14 deles, representando 26.4%, confirmou conhecer tanto o termo Ubuntu como o seu conceito, enquanto 38 residentes da cidade de Maputo, ou seja, 73,6% revelou desconhecimento. Dos 14 residentes que afirmaram conhecer o termo e o conceito, 57.1% são do sexo masculino e 42.9% do sexo feminino. Quanto aos restantes 39 residentes que afirmaram desconhecer o termo Ubuntu e o seu conceito, 46.2% deles são homens e 53.8% mulheres. Em suma, a grande maioria dos residentes em bairros da cidade de Maputo desconhece o termo Ubuntu e o seu conceito.

No caso dos 87 residentes na periferia de Maputo, 27 deles, isto é, 31%, confirmou conhecer tanto o termo Ubuntu como o seu conceito, enquanto 67 residentes da periferia, representando 69%, revelou desconhecer ambos. Dos 27 residentes dos bairros periféricos que afirmaram conhecer o termo e o conceito, 44.4% é do sexo masculino e 55.6% do sexo feminino. Quanto aos 60 residentes da periferia de Maputo que afirmaram desconhecer o termo Ubuntu e o seu conceito, 43.3% são homens e 56.7% mulheres.

Em suma, o que importa reter no âmbito da satisfação dos objetivos desta pesquisa, é que uma grande maioria dos residentes em bairros periféricos de Maputo desconhece o termo Ubuntu e o seu conceito.

### 4.3.2. Práticas tradicionais e costumes ligados a princípios éticos Ubuntu

Nesta secção analisam-se as respostas concedidas pelos inquiridos às perguntas relacionadas com as práticas tradicionais e costumes típicos das comunidades que compõem a cidade e periferia de Maputo, para aferir se as mesmas refletem princípios éticos Ubuntu. As mesmas englobam práticas de comunicação com os não-vivos, como são o caso dos antepassados e a força “Divina” (*Wanthamo*), para além do seu uso na proteção dos ainda-não-nascidos com vista a garantia da sua nascença sã e salva. Em Maputo, tais práticas são designadas como *Kupahla*, que possui suas formas mais formais e informais de realização, nomeadamente, os *Kupahla cerimonial* e *descerimonial*; práticas materializadas por via da produção e consumo do *murryi wa wethi* (remédio de lua), do derramamento de um pouco de bebida no chão (por respeito aos antepassados e espíritos) e da realização do *Lobolo* (o casamento tradicional) e *Chiguiane* (festa de recepção da mulher recém-casada na família do seu novo marido), ou ainda com o pronunciamiento de expressões como *Ha vatha Marime vatane luela* (Os *Marime* vão-me proteger) e *Hayi shwa Umhunu* (Não é de pessoa) ou, por outra, *Ha Umhunu* (És pessoa), oralmente ou internamente por via do pensamento, cujos contornos relativos à ligação destas práticas e costumes com os princípios éticos Ubuntu é de uma extensão e abrangência crucial entre os povos que habitam Maputo e as restantes províncias moçambicanas.

Parta-se, em seguida, para a análise de cada uma destas práticas tradicionais e costumes com vista a, no final desta secção, perceber o grau de tradução dos princípios Ubuntu no seio dos maputenses tendo em conta as suas práticas tradicionais e costumes.

#### 4.3.2.1 *Kupahla Cerimonial e Descerimonial*

Antes de prosseguir com a análise dos dados abaixo referentes ao *Kupahla* tanto o cerimonial quanto o *descerimonial*, é preciso esclarecer o que se denomina como *Kupahla cerimonial* e *descerimonial*.

O *Kupahla ceremonial* pode ser definido, de maneira simplificada, na nossa perspetiva, como um tipo de ritual de comunicação e evocação dos antepassados e “A Força” Divina (*Wanthamo*), que envolve um conjunto de procedimentos e utensílios, que não importa aqui mencionar, e que variam de província para província, mas cujo objetivo-padrão se mantêm o mesmo, que é a invocação da proteção Divina para evento ou situação específica. Importa referir que este tipo de *Kupahla* é menos frequentemente realizado e envolve procedimentos cerimoniais mais elaborados, incluindo a sua realização em locais que satisfazem determinadas exigências e especificidades.

No caso dos *Kupahla descrimoniais*, estes têm a característica de serem realizados frequentemente e de forma rápida e flexível, sem envolver procedimentos cerimoniais elaborados e rigorosos como no caso do *Kupahla ceremonial*. Para além desta característica, estes podem ser exteriorizados por via do pronunciamento audível de expressões como a *Ha vatha Marime vatane luela* (Os Marime me vão proteger) ou *Ha Umhunu* (És pessoa), ou por meio da realização de atos manifestamente visíveis como a produção e consumo de *murryi wa wethi* (remédio de lua), cuja preparação envolve a realização do *Kupahla ceremonial*, por exemplo, como o derramamento de bebida no chão como forma de comunicação com os antepassados para que tal evento decorra com sucesso desejado e segundo plano elaborado.

Ainda dentro do âmbito do *Kupahla descrimonial*, há o *Kupahla descrimonial interiorizado*, que constitui uma comunicação íntima entre o *Umntu*, os antepassados e *Wanthamo*. Trata-se de uma comunicação interior, quase que unipessoal, com vista à comunicação de pensamentos, vontades e sonhos a que mais nenhum vivo tem acesso, só o próprio *Umntu*.

Ora, os resultados obtidos durante a ministração dos inquéritos e a participação em discussões de grupo e que espelham as respostas fornecidas por todos os 140 participantes da pesquisa de campo empreendida na cidade e periferia de Maputo, encontram-se matricialmente sistematizados na tabela 4.5. A análise dos dados em causa, que se fará nas subsecções subsequentes, é que permitirá descobrir se as práticas tradicionais e costumes moçambicano-maputenses traduzem

ou não princípios éticos e morais *Ubuntu*, a ponto de se poder esclarecer se os maputenses, em particular, e os moçambicanos, em geral, cultivam um estilo de vida Ubu-ntu, ou seja, se são Ubuntu ou não nas práticas e costumes que realizam.

Tabela: 4.5: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Jovens, Adultos e Idosos)

Práticas Tradicionais e Costumes Ligados à Princípios Éticos Ubuntu (Geral)																							
		Jovens						Total	Adultos						Total	Idosos						Subtotal	Total
		H			M				H			M				H			M				
		S	N	S	N	S	N		S	N	S	N	S	N		S	N	S	N				
i	C	3		7	4		8	62	4		5	5		5	48	4		3	3		2	30	140
	P	10		14	6		10		8		6	6		9		8		0	8		2		
	%	9.3		15.0	7.1		12.9		44.3%	8.6		7.9	7.9			10.0	34.3%	8.6		2.1	7.9		
ii	C	9		1	11		1	62	9		0	10		0	48	7		0	5		0	30	140
	P	22		2	16		0		14		0	15		0		8		0	10		0		
	%	22.1		2.1	19.3		0.7		44.3%	16.4		0.0	17.9			0.0	34.3%	10.7		0.0	10.7		
iii	C	5	2	3	5	3	4	62	2	4	3	5	4	1	48	2	3	2	1	2	2	30	140
	P	6	10	8	10	2	4		6	6	2	8	7	0		3	5	0	5	5	0		
	%	7.9	8.6	7.9	10.7	3.6	5.7		44.3%	5.7	7.1	3.6	9.3	7.9		0.7	34.3%	3.6	5.7	1.4	4.3		
iv	C	2	6	2	2	4	6	62	3	4	2	1	4	5	48	4	2	1	0	4	1	30	140
	P	3	9	12	4	4	8		5	7	2	1	8	6		4	4	0	6	4	0		
	%	3.6	10.7	10.0	4.3	5.7	10.0		44.3%	5.7	7.9	2.9	1.4	8.6		7.9	34.3%	5.7	4.3	0.7	4.3		
v	C	a	b	c	a	b	c	62	a	b	c	a	b	c	48	a	b	c	a	b	c	30	140
	P	4	3	3	8	3	1		9	0	0	8	1	1		6	0	1	5	0	0		
	%	17.1	4.3	2.9	14.3	5.0	0.7		44.3%	21.0	0.7	0.7	12.1	2.9		2.9	34.3%	9.3	0.7	0.7	10.7		
vi	C	9	1	0	12	0	0	62	9	0	0	9	1	0	48	7	0	0	5	0	0	30	140
	P	20	4	0	16	0	0		14	0	0	13	1	1		8	0	0	10	0	0		
	%	20.7	3.6	0.0	12.9	0.0	0.0		44.3%	16.4	0.0	0.0	15.7	1.4		0.7	34.3%	10.7	0.0	0.0	10.7		
vii	C	5	2	3	12	0	0	62	8	0	1	10	0	0	48	7	0	0	5	0	0	30	140
	P	23	0	1	16	0	0		14	0	0	15	0	0		8	0	0	10	0	0		
	%	20.0	1.4	2.9	20.0	0.0	0.0		44.3%	15.7	0.0	0.7	17.9	0.0		0.0	34.3%	10.7	0.0	0.0	10.7		
Total	C	7	3	9	3		22	7	2	8	2		19	6	1	4	1	12	53				
	%	5%	2.1%	6.4%	2.1%		15.7%	5%	1.4%	5.7%	1.4%		13.6%	4.3%	0.7%	2.9%	0.7%	8.6%	37.9%				
Média	P	19	5	13	3		40	13	1	11	2		29	8	0	9	1	18	87				
	%	13.6%	4.3%	9.3%	2.1%		28.6%	9.3%	0.7%	7.9%	1.4%		20.7%	5.7%	0.0%	6.9%	0.7%	12.9%	62.1%				
Total	C/P	26	8	22	6		62	20	3	19	4		48	14	1.0	13	2	30	140				
	%	18.6%	5.7%	15.7%	4.3%		44.3%	14.3%	2.1%	13.6%	2.9%		34.3%	10%	0.7%	9.3%	1.4%	21.4%	100%				

Antes de prosseguir com a análise dos dados matricialmente dispostos na tabela 4.5, é preciso esclarecer o significado de alguns dos símbolos desta tabela conforme apresentados no quadro abaixo.

<b>Símbolo</b>	<b>Significado</b>
<b>H, M</b>	Homem, Mulher
<b>S, N</b>	Sim, Não
<b>S, A, N</b>	Sempre, Às vezes, Nunca
<b>a, b, c</b>	Opções de respostas da mais positiva à mais negativa
<b>i</b>	Já participou na prática tradicional chamada <i>Kupahla</i> ?
<b>ii</b>	Já consumiu o remédio de lua ( <i>Murii wa Wethi</i> )?
<b>iii</b>	Se é solteiro, em que tipo de casamento mais participou ou a sua comunidade mais realiza?
<b>iv</b>	Nos casamentos em que participou ou presenciou, com que frequência se realizou o <i>Chigiane</i> ?
<b>v</b>	Quando é que se pode afirmar que alguém “não é uma pessoa” ou fez algo que “não é de pessoa” ( <i>Ha shwa umunho</i> – não é de pessoa):
<b>vi</b>	Costuma usar a expressão <i>Ha vatha Marime/Macuacua Vatane Luela</i> (Os Marime/Macuacua vão me proteger)?

vii	Com que frequência já entornou um pouco de bebida (alcoólica ou não) no chão para celebrar/“brindar” um evento?
-----	---

Centre-se simultaneamente o foco, por ora, em ambas tabelas seguintes (a 4.6 e a 4.7) nas quais se resumem todas as respostas fornecidas pelos 140 inquiridos (jovens, adultos e idosos).

Tabela 4.6: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Jovens, Adultos e Idosos)

Práticas tradicionais e costumes ligados à princípios éticos Ubuntu (Resumo)																							
	C	Jovens						Total	Adultos						Total	Idosos						Sub-total	Total
		H			M				H			M				H			M				
		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		
Total	C	7	3	9	3	22	7	2	8	2	19	6	1	4	1	12	53						
	%	5%	2.1%	6.4%	2.1%	15.7%	5%	1.4%	5.7%	1.4%	13.6%	4.3%	0.7%	2.9%	0.7%	8.6%	37.9%						
Média	P	19	5	13	3	40	13	1	11	2	29	8	0	9	1	18	87						
	%	13.6%	4.3%	9.3%	2.1%	28.6%	9.3%	0.7%	7.9%	1.4%	20.7%	5.7%	0.0%	6.9%	0.7%	12.9%	62.1%						
H/M	C/P	34			28			23			25			15			15			72/68			
	%	24.3%			20%			16.4%			17.9%			10.7%			10.7%			100%			
Total	C/P	26	8	22	6	62	20	3	19	4	48	14	1.0	13	2	30	140						
	%	18.6%	5.7%	15.7%	4.3%	44.3%	14.3%	2.1%	13.6%	2.9%	34.3%	10%	0.7%	9.3%	1.4%	21.4%	100%						

Tabela 4.7: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Jovens, Adultos e Idosos)

Práticas tradicionais e costumes ligados à princípios éticos Ubuntu (Resumo Detalhado)																							
	C	Jovens						Sub total	Adultos						Sub total	Idosos						Sub total	Total
		H			M				H			M				H			M				
		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		
Total	C	4	3	3	5	4	3	22	3	4	2	5	3	2	19	4	2	1	1	3	1	12	53
	%	2.9%	2.1%	2.1%	3.6%	2.9%	2.1%	15.7%	2.1%	2.9%	1.4%	3.6%	2.1%	1.4%	13.6%	2.9%	1.4%	0.7%	0.7%	2.1%	0.7%	8.6%	37.9%

<b>Mé- dia</b>	<b>P</b>	<b>12</b>	<b>7</b>	<b>5</b>	<b>10</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>40</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>8</b>	<b>3</b>	<b>2</b>	<b>29</b>	<b>5</b>	<b>3</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>18</b>	<b>87</b>
	<b>%</b>	8.6	5	3.6	7.1	2.1	2.1	<b>28.6%</b>	5.7	3.6	0.7	5.7	2.1	1.4	<b>20.7%</b>	3.5	2.1	0.0	3.5	2.9	0.7	<b>12.9%</b>	<b>62.1%</b>
<b>H/M</b>	<b>C/P</b>	<b>34</b>			<b>28</b>				<b>23</b>			<b>25</b>				<b>15</b>			<b>15</b>				<b>72/68</b>
	<b>%</b>	<b>24.3%</b>			<b>20%</b>				<b>16.4%</b>			<b>17.9%</b>				<b>10.7%</b>			<b>10.7%</b>				<b>100%</b>
<b>To- tal</b>	<b>C/P</b>	<b>16</b>	<b>10</b>	<b>8</b>	<b>15</b>	<b>7</b>	<b>6</b>	<b>62</b>	<b>11</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>13</b>	<b>6</b>	<b>4</b>	<b>48</b>	<b>9</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>6</b>	<b>7</b>	<b>2</b>	<b>30</b>	<b>140</b>
	<b>%</b>	11.4	7.1	5.7	10.7	5	4.3	<b>44.3%</b>	7.9	6.4	2.1	9.3	4.3	2.9	<b>34.3%</b>	6.4	3.6	0.7	4.3	5	1.4	<b>21.4%</b>	<b>100%</b>
<b>To- tal</b>	<b>C/P</b>	<b>26</b>	<b>8</b>	<b>22</b>	<b>6</b>	<b>62</b>	<b>20</b>	<b>3</b>	<b>19</b>	<b>4</b>	<b>48</b>	<b>14</b>	<b>1</b>	<b>13</b>	<b>2</b>	<b>30</b>	<b>140</b>						
	<b>%</b>	18.6%	5.7%	15.7%	4.3%	<b>44.3%</b>	14.3%	2.1%	13.6%	2.9%	<b>34.3%</b>	10%	0.7%	9.3%	1.4%	<b>21.4%</b>	<b>100%</b>						

#### 4.3.2.1.1 O caso dos jovens

Observe-se na Tabela: 4.8 abaixo, que, em primeiro lugar, os 62 jovens inquiridos correspondem a 44.3% dos 140 inquiridos, sendo 34 jovens do sexo masculino, representando 24.3%, e 28 do sexo feminino, representando 20%. Em segundo lugar, quanto à zona de residência, há 22 residentes de bairros da cidade de Maputo, ou seja, 35.5%, e 40 residentes de bairros da periferia de Maputo, isto é, 64.5%. Em terceiro e último lugar, na súmula, importa reter que os 62 jovens que correspondem a 44.3% do total de inquiridos, somados aos 48 adultos, que perfazem 34.3% do total de inquiridos, e 30 idosos, que compreendem 21.4%, obtém-se um conjunto de 140 participantes da pesquisa de campo, totalizando 100%.

Tabela 4.8: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Jovens)

Práticas Tradicionais e Costumes Ligados que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu									
Faixa es- tária	Jovens							Total	
	H			M					
Sexo									
Resposta	S	+	A	N	S	+	A	N	
<b>C</b>	<b>7</b>		<b>3</b>		<b>9</b>		<b>3</b>		<b>22</b>
<b>%</b>	5%		2.1%		6.4%		2.1%		15.7%
<b>P</b>	<b>19</b>		<b>5</b>		<b>13</b>		<b>3</b>		<b>40</b>
<b>%</b>	13.6%		4.3%		9.3%		2.1%		28.6%

<b>Total</b>	<b>C/P</b>	<b>26</b>	<b>8</b>	<b>22</b>	<b>6</b>	<b>62</b>
	<b>%</b>	<b>18.6%</b>	<b>5.7%</b>	<b>15.7%</b>	<b>4.3%</b>	<b>44.3%</b>

No caso dos 34 jovens do sexo masculino, 26 deles afirmam ter práticas tradicionais ou mistas, o que equivale a 76,5%, enquanto 8 jovens do sexo masculino não têm práticas tradicionais ou mistas, correspondendo a 23.5%.

Não obstante tal tendência geral, lembre-se que no caso do *Kupahla cerimonial*, a tendência geral é diversa e inversa à das restantes práticas culturais e costumes em análise, havendo, portanto, uma grande maioria de jovens do sexo masculino e feminino, isto é, cerca de 62.9% do total dos 62 jovens, a afirmar não ter participado em rituais de *Kupahla cerimonial*, e os restantes 23, que perfazem os 37.1%, a reiterarem já o terem feito.

Por outro lado, no caso das 28 jovens do sexo feminino, observou-se, em primeiro lugar, que 78.6%, admite um estilo de vida regido por princípios éticos e morais Ubuntu ou mistos, enquanto 6 jovens, ou 21.4%, afirmaram não viver de acordo com essas práticas e costumes tradicionais.

Tomando agora em conta a zona de residência, percebe-se que dos 22 participantes (10 homens e 12 mulheres) que residem em bairros da cidade de Maputo, 16 participantes, ou 72.73%, confirmam viver um estilo de vida Ubuntu ou misto (ocasionalmente algumas práticas tradicionais *MaChangana* que traduzem princípios éticos Ubuntu), enquanto os restantes 6, representando 27.27%, nega viver de acordo com quaisquer princípios Ubuntu.

Ainda no mesmo âmbito, no caso dos 40 residentes em bairros periféricos de Maputo, constatou-se que 80% cultivam no seu dia-a-dia práticas tradicionais e costumes *MaChangana* que traduzem princípios éticos e morais Ubuntu ou práticas mistas. Quanto aos restantes 20%, estes afirmaram não possuírem práticas tradicionais e costumeiras que traduzam princípios éticos Ubuntu.

Não distinguindo a zona de residência e o género, a tabela 4.8 revela que 77,8% dos jovens residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo materializam no seu dia-a-dia tradições e costumes *MaChangana* ou práticas mistas, sendo que os que não praticam são 22,2%.

Em vista dos dados anteriormente analisados, na perspectiva do critério da súpula, detectou-se que a maioria (77.4%) dos jovens de ambos os sexos, residentes tanto na cidade e na periferia, materializa, no seu quotidiano, práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos e morais Ubuntu, ou práticas mistas, sendo que 22.6% dos jovens não possui práticas tradicionais e costumes MaChangana.

#### 4.3.2.1.2 O caso dos adultos

Como se pode perceber na tabela 4.9, que se segue, ainda no contexto das *práticas tradicionais e costumes ligados a princípios Ubuntu*, participaram da pesquisa 48 adultos que correspondem a 34.3% dos 140 participantes, sendo 23 homens e 25 mulheres, que perfazem respetivamente 16.4% e 17.9% do total dos inquiridos. Tendo em conta a base analítica da zona de residência, a tabela 4.9 abrange 19 adultos residentes na cidade (9 homens e 10 mulheres), que correspondem a 13.6%, e 29 adultos residentes na periferia (14 homens e 15 mulheres), que correspondem a 20.7%.

Tabela 4.9: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Adultos)

Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu									
Faixa etária	Adultos								Total
	H				M				
Sexo	S	+	A	N	S	+	A	N	
Resposta	C	7		2	8		2		19
Total Média	%	5%		1.4%	5.7%		1.4%		13.6%
P		13		1	13		2		29

<b>Total</b>	<b>%</b>	9.3%	0.7%	9.3%	1.4%	20.7%
	<b>C/P</b>	<b>20</b>	<b>3</b>	<b>19</b>	<b>4</b>	<b>48</b>
	<b>%</b>	<b>14.3%</b>	<b>2.1%</b>	<b>13.6%</b>	<b>2.9%</b>	<b>34.3%</b>

Analisando os dados constantes na tabela acima, de acordo com o critério do género, observou-se que 23 homens adultos realizam práticas tradicionais e costumeiras ou mistas, correspondente a 87%, afirmou realizar práticas mistas, sendo que 13%, não têm quaisquer destas práticas.

Tendo agora em conta as 25 mulheres adultas, 84% revelaram possuir práticas tradicionais ou mistas, sendo que 16%, não têm estas práticas.

Tomando em consideração a base analítica da zona de residência, observou-se, no caso específico dos 19 adultos residentes na cidade, que 79% confirmou terem práticas *Ubuntu* ou mistas, sendo que 21% não têm estas práticas.

No caso específico dos 29 residentes da periferia, 89.7% revelou terem práticas tradicionais ou mistas, enquanto 10.3% expressou não possuir tais práticas.

Tendo em conta a zona de residência e o género, no caso dos adultos de ambos os sexos, residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, 85.4% têm práticas tradicionais ou mistas, sendo que os restantes 14.6% afirmaram não cultivar essas práticas.

Em resumo, a maioria de adultos moçambicano-maputenses, isto é, 85.4% é ou *Ubuntu* ou *misto*, ou seja, materializa, de alguma forma, práticas *Ubuntu*, enquanto que 14.6% não tem estas práticas.

#### 4.3.2.1.3 O caso dos idosos

De acordo com a Tabela abaixo, ainda no mesmo âmbito das *práticas tradicionais e costumes ligados à princípios Ubuntu*, mas agora tendo os idosos como estudo de caso, tendo em conta a

zona de residência, o estudo engloba 12 participantes residentes em bairros da cidade de Maputo e 18 residentes em bairros da periferia, lembrando que os 30 idosos correspondem a 21.4% do total de inquiridos.

