

DESAFIOS AMBIENTAIS A SUL: O *UBUNTU* COMO ÉTICA DE LIGAÇÃO ENTRE A COMUNIDADE E A NATUREZA¹

ENVIRONMENTAL CHALLENGES IN THE SOUTH: UBUNTU AS AN ETHICS OF CONNECTION BETWEEN COMMUNITY AND NATURE

Maria Paula Meneses

INTRODUÇÃO: O COLONIALISMO COMO VIOLÊNCIA EPISTÊMICA E ONTOLÓGICA

O recente relatório do Fórum Económico Mundial identifica os principais riscos que ameaçam o mundo contemporâneo (World Economic Forum, 2020). Dentre os cinco elementos críticos,² uma das tónicas recai na avaliação detalhada dos impactos das mudanças climáticas sobre os espaços urbanos do mundo. Sem admitir explicitamente o impacto do crescimento capitalista na destruição do planeta, este relatório destaca, entre os principais impactos, o aumento dos eventos climáticos extremos, desastres naturais em repetição, perda de biodiversidade, e os desastres ambientais com mão humana: “os últimos cinco anos parecem ser os mais quentes até agora registrados; os desastres naturais estão a tornar-se mais intensos e frequentes, e o ano passado [2019] testemunhou condições climáticas sem precedentes em todo o mundo”.³ É neste contexto de desastres que o relatório destaca algumas das implicações,

247

¹ Publicado originalmente em: MENESES, Maria Paula. "Desafios ambientais a Sul: o ubuntu como ética de ligação entre a comunidade e a natureza. [Environmental challenges in the South: ubuntu as an ethics of connection between the community and nature.]" In Saberes bioculturales: en pie de re-existencias en el Sur Global., editado por Ortega Santos, Antonio; Olivieri, Chiara, 49-81. Granada, Espanha: Editorial Universidad de Granada,, 2020.

² Riscos económicos, ambientais, sociais, geopolíticos e tecnológicos

³ As traduções são minhas.

da perda de biodiversidade para a humanidade, incluindo o colapso de sistemas alimentares e de saúde, a rutura de cadeias inteiras de suprimentos, etc. (WSF, 2020: 6-7). Estes riscos globais são-no na medida em que afetam as atividades económicas e danificam infraestruturas, atingindo, sobretudo, as largas franjas de populações vulneráveis (Hindlian *et al.*, 2019: 12), do que são exemplo os ciclones Idai e Kenneth, que atingiram Moçambique no início de 2019. Estes dois eventos climáticos extremos mostram a magnitude dos desastres ambientais que se avizinham, quer pelo número de mortos, quer pelo rasto de destruição deixado pela sua força devastadora. Porém, a narrativa sobre as alterações climáticas insiste, na “comunidade internacional”, na tradução deste evento enquanto desastre, homogeneizando e ocultando os efeitos de longo prazo da ação conjugada do capitalismo e do colonialismo.

As alterações suscitadas pela relação colonial-capitalista transformaram a natureza, gerando novas paisagens, novas ecologias e novas relações entre o social e o natural (Crosby, 2004).⁴ Para legitimar estas intervenções, o sistema capitalista procura, a partir da racionalidade científica, explicar os desastres ambientais e mitigar os seus impactos (Adams, 2003). A conservação tornou-se, rapidamente, uma preocupação global, objeto de estudos e investimentos significativos por parte de múltiplos estados, assim como de uma onda crescente de movimentos ambientalistas. Neste processo, os saberes e as experiências locais, comunitárias, são, frequentemente, relegadas para posições periféricas ou mesmo esquecidas, privilegiando-se as estratégias de proteção ambiental assentes no saber científico, produto do Norte global (Santos, 2018a). Como destaca José Manuel Mendes (2019), esta posição dominante sobre os riscos ambientais insere-se no conjunto das estratégias hegemónicas e performativas de produção de um mundo inseguro, que consentem a (re)produção de um outro exótico, perigoso e distante, com conhecimentos limitados, que deve ser “assimilado” pela moderna racionalidade científica.

A afirmação da aparente universalidade do moderno conhecimento científico, apoiado na dicotomia explícita natural-social está na base de muitas destas políticas ambientais; porém,

⁴ É neste contexto que se assiste à privatização da natureza, pela privatização da terra, bosques, água, animais, florestas, que se transformam em mercadorias, sem qualquer outro valor ou importância além do valor de mercado.

muitas são as culturas no mundo que não reconhecem esta dicotomia. A rutura profunda entre o natural e o social acontece com o desenvolver do ideal emancipatório iluminista (fonte de inspiração de parte importante dos movimentos ambientalistas), ideal que está intimamente associado à ideia de controlo e uso da natureza-objeto pelos sujeitos humanos (Dwivedi, 2001: 12-14). E é este modelo que o projeto colonial-capitalista moderno, de matriz eurocêntrica, vai procurar expandir e impor como modelo dominante de relação natureza-sociedade.⁵

Convém destacar que, apesar da diversidade de projetos coloniais modernos, estes partilham uma estratégia política comum: o uso da ciência moderna para a criação de um modelo de desenvolvimento específico a ser exportado para os “espaços do império”. Porém, qualquer tentativa de legitimação hegemónica, independentemente da sua origem, ao privilegiar uma análise monocultural da diversidade do mundo, reproduz uma lógica exclusivista, como é o caso do projeto racional eurocêntrico. Para o moderno colonialismo, a alteridade expressou e expressa ainda um espaço/tempo anterior, onde circula(va)m saberes considerados “inferiores”, com alcance local (Meneses, 2018). Este foi o contraponto que legitimou a imposição violenta da estruturação hierárquica que está na base da relação de poder-saber do moderno pensamento científico. Como Boaventura de Sousa Santos sublinha (2007: 45-47), esta relação opera através da imposição permanente de um pensamento abissal que divide o mundo em duas partes: o mundo moderno eurocêntrico, de um lado, e os “outros” espaços, coloniais, da tradição, dos primitivos, do “outro” lado da linha. Estas linhas constituem muito mais do que marcadores cartográficos; sinalizam a tentativa de imposição de uma conceção monocultural do mundo. Para tal, promoveu-se ativamente o surgimento de uma epistemologia fundamentalmente do mundo moderno. Essa opção, que irá impor-se, de forma gradual, sobretudo a partir dos séculos XVII-XVIII (Stanziani, 2018: 46-48) instilará uma separação entre o “velho mundo” – a Europa, supostamente civilizada – e o mundo não civilizado, justificando a necessidade de uma

⁵ Uma análise detalhada do moderno colonialismo, parte da estratégia capitalista de exploração mostra que um dos principais objetivos desta estratégia é a pilhagem e exploração dos recursos (humanos e naturais) dos territórios colonizados, assim como a libertação de resíduos tóxicos, fruto das atividades humanas, contaminando o ar, a água e a terra. Esta realidade tem sido descrita por vários intelectuais como “colonialismo ambiental” (Nelson, 2003: 66).

colonização racional “científica” (Meneses, 2010; 2016a). Em consequência, a noção europeia de cidadania emerge na Europa imperial conjugada com os direitos individuais dos indivíduos que acediam então ao mundo dos contratos sociais, relegando ao “estado da natureza” os “outros” que se encontravam do outro lado da linha abissal, no mundo das colónias. Estes passam a ser apresentados como sub-humanos, com pouco ou nenhum conhecimento valioso. Este processo, ao gerar o eurocentrismo, converteu a simultaneidade da existência desses mundos em não-contemporaneidade, dando origem ao que Boaventura de Sousa Santos (2018a) descreve como a cartografia abissal do mundo moderno. O eurocentrismo, criador desta cartografia abissal, apoia-se num imenso corpo de conhecimento hegemónico: as epistemologias do Norte. Insistindo no mito da “Europa” como centro do saber (Mbembe, 2014: 128), as epistemologias do Norte procuram impor-se no plano das categorias fundamentais, gerando um desconhecimento abissal arrogante sobre o lado colonizado. É assim que se perpetua o não reconhecimento dos seres e dos saberes que existem nos territórios submetidos à opressão e exploração colonial, o Sul global (Santos, 2018a).⁶

Em termos ambientais, o pensamento abissal afirma-se pela distinção entre a “história científica” europeia, assente na erudição e na filologia, e a história mitológica extraeuropeia, dos territórios sob colonização, habitados por selvagens que precisavam ser civilizados, retirados do estado de natureza (Adams, 2003; Kayira, 2015). Estes procedimentos, violentos, de intervenção política e epistemológica, resultaram na suspensão do crescimento orgânico das instituições e dos saberes dos colonizados. Por isso, os movimentos que integram lutas ambientalistas, no Sul global, lutam quer por verem o seu saber e a sua experiência reconhecida, quer pela preservação dos seus territórios. Esta distinção entre o Sul e o Norte global é fundamental.

