

A FILOSOFIA AFRICANA DO UBUNTU E OS DIREITOS HUMANOS

UBUNTU'S AFRICAN PHILOSOPHY AND HUMAN RIGHTS

Gustavo Silveira Borges¹
Alfa Oumar Diallo²

Para o ethos do ubuntu, uma pessoa não só é uma pessoa por meio de outras pessoas, mas também por meio de todos os seres do universo. Cuidar “do outro”, portanto, também implica o cuidado para com a natureza (o meio ambiente) e os seres não humanos, afirma o filósofo e psicólogo sul-africano Dirk Louw

Resumo

O objetivo geral deste trabalho é fazer uma análise da filosofia africana do ubuntu em aproximação com o sistema africano de direitos humanos. A pesquisa se desenvolveu em três capítulos: trabalharam-se as linhas de pensamentos filosóficas africanas. Analisou-se a filosofia do ubuntu e, por fim, fez-se uma relação com a proteção africana dos direitos humanos e dos povos. O problema de pesquisa resume-se na pergunta: será que a filosofia africana, o ubuntu, fornece mais subsídios para a compreensão dos direitos humanos africanos no contexto da globalização? A pesquisa se desenvolveu por meio de um método de abordagem dedutivo, um método de procedimento monográfico e a técnica de pesquisa bibliográfica documental, quando foram verificados livros, artigos jurídicos em revistas especializadas. Em linhas gerais, concluiu-se que a filosofia ubuntu tem sua essência no respeito e no senso de humanidade.

Palavras-Chaves: Direitos humanos. Ubuntu. Comissão Africana, Corte Africana, Proteção de Direitos Humanos.

Abstract

The general objective of this work is to study and analyze the African philosophy of ubuntu and the African human rights system. The research was developed in three chapters: the lines of African philosophical thoughts were worked. The philosophy of ubuntu was analyzed and, finally, a relationship was made with the African protection of human and peoples' rights. The

¹ Pós-Doutor em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS (2014), com bolsa de pesquisa PNPd/CAPES. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2013). Mestre em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2007). Especialista em Ciências Penais pela PUCRS (2005). Pós-graduado pela Escola da Magistratura do Rio Grande do Sul - AJURIS (2003). Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS (2002).

² Possui graduação em CIÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIAIS pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (1997), mestrado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000) e doutorado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006); Pós-Doutorado em Cooperação Internacional para o Desenvolvimento pela Universidade Católica de Louvain-La-Neuve, Bélgica (2013/2014). Diretor da Faculdade de Direito e Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados (2015-2019). Advogado desde 1997. Professor e pesquisador da Universidade Federal da Grande Dourados, membro da comissão de apoio pedagógico do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados.

research problem boils down to the question: "does African philosophy, this is ubuntu, give more subsidies for the understanding of African human rights in the context of globalization"? The research was developed through a deductive approach method, a monographic procedure method and the documentary bibliographic research technique, when books, legal articles in specialized journals were verified. Generally speaking, it is concluded that ubuntu philosophy has its essence in respect and sense of humanity.

Keywords: Human rights. Ubuntu. African Commission, African Court, Human Rights Protection.

1. INTRODUÇÃO

A filosofia na África tem uma história rica e variada, que data do Egito pré-dinástico, continuando até o nascimento do cristianismo e do islamismo. Sem dúvida, foi fundamental a concepção do “Ma’at”, que traduzido, significa aproximadamente “justiça”, “verdade”, ou simplesmente “o que é certo”. Uma das maiores obras de filosofia política foi o *Maxims* de Ptah-Hotep, que foi empregado nas escolas egípcias durante séculos. Filósofos egípcios antigos deram contribuições extremamente importantes para a filosofia helenística, filosofia cristã e filosofia islâmica (SAMUSSUKU, 2013).

A filosofia africana sempre suscitou intensos debates entre defensores e detratores dela, apesar da filosofia africana ter contribuído com várias áreas do conhecimento, como por exemplo a metafísica, a epistemologia, a filosofia moral, a filosofia política sem perder de vista uma grande parte da literatura.

Após o fim da colonização, os países africanos através da Organização da Unidade Africana e das suas organizações regionais se empenharam na criação de diplomas legais para a proteção dos direitos humanos na África, consubstanciados no processo de descolonização e na autodeterminação dos povos.

A Carta de Banjul que disciplina a Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos foi elaborada pela Organização da Unidade Africana em 1981 e tendo entrado em vigor em 1986.

O presente artigo tem como objetivo geral o de analisar a filosofia africana do ubuntu e seu diálogo com os direitos humanos. Para cumprir este objetivo, o trabalho foi dividido nos seguintes objetivos específicos: explicitando Contextualização das correntes filosóficas africanas e o Ubuntu e a sua práxis. Na segunda parte, o estudo versará os Direitos Humanos Africanos e a proteção africana dos direitos humanos e dos povos.

Neste trabalho, traz-se a análise os estudos decoloniais para demonstrar a epistemologia dos saberes e da cosmovisão da filosofia africana, colocando o ser humano no centro do mundo e das interrelações.

A pesquisa se desenvolveu por meio de um método de abordagem dedutivo, um método de procedimento monográfico e a técnica de pesquisa bibliográfica documental, quando foram verificados livros, artigos jurídicos em revistas especializadas.

1. CONTEXTUALIZAÇÃO DAS CORRENTES FILOSÓFICAS AFRICANAS

A filosofia é uma área do conhecimento baseada numa atividade crítica, abstrata, conceitual e problematizadora cujo ser humano pode interagir com os diversos elementos do conhecimento e o seu meio social. Os debates críticos relacionados com a cultura, a natureza, a ética, favorecem a teoria do conhecimento a partir da alteridade. A troca de experiência é o combustível da filosofia.

As correntes filosóficas ou escolas filosóficas são linhas de pensamentos diferentes de cada sociedade. Em relação à sociedade africana temos várias correntes filosóficas, tais como a etnofilosofia, a filosofia dos sábios (filosofia da sagacidade), a filosofia nacionalista, a filosofia institucional e a filosofia literária. Mas neste nosso estudo desenvolveremos as correntes mais utilizadas.

Paulin Hountondji cunhou o termo “**etnofilosofia**” levando em consideração os estudiosos antropólogos, sociólogos, etnógrafos e filósofos que trabalham com as coletivas filosóficas de vida dos povos africanos. Ele contribuiu muito na divulgação do conceito e de suas características, sendo seu grande defensor, assim como um crítico da forma de abordagem do conceito de filosofia bantu. Pois para os etnofilósofos os pensamentos coletivos são derivados do pensamento comum e profundo da África.

A etnofilosofia tem uma grande relação da filosofia com a cultura, tendo uma abordagem que considera a sabedoria coletiva, o lugar ontológico das hipóteses gerais e a visão do mundo das etnias africanas que tem como código a filosofia. A filosofia africana está baseada na sabedoria do povo em mitos, ritos e provérbios, isto é, na cosmovisão africana ou melhor na metafísica do homem africano.

Tempels na sua obra (*La philosophie bantoue*, 1945) entende que o pensamento cognitivo africano é uma filosofia que segue os seus próprios níveis de conhecimento, sua própria forma de pensar, daí ser uma etnofilosofia, apontando a ligação estreita do homem africano com suas raízes, onde se pensa seus problemas e a origem destes. Tempels tem uma

enorme influência na Filosofia Africana do século XX, sendo considerado por muitos filósofos o pai ancestral desta filosofia, em virtude da sua célebre obra, onde argumenta que o povo da África Subsaariana (Povo Bantu) tem uma filosofia distinta e irá descrever as bases dessa filosofia. Na filosofia bantu o fundamento do universo, o seu valor supremo é a vida, a força que impulsiona e que emana dela, todos os seres são forças e em qualquer situação se deve ininterruptamente procurar acrescentar força à vida e ao universo (MACHADO, 2012, p. 47).