Tabela: 4.10: Práticas Tradicionais e Costumes que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu (Idosos)

Práticas Tradicionais e Costumes Ligados que Traduzem Princípios Éticos Ubuntu									
Faixa etária	Idosos								Total
	H				M				
Sexo	S	+	A	N	S	+	A	N	
Resposta	C	6	1	4	1	12			
Total Média	%	4.3%	0.7%	2.9%	0.7%	8.6%			
	P	8	0	9	1	18			
Total	%	5.7%	0.0%	6.9%	0.7%	12.9%			
	C/P	14	1.0	13	2	30			
	%	10%	0.7%	9.3%	1.4%	21.4%			

Segundo a tabela 4.10, tendo em conta o género, percebemos claramente que uma esmagadora maioria (93.3%) dos 15 homens idosos, afirmou que desenvolve práticas e costumes *MaChangana* Bantu diárias que traduzem princípios éticos Ubuntu ou práticas mistas, enquanto 6.7%, manifestou não praticar quaisquer tipo de práticas tradicionais.

No caso específico das 15 senhoras idosas, 86.7%, revelou desenvolver práticas tradicionais e cultivar costumes *MaChangana* Bantu que traduzem princípios Ubuntu ou práticas mistas, tradicionais e outras, enquanto as restantes 13.3% das inquiridas revelaram não realizar quaisquer práticas e costumes tradicionais.

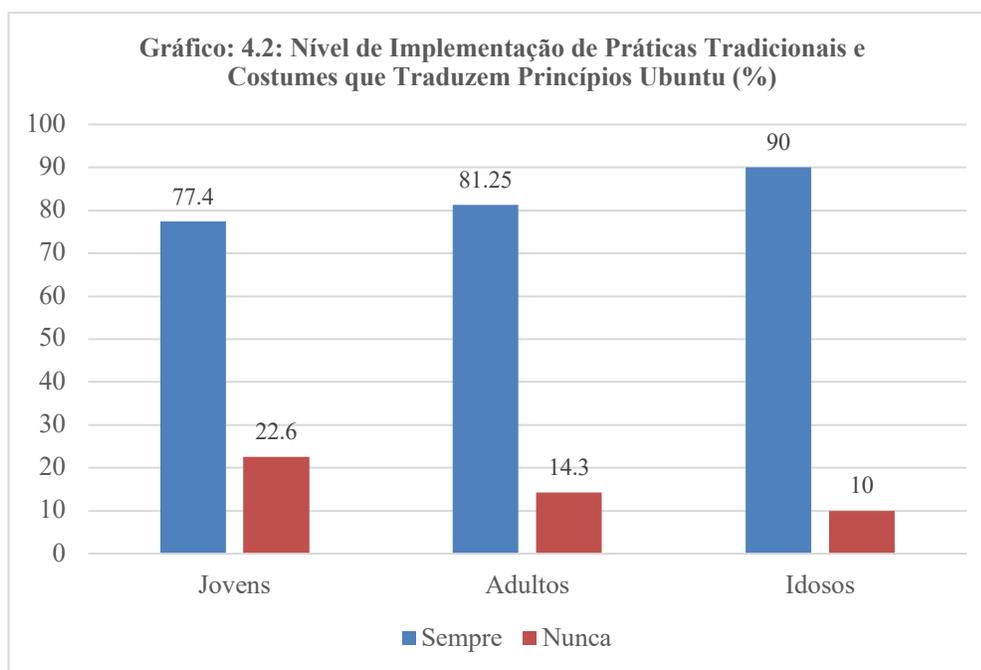
Tendo em conta a zona de residência dos 12 idosos residentes em bairros da cidade de Maputo, 83.3% revelou possuir práticas tradicionais ou mistas, enquanto 16.7% afirmam não realizar quaisquer práticas ou costumes tradicionais.

Quanto aos 18 residentes na periferia, verificou-se que 94.4% deles têm práticas e costumes tradicionais, enquanto 5.6% não tem quaisquer práticas tradicionais.

Não distinguindo pela zona de residência e pelo género, podemos afirmar que 90% dos idosos residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, coloca em prática tradições e costumes que traduzem princípios éticos Ubuntu ou práticas mistas, que traduzem uma mescla de princípios éticos (Ocidentais, Ubuntu e de outras partes do mundo). Quanto aos restantes 10%, estes indicaram não realizar quaisquer práticas culturais e costumes Ubuntu.

Finalmente, no contexto desta secção intitulada *Práticas Tradicionais e Costumes Ligados a Princípios Éticos Ubuntu*, constatou-se que, tomando em consideração todos os 140 inquiridos (jovens, adultos e idosos, homens e mulheres), 81.4% têm práticas tradicionais ou mistas, enquanto 18.6% não têm quaisquer práticas tradicionais.

O gráfico 4.2 abaixo, resume a média global das respostas de cada grupo de inquiridos (jovens, adultos e idosos) que participou da pesquisa de campo no âmbito deste estudo, confirmando que uma grande maioria dos moçambicano-maputenses cultivava práticas tradicionais e costumeiras que traduzem princípios éticos Ubuntu ou práticas mistas, conforme definidas acima.



Se distinguirmos por género, zona de residência e a sùmula, podemos afirmar que dos 72 participantes do sexo masculino, 55.6% afirmaram cultivar práticas tradicionais e costumes que traduzem os princípios éticos Ubuntu, ou práticas mistas, enquanto 44.4% revelou não realizar quaisquer práticas.

No caso das 68 inquiridas do sexo feminino, 50% afirmam que cultivam práticas e costumes tradicionais ou mistos, enquanto as restantes 50% revelaram não realizar quaisquer práticas tradicionais.

Tendo em conta a zona de residência, dos 53 residentes na cidade de Maputo, 77.4%, afirmam cultivar práticas e costumes tradicionais ou mistos, enquanto 22.6% não cultivam quaisquer dessas práticas.

Finalmente, no caso concreto dos 87 residentes na periferia de Maputo, 86.2%, realiza práticas e costumes tradicionais ou práticas mistas, enquanto 13.8% revela não ter quaisquer práticas tradicionais ou costumes regidos por princípios ético-morais Ubuntu.

### 4.3.3. Relações de Consanguinidade, Afinidade e Vizinhaça

Neste subcapítulo, analisam-se as relações de consanguinidade, afinidade, e vizinhaça, que os cidadãos da cidade e periferia de Maputo desenvolvem no seio das suas comunidades e que traduzem princípios Ubuntu, nomeadamente as relações entre membros de uma mesma família, e as relações com vizinhos, ou com indivíduos com os quais não existem quaisquer laços de consanguinidade.

Em função da aplicação dos questionários, obtiveram-se os resultados que se apresentam seguidamente na tabela 4.11 e resumidos na tabela 4.12, seguidos da análise dos dados de acordo com a estrutura dos sub-capítulos anteriores, em função das mesmas categorias etárias (jovens, adultos e idosos) e distinguidos por zona de residência e por género.

Tabela 4.11: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhaça (Jovem, Adultos e Idosos)

Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhaça																							
Jovens							Sub-total	Adultos						Sub-total	Idosos						Sub-total	Total	
H			M					H			M				H			M					
A	b	c	a	b	c	a		b	c	a	b	c	a		b	c	a	b	c				
i	C	7	3	0	9	3	0	62	9	0	0	10	0	0	48	7	0	0	5	0	0	30	53
	P	20	4	0	12	4	0		14	0	0	15	0	0		8	0	0	10	0	0		87
	%	19.	5.	0.	15.	5.	0.	44.3	16.	0.	0.	17.	0.	0.	34.3	10.	0.	0.	10.	0.	0.	21.4	100%
		3	0	0	0	0	%		4	0	0	9	0	0	%	7	0	0	7	0	0	%	
ii	C	6	3	1	6	4	2	62	8	1	0	6	2	2		6	1	0	4	1	0	30	53
	P	19	5	0	12	4	0		12	2	0	10	4	1		8	0	0	10	0	0		87
	%	17.	5.	0.	12.	5.	1.	44.3	14.	2.	0.	11.	4.	2.	34.3	10.	0.	0.	10.	0.	0.	21.4	100%
		9	7	7	9	7	%		3	1	0	4	3	1	%	0	7	0	0	7	0	%	
iii	C	9	1	9	3	62	9	0	10	0	48	7	0	5	0	53							30
	P	20	4	13	3		14	0	15	0		8	0	10	0	87							
	%	20.	3.	15.	4.	44.3	16.	0.	17.	0.	34.3	10.	0.	10.	0.								100%
		7	6	7	3	%	4	0	9	0	%	7	0	7	0								

iv	C	10	0	12	0	62	9	0	10	0	48	7	0	5	0	30	
	P	23	1	16	0		14	0	15	0		8	0	10	0	30	
	%	23.6	0.7	28	0.0	44.3%	16.4	0.0	17.9	0.0		10.7	0.0	10.7	0.0		100%
Total	C	9	1	11	1	22	9	0	9	1	19	7	0	5	0	12	53
	P	23	1	15	1	40	14	0	14	1	29	8	0	10	0	18	87
	%	6.4	0.7	7.9	0.7	15.7%	6.4	0.0	6.4	0.7	13.6%	5.0	0.0	3.6	0.0	8.6	37.9%
Média	C	23	1	15	1	40	14	0	14	1	29	8	0	10	0	18	87
	P	16.4	0.7	10.7	0.7	28.6%	10.0	0.0	10.0	0.7	20.7%	5.7	0.0	7.1	0.0	12.8	62.1%
	%	16.4	0.7	10.7	0.7	28.6%	10.0	0.0	10.0	0.7	20.7%	5.7	0.0	7.1	0.0	12.8	62.1%
Total	C/P	32	2	26	2	62	23	0	23	2	48	15	0	15	0	30	140
	P	22.9	1.4	18.6	1.4	44.3%	16.4	0.0	17.1	1.4	34.3%	10.7	0.0	10.7	0.0	21.4	100%
	%	22.9	1.4	18.6	1.4	44.3%	16.4	0.0	17.1	1.4	34.3%	10.7	0.0	10.7	0.0	21.4	100%

Tabela 4.12: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (Jovem, Adultos e Idosos)

Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (Resumo Detalhado)																							
	Jovens						Sub total	Adultos						Sub total	Idosos						Sub total	Total	
	H			M				H			M				H			M					
	S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N			
Total	C	6	3	1	7	4	1	22	8	1	0	7	2	1	19	6	1	0	4	1	0	12	53
	%	4.6	2.0	0.7	5.9	2.0	0.7	19.4%	5.0	0.0	0.0	5.4	1.0	0.7	13.6%	4.0	0.0	0.0	2.9	0.0	0.0	8.6	37.9%
	P	18	5	1	11	4	1	40	13	1	0	11	3	1	29	8	0	0	10	0	0	18	87
Média	C	12.9	3.0	0.7	7.9	2.0	0.7	28.6%	9.0	0.0	0.0	7.9	2.0	0.7	20.7%	5.0	0.0	0.0	7.1	0.0	0.0	12.8	62.1%
	%	12.9	3.0	0.7	7.9	2.0	0.7	28.6%	9.0	0.0	0.0	7.9	2.0	0.7	20.7%	5.0	0.0	0.0	7.1	0.0	0.0	12.8	62.1%
	P	24	8	2	18	8	2	62	21	2	0	18	5	2	48	14	1	0	14	1	0	30	140
Subtotal	C/P	20.7	5.1	1.4	12.9	5.1	1.4	44.3%	15.0	1.0	0.0	12.3	3.1	1.4	34.3%	10.7	0.0	0.0	10.0	0.0	0.0	21.4	100%
	%	20.7	5.1	1.4	12.9	5.1	1.4	44.3%	15.0	1.0	0.0	12.3	3.1	1.4	34.3%	10.7	0.0	0.0	10.0	0.0	0.0	21.4	100%
	P	32	2	2	26	2		62	23	0	0	23	2		48	15	0	0	15	0	0	30	140
Subtotal	C/P	32	2	2	26	2		62	23	0	0	23	2		48	15	0	0	15	0	0	30	140
	%	22.9	1.4	1.4	18.6	1.4		44.3%	16.4	0.0	0.0	17.1	1.4		34.3%	10.7	0.0	0.0	10.7	0.0	0.0	21.4	100%
	%	22.9	1.4	1.4	18.6	1.4		44.3%	16.4	0.0	0.0	17.1	1.4		34.3%	10.7	0.0	0.0	10.7	0.0	0.0	21.4	100%

to- tal	%	22.9	1. 4	18.6	1. 4	16.4	0. 0	16.4	1. 4	10.7	0. 0	10.7	0. 0	<b>100%</b>					
JA		34		28		62		23		25		48		15		15		30	JAI
To- tal	%	24.3%		20%		44.3%		16.4%		17.9%		34.3%		10.7%		10.7%		21.4%	100%

#### 4.3.3.1. O caso dos jovens

Atente-se por agora na tabela 4.13 abaixo, referente especificamente aos jovens e derivada da tabela 4.12. Relembramos que dos 62 jovens inquiridos (34 jovens do sexo masculino e 28 do sexo feminino), temos 22 residentes na cidade de Maputo e 40 residentes em bairros da periferia de Maputo.

Tabela: 4.13: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (Jovens)

Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança										
Faixa es- tária	Sexo	Jovens						Total		
		H			M					
Resposta		S	+	A	N	S	+	A	N	
	<b>C</b>		<b>9</b>		<b>1</b>		<b>11</b>		<b>1</b>	<b>22</b>
Total Mé- dia	%		6.4		0.7		7.9		0.7	<b>15.7%</b>
	<b>P</b>		<b>23</b>		<b>1</b>		<b>15</b>		<b>1</b>	<b>40</b>
	%		16.4		0.7		10.7		0.7	<b>28.6%</b>
Total	<b>C/P</b>		32		2		26		2	<b>62</b>
	%		22.9		1.4		18.6		1.4	<b>44.3%</b>

A partir do critério do género, percebe-se que dos 34 jovens do sexo masculino, 94.1% revelou possuir práticas e costumes relacionais e sócio-organizacionais com os membros das suas famílias, os vizinhos, e até mesmo indivíduos estranhos, com os quais sequer possuem qualquer tipo de relações de consanguinidade, afinidade ou vizinhança. Destes 94.1% temos uma percentagem de 23.5% (8 jovens), que afirma cultivar tais práticas de forma esporádica, por exemplo chamando o filho do irmão de seus pais de irmão ou primo, ou considerando alguns dos seus vizinhos e outros como membros da própria família. Por contraposição, 5.9% dos inquiridos não tem quaisquer destas práticas e costumes relacionais.

Das 28 jovens do sexo feminino, observou-se que 92.9% admite possuir práticas e costumes relacionais e sócio-organizacionais com os membros das suas famílias, os vizinhos, e até mesmo indivíduos estranhos, com os quais sequer possuem qualquer tipo de relações de consanguinidade, afinidade ou vizinhança, enquanto 7.1%, não tem quaisquer destas práticas e costumes relacionais.

Ora, ainda no contexto do parágrafo anterior, noutras palavras, entre o grupo de jovens que afirmou ter algum tipo de práticas relacionais com características Ubuntu, existe uma percentagem de 28.6% (em relação às 92,9%), que apresenta um posicionamento em relação a essas práticas que varia a depender do ambiente em que se encontram. Se estiverem num ambiente familiar, por exemplo, podem chamar os filhos dos irmãos dos seus pais de “mano”, mas num ambiente em que se encontrem pessoas residentes na cidade ou que sejam estrangeiras, os mesmos podem chamá-los de primos. Este grupo de indivíduos apresenta um posicionamento mais indefinido diante das aculturações que sofre no mundo atual.

Na perspetiva da zona de residência, percebe-se que dos 22 participantes (10 homens e 12 mulheres) que residem em bairros da cidade de Maputo, 90.9%, confirma possuir hábitos e costumes culturais relacionais MaChangana ou mistos, enquanto 9.1% nega cultivar e materializar relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança que espelhem princípios éticos Ubuntu.

Quanto ao caso dos 40 residentes da periferia, 95% cultiva relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança que traduzem princípios éticos Ubuntu ou mistos, enquanto os restantes 5%,

confirmam que não permeiam as suas relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança com princípios éticos Ubuntu.

Associando a base da zona de residência ao género, uma das ilações que se pode retirar é que tanto no caso dos jovens do sexo masculino quanto nos do sexo feminino residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, a grande maioria cultiva e coloca em prática relações sociais permeadas em algum grau por princípios éticos Ubuntu.

De forma sumária, assumindo que os 62 jovens que participaram da pesquisa de campo, pode-se concluir que 93.5% de moçambicano-maputenses desenvolve relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeada em algum grau por princípios ético-morais Ubuntu.

Neste contexto, segundo uma líder local, residente no Bairro da Machava Socimol (que optou pelo anonimato), neste processo as Igrejas, seja a Católica ou a Protestante, têm desempenhado um papel central na desvalorização e destruição das práticas tradicionais e costumes moçambicano-maputenses que traduzem os princípios centrais de Ubuntu. Diante deste contexto, é revelador que, ainda assim, somente 6.5% dos participantes da pesquisa revelou não cultivar relações Ubuntu com os seus familiares, vizinhos e concidadãos moçambicano-maputenses.

#### 4.3.3.2 O caso dos adultos

Quanto ao caso dos adultos, ainda no contexto das *relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança*, a pesquisa produziu a seguinte tabela abaixo.

Tabela 4.14: *Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (Adultos)*

		Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança					
		Adultos				Total	
Faixa etária	Sexo	H		M			
		S	A	N	S	A	N
	C	9	0	9	1	19	

<b>Total Média</b>	<b>%</b>	6.4	0.0	6.4	0.7	<b>13.6%</b>
	<b>P</b>	<b>14</b>	<b>0</b>	<b>14</b>	<b>1</b>	<b>29</b>
<b>Total</b>	<b>%</b>	10	0.0	10	0.7	<b>20.7%</b>
	<b>C/P</b>	23	0	23	2	<b>48</b>
	<b>%</b>	16.4	0.0	17.1	1.4	<b>34.3%</b>

Tomando em consideração o critério da zona de residência, os dados sistematizados na Tabela acima (4.14) revelam que entre os adultos existem 19 indivíduos, que habitam bairros da cidade de Maputo, constituindo 13.6%, e 29 adultos do sexo feminino, que constituem 17.9%, que somados formam os 34.3% do total de inquiridos, que correspondem a 48 adultos abrangidos pela pesquisa.

Tomando em conta o género como base analítica, no caso dos 23 adultos do sexo masculino, 100% disse cultivar relações sociais permeadas por princípios éticos e morais Ubuntu em algum grau.

No que respeita às 25 mulheres, os dados revelam que dentre elas, 92%, disse cultivar relações sociais permeadas por princípios éticos e morais Ubuntu em algum grau, lembrando que neste tipo de relações todos os adultos mais velhos, sejam familiares ou desconhecidos, são chamados de “pai” ou “mãe”, e os da mesma faixa etária são chamados de “mano” ou “mana”, não meramente por respeito, mas porque na cultura *MaChangana* Bantu de Maputo, e nas de todas as restantes províncias moçambicanas, não existem primos ou sobrinhos, nem tios e tias, são todos pais e filhos, são todos membros de uma mesma família.

Das inquiridas, 8% confirmou não materializar quaisquer relações permeadas pela ética Ubuntu.

Tomando agora em conta a zona de residência, percebemos que dos 19 adultos residentes na cidade, 94.7% confirmou desenvolver relações assentes em princípios éticos Ubuntu, enquanto 5.3% revelaram não cultivar relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança de inspiração Ubuntu.

No caso específico dos 29 residentes da periferia, também ocorre que 96.6%, revelou seguir princípios Ubuntu em algum grau, quando se relacionam com os seus familiares, vizinhos e, até mesmo com desconhecidos, enquanto 3.4%, não materializa relações do tipo Ubuntu.

Ainda neste âmbito, mas agora associando a base da zona de residência à do género, observou-se que entre os 48 residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, sejam estes do sexo masculino ou feminino, 95.8% cultivam relações permeadas pela ética Ubuntu em algum grau, sendo que 4.2% dos 48 participantes residentes em bairros da cidade e da periferia de Maputo, confessou não desenvolver relações permeadas por princípios éticos Ubuntu.

Em suma, podemos inferir que uma maioria dos adultos moçambicano-maputenses (cerca de 95.8) cultiva relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeadas por princípios éticos e morais Ubuntu.

#### 4.3.3.3 O caso dos idosos

No caso dos 30 idosos (15 homens e 15 mulheres), a pesquisa produziu a tabela abaixo (4.15).

Tabela: 4.15: Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança (Idosos)

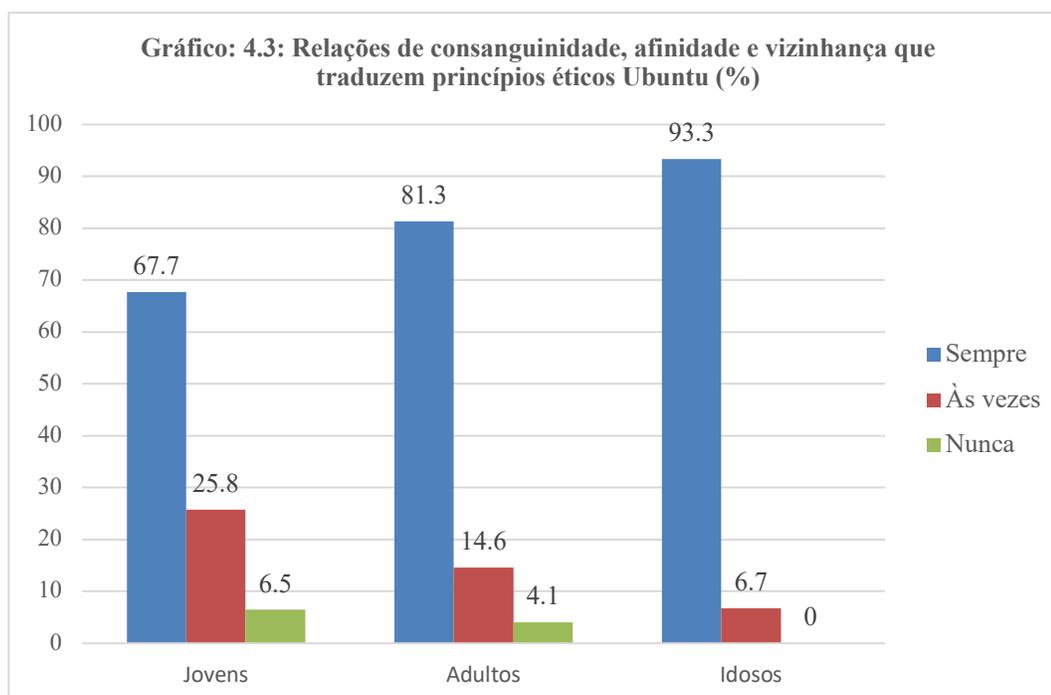
		Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança								
Faixa etária	Sexo	Idosos								Total
		H				M				
Resposta		S	+	A	N	S	+	A	N	

<b>Total Mé- dia</b>	<b>C</b>	<b>7</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>12</b>
	<b>%</b>	5	0.0	3.6	0.0	<b>8.6</b>
	<b>P</b>	<b>8</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>18</b>
	<b>%</b>	5.7	0.0	7.1	0.0	<b>12.8</b>
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	15	0	15	0	<b>30</b>
	<b>%</b>	10.7	0.0	10.7	0.0	<b>21.4%</b>

Segundo a Tabela 4.15, todos os 15 homens idosos e as 15 mulheres idosas participantes da pesquisa de campo afirmaram pautar por um estilo de relacionamento com os seus familiares, vizinhos e desconhecidos permeado por princípios Ubuntu em algum grau.