Como estrutura concetual geradora de políticas de violência, o colonialismo encerra em si uma violenta força opressiva, que nega a diversidade ontológica e epistemológica do mundo

⁶ O Sul é, ele próprio, um produto da relação colonial-capitalista e, por isso, a aprendizagem com o Sul exige igualmente a desfamiliarização em relação ao Sul imperial, o Sul que reproduz a relação colonial-capitalista (Santos, 2006: 33). É por isso que o Sul global, longe de ser uma referência geográfica, espelha, simultaneamente, projetos utópicos, ontológicos, políticos e epistemológicos.

(Césaire, 1955: 12). Esta recusa de reconhecer a humanidade plena do outro continua uma realidade nos nossos dias, sinal de que o colonialismo, como relação epistêmica, permanece uma presença política incontornável. Embora a maioria dos países africanos tenha conquistado a independência nas décadas de 1960-1970, os impactos do colonialismo subsistem de várias formas. Os sistemas educativos, incluindo a educação e percepção do ambiente, em tempos de profunda crise do Antropoceno,⁷ em muitos países da África Austral, reproduzem ainda referências exógenas, marginalizando as formas indígenas, locais, de conhecer e ser. É assim que se sente o pesado legado da colonização, explícito através de atos de genocídio e epistemicídio (Santos, 1998), linguicídio (Thiong'o, 1993) e injustiça epistêmica (Fricker, 2007) no quotidiano. Outro dos legados desta relação epistemicamente perversa é a tentativa insistente de minorizar as epistemologias dos colonizados, localizando-as num espaço-tempo anterior à civilização (Meneses, 2018).

Um exemplo concreto desta herança está associado à “obrigação” do uso de línguas coloniais na educação (com as línguas indígenas a serem relegadas para uso local, substituídas pelas línguas dos colonizadores); outros exemplos advêm da expropriação de fragmentos de saberes dos mundos indígenas, os quais são extraídos e apropriados pelas epistemologias do Norte para construir a riqueza dos colonizadores (Tuck e Yang, 2012: 4). A ocupação dos territórios, a transformação dos seus povos em estrangeiros na sua própria terra, é um dos exemplos que ilustra a relação íntima entre o capitalismo e o colonialismo racial, uma relação repleta de violência: “Eles [colonos] chegaram, Eles viram, Eles nomearam e Eles impuseram-se” (Smith, 1999: 80).

A subjugação dos africanos (e a subalternização da sua relação com a natureza) pelas modernas potências colonizadoras, atuou através de numa racionalidade marcadamente antropocêntrica (Santos, Meneses e Nunes, 2005), com origem na dicotomia sociedade-natureza. Desta perspetiva epistêmica, não só a sociedade e a natureza são concebidas como entidades separadas, como contestam radicalmente as cosmologias africanas, para quem a

⁷ Durante a década passada, o termo tornou-se um megaconceito que atravessa o espectro das humanidades, das artes, das ciências naturais e sociais.

humanidade, a natureza e o mundo dos espíritos ancestrais formam uma unidade. Pelo antropocentrismo, ao afirmar-se a prioridade e a centralidade do social na ordem do mundo, procurou-se dominar a natureza (Steiner, 2005), silenciando-se outros saberes, outras cosmologias.

Como vários autores têm destacado, o sentido individual do ser humano, e a dicotomia sociedade-natureza são princípios filosóficos que surgem na região austral do continente africano associados à penetração colonial-capitalista (Ramose, 1999; Chibvongodze, 2016). Num desafio a esta posição, é avançada a proposta do *ubuntu*, com a demanda de uma formação intersubjetiva criativa, em que a alteridade se torna um espelho (mas apenas um espelho) da subjetividade de cada um/a, numa relação íntima entre o social, o natural e o espiritual (Museka e Madondo, 2012). Ou seja, uma pessoa existe através dos outros, através do reconhecimento de “si”, parte de um meio social e natural mais amplo, na sua singularidade e diferença (Eze, 2010: 190-191). Enquanto a filosofia africana do *ubuntu* afirma a relação íntima e tendencialmente coletiva entre a humanidade e a natureza, a ideologia política colonial assentou na defesa do argumento de que, para as sociedades colonizadas se modernizarem e “civilizarem” era fundamental a rutura da interligação entre a humanidade e a natureza. Fruto desta rutura emergia o ser civilizado – o cidadão, pronto a dominar a natureza.

Desafiando a filosofia política colonial-capitalista, a participação nos processos emancipadores do Sul tem-se revelado instrumental na denúncia das situações de silenciamento epistémico e ontológico. A participação de outros seres com outros saberes possibilita a legitimação das experiências desenvolvidas nas lutas por uma justiça global, social, económica e epistemicamente mais igualitária, no âmbito das quais a ação cultural, para a liberdade, é uma ação coletiva. Esta opção assenta no reconhecimento da douda ignorância (Santos, 2008), que nos impele a reconhecer os limites do nosso conhecimento e a (re)aprender em permanência, a partir das lutas e experiências vividas. Este reconhecimento espelha o facto de o (re)aprender operar em múltiplos contextos, através de redes e estruturas sociais que garantem a manutenção e a transmissão de saberes entre gerações, grupos, seres e línguas. Sendo assim, que saberes

deverão estar presentes num processo educativo emancipador, quando a vida de inúmeros povos e comunidades do Sul global está em risco?

Este capítulo, que se inicia com a apresentação do quadro teórico sobre a persistência das relações coloniais nos nossos tempos, tem o seu enfoque numa análise crítica do presente em torno a dois eixos. Por um lado, a persistência do legado colonial em parte das abordagens ambientalistas, que resultou na decadência e destruição de ecologias pelos projetos políticos coloniais. Por outro lado, procura, a partir de alguns exemplos situados, valorizar a diversidade e a especificidade de outros saberes que geram sustentabilidade ambiental, tendo como enfoque a realidade da África austral. Estes saberes, situados, são úteis e legítimos quando avaliados em função das suas capacidades para a realização de determinadas tarefas em contextos sociais situados (Santos, Meneses e Nunes, 2005).

Da África Austral à Nova Zelândia, passando por contextos americanos, são várias as conexões e solidariedades conjugadas; a análise crítica das tensões e da práxis que informam o direito à autodeterminação representa um importante momento de consolidação da luta, símbolo de um projeto global de pensar o mundo em diálogo, tendencialmente horizontal, a partir de saberes situados (Tabar e Desai, 2017). Essas interconexões são fundamentais para a nossa compreensão das ecologias de saberes, e para o desenvolvimento de traduções interculturais a partir de uma práxis de descolonização.

AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E AS POLÍTICAS DE SER, DE SABER E DE PODER

O presente em que vivemos é cruzado por múltiplas crises, às quais os discursos sobre o desenvolvimento, a globalização e a sustentabilidade não conseguem dar resposta. Esta realidade é desafiada por várias perguntas feitas a partir do Sul global, esse Sul ontológico, político e epistemológico que procura afirmar alternativas credíveis à injustiça cognitiva experimentadas no quotidiano (Meneses, 2009), incluindo as injustiças fruto dos crescentes sinais de crises climáticas. Na senda do recente alerta da OXFAM (2019), que fazer perante o incremento das diferenças económicas entre países, processo que vai de par com a crise ambiental e uma crescente diminuição de direitos políticos, económicos e sociais? Podem a

solidariedade e o diálogo intercultural indicar pistas sobre saberes que, ancorados nas realidades de comunidades e grupos, contribuam para, a várias escalas, garantir um futuro sustentável?

Como já mencionado, no seu conjunto, a proposta epistemológica que está na base das epistemologias do Norte, para além de um modelo económico e político, integra ainda um paradigma civilizacional, de matriz eurocêntrica, servido por um imenso corpo de conhecimento hegemónico baseado na negação dos seres e saberes experimentados pelo Sul global. Num desafio a esta tentativa de impor uma leitura única, monocultural, do mundo, as epistemologias do Sul procuram ocupar a epistemologia a partir de múltiplas referências interpretativas. Como proposta concetual, as epistemologias do Sul espelham a necessidade de ultrapassar o peso das representações sobre um Sul muito diverso, abrindo espaço para diálogos tendencialmente horizontais, envolvendo distintas experiências e saberes. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos,

As Epistemologias do Sul referem-se à produção e validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência [e luta] dos grupos sociais que têm experimentado injustiças, opressões e destruições sistemáticas praticadas pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado. O vasto e diversificado campo de tais experiências é designado por “Sul anti-imperial” [...], composto por muitos seus epistemológicos que têm em comum o fato de que todos eles serem conhecidos nas lutas contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. [...] O objetivo das Epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo por si mesmo nos seus termos, pois somente assim serão capazes de mudá-lo de acordo com suas próprias aspirações. (2018b: 306-307)

As epistemologias do Sul, enquanto ações multilocais, procuram identificar e validar os conhecimentos produzidos nas lutas contra o capitalismo e o colonialismo, conhecimentos gerados e experimentados pelos grupos e classes sociais que mais sofreram com as injustiças causadas por essa dominação. Nas lutas contra a opressão e a dominação, diferentes culturas emergem como importantes vetores de resistência e de produção de conhecimentos. A própria ciência moderna é, também, parte das epistemologias do Sul, na medida em que consegue dialogar, de forma tendencialmente horizontal, com outros conhecimentos, socialmente legítimos, promovendo uma ecologia de saberes. Mas, tal como os outros saberes, não detém o estatuto de único saber válido. Tsianina Lomawaima (2015: 365), por exemplo, sublinha a importância das narrativas experienciais, contextuais, que constituem espaços de reflexão

epistêmica e empírica através das quais devem ser compreendidas as relações com as pessoas e a natureza e entre as pessoas e a natureza. Como destaca esta autora, estes saberes são fundamentais para a autoeducação indígena ou a educação local, realidade que opõe ao lugar de privilégio do complexo de ensino presente na maioria das sociedades pós-industriais.

