

Ontologia Ubuntu dos Povos Africanos Muhimba: Contribuições para Ampliação do Conceito de Estado

*Ubuntu Ontology of the Muhimba
African Peoples: Contributions to the
Expansion of the Nation-State Concept*

Filipe Calueio

Doutorando em Planejamento Territorial e
Desenvolvimento Socioambiental -
Universidade do Estado de Santa Catarina
(UDESC), Brasil
ecalueio@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0004-1990-2511>

Renata Rogowski

Doutora em Geografia (UFSC), Brasil
Professora do Departamento de Geografia e
do PPGPLAN, (UDESC), Brasil
renata.pozzo@udesc.br
<https://orcid.org/0000-0003-3965-4813>

Resumo: O avanço desenfreado do economicismo na periferia global, especialmente na África, tem

levado à captura do Estado em nome da unidade nacional. Consequentemente, a concepção do Estado nacional tornou-se uma sobreposição complexa entre a busca pela inserção global e a exploração contínua. Neste artigo, realizamos uma reflexão crítica sobre os fundamentos do Estado nacional moderno, tendo como estudo de caso a produção de vida da comunidade tradicional Muhimba no Sudeste de Angola e Noroeste da Namíbia. A metodologia utilizada é a pesquisa bibliográfica e documental. Preceitos como bem comum, vida e segurança, tidos como direitos inalienáveis na modernidade, são configurações existentes na ecofilosofia dos povos originários no Sul do Sahara. A hipótese é que a representação e o pertencimento de lugares possibilitam a formação de um Estado nacional mais plural.

Palavras chaves: Estado-nacional; Territórios; Comunidade Muhimba

Abstract: The unchecked advancement of economicism in the global periphery, especially in Africa, has led to the capture of the State in the name of national unity. Consequently, the conception of the nation-state has become a complex overlap between the pursuit of global integration and ongoing exploitation. We undertake a critical reflection on the foundations of the modern nation-state, with a case study of the life production of the traditional Muhimba community in Southeast Angola and Northwest Namibia. The methodology used is bibliographic and documentary research. Principles such as: common good, life, and security, considered inalienable rights in modernity, are configurations existing in the eco-philosophy of native peoples in the Saharan South. The hypothesis is that the representation and belonging to places enable the formation of a more plural national State.

Keywords: National State; Territories; Diversity; Muhimba community

1. Introdução

A formação dos Estados nacionais modernos e o consequente apagamento de territorialidades tradicionais é um debate crescente, fomentado pelas teorias pós-colonial e decolonial. Por outro lado, compreender como estas territorialidades resistem e se inserem nas estatalidades modernas representa um grande desafio para o pensamento social. Neste campo, o presente artigo objetiva discutir a formação de Angola enquanto um Estado pluriétnico e a presença política das nações originárias na composição de poder deste Estado.

Este artigo enfoca na territorialidade da comunidade tradicional Muhimba, que perpassa o Sudeste de Angola e Noroeste da Namíbia. O argumento desenvolvido neste estudo está na presença de lideranças tradicionais na composição do Estado moderno, no caminho daquilo que o geógrafo brasileiro Milton Santos tratou como a “federalização dos lugares”. Entretanto, o estudo oferece pistas para a ampliação do conceito de Estado, na direção do que determina as constituições pluriétnicas boliviana e equatoriana. E assim, como estas constituições se baseiam no princípio do “bem-viver”, os povos Muhimba produzem sua vida com a ecofilosofia ubuntu.

Os Estados nacionais modernos se formaram sob a ótica da ordem westfaliana liberal, com fundamentos sociais, econômicos e, principalmente, políticos. Para os contratualistas, a formação do Estado é teorizada hipoteticamente como um ente organizador da produção social, salvaguardado, por um contrato social inalienável. Esse contrato representa o limite de atuação e a passagem do Estado natural para o Estado político civil (HOBBS, 1988; LOCKE, 1978; ROUSSEAU, 1978; BODIN, 2017).