Tomando todos os dados disponibilizados pelos 140 participantes da pesquisa de campo levada a cabo no âmbito desta secção intitulada *Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança*, observou-se que uma média percentual de 95.7% dos participantes demonstrou que cultivava práticas relacionais que traduzem princípios éticos e morais Ubuntu em algum grau, sendo que 4.3% dos moçambicano-maputenses não cultivava práticas relacionais que traduzem princípios éticos e morais Ubuntu.

O gráfico abaixo resume as respostas de cada grupo de inquiridos (jovens, adultos e idosos) que participou da pesquisa de campo no âmbito deste estudo. Importa referir que as respostas sistematizadas no gráfico 4.3, apresentam os dados referentes aos praticantes (aqui se incluem os que cultivam sempre e às vezes) e não praticantes de relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeadas por princípios éticos Ubuntu.



***Observações finais referentes às relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança***

Tomando agora a totalidade dos 140 participantes, sejam estes jovens, adultos ou idosos, abrangidos por este estudo, as observações centrais a serem retiradas segundo as bases de análise do género, da zona de residência e da base súmula, são as seguintes:

Dos 72 participantes do sexo masculino, 97.2%, cultivam relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeadas por princípios ético-morais Ubuntu em algum grau, sendo que 2.8%, revelou não materializar práticas relacionais de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeadas por princípios éticos e morais Ubuntu, estando estes mais tendentes a materializar práticas e costumes relacionais que traduzem princípios éticos Ocidentais.

Dos 68 participantes do sexo feminino, 94.1%, demonstrou cultivar relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança permeadas por princípios ético-morais Ubuntu em algum grau, sendo que uma percentagem de 5.8%, confessou não realizar tais práticas, estando mais tendente a materializar práticas e costumes que traduzem princípios éticos Ocidentais.

Dos 53 residentes na cidade de Maputo, 94.3% de moçambicano-maputenses confirmou colocar em prática relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança, permeadas por princípios éticos Ubuntu em algum grau, sendo que 5.7% revelou não cultivar quaisquer práticas relacionais de consanguinidade, afinidade e vizinhança regidas por princípios éticos Ubuntu. Dentre estes, 33.3% são do sexo masculino e 66.7% do sexo feminino.

Dos 87 residentes na periferia de Maputo, uma percentagem de 96.6%, confirmou que materializa, no seu quotidiano, práticas relacionais consanguíneas, de afinidade e vizinhança regidas por princípios éticos Ubuntu em algum grau. Dentre estes, 53.6% são homens e 46.4% são mulheres.

Uma percentagem de 3.4% de indivíduos revelou não cultivar tais práticas relacionais permeadas por princípios éticos Ubuntu. De entre estes, 33.3% são do sexo masculino e 66.7% do sexo feminino.

#### 4.3.4 Relação Comunidade-Indivíduo

O presente subcapítulo possui exatamente os mesmos objetivos de todos os três anteriores subcapítulos e do próximo e último subcapítulo, mas obviamente no campo da relação comunidade-indivíduo. Nesse sentido, visa responder se as práticas tradicionais e costumes dos *MaChangana* Bantu na relação comunidade-indivíduo traduzem os princípios éticos e morais Ubuntu. Noutras palavras, este subcapítulo buscará auferir o grau de adesão dos moçambicano-maputenses aos princípios Ubuntu no âmbito desta temática específica.

Tabela: 4.16: Relação Comunidade-Indivíduo (Jovens, Adultos e Idosos)

		Relções comunidade-indivíduo															
		Jovens				Total	Adultos				Total	Idosos				Total	
		H		M			H		M			H		M			
		S	N	S	N		S	N	S	N		S	N	S	N		
<b>i</b>	<b>C</b>	8	2	10	2	62	9	0	10	0	48	7	0	5	0	30	140

	<b>P</b>	21	3	14	2		14	0	15	0		8	0	10	0								
	<b>%</b>	20.7	3.6	17.1	2.9	<b>44.3%</b>	16.4	0.0	17.9	0.0	<b>34.3%</b>	10.7	0.0	10.7	0.0			<b>100%</b>					
<b>ii</b>	<b>C</b>	7	3	10	2	62	8	1	9	1	48	7	0	5	0	30	140						
	<b>P</b>	20	4	15	1	44.3	13	1	12	3	48	8	0	10	0								
	<b>%</b>	19.3	5	17.9	2.1	<b>44.3%</b>	15	1.4	15	2.9		10.7	0.0	10.7	0.0			<b>100%</b>					
<b>iii</b>		<b>a</b>	<b>b</b>	<b>c</b>	<b>a</b>	<b>b</b>	<b>c</b>	<b>a</b>	<b>b</b>	<b>c</b>	<b>a</b>	<b>b</b>	<b>c</b>	<b>a</b>	<b>b</b>	<b>c</b>							
	<b>C</b>	3	1	6	3	0	9	62	1	2	6	2	1	7	48	2	0	5	0	0	5	30	140
	<b>P</b>	5	2	17	2	2	12	44.3	2	1	11	3	0	12	48	1	0	7	1	0	9		
	<b>%</b>	5.7	2.1	16.4	3.6	1.4	<b>44.3%</b>	2.1	2.1	12.1	3.6	0.0	13.6	<b>34.3%</b>	2.1	0.0	8.6	0.7	0.0	10			<b>100%</b>
<b>iv</b>	<b>C</b>	10	0	0	12	0	0	62	9	0	0	10	0	0	48	7	0	0	3	1	1	30	140
	<b>P</b>	21	1	2	16	0	0	44.3	14	0	0	15	0	0	48	8	0	0	10	0	0		
	<b>%</b>	22.1	0.7	1.4	20	0	0	<b>44.3%</b>	16.4	0.0	0.0	17.9	0.0	0.0	<b>34.3%</b>	10.7	0.0	0.0	9.3	0.0	0.0		
<b>Total</b>	<b>C</b>	7	3	9	3	22	7	2	8	2	19	6	1	4	1	12	53						
	<b>%</b>	5	2.1	6.4	2.1	<b>15.7%</b>	5	1.4	5.7	1.4	<b>13.6%</b>	4.3	0.7	2.8	0.7	<b>8.6%</b>	37.9						
<b>Média</b>	<b>P</b>	18	6	12	4	40	11	3	11	4	29	6	2	8	2	18	87						
	<b>%</b>	12.9	4.3	8.6	2.9	<b>28.6%</b>	7.9	2.1	7.9	2.9	<b>20.7%</b>	4.3	0.7	5.7	1.4	<b>12.8%</b>	62.1						
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	25	9	21	7	62	18	5	19	6	48	12	3	12	3	30	140						
	<b>%</b>	17.9	6.4	15	5	<b>44.3%</b>	12.9	3.6	13.6	4.3	<b>34.3%</b>	8.6	2.1	8.6	2.1	<b>21.4%</b>	100%						

Como se pode observar na Tabela 4.16 encontram-se identificadas as quatro perguntas supracitadas com os símbolos i, ii, iii e iv, e as respostas a estas perguntas foram selecionadas pelos participantes por via da colocação de um “x” em cada quadradinho correspondente a cada uma das alíneas, sejam elas a), b) e c).

Feitos os devidos esclarecimentos, passe-se, portanto, para a interpretação dos dados contantes na Tabela acima e que se encontram resumidos na Tabela 4.17 abaixo de acordo com o estágio de vida, género e zona de residência de cada um dos 140 participantes da pesquisa de campo.

Tabela 4.17: Relação Comunidade-Indivíduo (Jovens, Adultos e Idosos)

Relação comunidade- indivíduo (Resumo)																							
		Jovens						Total	Adultos						Total	Idosos						Total	
		H			M				H			M				H			M				
		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		S	A	N	S	A	N		
	<b>C</b>	6	1	3	6	3	3	<b>22</b>	6	1	2	7	1	2	<b>19</b>	4	2	1	3	1	1	<b>12</b>	<b>53</b>
<b>Total</b>	<b>%</b>	4.3	0.7	2.1	4.3	2.1	2.1	<b>15.7</b>	4.3	0.7	1.4	5.7	0.7	1.4	<b>13.6</b>	2.9	1.4	0.7	2.1	0.7	0.7	<b>8.6</b>	<b>37.9</b>
	<b>P</b>	16	2	6	10	2	4	<b>40</b>	9	2	3	11	0	4	<b>29</b>	5	1	2	7	1	2	<b>18</b>	<b>87</b>
<b>Média</b>	<b>%</b>	11.4	1.4	4.3	7.1	1.4	2.9	<b>28.6</b>	6.5	1.4	2.1	7.9	0.0	2.9	<b>20.7</b>	3.6	0.7	0.7	5.0	0.7	1.4	<b>12.8</b>	<b>62.1</b>
<b>Sub Total</b>	<b>C/P</b>	22	3	9	16	5	7	<b>62</b>	15	3	5	18	1	6	<b>48</b>	9	3	3	10	2	3	<b>30</b>	<b>140</b>
<b>Total</b>	<b>%</b>	15.7	2.1	6.4	11.3	3.6	5.5	<b>44.3</b>	10.7	2.1	3.6	12.0	0.7	4.3	<b>34.3</b>	6.5	2.1	2.1	7.1	1.4	2.1	<b>21.4</b>	<b>100%</b>
<b>Total</b>	<b>JA</b>	34			28			<b>62</b>	23			25			<b>48</b>	15			15			<b>30</b>	<b>140</b>
<b>Total</b>	<b>%</b>	24.3%			20%			<b>44.3</b>	16.4%			17.9%			<b>34.3</b>	10.7%			10.7%			<b>21.4</b>	<b>100%</b>

#### 4.3.4.1 O caso dos jovens

No que respeita aos jovens, a pesquisa produziu o seguinte quadro,

Tabela: 4.18: Relações Comunidade-Indivíduo (Jovens)

Relações comunidade-indivíduo																	
-------------------------------	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Faixa es- tária	Jovens						Total
	H			M			
Sexo							
Resposta	a	b	c	a	b	c	
	<b>C</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>9</b>	<b>3</b>	<b>3</b>	<b>22</b>
Total Mé- dia	%	5	2.1	6.4	2.1		<b>15.7%</b>
	<b>P</b>	<b>18</b>	<b>6</b>	<b>12</b>	<b>4</b>	<b>4</b>	<b>40</b>
	%	12.9	4.3	8.6	2.9		<b>28.6%</b>
Total	<b>C/P</b>	<b>25</b>	<b>9</b>	<b>21</b>	<b>7</b>	<b>7</b>	<b>62</b>
	%	17.9	6.4	15	5		<b>44.3%</b>

Tendo em conta o género, constatou-se que, no caso dos 34 jovens do sexo masculino, 73.5% deles revelou desenvolver relações comunidade-indivíduo permeadas pela ética Ubuntu no seu quotidiano, em algum grau, sendo que 26.5% deles afirmam não ter práticas comunidade-indivíduo do tipo Ubuntu. Perceba-se aqui a diferença entre a relação comunidade-indivíduo (relações Ubuntu) e a relação indivíduo-comunidade (relações tipicamente ocidentais).

Quanto às 28 jovens do sexo feminino, observou-se que 75%, admite práticas relacionais comunidade-indivíduo de cariz tradicional Ubuntu em algum grau, sendo que 25% afirmam não ter aquele tipo de práticas.

Tomando em consideração a base da zona de residência, temos que os residentes em bairros da cidade de Mpauto, 72.7% confirma ter uma relação comunidade-indivíduo que traduz princípios éticos Ubuntu em algum grau, sendo que 27.3%, nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

No caso dos 40 residentes em bairros periféricos, 62.5% confirma ter uma relação comunidade-indivíduo que traduz princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 20.8% nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

Associando a base da zona de residência à do género, verifica-se que tanto os participantes do sexo masculino quanto os do sexo feminino que residem na cidade assim como na periferia de Maputo, na sua maioria, numa percentagem de 74.2%, cultivam relações comunidade-indivíduo que traduzem princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 25.8% nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

#### 4.3.4.2 O caso dos adultos

No que concerne aos adultos, a pesquisa permitiu a construção da tabela abaixo,

Tabela 4.19: Relação Comunidade-Indivíduo (Adultos)

		Relações comunidade-indivíduo								
Faixa es- tária	Sexo	Adultos						Total		
		H			M					
Resposta		a	+	b	c	a	+	b	c	
	<b>C</b>			<b>7</b>	<b>2</b>			<b>8</b>	<b>2</b>	<b>19</b>
Total Mé- dia	%			5	1.4			5.7	1.4	13.6%
	<b>P</b>			<b>11</b>	<b>3</b>			<b>11</b>	<b>4</b>	<b>29</b>
	%			7.9	2.1			7.9	2.9	20.7%
Total	<b>C/P</b>			18	5			19	6	48
	%			12.9	3.6			13.6	4.3	34.3%

Tendo por base o critério de género, verificou-se que dos 23 participantes do sexo masculino, 78.3% afirmou que cultivava relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos

Ubuntu em algum grau, enquanto 21.7% revelaram não cultivar relações comunidade-indivíduo do tipo Ubuntu.

No caso das 25 participantes do sexo feminino, 76% confirmou cultivar relações comunidade-indivíduo regidas por princípios éticos e morais Ubuntu em algum grau, enquanto 24% nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

Tendo em conta os 19 residentes dos bairros de Maputo-Cidade, pode verificar-se que uma importante maioria (78.9%) confirmou desenvolver relações assentes em princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 21.1% nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

No caso específico dos 29 residentes da periferia, 75.9% confirmou desenvolver relações assentes em princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 24.1%, nega materializar relações comunidade-indivíduo que espelhem princípios éticos Ubuntu.

Associando a zona de residência ao género, verifica-se que tanto os participantes do sexo masculino quanto os do sexo feminino que residem na cidade, assim como na periferia de Maputo, na sua grande maioria, numa percentagem de 77.1%, cultivam relações comunidade-indivíduo que traduzem princípios éticos Ubuntu, enquanto um percentual de 22.9% afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu.

Em suma, podemos afirmar que uma maioria de adultos moçambicano-maputenses, permeia as suas relações com a comunidade com uma ética Ubuntu.

#### ***4.3.4.3 O caso dos idosos***

Da pesquisa obtivemos a seguinte tabela,

Tabela 4.20: Relação Comunidade-Indivíduo (Idosos)

Relações comunidade-indivíduo							
Faixa etária	Idosos						Total
Sexo	H			M			
Resposta	a	b	c	a	b	c	
<b>C</b>	<b>6</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>4</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>12</b>
<b>Total Média</b>	<b>%</b>	4.3	0.7	2.8	0.7		<b>8.6</b>
<b>P</b>	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>8</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>18</b>
<b>%</b>	4.3	0.7		5.7	1.4		<b>12.8</b>
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	12	3	12	3		<b>30</b>
<b>%</b>	8.6	2.1		8.6	2.1		<b>21.4%</b>

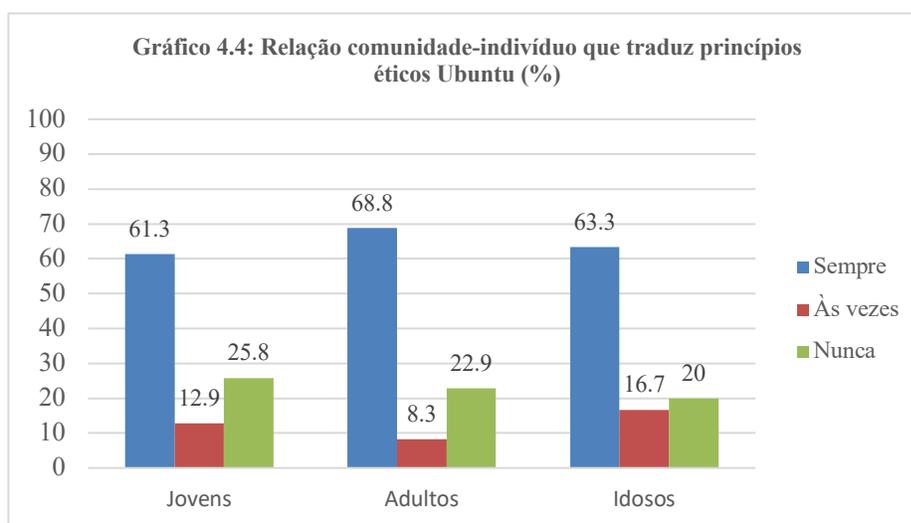
Tendo em conta o género, constata-se que entre os idosos do sexo masculino temos 80% que revela reger as suas relações com os entes da sua comunidade por meio de princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 20% afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu. No que concerne às mulheres, também 80% revelou conservar práticas relacionais comunidade-indivíduo assentes em princípios éticos Ubuntu, enquanto 20% afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu.

Tomando o critério da zona de residência, constatou-se que dos 12 residentes em bairros da cidade de Maputo, uma percentagem de 83.3%, confirmou que cultivava práticas relacionais e comunidade-indivíduo permeadas pela ética Ubuntu em algum grau, enquanto 16.7%, afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu.

Quanto ao caso dos 18 participantes idosos residentes em bairros periféricos de Maputo, verificou-se que 77.8% confessou, no seu quotidiano, materializar relações e comunidade-indivíduo permeadas por princípios ético-morais Ubuntu em algum grau, enquanto 22.2%, afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu.

Analisando as respostas dos 30 idosos dos sexos masculino e feminino residentes na cidade e periferia de Maputo, temos 80% que afirmou cultivar relações e comunidade-indivíduo assentes em princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 20% afirma não cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu.

O Gráfico abaixo resume as respostas de cada grupo de inqueridos (jovens, adultos e idosos) que participou da pesquisa de campo no âmbito deste estudo.



### ***Observações finais referentes a relação comunidade-indivíduo***

Tomando agora a totalidade dos 140 participantes, sejam estes jovens, adultos e idosos, abrangidos por este estudo, as observações centrais a serem retiradas segundo as bases de análise do género, da zona de residência e da base sùmula, são as seguintes:

Dos 72 participantes do sexo masculino, 63.9% afirmaram cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 23.6%, afirmou não seguir princípios Ubuntu.

Dos 68 participantes do sexo feminino, 64.7% afirmaram cultivar relações comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu em algum grau, enquanto 24.3%, afirmou não seguir princípios Ubuntu.

Dos 53 residentes na cidade de Maputo, 77.4% confirmaram cultivar práticas relacionais comunidade-indivíduo permeadas pela ética Ubuntu em algum grau, enquanto 22.6% afirmou não seguir princípios Ubuntu.

Dos 87 residentes na periferia de Maputo, 75.9% confirmou que cultivava práticas relacionais comunidade-indivíduo permeadas por princípios éticos Ubuntu (53% homens e 47% mulheres), enquanto que 24.1% revelou não cultivar práticas relacionais permeadas por princípios éticos Ubuntu (53.4% do sexo masculino e 47.6% do sexo feminino).

#### **4.3.5. Condição para Maior Respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais pelos Moçambicanos**

*O presente subcapítulo pretende aferir até que ponto os maputenses-moçambicanos, gostariam que os Direitos Humanos ditos Universais incorporassem explicitamente princípios éticos Ubuntu e se isso acontecesse até que ponto os passariam a considerar mais?*

Os dados matricialmente sistematizados na Tabela abaixo que engloba todos os 140 participantes da pesquisa de campo, nos concede uma resposta bastante clara à pergunta levantada. Sim, o reconhecimento da validade e a valorização dos fundamentos ético-morais Ubuntu a nível universal como contributo para produção de uma concepção de Direitos Humanos que vá muito além da sua atual concepção dominante na DUDH de 1948 (Direitos Humanos com um maior universalismo), pode ajudar a aumentar a motivação para o respeito e proteção destes direitos na região Austral de África, integrando-os nas ordens jurídicas locais, que passariam a ter uma organicidade com as sociedades que regulam, levando a uma maior identificação entre as sociedades e as normas que defendem os Direitos Humanos nas suas ordens jurídicas.

*Tabela: 4.21: Condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais por parte dos Maputenses*

<b>Condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais por parte dos Maputenses</b>																	
		<b>Jovem</b>				<b>Total</b>	<b>Adulto</b>				<b>Total</b>	<b>Idoso</b>				<b>Sub-total</b>	<b>Total</b>
		<b>H</b>		<b>M</b>				<b>H</b>		<b>M</b>				<b>H</b>		<b>M</b>	
		<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>			<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>			<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>
<b>i</b>	<b>C</b>	10	0	12	0	<b>22</b>	9	0	10	0	<b>19</b>	7	0	5	0	<b>12</b>	<b>53</b>
	<b>P</b>	23	1	16	0	<b>40</b>	14	0	15	0	<b>29</b>	8	0	10	0	<b>18</b>	<b>87</b>
	<b>%</b>	23.6	0.7	20	0.0	<b>44.3%</b>	16.4	0.0	17.8	0.0	<b>34.3%</b>	10.7	0.0	10.7	0.0	<b>21.4%</b>	<b>100%</b>
<b>Total</b>	<b>C</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>12</b>	<b>0</b>	<b>22</b>	<b>9</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>19</b>	<b>7</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>12</b>	<b>53</b>
	<b>%</b>	7.1	0.0	8.6	0.0	<b>15.7%</b>	6.4	0.0	7.1	0.0	<b>13.6%</b>	5	0.0	3.6	0.0	8.6%	<b>37.9%</b>
	<b>Média</b>	<b>P</b>	<b>23</b>	<b>1</b>	<b>16</b>	<b>0</b>	<b>40</b>	<b>14</b>	<b>0</b>	<b>15</b>	<b>0</b>	<b>29</b>	<b>8</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>18</b>
<b>Total</b>	<b>%</b>	16.4	0.7	11.4	0.0	<b>28.6%</b>	10	0.0	10.7	0.0	<b>20.7%</b>	5.7	0.0	7.1	0.0	12.9%	<b>62.1%</b>
	<b>C/P</b>	33	1	28	0	<b>62</b>	23	0	25	0	<b>48</b>	15	0	15	0	<b>30</b>	<b>140</b>
	<b>%</b>	23.6	0.7	20	0.0	<b>44.3%</b>	16.4	0.0	17.8	0.0	<b>34.3%</b>	10.7	0.0	10.7	0.0	<b>21.4%</b>	<b>100%</b>

Como se pode observar, a tabela apresenta dados referentes às respostas concedidas por 140 participantes da pesquisa a uma única pergunta, disponibilizada no parágrafo anterior, identificada pela letra i.