Em muitos dos países que se tornam independentes após um forte domínio colonial, um dos principais dilemas enfrentado pelos governos tem a ver com a construção de políticas nacionais. Aqui, a nação imaginada, legatária ainda das fronteiras e de vários projetos políticos coloniais, é definida a partir de um “nós” vago, mas necessariamente coletivo, como é o caso de Moçambique, onde a língua portuguesa se transformou numa língua oficial, garante da unidade. Esta realidade encontra equivalentes em grande parte do continente africano, onde as línguas herdadas das potências colonizadoras continuam a manter uma grande preponderância na construção e funcionamento dos países, o que dá continuidade a uma certa visão homogênea herdada da época colonial. Mas as línguas de origem europeia não permaneceram imutáveis. Para Gregório Firmino, estas línguas adquiriram novos significados simbólicos e aspetos estruturais, elevando-se ao estatuto de variantes linguísticas com valor próprio, “e não apenas como meras distorções folclóricas das línguas europeias (2008: 117). Porque a língua portuguesa se mantém uma língua segunda para a maioria dos moçambicanos, o país foi obrigado a repensar o papel das línguas indígenas/nacionais, pois uma parcela importante da sociedade – que inclui lideranças locais, educadores, políticos, etc. – questionou desde cedo os direitos linguísticos das línguas e das culturas que haviam sobrevivido à violência colonial. Membros destas comunidades sociolinguísticas e epistêmicas mobilizaram-se para influenciar as políticas linguísticas no país, embora os resultados dessa atuação ainda estejam longe de ter um impacto profundo na transformação epistemológica e educativa. Na realidade, as línguas e culturas coexistem e metamorfoseiam-se em contacto e sob influências de outras línguas e culturas africanas. Estas línguas e os saberes que transmitem, ancorados na experiência de vida e de luta dos povos e comunidades, não são estáticas; pelo contrário, a sua diversidade e especificidade, nas zonas de contacto, suscita a necessidade de traduções entre saberes e

práticas, para realizar uma tarefa fundamental: sobreviver e (re)existir, a partir das suas raízes (Jopela *et al.*, 2012).

Este desafio está no cerne da proposta da ecologia de saberes proposta por Boaventura de Sousa Santos (2007; 2014), que sustenta que qualquer tipo de conhecimento é incompleto, e que a criação da consciência desta incompletude recíproca (em lugar de completude) ocorre através de uma escuta profunda de outros saberes. Em suma, o reconhecer de múltiplas ontologias, epistemologias e projetos pedagógicos, constitui a condição prévia para alcançar justiça cognitiva na defesa do planeta enquanto projeto emancipador, opção que tem muitos prosseguidores.

Os povos indígenas de todo o mundo têm vivido nos seus contextos naturais, adquirindo e desenvolvendo relações sustentáveis com o meio ambiente e transmitindo este conhecimento às gerações seguintes, através de sua língua, cultura e herança. Este conhecimento adquirido incorpora uma grande riqueza de ciências, filosofia, literatura oral, arte e capacidades práticas que têm ajudado a sustentar os povos indígenas e as suas terras ao longo de milénios. (Battiste, 2008: 497)

Reclamar outras formas de sentir e pensar a relação com a natureza e com a humanidade, reconstituindo o território do ponto de vista ontológico é um objetivo central das epistemologias do Sul (Santos, 2017: 244). Refletindo sobre a ligação entre as lutas locais e globais, Santos, Meneses e Nunes (2005) sublinham que todo o saber é, simultaneamente local e global, acentuando, a partir de vários estudos de caso, como as práticas sociais das lutas ambientais raramente assentaram apenas numa forma de conhecimento. Frequentemente, os atores a nível local, regional e global desempenham papéis fundamentais através do fornecimento de informações, de recursos, da criação e ampliação de redes e da legitimação das lutas. E estes cruzamentos acontecem igualmente com outras lutas, como a luta pelos direitos das mulheres, de grupos minoritários, contra as discriminações etnorraciais, entre outras, consentindo uma rede ativa de intercâmbio entre grupos ambientalistas e os grupos comprometidos com direitos humanos, com direitos das comunidades camponesas, indígenas, etc. Estabelecer e explorar essas conexões permite observar não só como diferentes questões são articuladas em diferentes planos nas políticas e práticas de cada movimento, mas também como discursos universalizantes sobre epistemologia, direito e ambiente colidem com frequência. E aqui

importa (re)conhecer formas de ultrapassar os impactos resultantes da colisão de interesses divergentes entre movimentos e lutas pelas (re)existência. Fundamental, pois, é a promoção de interconhecimento, a partir da tradução intercultural ancorada nas práticas e objetivos dos movimentos envolvidos nestas lutas. Esta tradução, a partir de uma reflexividade assente nas práticas sociais, vai fazendo germinar uma consciência profunda, nos vários locais de luta, a partir da cólera pela perda e pelos riscos que qualquer das lutas exige. O argumento central é o da urgência de uma abordagem mais inclusiva às lutas pelo ambiente, pela vida, pela terra, água e florestas no Sul global que reconheça múltiplas subjetividades, agências e práticas. A articulação local-global, enquanto articulação de poder e saber, sugere uma aposta profunda na renovação democrática em diferentes níveis de busca de um outro sentido de ser e de saber, ou seja, um desafio ontológico e epistemológico responsável.

Quer através de um ativismo vibrante, quer de trabalhos académicos, os movimentos que reivindicam a inclusão de outros saberes, transmitidos através de outras línguas, não-coloniais, têm vindo, nas últimas décadas, a acrescentar um novo espaço de debate que atravessa diversas áreas, da história à filosofia, do direito a várias áreas da ciência, como a medicina, a biologia, etc.: uma pedagogia descolonizadora das mentes. Ao longo desta caminhada, os desafios encontrados foram vários, exemplo da complexidade envolvida nos saberes gerados pelas lutas sociais e da dificuldade de traduzi-los para ampliar a diversidade de saberes, evitando cair nos reducionismos e nas representações ambíguas. Como esta caminhada aponta, a partir de saberes geograficamente enraizados e historicamente situados, vai-se procurando, por um lado, resgatar subjetividades silenciadas, rompendo com formas eurocêntricas de conhecimento (Smith, 2004: 87). Por outro lado, (re)aprendem-se, renovam-se e (re)constroem-se os princípios subjacentes a cada cosmovisão, comunidade, língua, forma de comunicação, objetivo de uma outra proposta pedagógica, plural e dialógica, geradora de um sentido profundo de dignidade humana (Santos, 2018a).

DESAFIANDO A FRATURA ABISSAL ENTRE O HUMANO E O NATURAL: OS SABERES LOCAIS E AS OUTRAS PERSPETIVAS EPISTEMOLÓGICAS

O mundo contemporâneo enfrenta uma crise ambiental sem precedentes, que muitos designam por crise do Antropoceno. Décadas de crises financeiras endêmicas, de salários reais estagnados e de direitos sociais subtraídos, de sobre-exploração das pessoas e recursos do Sul global, produziram uma desigualdade planetária de tal ordem que, de acordo com o relatório da OXFAM de 2017,⁸ oito homens, que retratam o Norte global, detêm a mesma riqueza que a metade mais pobre da população mundial. Os alertas múltiplos indicam a forte probabilidade de que o sistema socioeconómico em que vivemos acelere, como já referido, os efeitos perversos e irreversíveis de mudança climática global (Raftery *et al.*, 2017: 637). Muitos destes sinais não são novos, mas a forma como se articulam entre si gera níveis altíssimos de vulnerabilidade social, produzindo turbulência institucional e dramatizando as exigências políticas, em que se incluem o retorno de movimentos racistas, fascistas e de uma outra extrema-direita. As atividades destes movimentos têm sido crescentemente acompanhadas de violência física e simbólica, patente nos repetidos ataques raciais, xenófobos e sexistas, dando razão a Frantz Fanon, que define a política colonial-capitalista como “a violência em estado bruto” (1961: 47). Por exemplo, a violência colonial-capitalista tem levado à expulsão de camponeses e de povos indígenas das suas terras para abrir caminho aos megaprojetos mineiros e agroindustriais e à especulação imobiliária, como mostram inúmeras denúncias pelos povos e comunidades do Sul global. Estes povos e comunidades, que não cabem na estreita margem do um por cento que detém a riqueza do mundo, constituem a enorme mole dos “danados da terra”, recorrendo à expressão de Frantz Fanon (1961). Habitando em zonas de sacrifício, zonas de não-ser, assistem à conversão das suas comunidades, dos seus rios, lagos e florestas em infernos tóxicos de degradação ambiental. Em oposição a esta proposta de violência destrutiva, um pouco por todo o Sul global acentuam-se as propostas que defendem outras formas de ser e estar no mundo, de (re)educar o mundo.