Léopold Sédar Senghor é senegalês, poeta, estadista, pensador que lutou para tornar compreendidos os fundamentos ontológicos do pensamento africano. Grande influenciador do pensamento contemporâneo africano, devido seu percurso estudantil e profissional. “Oferece os conceitos de “força vital” e a ideia de um pensamento filosófico intrinsecamente coletivo como elementos subjacentes ao Ser africano aos já referenciados P. Tempels e A. Kagame” (SEILER, 2009, p. 33). Senghor vai pra um lado mais poético e cultural: Eis então o negro-africano, o qual simpatiza e se identifica, o qual morre a si para renascer no outro. Ele não assimila. Ele se assimila. Ele vive com o outro em simbiose, ele conhece o outro... Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo do conhecimento, que é ato de amor. “Eu penso, então eu existo”, escrevia Descartes. A observação já foi feita, pensa-se sempre alguma coisa. O Negro-Africano poderia dizer: “Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou”. Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor. É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento (SENGHOR apud OLIVEIRA, 2006, p. 129).

A **filosofia profissional** ou **corrente crítica da filosofia africana** desta a filosofia como um princípio universal. Ela não pode ser um pensamento particular, comunitário, mítico. Desse modo, é uma categoria que inclui aqueles que foram “treinados” dentro da filosofia ocidental, nas universidades ocidentais; assim, é a relação da filosofia com a academia. Encontramos, nessa corrente, Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Eboussi Boulaga, Marcien Towa, Oruka Odera e Peter Bodunrin (MACHADO, 2014).

A **filosofia ideológica nacionalista** é uma forma de filosofia política. Os defensores desta teoria sustentam é preciso fazer uma distinção entre ideologia e filosofia, entre conjuntos de ideias e uma maneira especial de raciocínio. Entre os filósofos desta corrente temos Kwame Anthony Appiah, Kwame Gyekye, Kwasi Wiredu, Oshita O. Oshita, Lansana Keita, Peter Bodunrin e Chukwudum B. Okolo.

A filosofia ideológica nacionalista tem interesses e objetivos em responder aos problemas referentes ao colonialismo, às independências, ao fim da escravidão e a exploração do ser africano, reflexão sobre o desenvolvimento econômico e social atual no continente africano objetivando tirá-lo do caos econômico e social impostos por séculos de explorações

diversas oriundas do ocidente. É a negação da negação, a recusa dos preconceitos ideológicos solidificados no processo histórico, a busca da afirmação do ser africano, desconstruindo a desvalorização de si internalizadas pelo colonizador, é a afirmação da cultura africana, busca-se libertação e desenvolvimento. Aqui os temas não versão em torno dos sábios, mas dos ideólogos, desse modo é preciso manter uma distinção entre ideologia e filosofia. (OLIVEIRA, Eduardo, MACHADO, Adilbênia Freire, 2018, p. 324)

Esta teoria busca, por meio da libertação mental, um retorno ao verdadeiro humanismo africano, uma significativa liberdade para o ser africano, busca-se libertação e desenvolvimento.

A **filosofia da sagacidade ou sagacidade filosófica** é um procedimento de pensamento baseado na sabedoria e nas tradições dos povos, através dos sábios que são os guardiões da sabedoria comunitária. Para os filósofos da sagacidade o estudo da filosofia africana versa sobre a relação da filosofia com os sábios. O importante é o pertencimento cultural, sendo que a oralidade é de suma importância. O filósofo queniano Henry Odera Oruka é o sistematizador dessa tendência filosófica (MACHADO, 2012).

A **filosofia hermenêutica** faz análises das línguas africanas na busca de conteúdos filosóficos. Uma filosofia de interpretação do contexto africano, ou seja, segue um modelo universal, mas parte do intrínseco do ser africano, tornando-o objeto do seu pensamento, tentando responder questionamento sobre o ser africano no mundo e sua ligação com o divino, com o outro e consigo mesmo. Encontramos os trabalhos de Kwame Gyekye, Tshiamalenga, Maurier, Laleye, Barry Hallen e Sodipo Jo dentro dessa perspectiva (MACHADO, 2012).

Percorrida a contextualização das correntes filosóficas africanas, passa-se à análise da filosofia do *Ubuntu* e suas principais características.

1.1 A filosofia do *Ubuntu*

Compreender a filosofia do *Ubuntu* pressupõe uma destituição, mesmo que temporária, da visão dos povos ocidentais, mas também pressupõe um resgate rápido das principais questões que dão suporte à globalização Ocidental. A filosofia existente nos países ocidentais fundamenta-se, sobretudo, no individualismo como princípio supremo em detrimento, inclusive, do direito à vida, constituindo um sistema excludente que acarreta a desvalorização do outro humano (RAMOSE, 2009, p. 167). O comportamento ético nessas sociedades é dispensado para atingir o lucro através de políticas competitivas, a relação que se estrutura a partir desses princípios com os direitos humanos é a sua realocação; assim, àqueles direitos fundamentais que deveriam ser intrínsecos ao ser humano são transportados para o dinheiro que

assume caráter de pressuposto para ter acesso a aqueles (RAMOSE, 2009, p. 161-162). Já para as comunidades africanas as situações de busca incansável por reconhecimento através da competitividade hostil, são vistas como pragas, situações que devem ser evitadas para que a harmonia e a paz possam proliferar (TUTU, 2000, p. 34).

A visão ocidental acerca do continente Africano é frequentemente a de relacionar os povos africanos a seres inferiores e selvagens, sua cultura é comumente desvalorizada e desprezada da história da humanidade; tais situações acarretam problemas e falhas na criação da história humana e nas referências acadêmicas (ASANTE, 2009, p. 99). A filosofia africana se insere, então, com a função de destituir a visão posta pelo colonialismo, eurocentrismo e racismo do Ocidente (CUNHA, 2010, p. 84).

Os povos africanos, sobretudo as comunidades cuja língua predominante é o *Bantu*, são traçados por características de solidariedade e humanidade advindas da filosofia do *ubuntu*, conhecida também como filosofia do *botho* ou *hunhu* (RAMOSE, 2009, p. 169). Apesar de o continente africano possuir uma enorme diversidade cultural e linguística, seus povos encontram-se interligados através de valores em comum, valores estes, distintos dos ocidentais e orientais (CUNHA, 2010, p. 84). A filosofia do *ubuntu* é característica das regiões africanas com a língua *Bantu*, abrangendo uma imensa região africana, a qual podemos delimitar traçando uma linha imaginária desde Camarões, situado no lado do Oceano Atlântico, até Quênia, no Oceano Índico, e a partir desta, todos os países situados entre a linha e África do Sul, como Angola, Zâmbia, Moçambique, Zimbábue, Gabão, entre outros, estão inseridos nessa categoria (CUNHA, 2010, p. 84). A filosofia do *ubuntu* adquiriu maior visibilidade na região da África do Sul devido ao regime segregacionista implementado no País, porquanto após sua queda o *ubuntu* foi utilizado como forma de reestabelecer a harmonia e reunificar o país ao implementar uma forma de justiça restaurativa através do perdão (DE SANT'ANA, 2015). É justamente essa pluralidade cultural existente no continente africano que desafia os povos africanos a buscarem a unidade da nação respeitando todas as diversidades, e é esse um dos papéis primordiais do *ubuntu*:

O *ubuntu* ajudou a forjar a unidade na diversidade por meio de sua ênfase na comunidade, expressada por palavras como *simunye* (“nós somos um”, isto é, “unidade é força”) e slogans como “um dano causado a um é um dano causado a todos” (LOUW, 2010, p. 7).