Realizados os devidos esclarecimentos, passe-se, portanto, à interpretação dos dados contantes na tabela 20 acima, começando pelos 62 jovens, passando pelos 48 adultos e finalizando com os 30 idosos, para compreender como cada um destes grupos contribuiu na resposta positiva a questão central deste subcapítulo 4.2.5.

#### *4.3.5.1 O caso dos jovens*

Tomando por base os jovens, elaborou-se a tabela que se segue,

*Tabela: 4.22: Condição para Maior Respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais (Jovens)*

<b>Condição para Maior Respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais</b>						
	<b>Jovens</b>				<b>Total</b>	
	<b>H</b>		<b>M</b>			
	<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>		
<b>Total Média</b>	<b>C</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>12</b>	<b>0</b>	<b>22</b>
	<b>%</b>	7.1	0.0	8.6	0.0	<b>15.7%</b>
<b>Total Média</b>	<b>P</b>	<b>23</b>	<b>1</b>	<b>16</b>	<b>0</b>	<b>40</b>
	<b>%</b>	16.4	0.7	11.4	0.0	<b>28.6%</b>
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	33	1	28	0	<b>62</b>
	<b>%</b>	23.6	0.7	20	0.0	<b>44.3%</b>

Tendo em conta os 34 jovens do sexo masculino, 97.1% deles afirmou que se interessaria mais em respeitar os princípios dos Direitos Humanos patentes na DUDH de 1948, caso estes incluíssem princípios éticos culturais Ubuntu-africanos, enquanto 2.9%, afirmou que não. Estes últimos, quando questionados, em conversas informais, sobre as razões de tal posicionamento, os mesmos fundamentalmente referiram que já promovem, protegem e materializam os princípios de Direitos Humanos patentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos no seu quotidiano.

Das 28 mulheres jovens abrangidas pela pesquisa de campo, constatou-se que todas elas estariam mais aptas a cumprir e respeitar com os princípios da Declaração de 1948, caso esta englobasse princípios éticos Ubuntu.

Tendo por base a zona de residência, as constatações retiradas são igualmente claras. Dos 22 participantes que residem em bairros da cidade de Maputo (45.5% de jovens do sexo masculino e 54.5% de jovens do sexo feminino), observou-se que todos eles afirmam que a integração explícita de princípios éticos Ubuntu na DUDH, seria importante para uma maior defesa e respeito desses Direitos. Dos 40 jovens residentes na zona da periferia (60% do sexo masculino e 40% do sexo feminino), 97,5% deles afirmaram que que atentariam mais para a necessidade de respeitar uma DUDH que incluísse princípios Ubuntu, enquanto 2,5% (correspondendo a um único indivíduo, do sexo masculino) afirmam que não, justificando que respeitam a DUDH conforme está.

Em suma, tomando em consideração a base súmula, como revela o Gráfico 5 que se encontra no final desta secção, dos 62 jovens abrangidos pela pesquisa de campo no contexto deste estudo, 98.4% deste total, revelou que estaria mais apta a cumprir e respeitar com os princípios da Declaração de 1948, caso esta englobasse princípios éticos Ubuntu, enquanto 1.6% apresentou uma posição contrária, justificando que já respeita a DUDH conforme está.

#### *4.3.5.2 O caso dos adultos*

Para o caso dos adultos, as respostas conduzem à seguinte tabela,

*Tabela: 4.23: Condição para maior respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais (Adultos)*

<b>Condição para maior respeito dos Direitos Humanos Ditos Universais</b>						
	<b>Adultos</b>				<b>Total</b>	
	<b>H</b>		<b>M</b>			
	<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>		
<b>Total Média</b>	<b>C</b>	<b>9</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>19</b>
	<b>%</b>	6.4	0.0	7.1	0.0	<b>13.6%</b>
<b>Total</b>	<b>P</b>	<b>14</b>	<b>0</b>	<b>15</b>	<b>0</b>	<b>29</b>
	<b>%</b>	10	0.0	10.7	0.0	<b>20.7%</b>
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	<b>23</b>	<b>0</b>	<b>25</b>	<b>0</b>	<b>48</b>
	<b>%</b>	16.4	0.0	17.8	0.0	<b>34.3%</b>

Dos 48 adultos (23 do sexo masculino, ou seja, 47.9%, e 25 do feminino, ou 52,1%, sendo 19 residentes na cidade de Maputo e 29 na zona periférica), todos eles afirmaram que se interessariam mais em respeitar os princípios dos Direitos Humanos patentes na DUDH de 1948, caso estes incluíssem princípios éticos culturais Ubuntu-africanos.

#### 4.3.5.3 O caso dos idosos

No que respeita aos idosos, a pesquisa conduz à seguinte tabela,

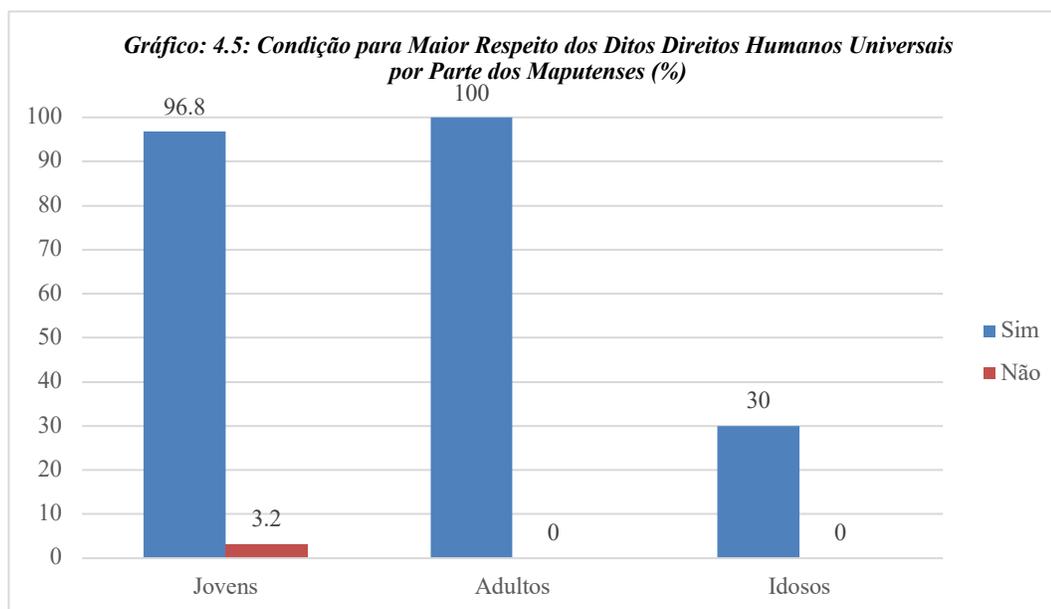
Tabela: 4.24: *Condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais (Idosos)*

<b>Condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais</b>						
	<b>Idosos</b>				<b>Total</b>	
	<b>H</b>		<b>M</b>			
	<b>S</b>	<b>N</b>	<b>S</b>	<b>N</b>		
<b>Total Média</b>	<b>C</b>	<b>7</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>12</b>
	<b>%</b>	5	0.0	3.6	0.0	8.6%
	<b>P</b>	<b>8</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>18</b>
	<b>%</b>	5.7	0.0	7.1	0.0	12.9%
<b>Total</b>	<b>C/P</b>	15	0	15	0	<b>30</b>
	<b>%</b>	10.7	0.0	10.7	0.0	<b>21.4%</b>

As respostas dos idosos não deixam qualquer margem para dúvidas, todos sem exceção responderam positivamente à pergunta central deste subcapítulo, afirmando que se interessariam mais em respeitar os princípios dos Direitos Humanos patentes na DUDH de 1948, caso estes incluíssem princípios éticos culturais Ubuntu-africanos.

### Conclusão do sub-capítulo “Condição para maior respeito dos Direitos Humanos Universais por parte dos maputenses”

Quanto à globalidade dos dados deste subcapítulo referente à *Condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais por parte dos maputenses*, podemos elaborar o seguinte gráfico:



Tomando em conta o critério do género, constatou-se que no caso das 68 jovens, adultas e idosas do sexo feminino, 100% delas afirmou que caso os atuais Direitos Humanos ditos Universais incorporassem princípios éticos Ubuntu e, portanto, tivessem efetivamente maior universalismo, se interessariam mais em respeitar os seus princípios e/ou conhecer melhor o texto. A mesma resposta foi concedida por 71 homens jovens, adultos e idosos, ou seja, 98.6% deles, com a exceção de um único jovem do sexo masculino que afirmou o contrário, conforme acima justificado.

Em segundo lugar, tendo em conta agora o critério da zona de residência, dos 53 jovens, adultos e idosos residentes em bairros da Cidade de Maputo, todos eles (100%) afirmaram que caso a atual DUDH tivesse em seu texto incorporado os princípios éticos Ubuntu se interessariam mais em respeitar os seus princípios e/ou conhecer melhor o texto. No caso dos 87 residentes em bairros da zona periférica de Maputo, essa percentagem foi 98.9%, visto que um dos residentes desta zona de Maputo, que perfaz uma percentagem de 1.1% afirmou que não, pelos motivos acima expostos.

Em suma, a esmagadora maioria dos moçambicano-maputenses abrangidos pela pesquisa de campo empreendida no âmbito desta tese, ou seja, 99.3% deles, afirmou que o reconhecimento da validade e a valorização de fundamentos ético-normativos Ubuntu a nível Universal e a sua contribuição para um maior universalismo dos “Direitos Humanos Universais”, os faria ter maior interesse tanto em conhecer melhor e ler o texto da futura nova Declaração Universal dos Direitos e Deveres Humanos (DUDDH) como em respeitar no quotidiano os seus princípios. Pois, como reconheceram os Professores da UEM Elídio Miguel F. Nhamona, Pedro Cebola Mazi, Juvenal Bucuane, Celestino Victor Mussomar, Filimone Meigos, e Elias Judite Macua-cua, durante as entrevistas concedidas no âmbito desta Tese, os moçambicanos já se orientam por uma ética Ubuntu que constituem os “direitos humanos afro-moçambicanos” (C. V. Mussomar, entrevista pessoal, 11 de junho de 2022).

Adicionalmente, importa referir que este posicionamento dos moçambicano-maputenses quanto à *condição para maior respeito dos Direitos Humanos ditos Universais por parte dos moçambicano-maputenses*, demonstra que a aprovação de uma proposta de nova DUDDH poderá ajudar indiscutivelmente para que se ultrapassassem as dificuldades de respeito e materialização efetiva de proteção dos “Direitos Humanos Universais” na região Austral de África. Portanto, essa efetividade no respeito e implementação da futura DUDDH seria garantida com a integração destes Direitos Humanos, assim mais efetivamente Universais, na ordem jurídica moçambicano-maputense ao nível nacional e local, passando assim a ter uma maior organicidade com as sociedades que esta regula, levando a uma maior identificação entre as sociedades e as normas que defendem os Direitos Humanos nas suas ordens jurídicas.

De acordo com as constatações alcançadas em resultado da análise de dados efetuada, podemos considerar que a sociedade moçambicano-maputense materializa práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos Ubuntu, embora nem sempre com absoluta “consciência de que estão a ser Ubuntu” (J. Bucuane, entrevista pessoal, junho 10, 2022). Nessa conjuntura, o facto reflete a existência de um total de 62.3% de moçambicano-maputenses que possuem, em algum grau, práticas e princípios Ubuntu, sendo que destes 62,3%, existem 23% numa situação de mistura de princípios Ocidentais e Ubuntu, enquanto temos apenas 14.7% que afirmam não praticar quaisquer princípios Ubuntu, segundo nos revela a tabela *Resumo geral dos resultados da pesquisa de campo*.

*Tabela 25: Resumo geral dos resultados da pesquisa de campo*

<b>Resumo geral dos resultados da pesquisa de campo</b>				
	<b>S</b>		<b>N</b>	<b>Total</b>
<b>1</b>	21.1%		78.9%	100%
	<b>S</b>	<b>A</b>	<b>N</b>	<b>Total</b>
<b>2</b>	<b>50.8%</b>	<b>32.3%</b>	<b>16.9%</b>	100%
<b>3</b>	<b>80%</b>	<b>16.8%</b>	<b>3.2%</b>	100%
<b>4</b>	<b>56.1%</b>	<b>20%</b>	<b>23.9%</b>	100%
	<b>S</b>		<b>N</b>	<b>Total</b>
<b>5</b>	99.3%		0.7%	100%
<b>Total</b>	<b>62.3%</b>	<b>23%</b>	<b>14.7%</b>	<b>100%</b>

**Legenda:** 1. O termo Ubuntu e o seu conceito; 2. Práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios éticos Ubuntu; 3. Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança; 4. Relação indivíduo-comunidade; 5. Condição para o respeito dos Direitos Humanos ditos universais pelos moçambicanos

## CONCLUSÃO

Como se pôde acompanhar ao longo da tese, o esforço foi o de demonstrar que a atual concepção dominante de Direitos Humanos na sua pretensão universal, humanista, progressista, e solidária, só fará sentido se efetivamente se conseguir incorporar perspectivas locais e regionais de sistemas ético-normativos extra-ocidentais, incluindo aqui a ética africana Ubuntu.

Ubuntu, enquanto um conjunto de princípios ético-normativos africanos de organização social, de filosofia de vida, e de relação dos indivíduos com a humanidade e com a natureza, pode representar uma mais-valia e um valor acrescentado para uma futura DUDH. Todavia, muito mais do que desempenhar um papel complementar à atualmente dominante perspectiva Ocidental de Direitos Humanos, Ubuntu é aqui visto como uma sugestão que permita uma reforma profunda da atual DUDH de 1948.

Neste sentido, esta DUDH deverá ser “pluriversal”, como diria Enrique Dussel (2013), em oposição ao atual mundo dito universal, mas efetivamente dominado pela cultura e perspectiva de “dignidade humana” Ocidental. O mundo pluriversal é um mundo que reconhece a pluriculturalidade na unicidade da origem da família humana, “onde cada cultura dialogará com as outras desde uma semelhança comum, criando continuamente a sua própria distinção analógica, vertendo-se num espaço dialógico, mutuamente criativo” (Bragato, 2017; Santos, 1997).

Este mundo “transmoderno” que desejavelmente existirá na próxima idade da história humana, e que teria a nova DUDH como um dos seus principais pilares instrumentais no campo ético-normativo. O referido mundo representaria uma nova idade “além da modernidade”, “não uma nova etapa da modernidade”, ou uma “etapa final da modernidade” como a “pós-modernidade”, mas uma “nova civilização que vai durar, [...] quiçá, um, dois ou três séculos” (Dussel, 2016, 2019; Bragato, 2017),

Será uma nova idade do mundo onde a grande maioria da humanidade, os 80% que está na China, na Índia, em África, no mundo Islâmico, Bantu e latino-americano, estará em [pé de] igualdade com a Europa e os EUA[,] porque terá crescido e verá as coisas de uma maneira completamente diferente da que vemos hoje, será uma Idade ecológica, se

a humanidade não tiver sucumbido ao longo do caminho como vão as coisas, [com os efeitos negativos da] tecnologia que parece tão inventiva e criativa (Dussel, 2019).

Este mundo seria, na perspectiva de Kwame Anthony Appiah, guiado por uma “moralidade universal” que tolera a diferença e contribui para uma “ética global” (Carnegie Council for Ethics in International Affairs, 2012), e que para Joseph-Achille Mbembe (2015), um mundo com uma “cultura transnacional”, denominada “afropolitana” que, no momento, se encontra em construção.

Como vimos no desenvolvimento da tese, fundamentalmente no capítulo 1 e 2, o texto da presente DUDH está impregnado fundamentalmente por uma perspectiva ético antropológico-filosófica dualista que impõe a “separação entre humanos e natureza”, e apregoa um humanismo que coloca o ser humano no centro do mundo concedendo-lhe autorização para até subjugar “as grandes forças da natureza”. Nesse contexto, Ubuntu pode contribuir para retirar-se a perspectiva antropocêntrica atada ao “humanismo”, trazendo uma visão ecosistémica, onde o homem é parte integrante de um todo com o universo e o ecossistema imediato em que se insere, superando “a divisão antropocêntrico-ecocêntrica”.

Ubuntu não vê o ser humano como superior aos outros entes que habitam os mundos biofísico e espiritual. Ubuntu considera os diferentes entes que habitam a natureza (rios, montanhas, árvores, plantas, animais, etc.) como fazendo parte da categoria Muntu (Kagamé, 1976), por serem intermediários da comunicação entre os mundos biofísico e espiritual, pois que a categoria Muntu inclui igualmente todos os entes que se relacionam com o ser humano. Para além desse facto, o reconhecimento de que os seres humanos partilham o “princípio da sombra (é o princípio do nascimento e da morte)”, ou seja, partilham a “vida” com os animais, por exemplo, ajuda a refutar o argumento simplista de que Ubuntu é “especista”. Ubuntu é muito mais complexo do que isso, tanto que esta tese somente toca superficialmente a essência desta ética africana, que mereceria uma obra volumosa para abranger o seu conteúdo (Kagamé, 1976; Ukwamedua, 2011; Ramose, 1999, 2002; Enslin e Hortstherne, 2004; Le Grange, 2012).

Perante esse facto, a perspectiva biofísica e espiritual Ubuntu, atada ao princípio ético da comunidade, contribuirá para que se coloque o ser humano, não no centro do universo, mas em harmonia com os mundos biofísico e espiritual e os entes que os habitam, sempre com o objetivo último de preservação da vida na terra, em geral, e a garantia da sobrevivência da família humana em respeito mútuo pela existência.

Outro importante contributo, que permitirá a transição de uma perspectiva de valor instrumental da natureza (como algo que existe somente para o benefício dos seres humanos) para uma perspectiva ecobiosófica que vai além do valor intrínseco da natureza (a natureza tem valor independentemente dos seus benefícios para os seres humanos), te de incluir duas dimensões fundamentais: a biofísica e a espiritual, mescladas numa simbiose similar à existente na comunidade Ubuntu e cujo objetivo último é a preservação da vida.

Este contributo adicional e permitiria que a nova DUDH englobasse dois princípios de Direitos Humanos imprescindíveis para a garantia da dignidade e vida de todos os entes do planeta terra: todos os entes têm valor intrínseco; a natureza e os seus entes que nela habitam, quando utilizadas, devem sê-lo utilizados para “satisfazer necessidades humanas vitais” de forma sustentável. O objetivo é promover uma vida melhor em termos qualitativos e quantitativos (padrão elevado de vida), resultante do cultivo de uma filosofia de vida biofísica e espiritual que promova um estilo de vida em “harmonia e equilíbrio ecológico”, uma vida vivida com “sabedoria” (Dussel, 2013; Daminieli & Daminieli, 2007).

Esclareça-se que o princípio material da vida apregoado pela ética filosófica Ubuntu/Umntu é um princípio que posiciona a vida de todos os entes que habitam o planeta terra, incluindo toda a família humana, e não propriamente somente a dos seres humanos. Portanto, Ubuntu defende a vida no seu sentido mais geral e abrangente possível, para incluir todas as categorias da filosofia Ubuntu-africana, nomeadamente *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu* (permeadas por *Ubuntu*), ou seja, entes (seres vivos, não vivos e ainda-não-nascidos) e não seres vivos somente no sentido puramente biológico.

A nova DUDH deve surgir da articulação, em pé de igualdade, das contribuições das perspetivas Ubuntu e Ocidental dos Direitos Humanos, assim como das perspetivas de dignidade humana de outras civilizações do planeta, para se garantir uma “ética global” e “afropolitanista” que facilite o “diálogo global”, não como uma “cultura global homogénea”, mas que valoriza “a variedade de formas humanas de vida social e cultural”, guiada pelo princípio material de vida universal.

Uma possibilidade para uma nova DUDH deverá integrar outros contributos das diferentes concepções de Dignidade e Personalidade Humana das principais civilizações humanas unindo os Direitos Humanos Ocidentais, aos princípios de Ubuntu, a princípios Islâmicos, aos princípios de civilizações Ameríndias, entre outras possíveis, para uma mais efectivamente Universal Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Este processo de reformulação da DUDH deveria ser o resultado de um processo democrático, em que ao nível das Nações Unidas se discuta e desenvolva este processo.

Assim, o reconhecimento expresso e a valorização de fundamentos ético-normativos Ubuntu a nível Universal, materializadas na futura DUDH, pode ajudar a resolver dois problemas centrais relativos às dificuldades de materialização do respeito e de efetiva de proteção dos Direitos Humanos, no mundo pluricivilizacional em geral e em África e em Moçambique em especial, que foi o foco deste caso, com a análise do estudo de caso de Maputo.

Como confirma a pesquisa de campo no concernente à parte “F” do inquérito, intitulada *Condição para o maior respeito pelos moçambicanos dos Direitos Humanos ditos Universais*, praticamente todos os inquiridos responderam positivamente (99.3%) Portanto, os moçambicano-maputenses consideram que a revisão da atual DUDH com vista a inclusão de princípios Ubuntu, os conduziria a possuir um maior interesse em respeitar e considerar como seus os princípios constantes no texto desta Declaração.

Os resultados da pesquisa de campo confirmam que a presença e o reconhecimento do contributo ético-filosófico da civilização milenar Bantu, por exemplo, no preâmbulo da futura Declaração, e sua posterior integração nas ordens jurídicas locais, com destaque para as constituições

africanas, como é o caso da moçambicana, passariam a ter uma maior organicidade com as sociedades que regulam, levando a uma maior identificação entre as sociedades e as normas que defendem os Direitos Humanos nas suas ordens jurídicas.

Por último, deixa-se aqui um pequeno exemplo de como poderia ser uma possível alteração dos dois primeiros parágrafos e último parágrafo preambular, e a alteração dos dois primeiros artigos de uma futura DUDH mais efectivamente Universal:

Parágrafos preambulares:

*Considerando que o reconhecimento da vida e dignidade inerente a todos os entes que habitam o planeta terra, incluindo os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,*

*Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos de todos os entes têm resultado em atos bárbaros como os problemas ambientais e as guerras, entre outros, que ultrajam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos entes gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta inspiração do ser humano,*

*[...] Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso, agora, portanto, a Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos e Deveres Humanos, como ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo como membro inseparável da sua comunidade e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, em promover o respeito a esses direitos, deveres e liberdades que celebram e protegem a vida, e, pela adoção de medidas progressivas de carácter nacional e internacional, para assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.*

Artigo 1 e 2 de uma possível futura DUDH mais efetivamente Universal:

*Todos os seres realmente humanos e todos seus atos bons, todas as instituições justas de todos os tempos devem ter como princípio universal primordial a garantia e proteção da vida de todos os entes que habitam o planeta Terra.*

*Todos os entes que habitam a Terra nascem livres e iguais em dignidade e direitos, pois todos partilham o princípio da vida, devendo, assim, agir uns em relação aos outros com espírito de fraternidade e respeito, respeito que deve ser extensível a todas as gerações de antepassados humanos e entes vivos que nos antecederam e que pela sua existência permitiram a nossa existência e da humanidade.*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, A. (2016). O buen vivir: Uma oportunidade de imaginar outro mundo. In C. M. Souza (Org.), *Um convite à utopia* (pp. 517-533). EDUEPB.