Todavia, as diferentes concepções dos contratualistas resultam em variações de análise do que se tem como direitos fundamentais. Nesse sentido, a concepção modernista de Estado é geograficamente localizada e contextual. Os direitos fundamentais contratualistas são racializados (MORSS, 2017), excluindo a possibilidade de contestação para criação de uma ordem social mais inclusiva. A invisibilidade das lutas dos negros escravizados e das várias revoluções¹ e contestações durante o processo de escravização no Caribe, América do Sul e

¹Sobre as revoluções e contestações internas, sabemos que existem inúmeras pesquisas que ressaltam rupturas consideráveis de europeus na África desde os primeiros momentos da ocupação nos reinos de Benin, Calabar, Daomé. No Kongo particularmente, em 1560, um aristocrata de nome Bula Matadi, organizou uma tropa de 300 guerreiros e causou danos consideráveis a Portugal e dividiu o reino do Kongo. Essas revoluções, ocorreram anos seguintes em diferentes frentes e tempos, lideradas por vários burocratas e movimento no reino: N'zinga Mbandi

África é notória, uma vez que a filosofia ocidental negligência a escravidão da população negra e as suas revoluções. Ressalta-se que na filosofia clássica ocidental, a liberdade é produto da evolução de homens racionais, fruto de amadurecimento², isto posto, persiste uma “ausência que assombra a filosofia europeia. A ausência da escravidão e das revoluções” (MORSS, 2017: 9).

Essa invisibilidade se materializa na teoria geral do Estado moderno. Para tanto, enquanto Hobbes (1988) considera a escravidão como produto da guerra natural, no qual subjugar a África faz parte de um processo evolutivo para o contrato social, Locke (1978) sustenta que os escravos negros na América e no Caribe são excluídos do contrato social, tendo em vista que a autoridade e o poder destes residiam nos senhores que os possuíam, impossibilitando a existência de Estados livres de origem revolucionária-escravizada³.

A concepção de liberdade em Locke (1978) está restritamente vocacionada ao direito fundamental da sua teoria, o da propriedade privada, sendo o escravo parte da propriedade, inibindo assim qualquer possibilidade racional da propriedade se rebelar contra o proprietário. Já para Rousseau (1978), a vida e a liberdade constituem bases inalienáveis para o contrato social, entretanto, seus escritos silenciam o *Code Noir*⁴ (1685-1848) e marginalizam a escravidão dos africanos, chegando a classificar a liberdade dos africanos como nula e o “direito e a escravidão como contraditórios e excludentes mutuamente”(MORSS, 2017).

Assim sendo, como afirmado anteriormente, a teoria geral do Estado nos contratualistas não contempla Estados plurais, ou seja, não se faz uma reflexão de Estado nacional como uma unidade política indivisível, porém diversa e quase sempre pluriétnica. Surgem, então, novos questionamentos: Quais caminhos devem ser trilhados para construção de Estados nacionais pluriétnicos? Como os novos Estados nacionais, sobretudo os periféricos, formados no segundo período do século XX, podem ser menos excludentes? É possível repensar a concepção de

(1630-1650); Jagas, Jinga, Bondo (1850-1873); Ekuikui II, Numa (1885-1899); Ndunduma (1886-1900); Mutu-ya-Kevela (1902-1903); Mandume (1907-1920); frentes nacionalistas e movimentos (1930-1975); entre outros.

²Hegel, na filosofia da história.

³Como a revolução haitiana e a construção de um Estado nacional revolucionário.

⁴Decreto do Rei Luís XIV que delineava as atuações dos povos escravizados no império colonial francês. Ainda que tenha proibido as severas punições de pessoas escravizadas a realidade, aumentou as formas de punições e estendeu a expansão antissemita na França do Séc. XVIII. Ademais, o código também limitava a atuação do homem livre não branco.

Estados nacionais em uma geopolítica global marcada pela captura do Estado e a alienação do nacional?

Salienta-se que este artigo não pretende fornecer respostas definitivas para essas questões, mas sim apontar caminhos reflexivos para estas indagações. Portanto, neste estudo discorre-se brevemente sobre a nação enquanto parte crucial dos Estados nacionais no contexto pós-II Guerra Mundial (II-GM), seguido de uma análise posterior de um grupo étnico no Sudeste de Angola.