O *ubuntu* é a ética e base da filosofia dos povos africanos (RAMOSE, 2002, p. 1); um princípio intrínseco dos povos baseado em ideais de solidariedade e compartilhamento (RAMOSE, 2009, p. 169); é também, uma característica de sua cultura em ter e compartilhar compaixão, generosidade, reciprocidade, e buscar a harmonia visando a manutenção de uma

comunidade unida (NUSSBAUM, 2003, p. 2), assim, diz-se que determinada pessoa tem o *ubuntu*. A palavra *ubuntu* é formada pelos termos *ubu* e *ntu*, de modo que alguns filósofos o abordam com o uso do hífen *ubu-ntu*; *ubu-* se refere ao ser-sendo e se constitui antes do ser concreto, é algo que pode vir a ser, represente diversas possibilidades e desdobramentos; o *-ntu* é a forma concreta do ser. *Ubu-* e *-ntu* se complementam (RAMOSE, 2002, p. 2-3). A filosofia africana então, rompe com ideais de estagnação e inflexibilidade, expressando a noção de movimento, de tornar-se e vir a ser, de modo que o ser humano se faz em conformidade com o movimento e o passar do tempo (RAMOSE, 2011).

Um dos axiomas no qual o *ubuntu* baseia-se é o “*Umuntu ungamuntu ngabanye abantu*” que afirma que a humanidade de um ser é construída e adquirida através do reconhecimento da humanidade do outro, por esta razão as relações interpessoais e comunitárias dos povos africanos são envoltas por respeito mútuo. Nesse sentido, afirmar tal aforismo é reconhecer todo ser humano como sujeito de direitos intrínsecos, o reconhecendo como sujeito de dignidade em si mesmo; outra questão imbricada dentro do axioma é o entendimento de que o ser humano se constrói através da vida comunitária, assim, a partir da vida em sociedade o ser humano expande suas potencialidades (RAMOSE, 2009, p. 170).

Outra característica fundamental da filosofia africana se insere na superação pacífica de situações conflitantes; após o final do regime autoritário do Apartheid implementado em 1948 na África do Sul, o povo africano permaneceu sem carregar consigo sentimentos de ódio e vingança, demonstrando suas habilidades de transformação (MURITHI, 2006, p. 27). O atributo da transformação foi, inclusive, mencionado e reconhecido por Nelson Mandela, enquanto presidente da África do Sul em 1996, durante um discurso em prol da Comissão da Verdade e Reconciliação da Cidade do Cabo; nele, o ex presidente ressalta a capacidade dos povos africanos em superar conflitos sem, no entanto, esquecê-los; de modo que as comunidades africanas aceitam os acontecimentos passados e os utilizam de maneiras que permitam estabelecer um futuro pacífico; fica nítido em seu discurso uma preocupação com o todo, característica essencial da filosofia do *ubuntu*, ao mencionar que o processo de cura pós Apartheid se destinou a toda a comunidade da África do Sul, envolvendo a nação e não indivíduos isolados (MANDELA, 1996).

Acima de tudo, o *ubuntu* está impregnado na essência dos povos africanos, é intrínseco ao ser humano, ao passo que é utilizado também como um elogio nas comunidades, diz-se “*Yu, u Nobuntu*”, ou seja, que a pessoa tem o *ubuntu*, para se referir a qualidades como compaixão e generosidade (TUTU, 2000, p. 34-35). A consciência de que o *ubuntu* é intrínseco a todo ser humano parte do axioma “*Umuntu Ngumuntu Ngabantu*”, ou seja, de que uma pessoa é uma

pessoa através dos outros; assim o reconhecimento da humanidade de um indivíduo depende do reconhecimento da humanidade do outro, de modo que a sociedade se encontra interconectada não cabendo falar-se em práticas individualistas (TUTU, 2000, p. 36).

O *ubuntu* foi explicitamente consagrado na Constituição Provisória aprovada pelo Parlamento em 1993 após intensas negociações; nela concedeu-se o direito aos negros de votarem e participarem das eleições, acarretando, em 1994, a eleição de Nelson Mandela como Presidente da África do Sul. A Constituição Provisória lançou as bases legais para o estabelecimento da lei nº 34, de 1995, sobre a Promoção da Unidade Nacional e da Reconciliação, tal lei estabelecia a criação da Comissão da Verdade e Reconciliação como forma de lidar com os conflitos pós apartheid (FILIPE, 2004, p. 10). A decisão de criar uma Comissão da Verdade baseou-se sobretudo na filosofia social do *ubuntu* existente nos povos africanos já que:

Nas sociedades de transição democrática ou pós-conflito, as principais opções que se colocam ao regime sucessor para lidar com o legado de violência e o passado dependem, então, das condições em que se encontra e do valor que coloca em cada uma daquelas energias sociais (FILIPE, 2004, p. 6).

A criação de Comissões da Verdade conduz a uma investigação sobre o passado, reconhecendo as atrocidades cometidas e a partir disso estipulam maneiras de evitar seu reaparecimento num futuro com base no detalhamento das violações de direitos humanos às vítimas e restauração da paz; assim, não se trata do esquecimento dos acontecimentos mas da necessidade comprovada de que a memória possui conteúdo terapêutico para as comunidades através de seu papel preventivo (BERISTAIN, 2002, p. 1). Impregnou-se pós regime autoritário a filosofia do *ubuntu*, de forma que fora consagrado explicitamente pelo ministro da justiça Dullah Omar na introdução da Comissão da Verdade e Reconciliação; a cláusula fazia menção expressa a necessidade do *ubuntu* na reconstrução da sociedade africana marcada por injustiças, conflitos e sofrimentos, afirmando que as violações ocorridas “podem ser tratados com base na necessidade de compreensão, mas não de vingança, necessidade de reparação, mas não retaliação, necessidade de *ubuntu*, mas não de vitimização” (OMAR, 1996).

Um dos princípios do *ubuntu* que vai em contraponto aos valores ocidentais repousa no axioma “*Feta kgomo o tshware motho*”, que significa que quando uma pessoa estiver diante de uma escolha entre os valores da riqueza ou da vida de outro ser humano, o último sempre deverá prevalecer em sua decisão; ou seja, a acumulação de riquezas não possui papel central nestas sociedades, mas sim o cuidado mútuo entre os povos (RAMOSE, 2009, p. 170).

Essa filosofia compreende o ser humano em três níveis que não se sobrepõem uns aos outros, mas se conectam para formar uma unicidade; a primeira dimensão é a da vivência e é

composta pelos seres humanos do presente. A segunda se refere às pessoas que já morreram, aos ancestrais do povo africano que são chamados de mortos-viventes porquanto acredita-se que, embora sua vida material tenha desaparecido, estas pessoas continuam sua existência em outro mundo não visível aos vivos. A terceira e última dimensão é composta pelos seres humanos do futuro, aqueles que ainda irão nascer, de modo que é compromisso dos vivos garantirem que isso aconteça (RAMOSE, 1999, p. 10). Essa maneira de entender a vida humana é denominada de estrutura onto-triádica de ser e compõe os pilares da metafísica da filosofia do *ubuntu* (RAMOSE, 1999, p. 11). Enquanto o Ocidente possui uma visão linear com vistas para o futuro, os povos africanos colocam o passado em um local privilegiado; acreditam que o presente se faça com base na sabedoria dos seus ancestrais e através do respeito aos seus ensinamentos passados, os atualizam para o presente (OLIVEIRA, 2006, p. 24).