Adams, J. R. B., Pfeifer, M., & Paim, E. A. (2019) Aproximações teórico-conceituais acerca dos direitos humanos. *Revista de Ciências Humanas*, 20(1), 50-73. <file:///C:/Users/hp/Downloads/3281-12234-1-PB-1.pdf>

Adichie, C. N. (2009). *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras.

Adorno, R. S. (2005). *Da inalienabilidade dos direitos fundamentais*. Boletim Jurídico. <https://www.boletimjuridico.com.br/artigos/direito-do-consumidor/702/da-inalienabilidade-direitos-fundamentais>

Akbar, N. (1996). *Breaking the chains of psychological slavery*. Mind Productions & Associates.

Aldeci, A. C. M. C. (2017). *Sobre a hominis dignitae em Pico della Mirandola: Entre a vertigem da liberdade e a purificação da alma*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil)

Alencastro, M. (1997). *Importância da ética*. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. *Revista Técnica da Sanepar*, 20(20), 18-27. <https://condor.feis.unesp.br/Home/departamentos/fitotecniatecnologiadealimentosesocioeconomia716/antoniolazarosantana/a-importancia-da-etica-soc-e-etica--1-sem-2018.pdf>

Alice CES. (2016, agosto 5). *Conversations of the world – Mogobe B Ramose and Boaventura de Sousa Santos (Part 1)* [Vídeo]. Youtube. <https://youtu.be/UEDNoZg3G4Y>

Alice CES. (2016, August 5). *Conversations of the world – Mogobe B Ramose and Boaventura de Sousa Santos (Part 1)* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=UEDNoZg3G4Y>

Almeida, R. T. (2017). Pessoa enquanto categoria ontológica. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, (9)2, 1-230. <https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/downloads/>

Almeida, S. C. A. (2009). O pensamento jurídico moderno e as perspectivas críticas. *Revista Eletrônica de Graduação do UNIVEM*, 2(2), 99-119. <https://revista.univem.edu.br/index.php/>

Alves, R. P. (2009). O conceito de justo em Aristóteles. *Revista do Ministério Público do Rio de Janeiro*, 55, 193-198. [https://www.mprj.mp.br/documents/20184/1238340/Rogério\\_Pacheco\\_Alves.pdf](https://www.mprj.mp.br/documents/20184/1238340/Rogério_Pacheco_Alves.pdf)

American Antiquarian Society. (1945). *New letters of Abigail Adams: Part II, 1798-1801*. American Antiquarian Society. <http://www.americanantiquarian.org/proceedings/44807131.pdf>

Andrade, L. F. N. & Sahd, S. (2005). A noção de liberdade no Emílio de Rosseau. *Trans/Form/Ação*, 30(2), 219-234. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732005000100006>

Andrade, L. F. N. & Sahd, S. (2007). Teorias da lei natural: Pufendorf e Rousseau. *Trans/Form/Ação*, 30(2), 219-234. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732005000100006>

Andrés, G. M. (2009). Sustancia individual de naturaleza racional: El principio personificador y la índole del alma. *Metafísica y Persona*, 1, 113-129. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2009.v0i1.2849>

Angioni, L. (2010). Prioridade e substância na metafísica de aristóteles. *Dois pontos*, 7(3), 75-106. <file:///C:/Users/hp/Downloads/14818-63847-1-PB.pdf>

Antônio, A. A. (2017). *Do direito natural medieval ao neoclássico: O desenvolvimento do pensamento jusnaturalista ao longo dos séculos*. (Dissertação de bacharelato, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, Brasil)

Apostolopoulou, G. (2016). From ancient Greek logos to European rationality. *UDC*, 1(91), 118-130. <file:///C:/Users/hp/Downloads/G.ApostolopoulouFromAncientGreekLogosWISDOM2016.pdf>

- Appiah, K. A. (1991). *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Contraponto.
- Appiah, K. A. (1998). Patriotas cosmopolitas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 13(36), 79-94. [https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwame\\_anthony\\_appiah\\_-\\_patriotas\\_cosmopolitas.pdf](https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwame_anthony_appiah_-_patriotas_cosmopolitas.pdf)
- Appiah, K. A. (2007). *Cosmopolitanism: La ética en un mundo de extraños*. Katz Editores.
- Arndt, J. (2016). *The age of exploration*. Core Knowledge Foundation. [https://www.core-knowledge.org/wpcontent/uploads/2017/03/CKHG\\_G5\\_U3\\_AgeExploration\\_TG.pdf](https://www.core-knowledge.org/wpcontent/uploads/2017/03/CKHG_G5_U3_AgeExploration_TG.pdf)
- Ascensão, J. O. (2008). A dignidade da pessoa e o fundamento dos direitos humanos. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, 103, 277-299. <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67806>
- Baldin, M. C. (2013). Os conceitos de justo e injusto em Aristóteles: entre EN V,1 e En V,9. *Dois pontos*, 10(1), 127-142. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Os\\_conceitos\\_de\\_justo\\_e\\_injusto\\_em\\_Arist.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Os_conceitos_de_justo_e_injusto_em_Arist.pdf)
- Barreto, W. S., Jr., & Cademartori, S. U. (2021). Os contratualistas e a formação do estado moderno. *Revista Vertentes do Direito*, 8(2), 221-240. <https://doi.org/10.20873/uft.2359-0106.2021.v8n2.p221-240>
- Barroso, L. R. (2005). Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito: O triunfo tardio do direito internacional no Brasil. *R. Dir. Adm.*, 240, 1-42. <https://pt.scribd.com/document/530116506/Neoconstitucionalismo-Barroso>
- Bastos, L. (2007). Subjetividade e coisificação: Um estudo introdutório. *Linhas Críticas*, 13(25), 203-218. [https://core.ac.uk/download/pdf/23119473\\_2.pdf](https://core.ac.uk/download/pdf/23119473_2.pdf)
- Bedin (2014). A doutrina jusnaturalista ou do direito natural: Uma introdução. *Direito em Debate: Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da UNIJUÍ*, 22(42), 245-251. [file:///C:/Users/hp/Downloads/A\\_DOUTRINA\\_JUSNATURALISTA\\_OU\\_DO\\_DIREITO.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/A_DOUTRINA_JUSNATURALISTA_OU_DO_DIREITO.pdf)

Behrens, K. G. (2017). An African account of the moral obligation to preserve biodiversity. *African Philosophy and Environmental Conservation*, 42-57. <https://doi.org/10.4324/9781315099491-5>

Bendor-Samuel, J. T. (n.d.). *Bantu languages*. Britannica. <https://www.britannica.com/art/Bantu-languages>

Berger, P. L., & Luckmann, T. (2004). *A construção social da realidade: Tratado de sociologia do conhecimento*. Editora Vozes.

Bhengu, M. J. (1996). *Ubuntu: The essence for democracy*. Novalis Press.

Binsbergen, W. (2001). Ubuntu and the globalization of southern Africa thought and society, *Quest*, 14(1-2), 53-89. [https://www.researchgate.net/publication/28646488\\_Ubuntu\\_and\\_the\\_globalisation\\_of\\_Southern\\_African\\_thought\\_and\\_society](https://www.researchgate.net/publication/28646488_Ubuntu_and_the_globalisation_of_Southern_African_thought_and_society)

Bobbio, N. (2006). *O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito*. Editora Cone.

Bobbio, N. (2004). *A era dos direitos*. Elsevier Editora.

Boissevain, J., Richardson, J. W., Netshandama, V., & Dillingham, R. (2013). The quest for Ubuntu: Water and health in Limpopo (WHIL) partnership. *Winter*, 15(4), 26-45. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4270124/>

Bolden, R. (2014) Ubuntu. In D. Coghlan & M. Brydon-Miller (Eds.), *Encyclopedia of action research* (pp. 1-8). Sage Publications.

Boldrini, R. P. C. (2012). *Garantia de direitos e separação dos poderes: No Brasil atual, o princípio da separação dos poderes opõe limites à garantia de direitos sociais pelo judiciário contra omissões do executivo?* (Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Boone, C. (2017). *Age of exploration*. Social Studies School Service. <https://www.socialstudies.com/pdf/>

Bozhinovski, A. (2015). The influence of Magna Charta Libertatum in the development of the principle of rule of law. *SEEU Review*, 11(1), 175-182. [file:///C:/Users/hp/Downloads/ The Influence Of Magna Carta Libertatum In The Dev.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/The%20Influence%20Of%20Magna%20Carta%20Libertatum%20In%20The%20Dev.pdf)

Braga, R.P., & Neme, S. A. F. (2018). Os direitos dos não humanos como direitos fundamentais do ser humano. *Revista Científica Eletrônica do Curso de Direito*, 13, 1-12. [http://faef.revista.inf.br/imagens\\_arquivos/arquivos\\_destaque/BxewiQRMMvm4HPt\\_2019-2-28-16\\_-38-46.pdf](http://faef.revista.inf.br/imagens_arquivos/arquivos_destaque/BxewiQRMMvm4HPt_2019-2-28-16_-38-46.pdf)

Bragato, F. F. (2014). Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: Contribuições da decolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos – Eletrônica*, 19(1), 201-230. <https://doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-203>

Bragato, F. F. (2017). *Diálogo intercultural para um mundo pluriversal: Um caminho por onde andar*. Emporio Direito. <https://emporiododireito.com.br/leitura/dialogo-intercultural-para-um-mundo-pluriversal-um-caminho-por-onde-andar>

Brandão, J., Meier, C., & Ramos, R. A. (2018). Ravena e o fim do império romano ocidental: Construção imagética do Christus Militans. *Revista Digital do LAV*, 11(1), 140-160. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Ravena\\_e\\_o\\_fim\\_do\\_Imperio\\_Romano\\_Ocidental\\_constru-1.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Ravena_e_o_fim_do_Imperio_Romano_Ocidental_constru-1.pdf)

Breda, A. D. (2019). Developing the notion of Ubuntu as African theory for social work practice. *Social Work/Maatskaplike*, 55(4), 338-450. <http://dx.doi.org/10.15270/52-2-762>

Breems, B. (2016). Relational being as icon or communal freedom: Southern Africa's Ubuntu. *Journal of Sociology and Christianity*, 6(2), 56-79. <file:///C:/Users/hp/Downloads/OXFORDad min,+Ubuntu.pdf>

Brigola, J. (1992). A Declaração dos Direitos da Virgínia: Enquadramento histórico-político. In Ministério da Educação (), *Marcos históricos dos direitos do homem: I Volume* (pp. 11-17). Comissão para a Promoção dos Direitos Humanos e Igualdade na Educação.

Buqa, W. (2015). Storying Ubuntu as a rainbow nation. *Verbum et Ecclesia*, 36(2), 1-8. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1434>

Cabral, L. R., & faria, A. A. M. (2012). A influência da filosofia estoica no direito romano por intermédio do ius honorarium e do corpus iuris. *Revista do CAAP*, 1(17), 121-138. [https://www.academia.edu/12822135/A\\_Influ%C3%Aancia\\_da\\_Filosofia\\_Estoica\\_no\\_Direito\\_Romano\\_por\\_Interm%C3%A9dio\\_do\\_Ius\\_Honorarium\\_e\\_do\\_Corpus\\_Iuris\\_Civilis](https://www.academia.edu/12822135/A_Influ%C3%Aancia_da_Filosofia_Estoica_no_Direito_Romano_por_Interm%C3%A9dio_do_Ius_Honorarium_e_do_Corpus_Iuris_Civilis)

Caetano, A. (2011). Para uma análise sociológica da reflexividade individual. *Sociologia, Problemas e Práticas*, 66, 157-174. <https://journals.openedition.org/spp/523>

Calixto, A. J., & Luciani, C. C. (2019). Universalidade dos direitos humanos e diversidade cultural: O diálogo intercultural como meio de preservação da identidade e autonomia dos povos indígenas. *Revista do Departamento de Ciências Jurídicas e Sociais da Unijuí*, 28(52), 21-36. <http://dx.doi.org/10.21527/2176-6622.2019.52.21-36>

Carnegie Council for Ethics in International Affairs. (2012, November 12). *Thought leader Kwame Anthony Appiah in Cosmopolitanism* [Vídeo]. Youtube. [https://youtu.be/inynq\\_tfm8jc](https://youtu.be/inynq_tfm8jc)

Cartwright, M. (2018). *Bantu migration*. World History. [https://www.worldhistory.org/Bantu\\_Migration/](https://www.worldhistory.org/Bantu_Migration/)

Carvelli, U., & Scholl, S. (2011). Evolução histórica dos direitos fundamentais: da antiguidade até as primeiras importantes declarações nacionais de direitos. *Revista de Informação Legislativa*, 48(191), 167-189. <https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/242914>

Carvelli, U., & Scholl, S. (2011). Evolução histórica dos direitos fundamentais: da antiguidade até às primeiras importantes declarações nacionais de direitos. *Revista de Informação Legislativa*, 48(191), 167-189. <https://pt.scribd.com/document/490206931/Evolucao-historica-dos-dtos-fundamentais-pdf>

Castiano, J. P. (2010). *Referências da filosofia africana: Em busca da intersubjetivação*. Ndjiira.

Castro-Gomez, S. (2005). Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas* (pp. 169-186). CLACSO.

Cavalcante, K. L. (2020). Fundamentos da filosofia Ubuntu: Afroperspetivas e o humanismo africano. *Revista Seminário de Visu*, 8(2), 184-192. <file:///C:/Users/hp/Downloads/1094-3992-1-PB.pdf>

Cavalcanti, T. N. (2017, julho). Os princípios enquanto normas éticas e o mínimo irreduzível da constituição. *Revista Direitos Fundamentais e Alteridade*, 1(1), 99-114. <https://vlex.com.br/vid/principios-enquanto-normas-eticas-787561205>

Chauí, M. (2000). *Convite à filosofia*. Editora Ática. [https://www.home.ufam.edu.br/andersonlfc/Economia\\_Etica/Convite%20%20Filosofia%20-%20Marilena%20Chaui.pdf](https://www.home.ufam.edu.br/andersonlfc/Economia_Etica/Convite%20%20Filosofia%20-%20Marilena%20Chaui.pdf)

Chavo, A. (2021, dezembro 28). Morre o Homem e Permanece a Obra. *O País*. <https://opais.comz/>

Chimuka, T. A. (2015). Ubuntu: The itinerary, import and utility of the idea. *International Journal of African Society Cultures and Traditions*, 2(2), 58-78. <https://www.eajournals.org/wp-content/uploads/UBUNTU----The-Itinerary-Import-and-Utility-of-the-Idea.pdf>

Chiziane, P. (2018). *O canto dos escravizados*. Matiko e Arte.

Cilliers, J. (2008). *In search of meaning between ubuntu and into: Perspectives on preaching in post-apartheid South Africa* [Paper]. Eighth International Conference of Societas Homiletica. <https://citeseer.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.487.9558&rep=rep1&type=pdf>

Cook, M. (2017). *More Ubuntu, less autonomy, says South African bioethicist*. Bioethics Online Magazine. <https://bioedge.org/bioethics-d75/more-ubuntu-less-autonomy-says-south-african-bioethicist/>

Cornell, D., & Marle, K. V. (2005). Exploring Ubuntu: Tentative reflections. *African Human Rights Law Journal*, 5, 195-220. [https://www.ahrlj.up.ac.za/images/ahrlj/2005/ahrlj\\_vol5\\_no2\\_2005\\_cornell\\_van\\_marle.pdf](https://www.ahrlj.up.ac.za/images/ahrlj/2005/ahrlj_vol5_no2_2005_cornell_van_marle.pdf)

Corrêa, C.R.S. (2013). *Evolução da doutrina da dignidade da pessoa humana*. JUS. <https://jus.com.br/artigos/23950/evolucao-da-doutrina-da-dignidade-da-pessoa-humana>

Costa, D. D. (2019). O conceito de pessoa. *Helleniká – Revista Cultural*, 1(1), 21-38. <file:///C:/Users/hp/Downloads/jonas,+Artigo+2.pdf>

Costa, I. G., Freitas, R. A. S., & Emoto, L. R. S. (2021). Pessoa: Um breve panorama histórico. *Revista Jurídica Cesumar – Mestrado*, 21(1), 45-59. <https://doi.org/10.17765/2176-9184.2021v21n1p45-59>

Coutinho, J. (2008). *Elementos de história da filosofia medieval*. Universidade Católica Portuguesa.

Couto, M. (2005). Moçambique – 30 anos de independência: No passado, o futuro era melhor? *Via Atlântica*, 8, 191-204. <https://core.ac.uk/download/pdf/268346869.pdf>

Crahay, F., & Victor, A. V. (1965). Conceptual take-off conditions for a Bantu philosophy. *Sage Journals*, 13(52), 55. <https://doi.org/10.1177/039219216501305204>

Cruz, M. P. (2014). O conceito de pessoa por W. Norris Clarke: Integração entre a tradição metafísica de pessoa e a tradição fenomenológica contemporânea sob a ótica de Tomás de Aquino. (Dissertação de licenciatura, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil)

Culleton, A. S. (2011). O conceito de pessoa em Ricardo de São Victor. *Revista Internacional de Filosofia*, 2(1), 11-26. <file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-OconceitoDePessoaEmRicardoDeSaoVitor-3699005.pdf>

Cunha, H., Jr. (2010). Ntu. *Educação em Debate*, 1(59), 25-40. [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010\\_art\\_hcunhajunior.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/15998/1/2010_art_hcunhajunior.pdf)

- Dacroce, M., & Cunha, G. S. A. (2017). Ética e filosofia ações e reações na vida social e escolar dos alunos dos alunos do 6º ano de uma Escola Municipal de Sinop Mato Grosso. *Revista Internacional de Apoyo a la Inclusión, Logopedia, Sociedad y Multiculturalidad*, 4(4), 124-134. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-EticaEFilosofiaAcoesEReacoesNaVi\\_daSocialEEscolarDo-6941018.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-EticaEFilosofiaAcoesEReacoesNaVi_daSocialEEscolarDo-6941018.pdf)
- Damineli, A., & Damineli, D. S. (2007). Origens da vida. *Estudos Avançados*, 21(59), 263-284. <https://www.scielo.br/j/ea/a/7YByCSpwXRnY4tWxVK39bQB/?format=pdf>
- Derqui, D. P. (2017). Lei natural e realização humana em Santo Tomás de Aquino (II). *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, 115, 223-239. <https://doi.org/10.9732/P.0034-7191.2017V115P223>
- Dias, J. F. A., & Kracieski, G. J. (2021). Evolução histórica do conceito de dignidade humana. *Aufklärung Journal of Philosophy*, 8(1), 135-152. <https://doi.org/10.18012/arf.v8i1.53583>
- Dicio. (n.d.). *Sendo*. Dicio - Dicionário Online de Português. <https://www.dicio.com.br/sendo/>
- Dicionário Priberam. (2022). *Informal*. Dicionário Priberam. <https://dicionario.priberam.org/informal>
- Diderot, D. (2008). *Direito natural*. LusoSofia Press. [http://www.lusosofia.net/textos/diderot\\_direito\\_natural.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/diderot_direito_natural.pdf)
- Dimoulis, D. (2017). Positivismo jurídico: Significado e correntes. In C. F. Campilongo, A. A. Gonzaga & A. L. Freire (Coords.), *Enciclopédia jurídica da PUC-SP: Tomo de teoria geral e filosofia do direito* (pp. 2-21). Pontifício Universidade Católica de São Paulo.
- Diop, C. A. (1974). *The African origin of civilization: Mith or historic truth?* Lawrence Hill.
- Dittrich, A. (2019). A quem servem os ismos em debates acadêmicos e científicos? *Acta Comportamental*, 27(4), 511-525. <https://www.researchgate.net/publication/>

Djalo, M. (2017). *Filosofia bantu: Uma leitura introdutória*. (Dissertação de bacharelato, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, São Francisco do Conde, Brasil)

Dolamo, R. (2013). Botho/ubuntu: The heart of African ethics. *Scriptura*, 112, 1-10. <https://doi.org/10.7833/112-0-781-10>

Dussel, E. (1996). *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*. Humanities Press.

Dussel, E. (2002). World-system and “trans”-modernity. *Nepantla*, 3(2), 221-244. <https://doi.org/10.4324/9780429027239-9>

Dussel, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber - Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas* (pp. 24-32). CLACSO.

Dussel, E. (2013). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica*. Editorial Docencia.