⁸ “Just 8 men own same wealth as half the world”. Disponível em: <<https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2017-01-16/just-8-men-own-same-wealth-half-world>>, Acesso em: ago. 2018.

As epistemologias do Sul e suas manifestações, incluindo os saberes ecológicos tradicionais, os saberes indígenas, dos camponeses e outras formas de conhecimento ecológico, têm servido as populações locais ao longo de gerações, facilitando as interações entre humanos e natureza de forma ponderada (Simpson, 2014).⁹ Todavia, à escala global, a sua contribuição para uma mudança civilizacional não é reconhecida, para além do alcance local, frequentemente resultando em extrativismos epistêmicos (Grosfoguel, 2016). Mais grave ainda, a natureza e os animais são normalmente tratados pelas políticas ambientais modernas como não detendo agência, dependendo da intervenção e do controlo humanos para a sua manutenção (Plumwood, 2003; Steiner, 2005). Como aprender do Sul? Como ultrapassar as exclusões abissais que marcam ainda a luta pelo ambiente? Que conceções ambientais, a Sul, podem contribuir para salvar o nosso planeta, a vida? O *ubuntu*, enquanto proposta filosófica e ética, aponta algumas possibilidades, como discutirei de seguida.

Os saberes de comunidades camponesas, indígenas, entre outros, têm-se revelado fundamentais para recuperar e assegurar a sobrevivência do mundo. Estes saberes apoiam-se em pedagogias coletivas, de que é exemplo a proposta filosófica do *ubuntu*, defendida por vários filósofos africanos. Assumindo o movimento e a relação de reciprocidade como a categoria ontológica e epistemológica fundamental, a existência é entendida como “ser-sendo”. Esta proposta assenta numa flexibilidade orientada para o equilíbrio e para a harmonia no relacionamento entre seres humanos, e entre os últimos e o mais abrangente ser-sendo ou natureza (Ramose, 2002: 326).

No contexto da África austral, os animais e as plantas ocupam um lugar central na conceção de humanidade. Aqui, os animais servem de espelho na construção do referencial identitário humano, sendo interpretados como partilhando, simultaneamente, traços semelhantes e distintos dos humanos (Roberts, 1995: 176). A chegada do moderno colonialismo sustentou o silenciamento e apagamento desta posição epistémica, insistindo numa leitura incorreta desta conceção, insistindo que as cosmovisões presentes animalizam o ser humano

⁹ Para muitas das comunidades camponesas e indígenas do mundo, o equilíbrio nestas interações é interpretado como sustentabilidade ambiental.

(Meneses, 2019). As desvalorizações das cosmologias e dos saberes ambientais africanos foram o passo essencial à imposição da proposta racionalista antropocêntrica. Para romper a ligação íntima das comunidades com o ambiente, introduziu-se várias medidas políticas. A criação de parques naturais e a vedação do habitat natural sinalizou o advento da mercantilização da vida selvagem e a restrição do acesso direto dos caçadores africanos aos animais selvagens. A introdução de reservas de caça como um método de manter humanos e natureza separados também afetou a maneira como os caçadores passaram a ser representados no espaço ecológico que usavam. E a repetida expropriação de terras dos camponeses africanos tem contribuído para aprofundar a mercantilização da natureza. Sem terra ou animais para se sustentarem, os camponeses veem-se obrigados a migrar para centros urbanos e procurar empregos assalariados. A contínua desconexão dos africanos da terra e do ambiente em geral, particularmente em contextos de crescente urbanização, ameaça a perda da interligação, do conhecimento e do respeito que nutrem pela natureza, num processo que tem vindo a aprofundar a linha abissal que separa o social do natural. E esta estratégia da administração ambiental, de matriz colonial, continua ainda a ser usada em vários contextos regionais, legitimando as políticas de uso da terra, de gestão ambiental e cultural. Para Danford Chibvongodze,

[...] a falta de interesse pela ética ambiental afrocêntrica tem tido efeitos profundos na forma como os seus portadores são valorizados. Figuras importantes para os métodos tradicionais de conservação, como os “fazedores de chuva”, os “herbalistas”, os “curandeiros tradicionais”, ou os “guardiões das florestas” são substituídos pelos chamados especialistas, como “biólogos marinhos”, “climatologistas”, “botânicos”, etc. Esta profissionalização especializada dos processos de conservação separa o homem da sua humanidade o que, no contexto africano, se traduz na sua separação do ambiente natural e da vida selvagem. (2016: 163)

Num contexto global em que a relação de saber e poder colonial-capitalista permanece dominante, a luta pela recuperação e reconhecimento das memórias de métodos pré-coloniais de conservação do ambiente é fundamental. A partir de uma análise de vários contextos africanos, John Mbiti (2007: 73-75) apresentou, em vários dos seus trabalhos, a centralidade do ambiente (plantas, animais e rios) para a ontologia e identidade religiosa africana.

Uma descrição, mais detalhada, da realidade da África austral quer em textos etnográficos antigos (ex. Junod, 1996), quer mais recentes (ex. Mawere, 2012), mostra como a conservação

do ambiente se baseia, localmente, na crença espiritual de que os seres humanos e o meio são uma entidade inseparável. Por exemplo, na cosmologia zulu,¹⁰ no início o Ser Supremo separou-se de um caniço, sendo acompanhado de humanos, animais e natureza como um todo. Como explica esta cosmologia, o Ser Supremo enviou uma mensagem à humanidade usando um camaleão, informando-a da sua condição imortal. Impaciente com a lentidão do camaleão, enviou depois um lagarto com a mensagem de que todos os humanos eram mortais. Por ser mais rápido, o lagarto chegou primeiro, e assim se explica porque somos mortais. Este Ser Supremo, que deu origem aos homens e animais, entrelaça-se na ligação dos Zulus ao gado, um dos traços que caracterizam este grupo (Berglund, 1989).¹¹ Num outro contexto da África austral, os Herero e os Himba consideram o gado sagrado, porque originário de uma “árvore da vida”, fonte da vida humana. É por isso que só consomem a sua carne em ocasiões especiais, tais como cerimónias religiosas em que os animais são sacrificados.¹² Quando caçam animais selvagens, como o kudu ou a zebra, ou conseguem carne de animais selvagens atacados por predadores, esta carne deve ser primeiro oferecida aos antepassados (Bollig, 2009). Entre os Karanga, que também ocupam parte de Moçambique,¹³ a terra é considerada uma dádiva especial dos antepassados (Shoko, 2007: 35). Todos os produtos da terra, sejam campos cultivados, árvores ou animais, são entendidos com fruto dos espíritos que são os verdadeiros donos da terra. E os principais produtos alimentares como o milho, amendoim, mandioca, etc., são vistos como uma oferta dos antepassados.

No caso do Zimbabwe e de Moçambique, o milho e o fruto *ukanyi* (*sclerocaria birrea*) são essenciais para a preparação de tipos de cerveja ritual, usadas em festividades especiais no

¹⁰ Grupo étnico importante no contexto sul-africano, para o qual a agricultura e o gado são elementos estruturantes das suas relações socioeconómicas.

¹¹ Esta interpretação encontra-se também entre, por exemplo, os Tsonga do Sul de Moçambique, que formaram parte, no passado, do grande grupo zulu. Veja-se, por exemplo, Junod (1996: 295): “Os primeiros seres humanos saíram do *lihlanga*, caniço, como alguns dizem, ou *nhlanga*, dos pântanos de caniços, segundo outros.”

¹² Os Herero e os Himba são pastores que vivem com os seus animais, seja gado bovino, seja caprino. Os Herero vivem principalmente na Namíbia; já os Himba vivem principalmente no Noroeste da Namíbia e no Sudoeste de Angola.