A filosofia africana possui uma visão holística do mundo, porquanto reconhece que tudo está interconectado; não apenas os seres humanos com as suas ancestrais e suas futuras gerações, mas também a conexão existente com os seres não humanos e a partir dessa visão pressupõe o respeito à natureza (LOUW, 2010, p. 7). A filosofia do *ubuntu* pode, dessa forma, contribuir como crítica à relação de exploração existente entre os povos ocidentais e a natureza; assumindo também uma posição de alternativa ecológica (SWANSON, 2010, p. 12). Nessas linhas, Kashind (2019, p. 17) afirma que a ausência do *ubuntu* rompe a harmonia do mundo e ocasiona situações de violência com outros seres humanos e não humanos.

1.2 Ubuntu e a sua *práxis*

A filosofia do *ubuntu* transporta a comunidade para um local central no sistema, valorizando a integração entre os seres humanos de variadas formas, desde práticas simples como cumprimentos matutinos que demonstram relacionamentos interpessoais até habilidades de chefes e líderes africanos na diplomacia, suas qualidades em estabelecer comunicações com sensibilidade ao grupo, de forma que a frase “*a chief is a chief by the people*” traduz o *ubuntu* em tais situações (NAUSSUAM, 2003, p. 4). Nessa linha, Nelson Rolihlahla Mandela, enquanto presidente da África do Sul, tomou a decisão de doar um terço de seu salário presidencial para a Fundação Nelson Mandela, responsável por auxiliar principalmente crianças órfãs em decorrência da AIDS; essa situação, é caracterizada como uma expressão do *ubuntu* (NAUSSAUM, 2003, p. 2).

Outra expressão da filosofia do *ubuntu* são os antigos curandeiros de guerra, eles eram responsáveis por reestabelecer a paz entre as tribos em conflito através de uma cerimônia de

limpeza dos espíritos, os que permaneceram vivos passavam por esse ritual para que não prejudicassem as almas de seus antepassados, além de ser utilizado para diminuir os sentimentos de vingança entre os que restaram da guerra (NASSAUM, 2003, p. 5). Expressões mais atuais e comuns do *ubuntu* podem ser observados em regiões africanas após desastres naturais, as comunidades trabalham em conjunto para reestruturar as regiões, além de serem tomadas por sentimentos de generosidade e compartilhamento para com o outro (TUTU, 2000, p. 201).

Uma das maiores expressões do *ubuntu* se concentrou na Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, a comissão possuía como objetivo reconhecer as violações aos direitos humanos ocorridas com o Apartheid a partir do estabelecimento de um relatório detalhado; possibilitar a concessão de anistia aos violadores desde que cumpridos certos requisitos e possuam o perdão da vítima e estabelecer um relatório com recomendações futuras para evitar um possível retrocesso; a escolha pela Comissão da Verdade e Reconciliação foi realizada com base nos valores sociais da filosofia dos povos africanos, optou-se pela justiça restaurativa afim de que a nação africana permanecesse unida e em harmonia (NAUSSAUM, 2003, p. 3); assim:

In forgiving, people are not being asked to forget. On the contrary, it is important to remember, so that we should not let such atrocities happen again. Forgiveness does not mean condoning what has been done. It means taking what happened seriously and not minimizing it; drawing out the sting in the memory that threatens to poison our entire existence (TUTU, 2000, p. 207).

A característica comunal é pertencente a todo pensamento africano, a vida em comunidade estrutura as relações sociais e constrói o próprio ser individual, o potencializando; isso fica nítido nos axiomas do grupo étnico africano Akan, para o grupo “*onipa nnye abe na ne ho ahyia ne ho*”, que afirma que uma pessoa não é uma palmeira autossuficiente e somente a partir das relações com outros seres a vida é concretizada e seus talentos e necessidades são satisfeitos (GYEKYE, 2002, p. 6). Outro aforismo do grupo étnico Akan se refere ao que nos torna humanos, assim para o grupo o comportamento moral transforma o indivíduo, de modo que condutas como mesquinhos, egoísmo e maldade tornam o indivíduo um não humano, diz-se “*onnye’ nipa*”; indivíduos que demonstram características como compaixão, generosidade, ou outras voltadas ao bem da comunidade são dito humanos, ou também “*oye’ nipa*” (GYEKYE, 2002, p. 11). Assim, a cultura do grupo Akan de Gana é uma das expressões do *ubuntu*, à medida que reconhece que a identidade do indivíduo se constrói e potencializa-se quando em conexão com os demais membros da sociedade; para o grupo, toda conduta deve

visar um bem comum para a comunidade, porquanto a falha de um é a falha geral (COETZEE, 1998, p. 326).

A harmonia é tão importante para a concepção do *ubuntu* que Ramose (2002, p. 276) utiliza da música e da dança como metáfora para explicar o papel central da harmonia na filosofia africana; explana o filósofo que a dança se manifesta como convite para o ser humano interagir ativamente com a música, se fazendo através desta, tal convite é um imperativo irrecusável ao ser humano. Essa metáfora é expressa também pelo axioma “*Kosa ga e theeletswe o e duletse*” que afirma que não se ouve música sentado, para estar em sintonia com os outros se faz mister a participação ativa na música; porquanto telespectadores passivos diante de uma orquestra são estranhos aos povos africanos, já que para eles a passividade diante da música fragmenta o ser humano (RAMOSE, 2002, p. 277).

Conclui-se que a filosofia africana tem um grande potencial de reflexão e quebra dos paradigmas excludentes e degradantes do meio ambiente através de seus princípios que reconhecem o outro ser humano e a Natureza com o devido respeito mútuo, se posicionando como uma filosofia contra hegemônica (SWANSON, 2010, p. 12). A filosofia africana assume assim, um papel descolonizador do pensamento imposto pelos europeus sobre o resto do mundo; postulando a filosofia do *ubuntu* como uma verdadeira contribuição cultural (DE SANT’ANA, 2015). Conforme Kakozi (2018), exaltar a comunidade não se resume a “uma tirania da comunidade sobre o indivíduo”, mas sim no reconhecimento de que os interesses individuais estão abrangidos dentro da vida em comunidade, ou seja, na valorização do nós.

2. DIREITOS HUMANOS AFRICANOS

O tema Direitos Humanos é pouco associado ao continente Africano em função da baixa visibilidade e dos ensinamentos transmitidos no Ocidente acerca da cultura dos povos africanos (PEREIRA; QUADÉ, 2019, p. 172), associando-os, frequentemente, a determinados estereótipos de inferioridade.