Quijano (1992, 1993), sustenta que a construção da modernidade implicou a luta cultural menos intensa na Ásia, se comparado a África e América, entretanto, a repressão cultural e dos imaginários, foi, sobretudo, assegurada pelas novas formas planetárias de distribuição de identidades sociais e geoculturais a partir do denominador raça. Portanto, pensar em novas formas próprias de organização não coloniais dos grupos marginalizados em espaços onde a colonialidade do “ser”, “poder” e “saber” predomina, implica possibilidades de autodeterminação destes espaços. Este processo de busca da dissolução e possibilidade de reconfiguração de epistemologias, independente do olhar da colonialidade, é segundo Grosfoguel (2008), uma perspectiva decolonial.

Sendo assim, o objetivo do estudo é demonstrar o modo de produção de vida de um subgrupo da nação⁵ Herero, conhecidos como Muhimba ou Himba, como possibilidade alternativa ao dualismo filosófico ocidental, sobretudo o dualismo entre tradicional e moderno, que impacta a formação do Estado-nação. E, para tal, a inspiração para uma concepção ampliada do Estado-nacional é pensada na vivência da filosofia ubuntu entre os Muhimbas.

À vista disso, este artigo distancia-se de um estudo etnográfico da comunidade Muhimba, pois não é dever primário e nem único dos africanos descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados, (HOUNTONDJI, 2009), mas sim, responder à necessidade primária de estudar e entender para ilações de uma ontologia africana no devir. Apresenta-se aqui, tal ontologia, como experiência de resiliência e alternativa de aprendizado e possibilidades de arranjo frente ao caos civilizatório.

⁵A comunidade Herero é uma povoação constituída por várias nações de origem bantu. Habitam a linha desértica que se estende entre o Botswana, a Namíbia e Angola. Em Angola, estão incluídos os Mucubais, MuhimbasMumuilas, Nyaneka, os Humbi (também conotados por Nyaneka-Humbi) ou simplesmente conhecidos por Dimbas.

Deste modo, este estudo calcou-se metodologicamente na pesquisa bibliográfica e documental, no conhecimento filosófico da tradição africana, cujo objeto foi constituído pelas realidades concretas, e na memória histórica. Cabe realçar que tanto a História⁶ como a Memória na concepção africana são contínuas e contextuais, pois sua praticidade passa pela reprodução dos hábitos e costumes de uma determinada comunidade (MULLER, 2016). Por este motivo, a Memória Coletiva dos Muhimba é também, o ponto reflexivo-metodológico deste artigo.

1. O Estado-nação como encontro de lugares

Na África, o nacionalismo africano se robustece na necessidade das agências revolucionárias anticoloniais e na busca fervente pela autodeterminação dos povos colonizados após a II-GM. Para Hobsbawm (1990), a ideia de nação é uma construção da modernidade e deve ser observada sob o aspecto contextual, seja político, econômico e/ou tecnológico, que se postula com a emersão da indústria. Assim, o nacionalismo cria a nação, que não precisa de traços históricos e culturais comuns, sendo este majoritariamente estabelecido com a presença do Estado. Isto posto, ressalta-se que:

Na segunda metade do século XIX o nacionalismo étnico recebeu reforços enormes; em termos práticos através da crescente e maciça migração geográfica; na teoria, pela transformação da “raça” em conceito central das Ciências Sociais do século XIX” (HOBSBAWM, 2011: 123).

Na perspectiva do Estado, ao postular a nação, sua formação ocorre por meio das relações de poder e dos interesses de certos grupos. Os valores como etnicidade, língua, raça, cultura e território único funcionam como critérios imaginários pragmáticos do Estado nacional, ou seja, são elementos utilizados para estabelecer sua identidade e coesão interna, mas não são valores intrínsecos ou inerentes a priori (HOBSBAWM, 2011).