¹³ Parte do macrogrupo linguístico shona, habitantes do Zimbabwe e da zona central de Moçambique.

meio rural. Nestes territórios, animais principais como o leão e o babuíno são vistos como representações de espíritos. O sistema de parentesco predominante na região assenta no respeito pelos animais, compreendidos como tótemes de cada comunidade/clã (*muti*). Os nomes das *minti* desempenham um papel essencial na cosmologia local. Em muitas partes da região austral do continente, o nome das comunidades deriva de identificações com plantas e, sobretudo, animais. Neste contexto, os animais – quer selvagens, quer domesticados – servem como emblemas da humanidade (Galaty, 2014: 43), reforçando genealogias e os sentidos de pertença. A partilha de designações estimula um senso de afinidade entre humanos e os animais, pela identificação simbólica de traços comuns (pessoais e sociais). No Zimbabwe, Tabona Shoko mostra como a permutação entre humanos e animais acontece. No exemplo da posseção do *Shavi regudo* (o espírito de um babuíno), a pessoa possuída assume o comportamento do animal, comendo milho cru e revirando pedras, presumivelmente em busca de escorpiões (Shoko, 2007: 40). Algumas pessoas associam também o *Shavi regudo* ao roubo de colheitas nos campos. De acordo com Shoko, os Karanga respeitam o babuíno como ser análogo aos humanos, concebendo-o como animal sagrado que merece o respeito e a proteção dados aos humanos.

O trabalho realizado a sul de Maputo, entre os Tsonga,¹⁴ mostrou, a exemplo de outros grupos étnicos, que fazer mal ou destruir um animal é percebido como tendo potencialmente um efeito análogo na comunidade que leva o nome do animal. Se o animal é comestível, sobre a *muti* que leva o nome recai a proibição de consumi-lo, sinal de um respeito coletivo pela conservação dessa espécie. Esta riqueza do conhecimento do ambiente é revelada através de mitos, canções, histórias e provérbios usados na região. Para as comunidades rurais Tsonga, a terra é o espaço onde os espíritos, percebidos como “forças tutelares” do grupo, se encontram, simbolizando a garantia de continuidade da vida e a reconexão entre o mundo presente e o dos antepassados.¹⁵ Nesta região, de entre os elementos simbólicos que estruturam esta relação

¹⁴ Grupo etnolinguístico presente na região sul de Moçambique, no Zimbabwe e África do Sul.

¹⁵ Ao combinar identidades de animais ou plantas com as designações das *minti* gera-se uma aproximação íntima entre humanos e o mundo natural, encorajando um compromisso comunitário com a conservação.

estão as “florestas proibidas” – “*mintimu*” –, pousio dos espíritos, local de enterro e descanso dos antepassados. A invasão destes territórios sagrados é castigada pelos espíritos guardiões.

A presença dos espíritos assegura uma interação íntima entre os humanos e o meio em que estão integrados, explicando as concepções de conservação e uso dos recursos disponíveis. A interligação entre espiritualidade de humanos e de animais, entre os vivos e os antepassados, traduz-se no *ubuntu*, em que a totalidade de um/a africano/a só pode ser completa quando a aliança natureza, humanidade e mundo espiritual é alcançada (Chibvongodze, 2016: 158). Como sublinhado, a partilha de nomes entre os animais e as *minti* garante e potencia a transmissão da humanidade e da personalidade humana aos animais enquanto os animais entregam à vida a identidade africana local (Galaty, 2014). Em resumo, o compromisso com a conservação do ambiente e a preservação da vida (natural e humana) está no cerne de vários dos sistemas de conhecimentos presentes no continente africano, sendo transmitidos regra geral de forma oral, seja através de histórias, de tabus, de provérbios, nomes de clãs, etc.

Esta concepção ambiental holística, talvez menos conhecida porque acontece do outro lado da linha abissal, contrasta com o ambientalismo progressista do Norte global, que continua a assentar numa perspectiva fundamentalmente dualista (a sociedade e o ambiente). No caso de desastres ou de disputas sobre políticas ambientais, esta conceptualização antropocêntrica não permite que se discuta, de forma ampla, os sentidos da ligação entre o social, o natural e o espiritual, a partir de uma ecologia de saberes e de experiências.

A proposta filosófica do *ubuntu*, um exemplo da sociologia das ausências (Santos, 2007), reflete uma concepção de humanidade em que o humano por si só não existe; outrossim, é parte integrante de uma prática e saber que interrelaciona o ambiente, os humanos e os seus antepassados. Neste sentido, o *ubuntu* não deve ser entendido como uma componente de uma agenda política, mas sim como centro de uma ação política, em que o todo é maior do que a soma das partes. Como explica Mogobe Ramose:

Tal como o solo, a raiz, os ramos e folhas juntos como unicidade dão significado à nossa compreensão da árvore, assim é com o *ubuntu*. A fundação, o solo no qual está fixado, assim como a construção, podem ser vistos como uma continuidade maciça, além dos fragmentos da realidade. Neste sentido, a ontologia e a epistemologia africanas podem ser entendidas como dois aspetos de uma mesma realidade. (1999: 49)

Uma interpretação literal resume a afirmação ou a negação do óbvio se nos restringirmos a uma definição biológica, individualizante, do ser humano. Mogobe Ramose insiste neste ponto, ao considerar o *ubuntu* a capacidade para compreender “o ser, ou o universo, como uma totalidade complexa, envolvendo interações de todas as entidades, em vários planos, gerando interações contínuas”. A relação entre o social e o natural é parte desta totalidade, em que o *ubuntu* espelha o conflito permanente “para atacar e depois manter o equilíbrio entre os seres humanos e a natureza física” (Ramose, 1999: 155).

Num contexto em que a humanidade, à escala planetária, fruto do crescimento científico-tecnológico, tem um impacto semelhante ao de uma força geológica global (Steffen *et al.*, 2011: 843), os exemplos acima apresentados sinalizam um crescente corpo de reflexões epistémicas e pedagógicas, de propostas jurídicas e declarações políticas que desafiam o atual paradigma característico das epistemologias do Norte e reconhecem direitos e dignidade à natureza. Esta nova geração de direitos humanos – um exemplo de uma sociologia das emergências (Santos, 2007) – está centrada na ideia de que seres não humanos, mas essenciais à vida dos humanos, têm direitos humanos em nome próprio, com uma lógica específica e uma abrangência mais ampla do que a dos seres humanos, seja de forma individual ou coletiva.

As exclusões e destruições abissais geradas pelo impacto global da economia consumista capitalista são tão significativas que, pela primeira vez na história, o desenvolvimento capitalista está a influenciar negativamente a capacidade de a natureza restaurar os seus ciclos vitais. Esta crise acontece através de alertas sobre o atingir dos limites ecológicos, para além dos quais o dano é irreversível e a vida na Terra está em risco. Alertando para esta situação, Donna Haraway (2015: 160), sublinha a possibilidade de o Antropoceno se tornar um evento-limite, marcado pela destruição de espaços-tempos de refúgios para a humanidade e outros seres, ou seja, uma Terra repleta de refugiados, humanos e não-humanos. Este conceito representa a sinalização da responsabilidade humana sobre o futuro da terra, e não o seu controlo político e económico (Krenak, 2019: 46-47).

Fundamentais aqui são os saberes dos povos indígenas, dos camponeses, que, em vários contextos do Sul global, trabalham há muito para proteger as suas comunidades e culturas, procurando garantir a continuidade dos seus modos de vida. Como destaca Ailton Krenak,

[...] quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós libertamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extractivista. (2019: 49)

Desafiando a força da racionalidade moderna, os diálogos entre as lutas pela sustentabilidade e pelo futuro da humanidade vão afastando as heranças coloniais, contribuindo para alargar sonhos, abrindo e aprofundando os processos de tradução intercultural, gerando experiências práticas libertadoras. Uma frente ampla de resistência e afirmação alternativa que procura garantir a sobrevivência digna de todos os seres (humanos e não humanos) frente à destruição e violência associadas às epistemologias do Norte, vai tomando forma, assente numa interação dialógica.

Os diferentes contextos políticos e institucionais em que operam os movimentos, propostas políticas e atores do Sul global, e as várias orientações políticas que partilham, contribuem para tornar estas práticas de lutas muito diversas. Este quadro complica-se quando as ações ambientalistas são acompanhadas, de forma transversal, por ações coletivas etnorraciais, por lutas feministas, por desafios de autonomia, pelo direito à terra, ao trabalho, entre muitas outras reivindicações. As ações ambientalistas coletivas sinalizam conflitos e crises que afetam várias facetas da vida, incluindo elementos materiais e espirituais. Estas ações podem ser definidas como ações políticas públicas de protesto, resistência e reconstrução, sinalizando a busca de soluções para sustentar as alterações climáticas e a degradação e destruição ambiental. Recursos ambientais como a terra, a água, os animais selvagens e as florestas constituem a base material da produção e reprodução de grande parte do Sul global.¹⁶

¹⁶ As ações em defesa destes recursos, em meio à crescente invasão e degradação ambiental por parte do Norte global, traçam uma linha abissal que separa o ambientalismo deste Norte do ambientalismo presente no Sul global (Dwivedi, 2001: 15).