Dussel, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: Interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), 51-73. <https://doi.org/10.1590/S0102-6992201600100004>

Dussel, E. (2019a, julho 4). *Filosofia política en América Latina –Dr. Enrique Dussel, part 1 de 8* [Vídeo]. Youtube. [https://www.youtube.com/watch?v=q8n\\_2zkdC0Y](https://www.youtube.com/watch?v=q8n_2zkdC0Y)

Dussel, E. (2019b, agosto 22). *Conferência Dr. Enrique Dussel - Transmodernidad* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=h71YcSmeDjY>

Enslin, P., & Horsthemke, K. (2004). Can Ubuntu provide a model for citizenship education in African democracies? *Comparative Education*, 40, 545-558. <https://doi.org/10.1080/030500604200084538>

Ewuoso, C., & Hall, S. (2019). Core aspects of Ubuntu: A systematic review. *South African Journal of Bioethics and Law*, 12(2), 93-103. <https://doi.org/10.7196/SAJBL.2019.v12i2.679>

Ezídio, C. (2021). A filosofia política de Tomás de Aquino: A natureza humana como centro da argumentação. *Perspetiva Filosófica*, 48(2), 25-42. <file:///C:/Users/hp/Downloads/251909-199375-1-PB.pdf>

Faitanin, P. (2006). Acepção teológica de pessoa em Tomás de Aquino. *Aquinate*, 3, 47-58. <http://www.aquinate.com.br/wp-content/uploads/2016/11/a-acepcao-teologica-de-pessoa-em-tomas-de-aquino.pdf>

Falcão, V. R. S. (2013). Os direitos fundamentais e o princípio da dignidade da pessoa humana. *Revista SJRJ*, 20(38), 227-239. <https://www.jfrj.jus.br/sites/default/files/revista-sjrz/arquivo/465-2049-2-pb.pdf>

Farago, C. C., Sampaio, C. M. A., & Ferreira, M. N. S. (2014). *O pensamento político de Zenão de Cício como princípio fundamental dos direitos humanos*. Associação Nacional de Direitos Humanos, Pesquisa e Pós-Graduação. <http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/Vencontro/gt1/gt01p05.pdf>

Feital, T. A. (2013). A noção de renascimento: Contribuição para uma história do espaço jurídico. *Revista do CAAP*, 2(19), 119-134. [file:///C:/Users/hp/Downloads/A\\_nocao\\_de\\_renascimento\\_contribucao\\_para.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/A_nocao_de_renascimento_contribucao_para.pdf)

Ferla, G. B., & Andrade, R. B. (2007). A transição do feudalismo para o capitalismo. *Synergismus Scientifica UTFPR*, 2(1,2,34), 1-3. <https://www.academia.edu/8184809/>

[Ferreira, G. M. \(2019\).](#) *A universalidade dos direitos humanos e sua relativização sob a égide do multiculturalismo*. (Dissertação de bacharel, Centro Universitário Toledo, Araçatuba, Brasil)

Ferreira, S. S. (2005). O conceito de pessoa e a sua extensão a animais não-humanos. *Controvérsia*, 1(1), 74-89. <https://core.ac.uk/download/228911562.pdf>

- Figueiredo, A. M., & Guilhem, D. (2008, janeiro/julho). Ética e moral. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, 5, 29-46. <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2008V5N1P%2029>
- Filho, N. C. (2012). Direitos humanos fundamentais. In A. Bianchini & L. F. Gomes (Coords.), *Saberes do direitos* (pp. 19-27). Editora Saraiva.
- Finegan, T. (2012). Conceptual foundations of the Universal Declaration of Human Rights: human rights, human dignity and personhood. *Australia Journal of Legal Philosophy*, 37, 182-218. <http://classic.austlii.edu.au/au/journals/AUJILegPhil/2012/11.pdf>
- Forster, D. (2010) A generous ontology: Identity as a process of intersubjective discovery – An African theological contribution. *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 66(1), 1-12. <https://doi.org/10.4102/hts.v66i1.731>
- França, J. L. (2015). Kant e a concepção contemporânea de direitos humanos: Conquistas e desafios à teoria geral dos direitos humanos. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC*, 35(2), 201-213. <http://periodicos.ufc.br/index.php/nomos/article/view/1902/0>
- Friede, R. (2017). Considerações sobre o juspositivismo. *Revista Direito em Debate: Departamento de Ciências Jurídicas de Estados Avançados*, 1(1), 118-137. <http://dx.doi.org/10.21527/2176-6622.2017.48.84-116>
- Furtado, C. A. (2016). O continente africano e a produção africana do conhecimento. *Revista Latino-Americana de Estados Avançados*, 1(1), 118-137. [file:///C:/Users/hp/Downloads/lucasmesquita,+relea\\_v1n1\\_009\\_claudio\\_furtado\\_claudio\\_furtado\\_continente\\_africano\\_producao\\_conhecimento-1.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/lucasmesquita,+relea_v1n1_009_claudio_furtado_claudio_furtado_continente_africano_producao_conhecimento-1.pdf)
- Gábor, H. (2013). *Roman law and its influence on contemporary (modern) legal systems*. Elite University Press.
- Gade, C. B. N. (2011). The historical development of the written discourses on Ubuntu. *South African Journal of Philosophy*, 30(3), 303-329. <https://doi.org/10.4314/sajpem.v30 i3.695 78>

Gade, C. B. N. (2012). What is Ubuntu? Different interpretations among South Africans of African descent. *South African Journal of Philosophy*, 31(3), 484-503. <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751789>

Gallo, S. (2012). Imagens do outro na filosofia: O desafio da diferença. *ETD – Educação Temática Digital*, 14(1), 160-173. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Imagens\\_do\\_outro\\_na\\_filosofia\\_o\\_desafio\\_da\\_diferen-1.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Imagens_do_outro_na_filosofia_o_desafio_da_diferen-1.pdf)

Geni. (2015). *Ntu – Semi-mythical forefather of the Bantu: The creation of Nguni groups*. Geni. <https://www.geni.com/people/Ntu-semi-mythical-forefather-of-the-BaNtu/6000000014311021540>

Gianastacio, V. (n. d.). *O sufixo –ismo na história das gramáticas da língua portuguesa e sua produtividade a partir do dicionário de língua portuguesa António Houaiss*. Universidade de São Paulo. [https://dlcv.fflch.usp.br/sites/dlcv.fflch.usp.br/files/08\\_6.pdf](https://dlcv.fflch.usp.br/sites/dlcv.fflch.usp.br/files/08_6.pdf)

Gigante, R. D. (2010). *Do jusnaturalismo ao juspositivismo: Uma breve história do pensamento jurídico*. (Dissertação de bacharel, Faculdade de Direito de Presidente Prudente)

Gigante, R. D., & Amaral, S. T. (2009). Jusnaturalismo e juspositivismo: Uma análise crítica. *Intertemas*, 14, 162-184. [http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao\\_e\\_divulgacao/doc\\_biblioteca/bibli\\_servicos\\_produtos/bibli\\_informativo/bibli\\_inf\\_2006/Intertemas\\_n.14.11.pdf](http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_informativo/bibli_inf_2006/Intertemas_n.14.11.pdf)

Giovanazzi, M. C. P. M. (2014). Renascimento: Uma Ruptura Medieval ou Continuidade Moderna? *História, Imagem e Narrativas*, 18, 1-12. <http://www.revistatempo-de-conquista.com.br/documents/RTC19/IVESCOSTA.pdf>

Gonçalves, A. (2022). *História de Moçambique*. IDOCPUB. <https://idoc.pub/queue/historia-de-moambiquepdf-d4pq1dx53rnp>

Gonçalves, B. T. R., & Bergara, P. N. S. (2008). A revolução francesa e seus reflexos nos direitos humanos. *Intertemas*, 4(4), 1-12. <http://intertemas.toledoprudente.edu.br/index.php/ETIC/article/view/1718/1638>

Gonçalves, S. D. M. (2014). Perfil demográfico e socioeconómico dos adolescentes e jovens em Moçambique. In B. M. Cau & C. Arnaldo (Orgs.), *Adolescentes e jovens em Moçambique: Uma perspetiva demográfica e de saúde* (pp. 29-60). CEPSA – Centro de Pesquisa em População e Saúde.

Gonzaga, A. A. (2017). Direito natural e jusnaturalismo. In C. F. Campilongo, A. A. Gonzaga & A. L. Freire (Coords.), *Teoria geral e jusnaturalismo do direito* (pp. 1-23). Enciclopedia Jurídica.

Gonzaga, A. L. T. A. (2017). Direito natural e jusnaturalismo. In C. F. Campilongo, A. A. Gonzaga & A. L. Freire (Coords.), *Enciclopédia jurídica da PUC-SP: Tomo de teoria geral e filosofia do direito* (pp. 1-23). Pontifício Universidade Católica de São Paulo.

Goulart, J. L. (2021). O homem e o tempo em Santo Agostinho. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*, 06(12-11), 5-30. [https://www. Nucleodoconhecimento.com.br/teologia/santo-agostinho](https://www.Nucleodoconhecimento.com.br/teologia/santo-agostinho)

Graça, J. A. C. (2010). *Guias das aulas de filosofia antiga I e filosofia antiga II*. Universidade do Porto. <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8273.pdf>

Grofoguel, R. (2013). The structure of Knowledge in westernized universities: Epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 11(1), 73-90. <https://www.researchgate.net/publication/>

Grosfoguel, R. (2008). Para um pluriversalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-215. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a11.pdf>

Guerreiro, M. B. N. (2015). *Influências indígenas e africanas no léxico do português do Brasil*. (Dissertação de mestrado, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal)

Gyekye, K. (1996). *African cultural values: An introduction*. Sankofa.

Haddad, A. B. (2015). Vlastos e a escravidão em Platão. *Revista Clássica*, 28(2), 93-103. <file:///C:/Users/hp/Downloads/Dialnet-VlastosEAEscravidaoEmPlatao-6298303.pdf>

Haegert, S. (2000). An African ethic for nursing? *Nursing Ethics*, 7(6), 492-502. <https://doi.org/10.1177/096973300000070>

Hallen, B. (2015). Personhood in a communication context. *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK)*, 7(2), 1-10. <http://dx.doi.org/10.4314/tp.v7i2.2>

Hedges, D., Rocha, A., Medeiros, E., Liesegang, G., & Chilundo, A. (1998). *História de Moçambique, Vol. 3, Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Cambridge University Press. [https://psimg.jstor.org/fsi/img/pdf/t0/10.5555/al.sff.document.crp2b20002\\_final.pdf](https://psimg.jstor.org/fsi/img/pdf/t0/10.5555/al.sff.document.crp2b20002_final.pdf)

Heintze, H. J. (2010). Os direitos humanos como matéria do direito internacional público. In S. Peterke (Coord.), *Manual prático de direitos humanos internacionais* (pp. 22-85). ESMPU.

Hoffmann, N. & Metz, T. (2017) What can the capabilities approach learn from an Ubuntu ethic? A relational approach to development theory. *World Development*, 97, 153-164. <http://dx.doi.org/10.1016/j.worlddev.2017.04.010>

Hofstede, G. et al. (2010). *Cultures and Organizations: Software of the Mind*. McGraw-Hill.

Honnefelder, L. (2010). A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a segunda escolástica. *Telecomunicação*, 40(3), 324-337. <https://www.semanticscholar.org/paper/A-Lei-Natural-de-Tom%C3%A1s-de-Aquino-Como-Princ%C3%ADpio-da-Honnefelder/411b5fd3a72d09a22d3f5a128757aac54fd3471a>

[Houdart, S., & Petry, D. F. \(2015\). Humanos e não humanos na antropologia. \*Ilha\*, 17\(2\), 13-29. https://dx.org.10.5007/2175-8034.2015v17n2p13](https://doi.org/10.5007/2175-8034.2015v17n2p13)

Infopédia. (n.d.). *Direito natural*. Infopédia: Dicionários Porto Editora. [https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/\\$direito-natural](https://www.infopedia.pt/apoio/artigos/$direito-natural)

Instituto Nacional de Estatística. (INE, 2021), *Perfil demográfico da província de Sofala*. Instituto Nacional de Estatística. <https://www.ine.gov.mz/estatisticas/estatisticas-demograficas-e-indicadores-sociais/perfil-demografico-provincia-de-sofala.pdf/view>

[Jahn, J. \(1961\). Muntu: An outline of neo-african culture. \*African Music Journal of the International Library of African Music\*, 2\(4\), 109. <https://doi.org/10.21504/amj.v2i4.717>](#)

Jolley, D. R. (2011). *Ubuntu: A person is a person through other persons*. (Dissertação de mestrado, Universidade de Southern Utah, Estados Unidos da América)

Kagamé, A. A. (1976). *La philosophie Bantu comparée*. Présence Africaine.

Kainz, H. P. (2003). Natural law and natural rights. In W. Sweet (Ed.), *Philosophical theory and the Universal Declaration of Human Rights* (pp. 19-26). University of Ottawa Press.

Kaiser, R. (2015). Justinian and the Corpus Iuris Civilis. In D. Johnston (Ed.) *The Cambridge companion to roman law* (119-150). Cambridge University Press.

Kamruzzaman, M. D., & Das, S. K. (2021). The evaluation of human rights: An overview in historical perspective. *American Journal of Service Science and Management*, 3(2), 5-12. <http://www.openscienceonline.com/journal/ajssm>

Kamwangamalu, N. M. (1999). Ubuntu in South Africa: A sociolinguistic perspective to a pan-African concept. *Critical Arts*, 13(2), 24-41. <https://doi.org/10.1080/0256004.9985310111>

Kashindi, J-B. K. (2017). Ubuntu como ética africana, humanista e inclusiva. *Cadernos IHU ideias*, 254(15), 1-24. <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf>

Kiernan, M. (2009). Redefining the irreducible minimum: A long journey in a short time. *Journal of Infection Prevention*, 10(6), 186-188. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Redefining\\_the\\_irreducible\\_minimum\\_-\\_a\\_long\\_journe.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Redefining_the_irreducible_minimum_-_a_long_journe.pdf)

Koenane, M., & Olatunji, C. (2017). Is it the end or just the beginning of Ubuntu? Response to Matolino and Kwindingwi in view of Metz's rebuttal. *South African Journal of Philosophy*, 36(2), 263-277. <http://doi.org/10.1080/02580136.2016.1225188>

Kombo, J. (2002). Umuntu ngumuntu ngabantu ngabantu notion of person among African peoples and implications for the Christian faith. *Faith and Ethnicity*, 230-243. [https://doi.org/10.1163/9789004389137\\_013](https://doi.org/10.1163/9789004389137_013)

Kubow, P., & Min, M. (2016). The cultural contours of democracy: Indigenous epistemologies informing South African citizenship. *Democracy & Education*, 24(2), 1-12. <https://democracyeducationjournal.org/home/vol24/iss2/5/>

Lacerda, B. A. (2017). O direito e os desafios contemporâneos do conceito de pessoa. *Pensar-Revista de Ciências Jurídicas*, 22(1), 89-107. <https://doi.org/10.5020/2317-2150.2017.v22n1p89>

Lauren, P. G. (2011). The foundations of justice and human rights in early legal texts and thought. In D. Shelton (Org.), *Historical and legal sources* (pp. 163-192). Oxford Scholarly Authorities on International Law.

Lazzari, J. C. (2012). Alguns aspetos da moral de Kant na obra *Fundamentação Metafísica dos Costumes*. *PROMETEUS – Filosofia em Revista*, 5(9), 1-131. <https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/788>

Le Grange, L. (2012). Ubuntu, Ukama, environment and moral education. *Journal of Moral Education*, 1(3), 329-340. <http://doi.org/10.1080/03057240.2012.691631>

Le Grange, L. (2015). Ubuntu/Botho as ecophilosophy and ecosophy. *Journal of Human Ecology*, 49(3), 301-308. [file:///home/li/Downloads/lesley\\_le\\_grange\\_-\\_ubuntu-botho\\_como\\_uma\\_ecofilosofia\\_e\\_ecosofia.pdf](file:///home/li/Downloads/lesley_le_grange_-_ubuntu-botho_como_uma_ecofilosofia_e_ecosofia.pdf)

Leite, M. F. E. (2010). *Os princípios da dignidade da pessoa humana e da liberdade de expressão: Possível colisão e determinados aspetos práticos*. (Dissertação de bacharel, Universidade do Vale do Itajaí, Itajaí, Brasil)

Lewin, A. M. (2017). *Dignidade da pessoa humana, coisificação na modernidade líquida e acesso à justiça*. (Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Lima, G. L. S. P. (2017). Os primórdios dos direitos humanos da idade antiga até a idade média na história da civilização ocidental. *Revista Brasileira de História do Direito*, 3(2), 61-81. [file:///C:/Users/hp/Downloads/OS\\_PRIMORDIOS\\_DOS\\_DIREITOS\\_HUMANOS\\_DA\\_IDADE\\_ANTIGA.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/OS_PRIMORDIOS_DOS_DIREITOS_HUMANOS_DA_IDADE_ANTIGA.pdf)

Lodge, T. (1999). Political corruption in South Africa. *African Affairs*, 97(387), 157-187. <https://www.jstor.org/stable/723262>

Loeffer, J. (2015). The particularistic pursuit of American universalism: The American Jewish Committee's 1944 Declaration on Human Rights. *Journal of Contemporary History*, 50(2), 274-295. <https://www.jstor.org/stable/43697375>

Lopes, J. R. L. (2000). Direitos humanos e tratamento igualitário: Questões de impunidade, dignidade e liberdade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(42), 77-100. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000100006>

[Lopes, L. F. N. \(2015\). Considerações sobre o conceito de dignidade humana. \*Revista Direito GV\*, 11\(2\), 649-670. <http://dx.doi.org/10.1590/1808-2432201528>](https://doi.org/10.1590/1808-2432201528)

Lucas, D. C. (2009). O problema da universalidade dos direitos humanos e o relativismo de sua efetivação histórica. *Lex Humana*, 2, 122-149. [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33878/1/LH1-2\\_artigo6.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33878/1/LH1-2_artigo6.pdf?ln=pt-pt)

Lucinda, M., & Gay, O. (2009). *Bill of Rights 1968*. UK Parliament. <https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/SN00293/SN00293.pdf>

Lutz, D. W. (2009). African Ubuntu philosophy and global management. *J. Bus Ethics*, 84(3), 313-328. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0204-z>

Luvizotto, C. K. (). *As tradições e sua racionalização na modernidade tardia*. Editora UNESP.

Mabovula, N. (2011). The erosion of African communal values: A reappraisal of the African Ubuntu philosophy. *Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Science*, 3(1), 38-47. <file:///C:/Users/hp/Downloads/69506-Article%20Text-146066-1-10-20110913.pdf>

Machado, C. A. R. (2015). A antiguidade tardia, a queda do império romano e o debate sobre o fim do mundo antigo. *Revista de História*, 173, 81-114. [file:///C:/Users/hp/Downloads/A\\_antiguidade\\_tardia\\_a\\_queda\\_do\\_Imperio\\_romano\\_e\\_o-1.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/A_antiguidade_tardia_a_queda_do_Imperio_romano_e_o-1.pdf)

Machado-da-Silva, C. L., Fonsenaca, V. S., & Crubellate, J. M. (2005). Estrutura, agência e interpretação: Elementos para uma abordagem recursiva do processo de institucionalização. *RAC*, 4, 77-107. <https://www.scielo.br/j/rac/a/hJJnzSV79pL68Kpp7Y9jWLn/?format=pdf>

Magnus, D. (2017). O imperativo categórico kantiano e a dignidade da pessoa humana. *Revista Opinião Filosófica*, 8(1), 131-144. [https://www.academia.edu/69669200/O\\_imperativo\\_categ%C3%B3rico\\_kantiano\\_e\\_a\\_dignidade\\_da\\_pessoa\\_humana](https://www.academia.edu/69669200/O_imperativo_categ%C3%B3rico_kantiano_e_a_dignidade_da_pessoa_humana)

Mangena, F. (2016). African ethics through Ubuntu: A postmodern exploration. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 9(2), 66-80. <http://www.jpanafrican.org/docs/vol9no2/9.2-6-Fainos.pdf>

Mantas, C. V. (2020). Vida e morte do império do ocidente. In Brandão, J. L., Oliveira, F. (Coords.), *História de Roma antiga, Volume II: Império romano do ocidente e romanidade hispânica* (pp. 363-393). Pombalina: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Marcelo Alejandro Morám. (2017). *Enrique Dussel: El grand camino de las culturas hacia el este*. [Vídeo]. Youtube. <https://youtu.be/Q7MemWxkJNg>

Marinho, M. S. (2018) O poder de polícia na repressão de crimes e o uso progressivo da força. (Dissertação de bacharel, Universidade Evangélica, Goiás, Brasil)

- Maris, C. W. (2020). Philosophical racism and Ubuntu: In dialogue with Mogobe Ramose. *South African Journal of Philosophy*, 39(3), 308-326. <https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1809124>
- Maritain, J. (2021) *Human rights and natural rights*. UNESCO. <https://en.unesco.org/courier/2018-4/human-rights-and-natural-law>
- Marks, S. P. (2014). *Human rights: A brief introduction*. Harvard School of Public Health.
- Marques, T. (2015). Construção social. In J. Branquinho & R. Santos (Eds.), *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. (pp. 3-23). Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Marrul, I. B. (2002). O fortalecimento da indivisibilidade dos direitos humanos no sistema interamericano: Efetiva garantia para o direito à educação. *Revista IIDH*, 36, 39-73. <https://doi.org/10.5216/phi.v4i2.11316>
- Martins, P. A. G. (2017). Uma época de grandeza: Idade média, decadência e regeneração na historiografia portuguesa (1843-1942). *Revista de Teoria da História*, 17(1), 30-69. <file:///C:/Users/hp/Downloads/admin,+3+Pedro+Martins.pdf>
- Masoga, M. A. (2012). A critical dialogue with Gabriel Molehe Setiloane: The unfinished business on the African divinity question. *Studia Historiae Ecclesiae*, 38(1), 1-13. <http://www.scielo.org.za/pdf/she/v38s1/03.pdf>
- Masoga, M. A. (2014). Challenges and prospects for building on the indigenous: An appropriate paradigm for promoting the African renaissance. In K. Kondlo (Ed.), *Perspectives on thought leadership for Africa's renewal* (pp. 403-421). Africa Institute of South Africa.
- Massaú, G. C. (2013). A dignidade humana em Pico Della Mirandola. *Direitos Culturais*, 7(13), 36-45. <http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitosculturais/articloe/view/864>
- Matolino, B., & Kwindigwi, W. (2013). The end of Ubuntu. *South African Journal of Philosophy*, 32(2), 197-205. [https://www.researchgate.net/publication/276888422\\_The\\_end\\_of\\_ubuntu](https://www.researchgate.net/publication/276888422_The_end_of_ubuntu)

- Mattos, A. P. (2010). As implicações do localismo globalizado sobre a concepção de pessoa. *Comunicação & Informação*, 13(1), 25-34. <https://doi.org/10.5216/c&i.v13i1.19285>
- Mayaka, B., & Truell, R. (2021). Ubuntu and its potential impact on the international social work profession. *International Social Work*, 00(0), 1-14. <https://doi.org/10.1177/00208728211022787>
- Mayrink, R. R., & Moreira, L. A. (2015). O conceito de justiça em Aristóteles e sua relação com as ações afirmativas no direito do trabalho. In C. L. Strapazzon, L. F. Bellinetti, & S. M. B. Coutinho (Orgs.), *Direito e política: Da vulnerabilidade à sustentabilidade* (pp. 63-85). CON-PEDI – Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito.
- Mbembe, A. (2015). Afropolitanismo. *Áskesis*, 4(2), 68-71. <https://pt.scribd.com/document/382366409/Achille-Mbembe-Afropolitanismo>
- Mbembe, J.-A. (2001). *On the postcolony: Studies on the history of Society and culture*. University of California Press.
- Mbembe, J.-A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40. [https://monoskop.org/images/4/49/Mbembe\\_Achille\\_2003\\_Necropolitics.pdf](https://monoskop.org/images/4/49/Mbembe_Achille_2003_Necropolitics.pdf)
- Mbiti, J. S. (1969). *African religions and philosophy*. Anchor Books.
- Mboti, N. (2015). May the real Ubuntu please stand up? *J Media Ethics*, 30(2), 125-147. <https://doi.org/10.1080/23736992.2015.1020380>
- Meiring, J. J. (2015). Ubuntu and the body: A perspective from theological anthropology as embodied sensing. *Verbum et Ecclesia*, 36(2), 1-8. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1423>
- Mendonça, C. S. (2016). *Direito fundamnetal à boa administração e à transferência pública: Exigências para o controle social no estado democrático de direito*. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, Brasil)

Menkiti, I. A. (1984). Person and community in African traditional thought. In R. A. Wright (Ed.), *African philosophy: An introduction* (pp. 171-181). New York University Press of America.