Ademais, tais critérios no pós II-GM se abrem na aceitação de Estados pluriétnicos, cujas disputas se solidificam pela representação no funcionalismo público ou por uma parcela minoritária que espelha os interesses dessas comunidades dentro do aparelho estatal

⁶A construção de conhecimento africanos passa necessariamente nos múltiplos consensos metodológicos, inclusive a memória, os contos, as histórias e as concepções filosóficas próprias. Aliás, isto o constitui como o sujeito da sua história com características diferenciadas.

(HOBSBAWM, 2011). No entanto, à medida que a industrialização se expande, a assimilação se torna um caminho viável e a acumulação do capital uma realidade.

Especificamente na África esses grupos que representam a minoria ao processo de acumulação com participação limitada constituem um nacionalismo étnico pós-colonial a partir da década de 1950. Isto é, a construção dos Estados periféricos, sobretudo os africanos, passa sobre tal estratégia (HOBSBAWM, 1990). Portanto, o que se conhece como Estado nacional pós-colonial é, frequentemente, o resultado da mobilização de minorias com fortes ligações corporativistas, que garantem a legitimidade externa e a organização da produção social interna. Sobre este ponto de vista,

[...] o Estado nação é uma consequência do Estado territorial, não sendo uma identidade absoluta, mas uma identidade estabelecida, afirmada pelo Estado, com uma produção histórica de cidadania, onde o território é o nome político para o espaço de um país, uma nação dentro de uma perspectiva historicamente recortada (SANTOS, 2000: 89).

Anderson (1983: 22) sustenta que a nação se firma como uma “comunidade política imaginada e sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”. Então, uma maioria étnica se organiza para o atendimento da produção social interna e inserção em um sistema político complexo e internacional.

Este autor, começa o seu argumento com a ideia de “comunidade clássica” e “comunidades políticas imaginadas”. A aderência e o sentido de pertencimento à primeira menção estão nas formas tradicionais de organização social fundamentada por ordens do sagrado. Diferente desta, a segunda menção está intimamente relacionada com a ruptura que se dá no Iluminismo, sobretudo nas Revoluções Inglesa e Francesa, em que o sagrado foi progressivamente substituído pela lógica do civil político, por uma ordem contratual entre quem governa e quem pertence a uma certa raça, língua, território e cultura (ANDERSON, 1983).

Deste modo, o sentido de pertencimento da segunda menção é pelo contrato social em uma liberdade e igualdade “imaginada”, ou seja, nos Estados nacionais há teoricamente uma relação de igualdade e liberdade entre os atores que constituem a nação e uma separação material entre a ordem civil e a ordem sacra.

Para tanto, ainda que Anderson (1983) e Hobsbawm (1990) considerem que haja uma ruptura interpretativa na concepção clássica de Estado Nacional, estes autores não discorrem

sobre as múltiplas dialéticas na formação dos Estados nacionais. Estas dialéticas se aproximam do que Losurdo (2015) chamou de “lutas pelo reconhecimento”, porque implicam contradições entre as diferentes frações dos estratos sociais.

Em sua mais madura formulação, a teoria das “lutas de classes” configura-se como uma teoria geral do conflito social e reflete teoricamente e estimula ao mesmo tempo uma multiplicidade de lutas pelo reconhecimento. Mas não é fácil elevar-se e manter-se à altura desse ponto de vista; não raras vezes, personalidades e movimentos engajados numa frente de luta não prestam atenção ou até olham com desdém para outras frentes (LOSURDO, 2015: 121).

A formação dos Estados africanos se faz em um contexto de outras agendas e transversalidades que tornaram a concepção de Estado-nação mais complexa, essencialmente quando se pensa nos Estados que se formam após a II GM, a saber: classes dominantes modernas e mundialmente articuladas; frentes proletárias; sindicatos; gênero; ecologia; racialização da África; independência de unidades políticas em grupos étnicos fracionados pela arbitrariedade da conferência de Berlim; mundialização do capital; e uma nova reestruturação financeira e produtiva.