Os profundos impactos da crise ambiental exigem uma reflexão ampla sobre as lutas culturais, ecológicas e epistemológicas e os saberes emergentes que lhes estão associados, e que se vêm estruturando em torno da defesa de um outro projeto civilizacional. Arturo Escobar (2016) defende que importa avaliar, por um lado, as propostas de alternativas à crise ambiental, em prol da proteção da biodiversidade e da contenção das alterações climáticas globais e, por outro lado, as emergências epistemológicas e ontológicas em resposta a esta crise, que estão em fermentação no Sul global. Por exemplo, na opinião de Bruno Latour (2015), o Antropoceno pode ser uma oportunidade para denunciar a dicotomia entre natureza e humanidade, condição para ultrapassar esta dicotomia fundacional da moderna racionalidade. Na mesma linha, Arturo Escobar (2015) tem vindo a insistir que a atual pressão global sobre os territórios reflete, de facto, um conflito ontológico – ontologias em que os humanos e os não-humanos preexistem às relações que os constituem. Neste conflito entre ontologias, a proposta que privilegia o indivíduo e a apropriação objetificada da natureza por este, procura destruir os mundos coletivos, onde a natureza e o humano funcionam de forma relacional.

Uma sociedade cujas bases culturais e espirituais estão fundadas numa relação de reciprocidade com a natureza pode constituir-se numa fonte de força reivindicativa de um projeto de vida distinto, verdadeiramente sustentável. Não é preciso ir longe para localizar estes fundamentos. No Sul global, a crise do modelo de civilização colonial-capitalista tem conhecido vários desafios, incluindo as propostas de alternativa ao desenvolvimento, a soberania alimentar,¹⁷ o *buen-vivir*, acordos de autonomia comunal, *ubuntu*, entre outros.¹⁸ Comum a estas propostas é a demanda por arranjos institucionais inovadores, assente no reivindicar da herança espiritual de cada sociedade como fundação para prover outras maneiras de valorizar, pensar e agir para evitar futuros desastres ecológicos. Em vários contextos, a

¹⁷ Em 2007, foi aprovada a Declaração de Nyéléni (Mali), que afirma ser a “soberania alimentar o direito das pessoas a alimentos saudáveis e culturalmente apropriados, produzidos através de métodos ecologicamente corretos e sustentáveis, e seu direito de definir seus próprios sistemas de alimentação e agricultura” (veja-se “Declaração de Nyéléni”. Disponível em: <<https://nyeleni.org/spip.php?article290>>, Acesso em: abr. 2014). Atualmente vários países incluíram a soberania alimentar nas suas constituições e leis principais, nomeadamente o Equador, a Venezuela, o Mali, a Bolívia, o Nepal, o Senegal e o Egito.

¹⁸ Sobre este tema veja-se, entre outros, Dwivedi e Tiwari (1987); Wittman (2009); Gudynas e Acosta (2011); Escobar (2014).

defesa dos sistemas ambientais está a ser ativada através de instrumentos legais que recorrem ao uso da figura de personalidade jurídica para proteger sistemas ambientais, através da concessão de direitos jurídicos à natureza.¹⁹

Em Aotearoa – Nova Zelândia, fruto de uma luta longa do povo indígena Maori, em 2013, foi alcançada uma decisão histórica: o parque nacional de Te Urewera recebeu “todos os direitos, poderes, deveres e responsabilidades de uma pessoa jurídica”. Em 2017, o rio Whanganui – rio sagrado para os Maori – também foi reconhecido como entidade viva, que deve ser protegida de modo a garantir a continuidade da sua existência plena, com um estatuto semelhante ao de um ser humano (Brenna, 2018). Posteriormente, o Monte Taranaki – um vulcão adormecido – transformou-se na primeira montanha em Aotearoa – Nova Zelândia a obter o estatuto de personalidade legal. No mesmo ano, em contexto latino-americano, o Tribunal Constitucional da Colômbia atribuiu direitos ao rio Atrato, da região de Chocó (O'Donnell e Talbot-Jones, 2018). Estes exemplos revelam um sentido amplo de justiça contra o epistemicídio (Santos, 1998). São exemplos de lutas que combinam várias escalas de ação, do local aos movimentos internacionais de defesa dos direitos da natureza. Juntos, procuram desafiar a forma como os sistemas jurídicos de matriz eurocêntrica tratam a natureza enquanto propriedade, tornando outras cosmologias invisíveis para a lei. De forma alternativa, têm recorrido a construções legais modernas, defendendo o direito para alterar o estatuto da natureza enquanto propriedade para a natureza como sujeito de direitos, num esforço para proteger a natureza para bem da humanidade (Ruru, 2004; O'Donnell e Talbot-Jones, 2018). Estas lutas sociojurídicas constituem um importante reconhecimento de outras epistemologias e ontologias. Estas propostas exibem igualmente a diversidade inesgotável de experiências e de saberes, mostrando uma preocupação constante em não desperdiçar os saberes do mundo, num

¹⁹ Apesar de um rio ou uma montanha ser referido como “pessoa jurídica”, os direitos legais associados não são os mesmos que os direitos humanos, que incluem direitos civis e políticos. Os seus direitos legais incluem três elementos-chave: a posição jurídica (o direito de processar e de ser processado judicialmente), o direito a fazer e reforçar contratos legais e o direito à propriedade (O'Donnell e Talbot-Jones, 2018).

contexto em que, como sublinha Boaventura de Sousa Santos (2017), parte da humanidade parece ter esgotado a capacidade de inovação libertadora.

A incerteza sobre a possibilidade e a natureza de um mundo melhor decorre de um sentimento contraditório de urgência e de mudança de proposta epistemológica e ontológica, no sentido de repor subjetividades negadas e de responder às exigências de transformação social. Privilegiar epistemologias, axiologias, ontologias e múltiplos sistemas de aprendizagem – incluindo cosmovisões locais, línguas e práticas culturais – é tomar uma posição frontal contra a tríplice aliança opressora dos nossos tempos: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado. Em linha com estes desafios, Viveiros de Castro (2006), a partir do que tem estudado com as comunidades indígenas brasileiras com as quais trabalha, alerta para a urgência de reconsiderar o significado do humano e do natural, de forma relacional. Se, para as epistemologias do Norte, os humanos têm uma origem animal, Viveiros de Castro sugere que o pensamento ameríndio, ao partir de uma origem humana comum a todos os seres, aponta para a unicidade da cultura e a multiplicidade da natureza. Esta interpretação, que o autor designa de multinaturalismo, distingue-se da interpretação predominante, que insiste numa natureza e muitas culturas, o que é comumente denominado de multiculturalismo. Para os ameríndios, são os animais que têm uma origem humana, o que resulta numa “continuidade metafísica e uma descontinuidade física” (Castro, 1996: 129; Castro, 2006: 382), sendo que, da primeira situação advém o animismo e, da segunda, o perspectivismo. O multiculturalismo é, no contexto das epistemologias do Norte, o relativismo como política pública; já no contexto ameríndio, o multinaturalismo traduz o perspectivismo como política cósmica. Esta interpretação, que separa a espécie (humana) do atributo (condição humana), procura contribuir para a descolonização do projeto tecnocientífico, abrindo a discussão não apenas sobre que tipo de ecologia, mas que sentidos pode ter a ecologia a partir de uma crítica ampla descolonizadora, a partir da cosmopolítica.

Esta proposta encontra eco em saberes experienciados no contexto africano, já acima descrito, onde a relação entre espíritos e humanos e humanos e animais e plantas não está estruturada pelo multiculturalismo. Por exemplo, um diálogo entre as cosmovisões dos

contextos da região austral de África e as ameríndias indica que os únicos humanos que têm a capacidade de ver os animais ou outros seres na sua forma humana e voltar para contar a história, são os *xamãs* ou os *tinyanga*²⁰ ou *isangoma*.²¹ Em todos os casos, estes podem, deliberadamente, cruzar barreiras corporais e adotar a perspetiva de outras subjetividades. Recorrendo a condições especiais e controladas, situadas, *xamãs*, *tinyanga* e *isangoma* realizam um diálogo trans-específico, que implica um modo de conhecer e um ideal de conhecimento, em que conhecer é personificar.²²

Reintroduzir, do local ao global, os saberes que foram localizados ou mesmo destruídos pela relação colonial-capitalista, assinala outras pedagogias que localizam o saber primeiramente no corpo, outras subjetividades que são sinal de uma inesgotável riqueza de saberes, localmente vividos e experimentados, e globalmente fundamentais.

IDEIAS PARA DAR CONTINUIDADE À DESCOLONIZAÇÃO

Porque insistimos na separação da sociedade da natureza? E em atribuir o direito à sociedade de governar a natureza, quando esta realidade, supostamente “universal”, não é partilhada por muitas comunidades? Podemos aprender dos exemplos dos Maori ou dos Karanga, entre outros, para quem um rio ou os animais são sujeitos de direitos? Os pequenos exemplos analisados neste texto sinalizam uma pedagogia da esperança, da renovação, em que o valor humano é equivalente a outras forças e seres do universo. O próprio significado dos animais, da natureza, para a realidade humana é construído a partir das experiências tangíveis e sensoriais que as pessoas fruem com eles, procurando ultrapassar as fraturas abissais entre os humanos e a natureza.