Metz, T. (2010). African and western moral theories in a bioethical context. *Developing World Bioethics*, 10(1), 49-58. <https://doi.org/10.1111/j.1471-8847.2009.00273.x>

Metz, T. (2011). Ubuntu as a moral theory and human rights in South Africa. *African Human Rights Law Journal*, 11(2), 532-559. <http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1996-20962011000200011>

Metz, T. (2016). Confucian harmony from an African perspective. *African and Asian Studies*, 15(1), 1-22. <https://doi.org/10.1163/15692108-12341354>

Metz, T. (2017). Replacing development: An afro-communal approach to global justice. *Philosophical Papers*, 46(1), 111-137. <http://doi.org/10.1080/05568641.2017.1295627>

Metz, T., & Gaie, J. B. R. (2010). The African ethic of Ubuntu/Botho: Implications for research on morality. *Journal of Moral Education*, 39, 273-290. <https://doi.org/10.1080/03057240.2010.497609>

Mignolo, W. D. (2005a). A colonialidade de cabo a rabo: O hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber - Eurocentrismo e ciências sociais: Perspetivas latino-americanas* (pp. 71-103). CLACSO.

Mignolo, W. D. (2005b). *Prophets facing sideways: The geopolitics of knowledge and the colonial difference*. *Social Epistemology*, 19(1), 111-127. <https://doi.org/10.1080/02691720500084325>

Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162647>

Mignolo, W. D. (2008). Desobediência epistémica: A opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 34, 287-324. [http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf)

Mignolo, W. D. (2017a). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), 1-18. <https://doi.org/10.17666/329402/2017>

Mignolo, W. D. (2017b). Desafios decoloniais hoje. *Epistemologias do Sul*, 1(1), 12-32. <https://pt.scribd.com/document/368328221/Desafios-Decoloniais-Hoje>

Miralles, A. C. W. (2004). A eficácia do juspositivismo na complexa sociedade contemporânea. Centro Universitário Univates. <https://www.univates.br/media/graduacao/direito/>

Misoczky, M. C., & Camara, G. D. (2015). Enrique Dussel: Contribuições para a crítica ética e radical nos estados organizacionais. *Cad. EBAPE.BR*, 13(2), 286-314. <https://doi.org/10.1590/1679-395115875>

Mnyaka, M., & Motlhabi, M. (2005). The African concept of ubuntu/botho and its sociomoral significance. *Black Theol*, 3(2), 215-237. <http://doi.org/10.1558/blth.3.2.215.65725>

Molinari, J. (2017). As leis do cosmos e a liberdade do homem: Giovanni Pico Della Mirandola e Leon Batista Alberti. In F. M. Pinto & D. Benevenuto (Orgs.), *Filosofia, política e cosmologia: Ensaio sobre o renascimento* (pp. 35-60). Editora UFABC.

Moretti, I. (2021). *Amostra de pesquisa: Tipos, como calcular e exemplos*. Via Carreira. <https://viacarreira.com/a-mostra-de-pesquisa/>

Mosana, M. S. (2016). *Effectivity and productivity in education: An Ubuntu perspective*. (Dissertação de licenciatura, University for Christian Higher Education, Potchefstroom, África do Sul)

Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Indiana University Press.

Muraro, R. T. (2013). Os limites da lei humana na Suma de Teologia de Santo Tomás de Aquino. (Dissertação de pós-graduação, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Murove, M. F. (2009). *African ethics: An anthropology for comparative and applied ethics*. UKZN Press.

Murove, M. F. (2020). African ethics in a nutshell. In M. F. Murove (Ed.), *African Politics and Ethics, Exploring New Dimensions* (pp. 7-30). Palgrave MacMillan.

Mwipikeni, P. (2018). Ubuntu and the modern society. *South African Journal of Philosophy*, 37(3), 322-334. <https://doi.org/10.1080/02580136.2018.1514242>

National Constitution Center. (1992). *The Constitution of the United States*. National Constitution Center. <https://constitutioncenter.org/education/classroom-resource-library/classroom/the-constitution-of-the-united-states-pdf>

Ndlovu-Gatsheni, S. J. (2018). Metaphysical empire, linguicide and cultural imperialism. *English Academy*, 35(2), 96-115. <https://doi.org/10.1080/10131752.2018.1530178>

Neely, E. L. (2012, january). Two concepts of community. *Social Philosophy Today*, 28, 147-158. [https://www.academia.edu/1790944/Two\\_Concepts\\_of\\_Community](https://www.academia.edu/1790944/Two_Concepts_of_Community)

Ngobeni, N. (2020). *Ubuntu: The human spirit*. University of the Free State. [https://www.ufs.ac.za/docs/default-source/well-being-warriors-/ubuntu\\_ua-for-mat.pdf?sfvrsn=2fbd6f20\\_0](https://www.ufs.ac.za/docs/default-source/well-being-warriors-/ubuntu_ua-for-mat.pdf?sfvrsn=2fbd6f20_0)

Ngyekye, K. (2010). Anthropology and metaphysics. In K. Wiredu & K. Ngyekye (Eds.), *Person and community: Ghanaian philosophy studies, I* (pp. ). The Council for Research in Values and Philosophy.

Noble, L. C. (2001). *Abigail Adams*. Dictionary of Unitarian & Universalist Biography. <https://uudb.org/articles/abigailadams.html>

Nodari, P. C. (1997). A ética aristotélica. *Síntese Nova Fase*, 24(78), 383-487. <https://pt.scribd.com/document/80868192/A-ETICA-ARISTOTELICA>

Nodari, P. C., & Síveres, L. (2015). Dos direitos naturais aos direitos humanos e a dignidade humana. *Conjectura: Filosofia e Educação*, 20, 230-280. <https://core.ac.uk/download/pdf/236118089.pdf>

Nussbaum, B. (2003). African culture and Ubuntu: Reflections of a South African in America. *World Business Academy*, 17(1), 1-12. [file:///C:/Users/hp/Downloads/perspective\\_s-World-Business-Academy-1-African-Culture-and-Ubuntu.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/perspective_s-World-Business-Academy-1-African-Culture-and-Ubuntu.pdf)

O País. (2021). *Moçambicanos vivem com menos de 60 meticais por dia*. <https://www.opais.co.mz/mocambicanos-vivem-com-menos-de-60-meticais-por-dia/>

Obuaku-Igwe, C. (2020). Umuntu ngumuntu ngabantu (a person is a person because of other people): Reflections on student's experiences of social isolation and the impact of a peer to peer mental health support group during covid-19 lockdown in South Africa. *Youth Voice Journal*, 58-71. <https://www.semanticscholar.org/paper/>

Odari, M. H. (2020). The role of value creating education and Ubuntu philosophy in fostering humanism in Kenya. *Journal of Interdisciplinary Studies in Education*, 9(SI), 56-68. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1265833.pdf>

Odiaka, N. O., & Oriugu, C. (2017). Examining the philosophy of Ubuntu and the regime of xenophobic upsurge on African immigrants within the socio-legal space in South Africa. *Delsu Law Review*, 3(1), 1-19. [https://www.researchgate.net/publication/330506550\\_EXAMINING\\_THE\\_PHILOSOPHY\\_OF\\_UBUNTU](https://www.researchgate.net/publication/330506550_EXAMINING_THE_PHILOSOPHY_OF_UBUNTU)

Oliveira, A. R. (2012). *Ética profissional*. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia. <http://proedu.rnp.br/>

Oliveira, J. A. (2015). Ser humano e concepção de pessoa. *Revista Tecer*, 8(14), 75-82. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Ser\\_Humano\\_e\\_Concepcao\\_de\\_Pessoa-1.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Ser_Humano_e_Concepcao_de_Pessoa-1.pdf)

Oliveira, J. A. A., & Boeira, A. S. (2019). Evolução da história do direito romano. *Diálogos e Interfaces do Direito*, 2(2), 40-55. <https://dir.fag.edu.br/index.php/direito/article/view/46>

Oliveira, T. (2007). Origem e memória das universidades medievais: A preservação de uma instituição educacional. *Varia História*, 23(37), 113-129. <https://doi.org/10.1590/S0104-87752007000100007>

Omar, O. (2019, junho 27). Guebuza diz que “o futuro de Moçambique depende da unidade nacional e autoestima”. *Carta de Moçambique*. <https://mail.cartamz.com/>

Palavicini, R. S. (2018). Género na antiguidade oriental: Possibilidades de abordagem. In A. Bueno, E. Crema, D. T. Estackeski, J. M. Neto (Orgs.), *Próximos orientes* (pp. 241-250). Edição Especial Sobre Ontens – LAPHIS/UNESPAR.

Pereira, H. A. (2009). *O significado da imago dei*. Kéryx Estudos Bíblicos e Teológicos. <http://www.keryx.com.br/files/O-SIGNIFICA DO-DA-IMAGO-DEI.pdf>

Pierce, W. (2017, November 30). *Who we are #22 - The age of exploration and colonialism*. National Vanguard. <https://nationalvanguard.org/2017/11/who-we-are-a-series-of-articles-on-the-history-of-the-white-race-part-22/>

Pinto, P. S. (2017). Chegada de Vasco da Gama à ilha de Moçambique. *RTP Ensina*. <https://ensina.rtp.pt/artigo/chegada-de-vasco-da-gama-a-ilha-de-mocambique-cg/>

Piombo, J., & Nijzink, L. (2005). *Electoral politics in South Africa: Assessing the first democratic decade*. Palgrave MacMillan.

Ponso, L. C. (2016). O estatuto do português e das línguas bantu moçambicanas antes, durante e depois da luta pela independência da nação em 1975. *LING. Est. e Pesq.*, 20(2), 57-86. [file:///C:/Users/hp/Downloads/O\\_ESTATUTO\\_DO\\_PORTUGUES\\_E\\_DAS\\_LINGUAS\\_BANTU\\_MOCAMB.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/O_ESTATUTO_DO_PORTUGUES_E_DAS_LINGUAS_BANTU_MOCAMB.pdf)

Porto, L. T. (2012). A representação da coisificação do ser humano na sociedade contemporânea: O ovo apunhalado. *Revista de Letras Dom Alberto*, 1(1), 134-149. <https://unisba.edu.br/wp-content/uploads/>

Porto, L. T. (2012). A representação da coisificação do ser humano na sociedade contemporânea: O ovo apunhalado. *Revista de Letras Dom Alberto*, 1(1), 134-149. <https://unisba.edu.br/wp-content/uploads/>

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>

Quijano, A. (2002). Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, 17(37), 4-28. [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos\\_de\\_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237\\_02.PDF](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF)

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber - Eurocentrismo e ciências sociais: Perspetivas latino-americanas* (pp. 107-126). CLACSO.

Quijano, A. (2012). Bien vivir: Entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122, 46-56. [https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122\\_A\\_QUIJANO\\_BIENVIVIR--\\_.pdf](https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS122_A_QUIJANO_BIENVIVIR--_.pdf)

[Ramose, M. B. \(1999\). \*African philosophy through Ubuntu\*. Mond Books.](#)

Ramose, M. B. (2002). The ethics of Ubuntu. In P. H. Coetzee & A. P. Roux (Eds.), *The African philosophy reader* (pp. 230-237). Oxford University Press.

Ramose, M. B. (2010). Learning inspired education. *Caribbean Journal of Philosophy*, 2(1), 1-15. <http://ojs.mona.uwi.edu/index.php/cjp/article/viewFile/2507/2330>

- Rapatsa, M. (2016). Ubuntu and capabilities approach: Basic doctrines for calibrating humanitarian action. *European Review of Applied Sociology*, 9(12), 12-19. <https://doi.org/10.1515/-2016-0002>
- Reimberg, V. P. F. P., Guimarães, V. N., Monteiro, B. V., Elias, M. B. M. S., & Moraes, A. C. L. (2015). *Análise da obra dos deveres*. JUS. <https://jus.com.br/artigos/42250/analise-da-obra-dos-deveres>
- Reis, M. D. (2018). Democracia grega: A antiga Atenas (séc. V a.C.). *Sapere Aude*, 9(17), 45-66. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/download/>
- Rodrigues, E. S. V. (2009). Evolução histórica dos direitos humanos. *THEMIS – Revista da Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará*, 7(1), 15-41. <https://core.ac.uk/download/pdf/16038016.pdf>
- Rodrigues, F. H. P. (2007). *Direito natural x direito positivo*. (Monografia de especialização, Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará, Fortaleza, Brasil)
- Rodriguez, P. (2020). *Filósofos humanistas y sus obras*. Un Profesor. <https://www.unprofesor.com/ciencias-sociales/filosofos-humanistas-y-sus-obras-4367.html>
- Ruedell, A., Luis, A., Vieira, M. A., Kinn, V. G., & Cossetin, V. L. F. (2014). *Filosofia e ética*. Editora Unjuí.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. Pinguin.
- Samkange, S. J. T., & Samkange, T. M. (1980). *Hunhuism or Ubuntuism: A zimbabwean indigenous political philosophy*. Graham.
- Sandoval, A. C., & Santos, L. C. (2014). Estudos decoloniais e filosofia africana: Por uma perspectiva outra no ensino de filosofia. *Revista Páginas de Filosofia*, 6(2), 1-18. <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/>

- Santos, A. M. K. R., & Goés, W. P. (2019). *A coisificação do homem pelo homem e a degradação humana no ambiente global*. Faculdade do Norte Novo de Apucarana. <https://facno-par.com.br/conteudo-arquivos/arquivo-2019-08-28-15670132394004.pdf>
- Santos, B. S. (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 48, 11-32. <https://doi.org/10.1590/s0102-64451997000100007>
- Santos, B. S. (2009). Introdução. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do sul*. (pp. 23-71). [http://www.professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias\\_do\\_sul\\_boaventura.pdf](http://www.professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias_do_sul_boaventura.pdf)
- Santos, B. S., & Meneses, M. P. (2009). Introdução. In B. S. Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do sul*. (pp. 9-190). [http://www.professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias\\_do\\_sul\\_boaventura.pdf](http://www.professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/epistemologias_do_sul_boaventura.pdf)
- Santos, M. C. A. (1994). Nós e os gregos. *Trans/Form/Ação*, 17, 133-141. <https://www.scielo.br/j/trans/a/3VcKgJy6pPLWSHcjcWBpYzv/?format=pdf>
- Scheineider, R. A., & Flach, H. D. (2019). Definição de pessoa na perspectiva de Boécio. *Frontistes – Revista Eletrônica de Filosofia e Teologia*, 13(23), 1-13. <http://revistas.fapas.edu.br/index.php/frontistes>
- Schiavon, G. H. B. (2002). O jusnaturalismo clássico. *Scientia Iuris*, 5, 357-373. [file:///C:/Users/hp/Downloads/O\\_jusnaturalismo\\_classico.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/O_jusnaturalismo_classico.pdf)
- Serrano, R. A. (2017). *La reforma protestante*. Rafael A. Serrano. [www.researchgate.net](http://www.researchgate.net)
- Shanyanana R. N., & Waghid Y. (2016). Reconceptualizing Ubuntu as inclusion in African higher education: Towards equalization of voice. *Knowledge Cultures*, 4(4), 104-120. [file:///C:/Users/hp/Downloads/shanyanana\\_reconceptualizing\\_2016.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/shanyanana_reconceptualizing_2016.pdf)
- Silva, A. M. A. C. (2000). Estrutura! Agência! Ação! *Temáticas*, 8(15), 16-. [https://www.researchgate.net/publication/351216158\\_Estrutura\\_Agencia\\_Acao](https://www.researchgate.net/publication/351216158_Estrutura_Agencia_Acao)

Silva, A. W. C., Oliveira, J. A., Oliveira, J. M., Albertini, R. Z., Marciano, R. C., Silva, S. R., & Souza, N. (2011). Aspectos da inquisição medieval. *Revista de Cultura Teológica*, 17(73), 59-88. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Aspectos\\_da\\_inquisicao\\_medieval.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Aspectos_da_inquisicao_medieval.pdf)

Silva, C. R. (2015). As eleições e a democracia moçambicana. *Janus*, 1(13), 34-35. [http://janusonline.pt/images/anuario2015/1.13\\_CarolinaSilva\\_DemocraciaMocambique.pdf](http://janusonline.pt/images/anuario2015/1.13_CarolinaSilva_DemocraciaMocambique.pdf)

Silva, D. J. S. (2014). Os direitos humanos enquanto conteúdo da associação cosmopolita de sujeitos livres e iguais. In C. R. M. de Lima (Org.), *Anais do IX Colóquio Habermas* (pp. 37-52). [file:///C:/Users/hp/Downloads/Os\\_Direitos\\_Humanos\\_enquanto\\_conteudo\\_da.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Os_Direitos_Humanos_enquanto_conteudo_da.pdf)

Silva, F. P. (2021). Ubuntu como filosofia moral? *Veritas*, 66(1), 1-15. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2021.1.39919>

Silva, R. F. & Carvalho, A. B. (2019). O desencantamento do mundo e o processo de coisificação do homem na visão de Adorno e Horkheimer: A negação da metafísica em Aristóteles e a desumanização do homem. *Revista do Instituto de Políticas Públicas de Marília*, 5(2), 171-184. [file:///C:/Users/hp/Downloads/Odesencantamentodomundoeoprocessodecoisific\\_aodohomemnavisodeadornoeHorkheimer-anegaodafilosofiametafsicaemAristteleseadesumani\\_aodohomem.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/Odesencantamentodomundoeoprocessodecoisific_aodohomemnavisodeadornoeHorkheimer-anegaodafilosofiametafsicaemAristteleseadesumani_aodohomem.pdf)

Silverstein, R. O. (1968). A note on the term Bantu as first used by W. H. I. Bleek. *African Studies*, 27(4), 211-212. <https://doi.org/10.1080/00020186808707298>

Simango, D. (2012). The meaning of the Imago Dei (Gen 1:26-27) in Genesis 1-11. *O TE*, 25(3), 638-656. [http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1010-99192012000300012](http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1010-99192012000300012)

Siqueira, J. P. S. (2013). Direito romano: Influências no pensamento jurídico latino-americano. *RIDB*, 2(5), 4381-4395. [https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2013/05/2013\\_05\\_04381\\_04395.pdf](https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2013/05/2013_05_04381_04395.pdf)

Buqa, W. (2015). Storying Ubuntu as rainbow nation. *Verbum et Ecclesia*, 36(2), 1-8. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v36i2.1434>

- Soares, R. S. (2017). Resenha: A construção social da realidade. *Revista do Direito Público*, 12(2), 316-319. <https://doi.org/10.5433/1980-511X.2017v12n2p316>
- Sousa, M. C. (2018). A prioridade ontológica das substâncias imóveis segundo o livro Lambda da Metafísica de Aristóteles, *Archai*, 22, 65-97. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_22\\_3](https://doi.org/10.14195/1984-249X_22_3)
- Souza e Silva, N. R. (2018). Homem e pessoa na antiguidade clássica. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, 10(2), 1-198. [https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/download/ads/homem\\_e\\_pessoa\\_na\\_antiguidade.pdf](https://sfjp.ifcs.ufrj.br/revista/download/ads/homem_e_pessoa_na_antiguidade.pdf)
- Spooner, L. (1882). *Natural law or the science of justice*. A. Williams. Online Library of Liberty. <https://oll.libertyfund.org/>
- Spruill, M. (2015). *Abigail Adams and remember the ladies*. America in Class. <http://americainclass.org/wp-content/uploads/2014/12/AAdams-StudentVersion.pdf>
- Strefling, S. R. (2016). A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino. In Seminário Internacional de Antropologia Teológica (Ed.), *Anais do seminário internacional de antropologia teológica: Pessoa e comunidade em Edith Stein* (pp. 118-130). Guia Medieval.
- Strefling, S. R. (2016). A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino. *Anais do seminário internacional de antropologia teológica*, 1, 118-130. <https://guiamedieval.webhostusp.sti.usp.br/>
- Teyssier, P.. (1982). *História da língua portuguesa*. Universidade de São Paulo. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/158086/mod\\_resource/content/1/TEYSSIER\\_%20HistoriaDaLinguaPortuguesa.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/158086/mod_resource/content/1/TEYSSIER_%20HistoriaDaLinguaPortuguesa.pdf)
- Thiong'o, N. W. (1986). *Decolonizing the mind: The politics of language in African literature*. Zimbabwe Publishing House.
- Tierno, P. (2019). Teoria política clássica: Ramificações de Grécia e Roma. *Lua Nova*, 107, 15-29. [https://www.scielo.br/j/ln/a/K3t8kwypK5b9y6BcbzcgMK\\_q/?format=pdf&lang=pt](https://www.scielo.br/j/ln/a/K3t8kwypK5b9y6BcbzcgMK_q/?format=pdf&lang=pt)

Tosi, G. (2003). Aristoteles e a escravidão natural. *Boletim do CPA*, 15, 71-100. [http://dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi\\_aristoteles.pdf](http://dhnet.org.br/direitos/militantes/tosi/tosi_aristoteles.pdf)

Tosi, G. (2004). Apresentação. In G. Tosi (Org.), *Direitos humanos: História, teoria e prática* (pp. 5-13). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Tracana, R. B., Ferreira, M. E., & Carvalho, G. S. (2012). Concepções de futuros professores portugueses sobre educação ambiental; identificação das dimensões ecocêntrica, antropocêntrica e sentimentocêntrica. *Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências*, 12(2), 111-127. [file:///C:/Users/hp/Downloads/rbpec,+Gerente+da+ revista,+06\\_328\\_Trancana\\_Ferreira\\_Carvalho.pdf](file:///C:/Users/hp/Downloads/rbpec,+Gerente+da+ revista,+06_328_Trancana_Ferreira_Carvalho.pdf)

Trindade, A. A. C. (2015). Rehabilitation of victims and their dignity: Reflections on some issues raised in the case Belgium versus Senegal (2012) adjudicated by the International Court of Justice. In A. A. C. Trindade & C. B. Leal (Coord.), *The respect for human dignity: Brazilian interdisciplinary course on human rights* (pp. 7-321). The Hague.