Diante desta realidade, a teoria geral do conflito social de Losurdo (2015) implica uma multiplicidade de reconhecimentos ao nível internacional e nacional, bem como o pertencimento e a representatividade política das diversas frentes. Além disso, a constituição de um Estado-nacional inclusivo e pluriétnico implica a federalização dos espaços do acontecer solidário (SANTOS, 2002), pois há o reconhecimento de que o Estado-nacional é a totalidade dos lugares, conforme exposto a seguir.

[...] o lugar não pode ser visto como passivo, mas como globalmente ativo, e nele a globalização não pode ser enxergada como fábula. O mundo, nas condições atuais, visto como um todo, é nosso estranho. O lugar, nosso próximo, restitui-nos o mundo. [...] No lugar estamos condenados a conhecer o mundo como ele já é, mas, também, pelo que ainda não é. O futuro, e não o passado, torna-se a nossa âncora (SANTOS, 2005: 163).

A afirmação acima nos indica uma coabitação entre o local e global, assim como as aspirações de inserção do Estado não precisam ser excludentes aos múltiplos lugares que constituem o nacional. A par disso, conforme Santos (2005), a negação dos lugares produz cidadania mutilada e enfraquece o Estado nacional.

A não federalização dos lugares pressupõe a distribuição desigual dos bônus e os ônus da inserção dos Estados na ordem internacional. Essa desproporcionalidade é socialmente

localizada, em termos nacionais ou planetária (ACSERALD, 2010; SIRVINSKAS, 2015). É neste contexto que as alternativas de produção da vida se fazem necessárias, seja pelo regresso ao imaginário reflexivo de outra lógica filosófica de produção, seja pela aderência de outros modos existentes.

Assim, os estudos das comunidades tradicionais (por exemplo: indígenas, pequenos campesinatos e grupos originários pouco ocidentalizados), onde o capital não tenha se firmado, pelo menos exista coabitação de várias formações sociais e econômicas, sem o acúmulo do capital ser a *alma mater* das relações sociais, bem como suas filosofias de vida e a relação com o meio ambiente, apontando-se como experiências diferentes e possibilidades de arranjos.

Contudo, majoritariamente, os arranjos que visam tais possibilidades e aprendizados entram em confrontos com o projeto modernista de desenvolvimento atrelado não apenas ao acúmulo incessante de capital pela mercadorização de tudo (MBEMBE, 2022: 73), mas também à constituição de uma ontologia universal constituída sobre um único ponto de vista, se materializando assim em uma “luta ontológica”, isto é, confrontos mediante interesses comerciais, conforme exposto abaixo.

A perseverança das comunidades e movimentos de base étnico-territorial envolvem resistência, oposição, defesa, e afirmação dos territórios, mas com frequência pode ser descrita de forma mais radical como ontológica. [...] neste marco, o que ‘ocupa’ é o projeto moderno de um mundo, que busca converter aos muitos mundos existentes num só (o mundo do indivíduo e do mercado), e o que persevera é a afirmação de uma multiplicidade de mundos. Ao interromper o projeto globalizador neoliberal de construir um mundo, muitas comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas podem ser vistas como antecipando lutas ontológicas (FLORIT, 2019: 273).

Em relação ao texto, ainda que o direito consuetudinário seja aceito pelo Estado angolano, as restrições impostas limitam a sua abrangência nas comunidades tradicionais. Ressalta-se, assim, uma comparação ao conceito do bem comum da constituição pluralista boliviana e equatoriana, que apesar do avanço intransigente constitucional, o neodesenvolvimentismo global faz com que a dimensão territorial da política (*politics*) desses Estados se baseiem em formas de “Estados Compensadores” (GUDYNAS, 2016: 41), subvertendo a existência de qualquer mundo fora do projeto globalizante neoliberal e evidenciando as lutas ontológicas.