Os direitos humanos receberam proteção e reconhecimento internacional através de diversas convenções e tratados, mas, sobretudo, através da chamada Carta Internacional dos Direitos Humanos; a carta é composta por três documentos de suma importância para o tema, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966 e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966 (KASHINDI, 2019, p. 12). O artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos Humanos, assinada em Paris, afirma que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em

dignidade e direitos, e dotados como estão de razão e consciência, devem se comportar fraternalmente uns com os outros”. A problemática insere-se a medida que, enquanto a Europa afirmava a característica intrínseca e universal dos direitos a todos os seres humanos, simultaneamente, delimitava quais pessoas seriam consideradas seres humanos a partir de seus ideais de racionalidade instrumental, gerando assim uma aplicação seletiva dos Direitos Humanos que justificaria suas violações aos direitos indígenas e africanos (BRAGATO, 2016, p. 1807-1808). Não se trata aqui da racionalidade conforme preceitos científicos, mas sim da ideia de racionalidade europeia surgida na modernidade; diz-se ser uma racionalidade instrumental, a medida que fora utilizada como instrumento de dominação e exclusão de determinados seres humanos possuidores de característica e visões de mundo diversas do pensamento dito legítimo do homem branco europeu (BRAGATO, 2016, 1809).

A ideia de ser humano é uma criação dos filósofos humanistas do período renascentista europeu (MIGNOLO, 2013, p. 158); o período caracterizou a entrada da Modernidade e marcou uma intensa valorização da razão e da Ciência. A invenção do ideal de seres humanos surgiu no contexto europeu em função de duas causas; internamente, como forma de distinguir os cristãos europeus do resto das sociedades vizinhas; enquanto aqueles anunciavam ao mundo o cristianismo como religião universal e legítima dos seres humanos, os demais foram denominados de pagãos, quando não possuíssem como religião o cristianismo ou o judaísmo; sarracenos, para referir-se aos muçulmanos e árabes; e os orientais. A criação do ideário de ser humano, serviu ainda, externamente, com o propósito de inferiorizarem as populações do Novo Mundo, nomeando-os de índios e escravizando africanos (MIGNOLO, 2013, p. 158). De tal forma, a classificação das raças é uma concepção existente no pensamento e no discurso Ocidental, utilizado para estabelecer um ranking de superioridade entre os seres humanos baseado na sua adequação ou não aos preceitos racionais do homem vitruviano europeu (MIGNOLO, 2013, p. 163).

A partir da era da Modernidade instituiu-se tal conceito de humanidade que implementou uma política seletiva de Direitos Humanos baseado em conceitos de raça; é sobretudo a partir da colonização da América, quando a Europa assumiu uma posição vantajosa no comércio mundial e alastrou sua dominação ao resto do mundo, impondo-se como centro do saber (QUIJANO, 2005, p. 206). A partir de então todas as relações envolvendo outras culturas diversas das europeias foram abarcadas em panoramas dualistas, como Ocidente e Oriente, povos civilizados e primitivos ou ainda, racionais e irracionais (QUIJANO, 2005, p. 211). Isso ficou claramente exposto durante a colonização da América, porquanto os europeus implementaram o trabalho forçado e não remunerado, obrigando a população indígena que já

habitava o território à servidão dos europeus até sua fatídica morte; a mesma forma de servidão não remunerada foi utilizada para a dominação da população africana trazida à América (QUIJANO, 2005, p. 207). No continente Africano o colonialismo embasou-se em discursos caracterizadores dos povos africanos, sobretudo, termos como primitivos, selvagens e bárbaros, foram utilizados para cercear o tráfico de escravos para as Américas, intencionando estabelecer uma “explicação ideológica para forçar os africanos a uma nova dimensão histórica” (MUDIMBE, 2013, p. 37-38). Essa forma de dominação situou a população africana e indígena numa posição de inferioridade, como não humanos; a eles sequer fora aplicado o sistema de servidão feudal europeu que permitia aos servos uma espécie de remuneração, seja através da proteção feudal ou do cultivo para alimentação (QUIJANO, 2005, p. 207).

Apesar de o colonialismo atualmente ter se encerrado quase que em sua totalidade, vivenciamos suas consequências através da colonialidade; cumpre ressaltar que o primeiro termo se refere a relação existente entre um império soberano e a dominação econômica e política exercida sobre outros povos, não dotados de soberania; já a colonialidade é fruto do colonialismo vivenciado durante o período histórico da modernidade e que, sobrevive até os dias atuais nos ensinamentos acadêmicos (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131). O processo de colonização resultou na denominada matriz de poder colonial que embasa as relações de poder e dominação atuais por todo o mundo, que se constituem na inferiorização dos mesmos povos colonizados durante a modernidade (QUIJANO, 1992, p. 12). Assim:

As múltiplas e heterogêneas estruturas globais, implantadas durante um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “colonialismo global” para entrar num período de “colonialidade global”. Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana (GROSFUGUEL, 2008, p. 126).

Todo esse processo afetou a efetividade universal dos Direitos Humanos, diz-se então que a aplicação dos Direitos Humanos é, atualmente, seletiva; e é nesse contexto que o Ubuntu se insere como visão alternativa ao pensamento Ocidental, buscando incluir todos os seres, vivos ou não vivos, no conceito de humanidade (KASHINDI, 2019, p. 17). Os documentos internacionais, na mesma linha, estabelecem princípios e visões de mundo baseados nos ideais ocidentais e desconsideram as especificidades culturais do continente africano (PEREIRA; QUADÉ, 2019, p. 174); isso se dá tanto em função da grande extensão territorial do continente, de sua diversidade cultural, quanto pelos acontecimentos históricos vivenciados no continente que repercutiram nas condições atuais dos povos.

Atualmente, o principal dispositivo de proteção internacional dos direitos humanos no continente africano é a Carta Africana sobre Direitos Humanos e dos Povos (CADHP), conhecida como Carta de Banjul, criada em 1981 e com vigor no ano de 1986, constituiu o terceiro sistema regional de direitos humanos, ao lado do europeu e interamericano (ANDRADE, 2001, p. 1). A necessidade de um sistema regional de Direitos Humanos Africano foi posta em consideração pelas Nações Unidas; considerando que, apesar da maioria dos estados africanos aderir a Declaração dos Direitos Humanos de 1948, violavam-na frequentemente. As violações ocorriam devido a omissão, no texto da Carta da Organização da Unidade Africana (OUA) de 1963, acerca do respeito e promoção dos Direitos Humanos, constando rapidamente em seu preâmbulo uma menção a DUDH e a Carta das Nações Unidas; além disso, prevalecia, na Carta da OUA, em seu artigo III, os princípios da soberania e não interferência em assuntos estatais (ANDRADE, 2001, p. 5-6).

Apesar do continente Africano possuir, já em 1981, um documento específico, qual seja a Carta Africana sobre Direitos Humanos e dos Povos, foi somente no ano de 2000 que a proteção dos Direitos Humanos se tornou um dos objetivos, em nível nacional, das Comunidades Econômicas Regionais (CERs) através do Ato Constitutivo da União Africana (MURUNGI; GALLINETTI, 2014, p. 121). As Comunidades Econômicas Regionais foram formadas por agrupamentos de regiões africanas geograficamente próximas com a finalidade de integrar o continente após o colonialismo a partir de 1963, quando se criou a Carta da Organização da Unidade Africana (OUA); e seu objetivo inicial visava o desenvolvimento econômico das comunidades (MURUNGI; GALLINETTI, 2014, p. 121). As CERs possuem um papel fundamental na proteção e promoção dos Direitos Humanos em nível regional, quebrando com imposições instrumentais do Ocidente e implementando um sistema de baixo para cima de modo a proporcionar a integração da comunidade de forma participativa (PEREIRA; QUADÉ, 2019, p. 179).