Tschaepe, M. (2013). A humanist ethic of Ubuntu: Understanding moral obligation and community. *Essays in the Philosophy of Humanism*, 21(2), 47-61. <https://doi.org/10.1558/eph.v21i2.47>

Turner, R. (2008). *A global ethic*. Nautilus Institute for Security and Sustainability. <https://nautilus.org/gps/applied-gps/global-ethics/a-global-ethic/#kwame-anthony-appiah>

UK Parliament. (2015). *Magna Carta*. UK Parliament. <https://www.parliament.uk/magnacarta/>

Ukwamedua, N. U. (2011). A critical review of Alexis Kagame's four categories of African philosophy. *OGIRISI A New Journal of African Studies*, 8(1), 248. <http://doi.org/10.4314/og.v8i1.13>

United States Senate. (1994). *Constitution of the United States*: United States Senate. [https://www.senate.gov/civics/constitution\\_item/constitution.htm](https://www.senate.gov/civics/constitution_item/constitution.htm)

- Vargas, F. (2014). *Émile Durkheim (1858-1917)*. Universidade Federal de Pelotas. <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2014/03/A-sociologia-de-%C3%89mile-Durkheim.pdf>
- Vasconcelos, B. A. (2012). O escravo como coisa e o escravo como animal: Da Roma Antiga ao Brasil contemporâneo. *Revista UFG*, 13(12), 137-153. [https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/694/o/12\\_15.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/694/o/12_15.pdf)
- Vasconcelos, F. A. (2017). Filosofia Ubuntu. *LOGEION – Filosofia da Informação*, 3(2), 100-112. <http://dx.doi.org/10.21728/logcion.2017v3n2.p100-112>
- Vasconcelos, Y. L., & Miranda, K. J. (2013). Jusnaturalismo e juspositivismo: Objetos e orientações doutrinárias. *UNOPAR Cient., Juríd. Empres*, 14(2), 243-254. <file:///C:/Users/hp/Downloads/admin,+Gerente+da+revista,+417-1576-1-CE -1.pdf>
- Venturini, M. B. (2017). *A escrita autobiográfica de Thomas Jefferson: Um projeto de representações de si*. (Dissertação de mestrado, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, Brasil)
- Viana, A. P. S. (2011). *Universidade medieval no século XIII: Um estudo de suas origens sob o olhar da historiografia francesa*. (Trabalho de conclusão de curso, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Brasil)
- Viana, A. P. S., & Oliveira, T. (2011). *Um estudo da origem da universidade medieval no século XIII por meio da historiografia*. Pontifícia Universidade Católica do Paraná: <https://pt.scribd.com/doc/187146525/Um-Estudo-Da-Origem-Da-Universidade-Medieval-Terezinha-Oiveira>
- Viola, F. (2017). O estatuto da pessoa em perspectiva histórica. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, 36, 12-29. <https://www.researchgate.net/publication/>
- Vlastos, G. (1941). Slavery in Plato's thought. *The Philosophical Review*, 50(3), 289-304. [https://www.pdcnet.org/phr/content/phr\\_1941\\_0050\\_0003\\_0289\\_0304](https://www.pdcnet.org/phr/content/phr_1941_0050_0003_0289_0304)

- Wareham, C. S. (2017). A duty to explore African ethics? *Ethical Theory and Moral Practice*, 20(4), 857-872. <https://doi.org/10.1007/s10677-017-9826-x>
- Weinreb, L. L. (2004). A secular theory of natural law. *Fordham Law Review*, 72(6), 2287-2300. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:12964426>
- Weiss, R. (2018). Durkheim, Émile (1858-1917). In H. Callan (Ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology* (pp. 1-4). John Wiley & Sons.
- Weyne, B. C. (2007). Dignidade da pessoa humana na filosofia moral de Kant. *THEMIS – Revista da Escola Superior da Magistratura do Estado do Ceará*, 5(1), 15-41. <https://core.ac.uk/download/pdf/16012747.pdf>
- Weyne, B. C. (2011). O princípio da dignidade humana a partir da filosofia de Immanuel Kant. (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, Brasil)
- Wikipedia. (s.d.). *Ubuntu*. Wikipedia. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Ubuntu>
- Willard, C. C. (1994). *The writings of Christine de Pizan*. Persea Books.
- Wiredu, K. (1995). Custom and Morality: A Comparative Analysis of Some African and Western Concept of Moral. In A. G. Mosley (Ed.), *African Philosophy: Selected Readings* (pp. 389-406). Englewood Cliffs.
- Zanotti, G. J. (1989). Modernidade e iluminismo. *Revista Libertas*, 6(11), 1-18. <http://ciudadanoaustral.org/biblioteca/06.-Gabriel-Zanotti-Modernidad-e-iluminismo.pdf>
- Zimmermann, R. (2015). Roman law in the modern world. In D. Johnston (Ed.), *The Cambridge companion to Roman law* (pp. 452-480). Cambridge University Press.

## **ANEXOS**

**Ínquérito**

**Aos Cidadãos da Cidade e Bairros Periféricos de Maputo**

**Entrevista nº**.....

**Data:**...../...../.....

**A. Dados Pessoais**

**1. Nome:** .....

**2. Bairro:**


**3. Idade:**

**4. Naturalidade:**

**5. Género:**

- a) Masculino
- b) Feminino

**6. Nível académico:**

a) Básico

b) Médio

Superior

## B. Conceito de Ubuntu

7. Já ouviu falar de Ubuntu (Afro-austral)?

a) Sim

b) Não

8. Se sabe o que é Ubuntu, como o define?

a) Um conjunto de normas socialmente gerado que norteia as relações comunitárias (entre entes que habitam e são parte dos mundos biofísico/natural e espiritual)

b) Uma lei prescrita pela Wanthamo (A Força: o Deus Bantu)

c) Uma lei prescrita por Deus (Xikwenbu)

## C. Práticas Tradicionais e Costumes Ligados a Princípios Éticos Ubuntu

9. Já participou na prática tradicional chamada Kupahla?

a) Sim

b) Não

10. Já consumiu o remédio de lua (Murii wa Wethi)?

a) Sim

b) Não

**11. Se é solteiro, em que tipo de casamento mais participou ou a sua comunidade mais realiza?**

a) Tradicional (Lobolo)

b) Religioso

c) Civil

**12. Nos casamentos em que participou ou presenciou, com que frequência se realizou o Chigiane?**

a) Sempre

b) As vezes

c) Nunca

**13. Quando é que se pode afirmar que alguém “não é uma pessoa” ou fez algo que “não é de pessoa” (*Ha shwa umunho* – não é de pessoa):**

a) Quando se comporta moralmente mal

b) Quando morre

c) Quando vira animal

**14. Costuma usar a expressão *Ha vatha Marime/Macuacua Vatane Luela* (Os Marime/Macuacua vão me Proteger)?**

a) Sim

b) Não

**15. Com que frequência já entornou um pouco de bebida (alcoólica ou não) no chão para celebrar/“brindar” um evento?**

- a) Sempre
- b) As vezes
- c) Nunca


**D. Relações de Consanguinidade, Afinidade e Vizinhança**

**16. Como chama os filhos dos irmãos dos seus pais?**

- a) Mana ou Mano
- b) Prima ou Primo
- c) Filho do irmão do pai


**17. No cotidiano, como as pessoas se dirigem aos velhos e adultos?**

- a) Pai ou mãe
- b) Senhor ou Senhora


**18. No cotidiano, como as pessoas se dirigem a um jovem adulto?**

- a) Mano ou Mana
- b) Jovem


**19. Como se veem os vizinhos na região onde nasceu?**

- a) Membros da família
- b) Meros vizinhos


c) Estranhos

### E. Relação Comunidade-Indivíduo

**20. Concorda que uma pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas?**

a) Sim

b) Não

**21. Com qual das afirmações mais se identifica?**

a) Ambos definem em conjunto as normas morais e o que é certo

b) O grupo define as normas morais ou o que é certo

c) O indivíduo define as normas morais ou o que é certo

**22. Com qual das frases concorda?**

a) A pessoa persegue o seu próprio bem perseguindo o bem comum

b) A pessoa persegue somente o seu próprio bem

c) A pessoa persegue o seu bem no lugar do bem comum

a) Sim

**23. Concorda que adotar as preferências do grupo não implica a perda da individualidade, personalidade e raciocínio pessoal?**

b) Não

**F. Condição para o Maior Respeito pelos Moçambicanos dos Direitos Humanos ditos Universais**

**24. Vários académicos respeitados de diferentes continentes (africanos, latino-americanos, asiáticos, etc.) afirmam que a DUDH está dominada por princípios culturais Ocidentais (fundamentalmente Europeus e Norte-Americanos) e que é, por isso, que os povos dos seus continentes pouco se interessam em seguir o que está escrito na Declaração. Nesse contexto, se esta DUDH incluísse princípios culturais Ubuntu-africanos, se interessaria mais em respeitar os seus princípios ou conhecer melhor a Declaração?**

a) Sim

b) Não

## ***GUIÃO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA***

### **INTRODUÇÃO**

O presente guião destina-se a conduzir as entrevistas semiestruturadas que se pretendem levar a cabo com vista a fundamentalmente perceber o grau de adesão dos membros das comunidades moçambicano-maputenses à princípios Ubuntu, para, em última instância, inferir a perspetiva de Direitos Humanos dominante na sociedade moçambicana e a possibilidade de uma maior adesão à Direitos Humanos Universais que integrem princípios Ubuntu.

#### **Objetivos do presente estudo:**

- Debater sobre o conceito de Ubuntu, seus princípios centrais e o seu grau de implementação na sociedade maputense;
- Debruçar-se sobre as práticas da ética filosófica Ubuntu na província de Maputo em Moçambique, procurando encontrar traduções desses princípios na organização social e perceber em que medida existe uma adesão das comunidades africanas aos princípios Ubuntu;
- Perceber até que ponto as pessoas atentariam mais para a necessidade de respeitar os Direitos Humanos ditos Universais, caso estes incorporassem princípios de Ubuntu.

**Técnicas de recolha de dados:** decidiu-se implementar a entrevista semiestruturada que consistirá no debate de vários tópicos e resposta a algumas perguntas específicas, permitindo uma mais ampla recolha de informações sobre tópicos atados aos objetivos anteriormente apresentados. Esta técnica será complementada, em primeiro lugar, com conversas informais que ocorrerão fundamentalmente posteriormente a ministração dos inquéritos, especialmente para tomar-se conhecimento das razões por detrás de determinadas respostas à determinadas perguntas, particularmente a razão de considerar os vizinhos como membros da família, que a pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas, a adoção das preferências do grupo não implicam a perda da individualidade, personalidade e raciocínio pessoal, entre outras questões. Em segundo lugar, em entrevistas informais e discussões coletivas por via das quais se coletarão informações através de conversas, quer individuais quer grupais, e seu registo em diários de campo para posterior análise da sua utilidade para a pesquisa.

## **PLANEAMENTO**

### **Entrevistados:**

- Académicos de diferentes universidades moçambicanas que atuem na área da filosofia;
- Funcionários da administração pública moçambicana;
- Líderes comunitários (Chefes de Quarteirão e Chefes de 10 Casas) dos bairros periféricos de Maputo.
- Curandeiros e líderes religiosos da Igreja Zione.

**NB:** se lhes explicam previamente os objetivos da pesquisa, a importância da sua participação no debate à volta das temáticas da entrevista, o tempo de duração da entrevista.

**Local da entrevista:** Qualquer outro local da cidade e da periferia da Cidade de Maputo conforme a disponibilidade e conforto dos entrevistados.

**Meio de comunicação:** Telemóvel, Face a face (quando possível).

**Tempo:** a entrevista terá a duração de um máximo de 20 à 30 minutos.

## **GUIÃO DE ENTREVISTAS**

1. Que práticas tradicionais e costumeiras cultiva: Kupahla cerimonial e descerimonial (ex.: entornar um pouco de bebida no chão para partilhar o momento com os antepassados), consumo de remédio de lua (*murii wa wethi*), lobolo, chiguiane, utilização da expressão “*ha shwa umunho*” (não é de pessoa)?
2. Que tipo de tratamento concede aos seus familiares, amigos, vizinhos e conhecidos?
  - a) Pai ou mãe; senhor ou senhora? (Para o caso dos irmãos dos pais, velhos e adultos independentemente do grau de consanguinidade, afinidade ou vizinhança)
  - b) Mana ou mano; prima ou primo? (Para o caso dos filhos dos irmãos dos pais)
  - c) Membros da família ou meros estranhos? (Para o caso de vizinhos e conhecidos)
3. Sabe o que é Ubuntu? Pode definir o termo?
4. Tendo em conta a definição de Ubuntu que concedeu (ou a definição apresentada pelo entrevistador) pode dizer se pratica ou vivem de acordo com essa ética?
5. (De acordo com a definição do entrevistado ou do entrevistador) Sabe dizer se os moçambicanos vivem de acordo com os princípios ético-normativos Ubuntu?
6. Se os princípios Ubuntu fossem integrados numa Declaração Universal dos Direitos Humanos acha que teria maior tendência a respeitá-la por se identificar mais com os seus princípios?

7. Acha que o governo moçambicano protegeria mais e melhor os direitos humanos se estes refletissem, nalguma extensão, princípios ético-normativos Ubuntu?

## **GUIÃO DE TÓPICOS DAS DISCUSSÕES DE GRUPO**

### **INTRODUÇÃO**

O presente guião destina-se a conduzir as discussões de grupo que se pretendem levar a cabo com vista a, em primeiro lugar, perceber colectar dados para possuir um melhor conhecimento da ética filosófica Ubuntu com o fim de sistematizar os seus princípios fundamentais, por um lado. Em segundo lugar, aferir o grau de conhecimento do conceito de Ubuntu e se os membros das comunidades moçambicano-maputenses possuem um estilo de vida Ubu-ntu. Em última instância, identificar a perspectiva de Dignidade e Personalidade Humana dominante na sociedade moçambicana e a possibilidade de um maior respeito a “Direitos Humanos Universais” que integrem princípios ético-normativos Ubuntu que traduzam práticas tradicionais e costumes Ubuntu.

### **PLANEAMENTO**

#### **Entrevistados:**

- Funcionários da administração pública moçambicana;
- Estudantes de diferentes cursos da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane (UEM).

**Local das discussões de grupo:** campus da UEM e Ministério dos Negócios Estrangeiros e Cooperação.

**Meio de comunicação:** Face a face.

**Tempo:** a entrevista terá a duração de um máximo de 20 à 30 minutos.

## **TÓPICOS DAS DISCUSSÕES DE GRUPO**

1. Conceito de Ubuntu?
2. Práticas tradicionais e costumeiras que traduzam princípios Ubuntu (entre outras, Kupahla cerimonial e descerimonial, consumo de remédio de lua (*murii wa wethi*), lolobolo, chiguiane, utilização da expressão “*ha shwa umunho*” (não é de pessoa);
3. Relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança;
4. Estilo de vida Ubu-ntu versus estilo de vida dos moçambicano-maputenses;
5. Contributo de Ubuntu para um maior universalismo do conceito de “Direitos Humanos Universais” patentes no texto da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948?
6. Relação entre o maior respeito e proteção dos “Direitos Humanos mais Universais” por parte do governo e dos seus cidadãos (concretamente os moçambicano-maputenses) e a inclusão de princípios éticos que traduzam práticas tradicionais e costumeiras moçambicano-maputenses (possivelmente Ubuntu).

## PRINCÍPIOS ÉTICOS UBUNTU

Aqui se encontram os 15 princípios éticos Ubuntu relacionados com 4 dos 5 principais grupos de perguntas do inquérito, nomeadamente, *o termo Ubuntu e os seus conceitos, as práticas tradicionais e costumes que traduzem princípios Ubuntu, as relações de consanguinidade, afinidade e vizinhança, e a relação comunidade-indivíduo.*

- a) **Princípio fundamental da vida:** este é o princípio fundamental da ética Ubuntu, pois, todos os princípios desta ética, constituem simbioticamente um único conjunto de princípios (que é Ubuntu) que visa exatamente a garantia, a salvaguarda e preservação da vida humana como membros de uma mesma família. Para além disso, importa destacar que este princípio fundamental da vida na filosofia ético-moral Ubuntu, corresponde ao “princípio da sombra”, ou seja, “o princípio do nascimento e da morte que o Homem partilha com os animais” (Ukwamedua, 2011; Kagamé, 1976). Este fato revela a preocupação da ética Ubuntu com a preservação da vida condigna de todos os entes que habitam o planeta terra.
  
- b) **Princípio *Ha Umunu* (ser pessoa):** para um Umuntu ser Ubuntu, deve incorporar Ubuntu, ou seja, seguir um conjunto de princípios éticos e morais Ubuntu para tornar-se uma Pessoa Humana, sem isso querer propriamente dizer que determinado ser humano deixa de ser realmente considerado uma Pessoa Humana, passando a ser como que um animal (selvagem).

- c) **Princípio Umuntu ngumuntu ngabantu**, ou seja, *uma pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas*, como preferem proferir os MaChangana, ou *uma pessoa é uma pessoa através das outras pessoas* (Bolden, 2014; Ngobeni, n. d.; Metz, 2017; Ewuoso & Hoffman, 2019): o Umuntu (o ser humano específico, como um ente moral, mas igualmente, entre outros, político e religioso) não pode sobreviver só, sem estar integrado na sua comunidade Ubuntu (outras categorias com quem vive e convive e aos quais interdepende num ideal de relacionamento em comunidade), isto é, sem interagir e viver idealmente com o seu Bantu e os seus mundos, sem se tornar Ubuntu, que inclui uma interação permanente e eterna entre as categorias Muntu, Kintu, Hantu e Kintu permeadas pela categoria *Ubuntu* (Kagamé, 1976; Ramose, 1999).
- d) **Princípio Ubuntu da pertença**: na sociedade tradicional africana não há Pessoa sem uma rede de relações sociais. O valor da Pessoa Humana “se localiza na pertença” a uma comunidade Ubuntu, ou seja, forma ideal de relacionamento com os outros numa comunidade (Mosana, 2022; Masoga, 2012; Murove, 2020).
- e) **Princípio do desenvolvimento da personalidade Ubu-ntu**: para uma pessoa desenvolver a sua Personalidade Humana, no permanente e incessante movimento em direção à Ubuntu, ou seja, por via do processo Ubu-ntu que consubstancia o seguimento de um estilo de vida Ubu-ntu, precisa contribuir para a afirmação dos outros e para a “harmonia comunal” (Murove, 2020, p. 98) Ubuntu. Ou seja, a pessoa precisa estar aberta e disponível para os outros com a confiança de que pertence a algo muito maior, a comunidade Ubuntu, pelo que se esta não estiver feliz o mesmo também não o será, e se for deslocada para o “outro lado da linha” abissal o mesmo Umuntu/Umunu também o será (Santos, 2009).
- f) **Princípio da sintonia entre a Personalidade Ubu-ntu e os mundos biofísico e espiritual**: o Umuntu africano vê-se a si em constante, permanente e eterno relacionamento e interligação, como se de um único ecossistema se trata-se, com “o mundo espiritual na linha vertical, assim como com outras espécies não-humanas e o mais amplo ambiente horizontal” (Ewuso & Hall, 2019, p. 96-97), numa luta incessante e permanentemente

com vista ao fortalecimento e garantia da sobrevivência e felicidade da comunidade Ubuntu, que é, obviamente, composta por entes vivos, não-vivos e ainda-por-nascer na sua relação simbiótica com os mundos biofísico e espiritual.

- g) **Princípio da continuidade categorial e metafísica simbiótica:** este princípio engloba dois momentos centrais da vida do Umuntu, a continuidade existente entre as cinco categorias entes de Alexis Abbé Kagamé (1976) e Mogobe Bernard Ramose (1999) que nem a morte a descontinua tal inter-relação, e a promoção de uma metafísica simbiótica que se apoia entre os entes que habitam os mundos biofísico e espiritual, e entre todos entre si, simbioticamente, como se um corpo humano se tratasse.
- h) **Princípio do objetivo padrão:** a Comunidade Ubuntu constitui um “objetivo padrão” (Metz, 2017, p. 118) de todos os membros Bantu, que constitui um ideal de relacionamento com os Outros em comunidade. A referida comunidade-imparcialidade, que é Ubuntu, e que, co-substantivamente com o próprio Umuntu, forma um ente simbioticamente estruturado, estabelece as normas grupais e objetivos que devem reger o que a maioria quer, sem comprometer o desenvolvimento, a felicidade e a individualidade do Umuntu como um ser visto isoladamente, que é aqui assim tomado simplesmente para facilitar a compreensão da mecânica do inter-relacionamento entre os entes que compõe a comunidade Ubuntu.
- i) **Princípio do estilo de vida Ubu-ntu:** o Bantu e o Umuntu, que constituem um único corpo, devem buscar e cultivar um estilo de vida Ubu-ntu, o que pressupõe um estilo de vida de permanente, incessante e eterna batalha com vista a transformação em Ubuntu e ao alcance do objetivo padrão dos Bantu: a comunidade Ubuntu.
- j) **Princípio da co-substantividade ontológica da comunidade Ubuntu:** A personalidade e a humanidade da Pessoa e a sobrevivência da comunidade são simultaneamente satisfeitas, ou seja, co-substantivamente satisfeitas. Assim, garante-se que enquanto o indivíduo promove a harmonia e o bem comunitário, assegura semelhantemente o bem individual. Este princípio revela uma diferença central entre o coletivismo marxista que

apregoa que o indivíduo persegue o seu bem no lugar do bem comum, e a co-substantividade comunitária Ubuntu, em que o Umuntu persegue o seu bem perseguindo bem comum.

- k) **Princípio da personalidade co-susbtantiva Umuntu:** Umuntu desenvolve a sua personalidade ao mesmo tempo que desenvolve a própria comunidade.
- l) **Princípio da comunidade-imparcialidade:** a comunidade Ubuntu imprime ênfase na comunidade e na relacionalidade, colocando o ser humano em harmonia com o mundo (os mundos biofísico e espiritual e os entes que o habitam), e não o colocando no centro do mundo. Pois, todos os entes que habitam os referidos mundos e os próprios mundos em si constituem um corpo simbiótico.
- m) **Princípio da natureza comunitária:** este princípio considera que enquanto a mescla da “identificação com os outros e [...] solidariedade para com os outros” (Metz, 2011, p. 532), na mesma perspectiva da máxima *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa por causa das outras pessoas), são a receita para o alcance da comunidade Ubuntu por parte do Umuntu/Umunu, a sua violação na linhas vertical e horizontal é uma grave transgressão à ética Ubuntu, com a implicação da desvalorização do Umuntu (isiZulu/isiXhosa) ou Umuntu (xiChangana) ao ponto de ser considerado um animal, mas não no verdadeiro sentido da palavra (Metz, 2010, p. 57-58).

Nesse contexto, a *identificação com os outros* está associada ao *Eu-pro-grupo* (Metz, 2011; Metz, 2017), um processo de adoção de preferências grupais, sem minar a preservação da individualidade, personalidade e raciocínio pessoal. Quanto a *solidariedade para com os outros*, esta é a demonstração de preocupação com os outros (Rapatsa, 2014; Tschaepe, 2013; Mabovula, 2011; Mayaka & Truell, 2021).

- n) **Princípio da moralização de Umuntu:** a unificação da ética Ubuntu e o cultivo de um estilo de vida Ubu-ntu com humanidade e personalidade, é que concede ao indivíduo os traços ético-morais necessários e a oportunidade ideal para se tornar uma Pessoa e não um animal, e desenvolver a sua Personalidade, isto é, “a essência de ser humano”

(Jolley, 2011). “O ser humano [se torna] uma pessoa” (Hallen, 2015, p. 1) quando conjugua e unifica a ética Ubuntu, um estilo de vida Ubu-ntu e a humanidade e a personalidade.

- o) **Princípio da narrativa de ida Ubu-ntu:** Ubuntu não funciona como um chamado a africanização (Kubow & Min, 2016, p. 8), é uma narrativa de ida, ou seja, um constante, incessante, dinâmico e adaptativo avanço Ubu-ntu, sem volta, com vista a materialização como Ubuntu, concordando com a visão de Olatunji e Koenane, é uma “narrativa de tornar-se humano, uma narrativa de busca da verdade” (Olatunji e Koenane, 2017, p. 272). A busca de Ubuntu, constitui um processo irrepetível e intemporal, embora resguarde alguma essência sempre que se alcance (ou se efetiva a transformação em) Ubuntu.