Outras ontologias e epistemologias, que estão na base de lutas de camponeses, de povos indígenas, afrodescendentes, de jovens, de mulheres, de ambientalistas, de movimentos

²⁰ Médico tradicional que cura com recurso aos espíritos.

²¹ Curandeiro que diagnostica, prescreve e costuma realizar os rituais para curar uma pessoa física, emocional ou espiritualmente.

²² Entre as epistemologias do Norte conhecer é objetificar, coisificar (Césaire, 1955; Santos, 2014).

LGBTQI, entre outros, projetam outras filosofias de vida, propondo a sujeição dos objetivos económicos aos critérios do respeito pela dignidade e pela justiça social e cognitiva. No contexto da África Austral, o *ubuntu* é visão do mundo em que o reconhecimento da humanidade acontece através do reconhecimento de um “outro” na sua singularidade e diferença. A humanidade é, inerentemente, o espelho da reciprocidade, processo que ocorre através do corpo por meio de uma redefinição dos seus problemas e potencialidades: criamos uns aos outros e precisamos de sustentar a criação dessa alteridade (Eze, 2010: 191). Em várias situações latino-americanas, estão presentes cosmologias análogas, em que o saber, corporizado, se expressa, também, através de emoções, como é o caso de *corazonar* (Arias, 2010). Esta proposta está relacionada com a sugestão de *sentirpensar* desenvolvida por Orlando Fals Borda (2009) e Arturo Escobar (2014). Para Fals Borda, o ser sentipensante é aquele que combina a razão e o amor, o corpo e o coração, noção que este autor desenvolveu no diálogo com camponeses colombianos. Arturo Escobar, inspirado por esta concetualização, aprofundou a proposta intersubjetiva do ser sentipensante desenvolvida em Chiapas, em que se experimenta o mundo desde o coração e a mente, ou seja, se *corazona* (Escobar, 2014: 16). Estas propostas epistemológicas imaginam uma outra via de desenvolvimento que não a do crescimento económico à custa da natureza, das terras comunais e públicas, dos modos de vida que não estão alinhados com a sociedade de consumo “para todos”. Destas preocupações nasce o impulso para a ecologia de saberes, e os contextos específicos em que as preocupações ocorrem determinam os saberes que integrarão um dado exercício de ecologia dos saberes. Neste caso específico, a preocupação com a preservação da vida pode levar a uma ecologia entre os saberes camponeses, os saberes indígenas e o saber científico. A ecologia de saberes responde, pois, a contextos e preocupações situadas em que os saberes são convocados a converter-se em experiência transformadora. Ou seja, são todos os lugares que estão para além do saber enquanto prática social separada, no terreno da experiência, da vida prática. É este o terreno da artesanania das práticas, em que a ecologia de saberes toma forma e dilata o seu conteúdo, com respostas e propostas específicas. Este conjunto de propostas reflete um pluriverso de ontologias políticas em emergência, reunindo a humanidade com a natureza de forma relacional (Santos, 2018a). Sinaliza também a diversidade de práticas políticas intimamente ligada às lutas

ontológicas pela defesa da vida, dos saberes e dos territórios. Ou seja, um conhecimento produzido relacionalmente, nas lutas, um conhecimento produzido a partir desta relação entre a humanidade e a natureza, e não sobre ela.

Através de um diálogo entre projetos de aprendizagens da defesa do ambiente situados, é possível, como destaca Sandy Grande iniciar e dar continuidade a conversas que permitam “envolver uma contestação dialógica com teorias críticas e revolucionárias” (2004: 3). Em resposta a este repto, este capítulo buscou dar corpo e sentido a estas conversas. Para além da denúncia do antropocentrismo herdado das políticas coloniais, discreto ou explícito, os alertas vão no sentido de escutar e dialogar com os que participam desta luta pelo reconhecimento dos seus saberes, fruto de experiências vividas. Nestas situações, como vários autores e atores políticos têm vindo a propor, a descolonização deve envolver a devolução de terras, em simultâneo com o reconhecimento de como o território e os seus saberes e as relações com a terra são compreendidas e realizadas de forma diferente. Significa o direito a outra história, à herança cultural destes povos como parte da herança da humanidade. A devolução e o reconhecimento do direito a (re)existir a partir de outras epistemologias e ontologias é um projeto imenso, em que o assumir das vidas silenciadas e dos saberes ignorados é um bem comum. Esta imensidão é o reconhecimento de que a descolonização exigirá uma mudança na ordem do mundo (Fanon, 1961). O objetivo é quebrar a implacável estruturação da tríade capitalismo, colonialismo e patriarcado – uma rutura e não um compromisso. É transpor o pensamento abissal que insiste na objetificação do “outro”, em direção a um sentido de ser-se de forma intersubjetiva e relacional. Este apelo é por uma ética distinta, de esperança e de cuidado (que inclui uma perceção integrada da natureza e da sociedade, partilhando um cosmos repleto de espíritos), que se manifesta no *ubuntu* (Ramose, 1999) e no *corazonar* (Escobar, 2016; Santos, 2018a).

REFERÊNCIAS

- ADAMS, W. (2003). "Nature and the Colonial Mind", In: Adams, W.; Mulligan, M. (orgs.). *Decolonizing Nature. Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Earthscan, 2003, p. 16-50.
- ARIAS, P. G. (2010). "Corazonar el Sentido de las Epistemologías Dominantes desde las Sabidurías Insurgentes, para construir sentidos otros de la existência (primera parte)", *Calle 14: Revista de Investigación en el Campo del Arte*, Bogotá, 4 (5), 80-95.
- BATTISTE, M. (2008). "Research Ethics for Protecting Indigenous Knowledge and Heritage: Institutional and researcher responsibilities", in Denzin, N. K. *et al.* (orgs.). *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Berkeley: Sage, 497-509.
- BERGLUND, A. I. (1989). *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. Bloomington: Indiana University Press.
- BOLLIG, M. (2009). "Kinship, Ritual, and Landscape Amongst the Himba of Northwest Namibia", in Bollig, M.; Bubenzer, O. (orgs.). *African Landscapes: Interdisciplinary approaches*. New York: Springer, 327-351.
- BRENNAN, L. (2018). "New Zealand, Maori's sacred river gets same legal rights as a human being", *Lifegate*, edição de 28 de março de 2017. Disponível em: <<https://www.lifegate.com/people/news/new-zealand-river-maori-legal-personality>>, Acedido em 30 março 2018.
- CASTRO, E. V. (1996). "Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio", *Maná*, 2 (2), 115-144.
- CASTRO, E. V. (2006). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CESAIRE, A. (1955). *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- CHIBVONGODZE, D. T. (2004). "Ubuntu is Not Only about the Human! An Analysis of the Role of African Philosophy and Ethics in Environment Management", *Journal of Human Ecology*, 53 (2), 157-166.

- CROSBY, A. (2004). *Ecological Imperialism: The biological expansion of Europe, 900-1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DWIVEDI, R. (2001). “Environmental Movements in the Global South: Issues of Livelihood and Beyond”, *International Sociology*, 16 (1), 11-31.
- DWIVEDI, O. P.; Tiwari, B. N. (1987). *Environmental Crisis and Hindu Religion*. New Delhi: Gitanjali Publishing House.
- ESCOBAR, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Postdesarrollo y diferencia radical*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- ESCOBAR, A. (2015). “Territórios da diferença: a ontologia política dos ‘direitos ao território’”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 89-100.
- ESCOBAR, A. (2016). “Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur”, *AIBR - Revista de Antropología Iberoamericana*, 11 (1), 11-32.
- EZE, M. O. (2010). *Intellectual History in Contemporary South Africa*. New York: Palgrave Macmillan.
- FALS BORDA, O. (2009). *Una Sociología Sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores e CLACSO.
- FANON, F. (1961). *Les Damnés de la Terre*. Paris: Maspero.
- Firmino, G. D. (2008). “Aspectos da Nacionalização do Português em Moçambique”, *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, 9, 115-135.
- FRICKER, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- GALATY, J. G. (2014). “Animal Spirits and Mimetic Affinities: The semiotics of intimacy in African human/animal identities”, *Critique of Anthropology*, 34 (1), 30-47.
- GRANDE, S. (2004). *Red Pedagogy: Native American social and political thought*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

GROSGOUEL, R. (2016). “From ‘Economic Extractivism’ to ‘Epistemical Extractivism’ and ‘Ontological Extractivism’: A destructive way to know, be and behave in the world”, *Tabula Rasa*, 24, 123-143.

GUDYNAS, E.; Acosta, A. (2011). “La Renovación de la Crítica al Desarrollo y el Buen Vivir como Alternativa”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16 (53), 71-83.