Uma das novidades trazidas no texto da Carta Africana é a consagração dos deveres individuais em seu capítulo II da parte I, entre os artigos 27 à 28; o artigo 28 afirma em seu texto que “cada indivíduo tem o dever de respeitar e de considerar os seus semelhantes sem nenhuma discriminação e de manter com eles relações que permitam promover, salvaguardar e reforçar o respeito e a tolerância recíprocos” (CADHP, 1981); além de estipular deveres específicos para com a família (art. 29, 1); deveres relacionados a promoção da solidariedade dos povos africanos (art. 29, 4); com a comunidade nacional (art. 29, 2) e internacional (art. 27, 1); entre outros. A Carta também estipula deveres do Estado para com seu povo, notadamente no artigo 26 ao estabelecer como dever do Estado de estabelecer e aperfeiçoar as instituições nacionais

responsáveis pela promoção e proteção dos Direitos Humanos. Essa inovação espelha características culturais do povo africano que interligam a ideia de direitos e deveres como institutos inseparáveis (ANDRADE, 2001, p. 17); para além da Carta Africana, o único documento que consagrou juridicamente os deveres em seu texto foi a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem de 1948, todavia de forma não vinculativa e referente apenas a deveres individuais (PIRES, 1999, p. 336), diversamente da Africana que concebe os deveres para com a comunidade. A Carta também é caracterizada por consagrar os valores das tradições ancestrais dos povos africanos como princípio norteador do documento, quando expressa em seu preâmbulo a necessidade de levar em consideração “as virtudes das suas tradições históricas e os valores da civilização africana” na concepção dos direitos humanos e dos povos (BRANT; PEREIRA; BARROS, 2006, p. 6917).

A Carta Africana criou posteriormente a Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos, que possui uma competência ampla no tema além de receber queixas de Estados, indivíduos e grupos sobre violações dos Direitos Humanos; todavia, as decisões emitidas pela Comissão não possuem força vinculativa. A Comissão admite também queixas de ONGs em nome das vítimas de violações, constituindo-se em uma importante fonte de informações para a Comissão (MOREIRA, 2013, p. 71). Pelo fato de suas decisões não vincularem os Estados, viu-se necessária a criação do Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos, em 2003; e posteriormente fundiu-se com o Tribunal da União Africana, formando o atual Tribunal Africano de Justiça e Direitos Humanos, em 2008 (MOREIRA, 2013, p. 72).

O continente africano, devido a diversos motivos históricos, possui particularidades culturais incompatíveis com as características ocidentais; resumem-se comumente em características de solidariedade e comunidade (ANDRADE, 2001, p. 2). Dentre as particularidades, os povos africanos consideram que a cidadania somente é atingida quando o indivíduo se encontra em comunidade, e a partir da inserção na sociedade, seus potenciais máximos serão atingidos (ANDRADE, 2001, p. 2). Para a cultura de grande parte dos povos africanos, o indivíduo não é fragmentado do social e individualizado; pelo contrário, a humanidade se concretiza na totalidade, quando convivendo em sociedade, considera-se essa uma relação mútua, pois o indivíduo e a sociedade “formam uma unidade dialética de relações indispensáveis à existência de ambos” (MBAYA, 1997, p. 24). Assim cumpre-nos questionar:

A percepção dos direitos humanos está condicionada, no espaço e no tempo, por múltiplos fatores de ordem histórica, política, econômica, social e cultural. Portanto, seu conteúdo real será definido de modo diverso e suas modalidades de realização variarão. Em vista de tal diversidade, reflexo da própria diversidade das sociedades e das concepções do homem, uma pergunta essencial se faz: há uma concepção universal dos direitos humanos? Mais precisamente, tais direitos, cuja universalidade

somos levados a admitir de chofre, referindo-nos a muitas declarações, pactos, cartas e convenções, não seriam produto de condições históricas, especificamente ocidentais? (MBAYA, 1997, p. 21).

Frente a multiplicidade de fatores que condicionam a diversidade cultural encontrada no continente africano não cabe, pois, adotar ideais ocidentais de individualismo em detrimento da solidariedade cultural existente em sua cultura. É necessário, desse modo, pensar novamente a África a partir da gnose africana (MUDIMBE, 2013, p. 41); ou seja, considerar e conhecer a África através dos próprios africanos (PEREIRA; QUADÉ, 2019, p. 190-191).

3. A PROTEÇÃO AFRICANA DOS DIREITOS HUMANOS E DOS POVOS

Os sistemas regionais de proteção dos Direitos Humanos têm o intuito de levar em consideração as diferenças culturais, econômicas e sociais dos Estados, sobretudo facilitar a cooperação internacional. Os Sistemas existentes hoje são o Europeu, o Interamericano e o Africano.

O sistema africano dos direitos humanos e dos povos foi criado em 1986 através da chamada Carta de Banjul. A expressão “direitos dos povos” levanta desde logo problemas conceptuais complexos, que refletem as circunstâncias da descolonização em que se defendia a autodeterminação dos povos, mas que perduraram na ideologia dos novos Estados independentes. Impõe-se em primeiro lugar notar que o conceito de “direitos dos povos” não tem o mesmo significado, na filosofia africana, que os direitos coletivos na concepção socialista dos direitos do homem. Para alguns autores, seguidores de Vasak, eles correspondem aos chamados direitos da “terceira geração”, enquanto para outros, trata-se da consagração de uma “tradição africana ancestral” (CADHP, 1981).

Os direitos humanos aparecem formalmente na Carta da Organização da Unidade Africana, no bojo da sua adesão à Declaração Universal dos Direitos do Homem, como consequência do direito à autodeterminação dos povos, assim como a cooperação em matéria de respeito pelos direitos do homem (CADHP, 1981).

O texto da Carta ainda estipula que os países membros têm o compromisso de reconhecer os direitos e deveres contidos em seu texto. Assim como a obrigação de adotar medidas legislativas ou de outra natureza para os implementar domesticamente, contemplando as áreas do ensino, da educação e da divulgação. Ademais de garantir “uma administração da justiça independente e de criar instituições nacionais para promover e proteger os direitos humanos” (TAVARES, 2013).

Este diploma legal continental é de suma importância pois preenche uma lacuna em relação à proteção dos direitos do homem. É um compromisso entre as concepções políticas e jurídicas opostas, que traz ao direito internacional dos direitos do homem a consagração de uma relação dialética entre direitos e deveres, por um lado, e a enunciação tanto de direitos do homem como de direitos dos povos, por outro. As tradições históricas e os valores da civilização africana influenciaram os Estados autores da Carta, a qual traduz, pelo menos no plano dos princípios, uma especificidade africana do significado dos direitos do homem (CADHP, 1981).

Uma outra inovação que merece relevo, consubstancia-se na ausência de distinção entre direitos civis e políticos, por um lado, e direitos sociais e económicos por outro, o que constitui aliás a consagração da mais recente doutrina do direito internacional dos direitos do homem (PELLONPÄÄ, 1993, p. 855-874). Carta de Banjul dá o mesmo peso jurídico a todos os direitos elencados na carta.

Ao contrário das suas congêneres, a Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos traz de forma explícita os deveres individuais em relação aos outros e também em relação à comunidade, com base na tradição africana.

A ausência de uma cláusula de reservas constituiu uma deficiência técnica da Carta Africana. Assim, ao aceitar implicitamente o regime das reservas previsto na Convenção de Viena sobre o Direito dos Tratados, ou seja ao deixar ao critério dos Estados, através de objeções às reservas, a apreciação da sua compatibilidade com o objeto e o fim da Carta, os seus autores optaram implicitamente por uma solução que nos parece pouco compatível com a efetiva proteção dos direitos nela enunciados (MORAIS PIRES, 1997, p. 103-104).