HARAWAY, D. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. *Environmental Humanities*, 6 (1), 159-165.

HINDLIAN, A. et al. 2019. *Taking The Heat. Making Cities Resilient to Climate Change*. New York: Global Markets Institute / Goldman Sachs, 2019. Disponível em: <<https://www.goldmansachs.com/insights/pages/gs-research/taking-the-heat/report.pdf>>. Acedido 30 de setembro 2019.

JOPELA, A. et al. 2012. “Tradition and Modernity: The inclusion and exclusion of traditional voices and other local actors in archaeological heritage management in Mozambique and Zimbabwe”, in Halvorsen, T.; Vale, P. (orgs.). *One World, Many Knowledges: Regional Experiences, Regional Linkages*. Cape Town: Southern African-Nordic Centre, 175-192.

JUNOD, H. (1996 [1912]). *Usos e Costumes dos Bantu*, vol. 2. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

KAYIRA, J. 2015. “(Re)creating Spaces for uMunthu: postcolonial theory and environmental education in southern Africa”, *Environmental Education Research*, 21(1), 106-128.

KRENAK, A (2019). *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, B. (2015). “Telling Friends from Foes in the Time of the Anthropocene”, in Hamilton, C. et al. (orgs.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking modernity in a new epoch*. New York: Routledge, 145-155.

LOMAWAIMA, K. T. (2015). “Education”, in Warrior, R. (org.). *The World of Indigenous North America*. New York: Routledge, 365-387.

- MAWERE, M. (2012). “Buried and Forgotten but not Dead: Reflections on ‘Ubuntu’ in environmental conservation in south-eastern Zimbabwe”, *Afro-Asian Journal of Social Sciences*, 3 (2), 1- 20.
- MBEMBE, A. (2014). *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Edições Mulemba.
- MBITI, J. (2007 [1969]). *Entre Dios y el Tiempo*. Religiones tradicionales africanas. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- MENDES, J. M. (2019). “Contra o Capitalismo de Desastre, a Ecologia dos Saberes”, *Alice newsletter* de 30 de abril de 2019. Disponível em: <<https://alicenews.ces.uc.pt/?lang=1&id=25052>>. Acedido em 1 setembro 2019.
- MENESES, M. P. (2009). “Justiça Cognitiva”, in Cattani, A. et al. (orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra: Almedina, 231-236.
- MENESES, M. P. (2010). “O ‘Indígena’ Africano e o Colono “Europeu’: A construção da diferença por processos legais”, *E-cadernos CES*, 7, 68-93. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/eces/403>>. Acedido em 2 maio 2018.
- MENESES, M. P. (2016). “Images Outside the mirror? Mozambique and Portugal in world history”, in Darder, A.; Mayo, P.; Paraskeva, J. (orgs.). *International Critical Pedagogy Reader*. New York: Routledge, 118-128.
- MENESES, M. P. (2018). “Colonialismo como Violência: A “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, número especial, 115-139, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.7741>.
- MENESES, M. P. (2019). *Os Saberes Feiticeiros em Moçambique*. Realidades materiais, experiências espirituais. Coimbra: CES/Almedina.
- MUSEKA, G.; Madondo, M. M. (2012). “The Quest for a Relevant Environmental Pedagogy in the African Context: Insights from unhu/ubuntu philosophy”, *Journal of Ecology and the Natural Environment*, 4 (10), 258-265.

NELSON, R. H. (2001). “Environmental Colonialism: ‘Saving’ Africa from Africans”, *The Independent Review*, 8 (1), 65-86.

O’DONNELL, E. L.; TALBOT-JONES, J. (2018). “Creating Legal Rights for Rivers: Lessons from Australia, New Zealand, and India”, *Ecology and Society*, 23 (1). Disponível <<https://www.ecologyandsociety.org/vol23/iss1/art7/>>. Acedido em 2 fevereiro 2019. DOI: <https://doi.org/10.5751/ES-09854-230107>.

OXFAM (2017). *An Economy for the 99%*. London: OXFAM UK. Disponível em <https://d1tn3vj7xz9fdh.cloudfront.net/s3fs-public/file_attachments/bp-economy-for-99-percent-160117-en.pdf>. Acedido 8 de outubro 2018.

OXFAM (2019). *Public Good or Private Wealth? Universal health, education and other public services reduce the gap between rich and poor, and between women and men*. London: OXFAM UK.

Disponível:

<<https://www.oxfam.org.nz/sites/default/files/reports/Public%20Good%20or%20Private%20Wealth%20-%20Oxfam%202019%20-%20Full%20Report.pdf>>. Acedido a 8 fevereiro 2019.

276

PLUMWOOD, V. (2003). “Decolonizing Relationships with Nature”, in Adams, W.; Mulligan, M. (orgs.). *Decolonizing Nature: Strategies for Conservation in a Post-colonial Era*. London: Earthscan, 51-78.

RAFTERY, A. E. *et al.* (2017). “Less Than 2 °C Warming by 2100 Unlikely”, *Nature Climate Change*, 7 (9), 637-641.

RAMOSE, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.

RAMOSE, M. B. (2002). “The Ethics of Ubuntu”, in Coetzee, P. H. *et al.* (orgs.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 324-330.

ROBERTS, F. A. (1995). *Animals in African Art. From the familiar to the marvelous*. New York: Museum for African Art.

RURU, J. (2004). “‘Indigenous Peoples’ Ownership and Management of Mountains: The Aotearoa/New Zealand Experience”, *Indigenous Law Journal*, 3, 111-137.

SANTOS, B. S. (1998). “The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and Options”, *Current Sociology*, 46 (2), 81-118.

SANTOS, B. S. (2006). “Introdução: do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro”, in *A Gramática do Tempo: Para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 25-47.

SANTOS, B. S. (2007). “Beyond Abyssal Thinking: From global lines to ecologies of knowledges”, *Review*, 30 (1), 45-89.

SANTOS, B. S. (2008). “A Filosofia à Venda, a Douta Ignorância e a Aposta de Pascal”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.

SANTOS, B. S. (2014) *Epistemologies of the South*. Justice against Epistemicide. New York: Routledge.

SANTOS, B. S. (2017). “The Resilience of Abyssal Exclusions in our Societies: Toward a post-abyssal law”, *Tilburg Law Review*, 22, 237-258.

SANTOS, B. S. (2018a). *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra: Almedina.

SANTOS, B. S. (2018b). “Introducción a las Epistemologías del Sur”, in *Construyendo las Epistemologías del Sur*. Buenos Aires: CLACSO e Fundación Rosa Luxemburgo, vol. 2, 303-342.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; Nunes, J. A. (2005). “Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistêmica do mundo, in SANTOS, B. S. (org.). *Semear Outras Soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 25-68.

SHOKO, T (2007). *Karanga Indigenous Religion in Zimbabwe: Health and well-being*. Hampshire: Ashgate.

SIMPSON, L. B. (2014). “Land as Pedagogy: Nishnaabeg intelligence and rebellious transformation”, *Decolonization: Indigeneity, Education and Society*, 3 (3): 1-25.

SMITH, L. T. (1999). *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous peoples*. London: Zed Books.

- SMITH, L. T. (2004). "On Tricky Ground: Researching the Native in the age of uncertainty", in Denzin, N. K. *et al.* (orgs.). *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage, 85-108.
- STANZIANI, A. (2018). *Eurocentrism and the Politics of Global History*. New York: Palgrave Macmillan.
- STEINER, G. (2005). *Anthropocentrism and its Discontents: The moral status of animals in the history of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- STEFFEN, W. *et al.* (2011). "The Anthropocene: Conceptual and historical perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society*, A 369, 842-867.
- TABAR, L.; Desai, C. (2017). "Decolonization is a Global Project: From Palestine to the Americas", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 6 (1), 1-29.
- THIONG'O, N. (1993). *Decolonizing the Mind. The struggle for cultural freedoms*. London: James Currey.
- TUCK, E.; YANG, K. W. (2012). "Decolonization is Not a Metaphor", *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1 (1): 1-40.
- WITTMAN, H. (2009). "Reworking the Metabolic Rift: Via Campesina, agrarian citizenship, and food sovereignty", *Journal of Peasant Studies*, 36 (4), 805-826.
- WORLD Economic Forum (2020). *The Global Risks, Report 2020*. Disponível <<https://cn.weforum.org/reports/the-global-risks-report-2020>>. Acedido 1 fevereiro 2020.

Recebido em: 10/03/2026

Aprovado em: 10/03/2026 ²³

²³ Este artigo e os demais desse número especial, foram selecionados por Maria Paula Meneses, quando pensamos em seus últimos meses de vida, fazer um número especial de sua obra. Por este motivo, todos os artigos desse número não passaram por avaliação *ad hoc*, porque já foram publicados em periódicos e livros em Portugal, Espanha, Brasil, Senegal e Moçambique e desse modo passaram por avaliação de comitês científicos.