Neste tópico vamos debater sobre a Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos e o Tribunal Africano dos Direitos Humanos, explicitando suas funcionalidades e suas particularidades.

A competência da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos é promover os direitos humanos e dos povos e assegurar sua respectiva proteção na África (PIOVESAN, 2014). A Comissão entrou em vigor em 1987, estando sua sede na Gambia. Infelizmente as decisões da comissão não são vinculantes, pois elas são mais políticas do que jurídicas.

Conforme a Carta constitutiva a comissão é formada por onze membros eleitos pela Assembleia dos Chefes de Estado e de Governo da União Africana. Os eleitos devem ter uma moralidade, uma competência inquestionável e serem conhecedores dos direitos humanos e dos povos.

A Comissão tem três funções principais: a promoção e a proteção dos direitos humanos, além da interpretação da Carta Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos. A autora Flávia Piovesan traz as competências do órgão supramencionado:

“cabe à Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos promover os direitos humanos e dos povos; elaborar estudos e pesquisas; formular princípios e regras; assegurar a proteção dos direitos humanos e dos povos; recorrer a métodos de investigação; criar relatórios temáticos específicos; adotar resoluções no campo dos direitos humanos; e interpretar os dispositivos da Carta. Compete-lhe ainda apreciar comunicações interestatais (nos termos dos artigos 47 a 49 da Carta), bem como petições encaminhadas por indivíduos ou ONGs que denunciem violação aos direitos humanos e dos povos enunciados na Carta (nos termos dos artigos 55a59 da Carta). Em ambos os procedimentos, buscará a Comissão o alcance de uma solução amistosa (PIOVESAN, 2014).

A Comissão Africana dos Direitos do Homem e dos Povos é fiscalizada pela Conferencia dos Chefes de Estados e de governos dos Estados-membros. A Conferencia verifica também as recomendações que o órgão dirige aos membros da União Africana, além de autorizar estudos sobre grave violações de direitos humanos.

Em 1998 os países membros decidiram pela criação do **Tribunal Africano dos Direitos Humanos e dos Povos**. Assim sendo entrou em vigor o órgão jurisdicional em 2004, tendo como missão complementar e reforçar o papel da Comissão na defesa dos direitos estipulados na sua Carta. Ao contrário da Comissão, as decisões do Tribunal têm poder de coação. A sede inicial do Tribunal foi Adis Abeba (Etiópia), mas em 2007 ela foi transferida para Arusha (Tanzânia). O tribunal é composto de onze juízes eleitos pela Conferência dos Chefes de Estado e de Governo, com possibilidade de uma única reeleição.

De acordo com o Protocolo, o tribunal conjuga como suas funções as competências consultivas e contenciosas. Em sua competência consultiva, o Tribunal poderá atuar ou emitir pareceres acerca da interpretação dos dispositivos da Carta Africana ou de qualquer outro instrumento de proteção os direitos humanos, por requisição de algum Estado membro, da própria União Africana, os órgãos integrantes ou de ONG's reconhecidas pela organização. Já em sua função contenciosa, o Tribunal poderá analisar os casos submetidos pela Comissão ou pelos Estados Membros. A aprovação de processos apresentados por indivíduos e ONGs está condicionado ao fato de os Estados dos quais os requerentes sejam nacionais devem declarar, expressamente, que aceitam a submissão de demandas individuais ao Tribunal, no momento da ratificação do documento ou posteriormente. Ou seja, no sistema africano os indivíduos podem levar demandas diretamente ao Tribunal, assim como no sistema europeu. Porém, o primeiro apresenta uma acessibilidade limitada. A supervisão acerca dos cumprimentos das decisões do

Tribunal é de responsabilidade do Conselho de Ministros, característica inspirada do sistema europeu de direitos humanos (PIOVESAN, 2014).

Porém algumas observações, ou melhor, dúvidas, devem ser apresentadas, conforme vislumbrado por alguns doutrinadores, tais como Rachel Muray, destacando algumas questões:

Primeiramente, é essencial garantir que os juízes indicados tenham independência relativamente ao Estado, não sendo vulneráveis a pressões. Em segundo lugar, (...) não está clara a interação entre a Corte e a Comissão. Considerações devem ser feitas a respeito de como tal relação será desenvolvida a fim de assegurar sua eficácia. (...) Em terceiro lugar, destaca-se que o sistema africano de direitos humanos vem lutando constantemente em face da insuficiência de recursos por parte da Organização da União Africana, agora União Africana. Em quarto lugar, o Protocolo estabelece que a Corte proferirá decisões legalmente vinculantes. (...) Considerações devem ser feitas para que existam procedimentos efetivos para garantir que qualquer Estado que violar a Carta seja compelido a cumprir a decisão da Corte” (EVANS; MURRAY, 2002).

A não concessão de uma verdadeira dignidade humana para todos está na base da elaboração da declaração dos direitos humanos. O seu principal objetivo foi a busca, neste âmbito, da inclusão e da interdependência das pessoas.

Deve-se recordar que, para Desmond Tutu, ubuntu é a essência do ser humano, ter ubuntu é sentir – e atuar em consequência como tal – é que todos nós humanos pertencemos a um feixe de vida, e que a pessoa com ubuntu está aberta e disponível para os outros. A ausência de ubuntu implica uma ruptura dessa harmonia, e isto manifesta-se na violência contra outro ser humano (desigualdade econômica, exílio ou deslocamento forçado, assassinatos...) e contra a natureza (poluição da água e do ar, extinção de várias espécies animais e vegetais, etc.). (KASHINDI, Jean Bosco Kakozi. 2019).

A humanidade para com os outros têm uma estreita relação com a vida. Na cosmovisão africana é o centro de tudo, pois toda ação do ser humano deve buscar fortalecer a sua vida e a comunidade.

Desde esta mesma linha, a vida, na cosmovisão africana, é relacional (Bujo, 2009: 290). Desde sua concepção até sua perpetuação, a vida do muntu depende sempre de outros seres (humanos e não humanos). Uma pessoa recebe a vida, remotamente, desde milhares de milhões de elos que a ligam em uma cadeia ininterrupta, com nossos primeiros antepassados; e na comunidade humana onde vive, o muntu possui a consciência de que sua vida não pertence apenas a ele, mas primeiro para cada comunidade que a deu a ele e que lhe permite ser humano. (KASHINDI, Jean Bosco Kakozi. 2019).

Considerações Finais

A dialética entre a africanização e a ocidentalização do conhecimento, o debate sobre a nova escola estrangeira conforme entendimento do romancista senegalês Cheikh Amidou Kane, na sua obra “A aventura ambígua” têm ocupado um lugar de destaque na África e na sua diáspora, sobretudo entre os autores descolonialistas.

O futuro da África se resume, efetivamente, na motivação em apreendermos de forma substancial os nossos conhecimentos. Os nossos paradigmas epistemológicos precisam de ser salvaguardados, todavia, vale frisar que esta reivindicação, dos saberes endógenos, não significa a rejeição dos outros tipos de saberes, mas sim a sua valorização pela sua utilidade social. Desta forma, podemos dizer que os diferentes tipos de saber podem partilhar o mesmo espaço e dialogarem, trazendo vários pontos de vista em relação à realidade circundante, identificando e reconhecendo, entre eles, seus limites e possibilidades (MANGANA, 2014, p. 15-22).

A elaboração e conseqüente ratificação da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos povos demonstrou a importância que a União Africana dá para a proteção dos direitos humanos e sua inserção no cenário do direito internacional.

Referências

ANDRADE, J.H.F., 2001. **A proteção dos direitos humanos e dos povos na África.**

Disponível em: <www.dhnet.org.br/direitos/sip/afrika/andrade_protecao_dh_afrika.pdf>

Acesso em: 10 jul. 2020.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro**, p. 93-110, 2009.

BERISTAIN, Carlos Martín. El papel de la memoria colectiva en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia. **Guerra y Desarrollo: la re-construcción post-conflicto**, Bilbao: Unesco Etxea, p. 100-110, 2002.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de direitos humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**, v. 9, n. 04, p. 1806-1823, 2016.

CADHP, 1981. **Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/ua_pires_carta_africana_direitos_povos.pdf>

Acesso em: 13 jul. 2020.

COETZEE, Pieter H. Particularity in morality and its relation to community. **The African philosophy reader**, p. 273-296, 1998.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Ntu. **Revista Espaço Acadêmico** (UEM), v. 9, p. 81-91, 2010.

DE SANT'ANA, Jonathas Vilas Boas. Descolonização, reinvenção escolar e filosofia africana ubuntu: uma relação possível. **Revista Três Pontos**, 2015.

EVANS, Malcolm D.; MURRAY, Rachel. **The African charter on human and peoples' rights: the system in practice – 1986-2000**. Cambridge: Cambridge University, 2002.

FILIPE, Ângela Marques. O processo de reconciliação na África do Sul. **CIARI–Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais**, s/d. v. 20, 2004.

GROSGUÉL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 297-312. Tradução de Thiago Augusto de Araújo Faria.

KAKOZI, Jean Bosco. **Filosofia africana: a luta pela razão e uma cosmovisão para proteger todas as formas de vida**. 2018. Disponível em: <<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2018/05/filosofia-africana-a-luta-pela-razao-e-uma-cosmovisao-para-protger-todas-as-formas-de-vida/>>. Acesso em: 10 jul. 2020.

KASHINDI, Jean Bosco Kakozi. **Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos Humanos: uma visão cruzada contra o racismo**. Ensaio Filosóficos, v. 19, 2019.

KOMINEK, Andrea Maila Voss e VANALI, Ana Christina (Org.). **Roteiros temáticos da diáspora – Caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil**, Porto Alegre-RS, Editora Fi, 2018.

LOUW, Dirk. **Ser por meio dos outros: o ubuntu como cuidado e partilha**. Ubuntu: eu sou porque somos-IHU online–Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed, v. 353, p. 5-7, 2010.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações**. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012.

_____. **Filosofia africana para descolonizar olhares: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais.** Tear: Revista de Educação Ciência e Tecnologia, Canoas, v.3, n.1, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.** El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 127-167, 2007.

MANDELA, Nelson. **Address by President Nelson Mandela to the Interfaith Commissioning Service for the Truth and Reconciliation Commission.** Cape Town: The Commission, 1996.

MANGANA, G. A. Paradigmas socioculturais, educação e desenvolvimento em Moçambique: uma perspectiva socio-epistemológica. In: DUARTE, S. M. et al. (org.). **As ciências sociais e humanas: debate teórico-prático em Moçambique.** Maputo: Escolar, 2014.

MBAYA, Etienne-Richard. Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas. **Estudos Avançados**, v. 11, n. 30, p. 17-41, 1997.

MIGNOLO, Walter. Who speaks for the “Human” in Human Rights? In: BARRETO, José-Manuel (ed.). Human rights from a Third World Perspective. **Critique, History and International Law.** Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 44-64.

MORAIS PIRES, Maria José. **As reservas à Convenção Europeia dos Direitos do Homem.** Coimbra, 1997.

MOREIRA, Vital; GOMES, Carla de Marcelino. Compreender os direitos humanos: manual de educação para os direitos humanos. **Ius Gentium Conimbrigae/Centro de Direitos Humanos Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**. Coimbra, v. 645, 2013.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Edições Pedagogo, Edições Mulemba, 2013.

MURITHI, Timothy. Practical peacemaking wisdom from Africa: Reflections on Ubuntu. **The journal of Pan African studies**, v. 1, n. 4, p. 25-34, 2006.

MURUNGI, Lucyline Nkatha; GALLINETTI, Jacqui. O Papel Das Cortes Sub-Regionais No Sistema Africano de Direitos Humanos. SUR. **Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 1, n. 1, p. 121-147, 2004.

NUSSBAUM, Barbara. **African culture and Ubuntu**. Perspectives, v. 17, n. 1, p. 1-12, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil**. Elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: IPAD, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo, MACHADO, Adilbênia Freire, in Kominek, Andrea Maila Voss e Vanali, Ana Crhistina (Org.). **Roteiros temáticos da diáspora – Caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil**, Porto Alegre-RS, Editora Fi, 2018.

OMAR, Dullah. **Introduction by the Minister of Justice**. Mr. Dullah Omar. Truth and Reconciliation Committee. 1996. Disponível em: <<https://www.justice.gov.za/trc/legal/justice.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2020.

PELLONPÄÄ, Matti – **“Economic, Social and Cultural Rights”** in The European System for the Protection of Human Rights, R. St. J. Macdonald, (eds.), Dordrecht, 1993.

PEREIRA, Francisco Vitor Macêdo; QUADÉ, Wilma João Nancassa. **A especificidade dos direitos humanos em África: uma reflexão culturalista sobre os paradigmas de liberdades e garantias fundamentais**. Capoeira-Humanidades e Letras, v. 5, n. 2, 2020.

PEREIRA, Luciana Diniz Durães; BRANT, Leonardo Nemer Caldeira; BARROS, Marinana Andrade e. **O sistema africano de proteção dos direitos humanos e dos povos**. Belo Horizonte, 2006.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça Internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. 5. Ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

PIRES, Maria José Morais. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos**. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/africa/ua_pires_carta_africana_direitos_povos.pdf> Acesso em: 10 jul. 2020.

_____. **As reservas à Convenção Europeia dos Direitos do Homem.** Coimbra, 1997.

PIRES, Maria José Morais. **Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos.** Documentação e Direito Comparado, v. 80, n. 79/80, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005.

RAMOSE, Magobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. **Ensaio filosóficos**, v. 4, p. 6-23, 2011.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu.** Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

_____. **Globalização e ubuntu.** Epistemologias do Sul, p. 175-220, 2009.

_____. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New York: Routledge, 2002.

_____. **The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy.** 2002.

SAMUSSUKU, Hitler. **Filosofia Africana**. Disponível em:
<<https://politica210.wordpress.com/tag/filosofia-africana-tres-correntes-filosoficas-africa-angola-hitler-samussuku-luvale-faculdade-de-ciencias-sociais-ciencia-politica/>> Acesso em:
10 jul. 2020.

SWANSON, Dalene. Ubuntu, uma “alternativa ecopolítica” à globalização econômica neoliberal. **Ubuntu: eu sou porque somos-IHU online**–Revista do Instituto Humanitas Unisinos, ed, v. 353, p. 11-13, 2010.

TUTU, Desmond. **No future without forgiveness**. New York: First Image Press, 2000.

TAVARES, Mariana de Almeida. **A proteção dos Direitos Humanos em África**. Disponível em:
<https://www.marilia.unesp.br/Home/Eventos/2015/xiiisemanaderelacoesinternacionais/a-protecao-dos-direitos_mariana-de-almeida.pdf> Acesso em: 10 jul. 2020.