2. Os Muhimba: o ubuntu como ecofilosofia

A nação Muhimba vive desde o século XV na região fronteiriça entre a República da Namíbia e o deserto do Namibe em Angola, circulando livremente sobre os dois territórios. Sônia (2023) sustenta que as barreiras artificiais na África Austral não são suficientes para impedir contatos transfronteiriços, a exemplo da fronteira entre Moçambique, o Malawi e a Zâmbia. Assim, Döpcke (1999: 46) aponta:

[...] a apropriação da fronteira pelas populações nestes países, nomeadamente os Chewa e os Ngoni: os zambianos atravessam a fronteira com Moçambique para a cultivar, entretanto deixam os seus filhos em casa para que estes frequentem a escola, que pensam ser melhor que as de Moçambique; os moçambicanos, por seu turno, também mandam os seus filhos para frequentarem as escolas na Zâmbia.

Este triângulo fronteiriço mostra a integração de povos artificialmente separados. A Resolução nº 4/07 entre Namíbia e Angola, reconheceu a integração dos povos fronteiriços e tira formalidades para circulação entre os dois territórios fronteiriços.

Assim, originários da África Oriental (região entre Etiópia, Somália e Sudão), os Muhimba fazem parte do ciclo geracional dos bantu e são subgrupo da etnia-nação Herero, que preservam características próprias dos primeiros habitantes do Sul da África. Seminômades, dividem o deserto e as savanas com animais ferozes, como os leões e os elefantes do deserto do Kalahari até ao deserto do Yona. Estes são capazes de andar oitenta quilômetros por dia, à procura de água para o pasto. Ainda que os Muhimba sejam um só povo, possuem “pequenas” características sociais distintas.

Essas diferenças reafirmam-se nos termos culturais, organizacionais, alimentares e da própria produção de vida se comparados a outros grupos Hereros. Com isso, procuramos afirmar que não existe uma unanimidade entre tais povos, sendo presente o conflito e o dissenso nas comunidades estudadas como em qualquer outra.

Em Angola como na Namíbia, os Hereros constituem uma pequena percentagem da comunidade tradicional. Segundo os dados documentais do CENSO (2011) da Namíbia, os Hereros compunham 7% da população, cerca de 170 mil pessoas, dos quais 20 mil pertenciam aos subgrupos Muhimbas na Namíbia. Em Angola, esse número se afunilou mais ainda com o

tempo, chegando a 10 mil Muhimbas, tanto pelo processo da extensa guerra civil angolana (1975-2002), como pela recepção dos ônus do extrativismo e da seca que influencia as constantes migrações em territórios vizinhos.

Na Namíbia, o direito consuetudinário é mais abrangente, tendo uma corte judicial própria que julga qualquer conflito ou dolo comunitário entre os Hereros. Esta corte é parte do sistema judicial namibiano, chegando a receber cerca de 20 dólares anual (SOLLI, 2013). O congresso também tem uma indicação destinada aos povos originários. Estes têm atuação na educação (construção de escolas e participação do plano nacional) e na saúde (construção de postos médicos e catalogação de medicamentos tradicionais). Em Angola, os representantes dos povos originários são tidos como membros observadores no parlamento, sem direito ao voto e com participação limitada ou quando necessária. Quanto ao sistema judiciário, a atuação das cortes tradicionais é limitada e sem financiamento estatal. Ainda assim, a liderança das comunidades são tidas como servidores da estrutura administrativa do Estado.

A Figura 1 apresenta a constituição etno-linguística da Angola, na qual o laranja reflete o território dos Hereros, estendendo-se até à parte Sul de Benguela, nas regiões habitadas por Mucubais e Muhimba, subgrupos pertencentes a este povo.



Fig. 1: Mapa etno-linguístico de Angola elaborado pela extinta Direção Nacional de Estatística.

Conforme exposto na Figura 1, ainda que os povos Mucubais e Muhimba sejam subgrupos da mesma designação étnica – Hereros, se diferenciam em aspectos como o vestuário, o corte de cabelo, os hábitos alimentares e a divisão social do trabalho. Assim, cabe uma reflexão pontual sobre a distorção das nomenclaturas e as discrepâncias das designações dos povos originários da região Sul de Angola por antropólogos e pela literatura estrangeira.

A título de exemplo, cita-se a composição dos Nhaneca, dos Humbi e a dos Hereros como uma composição etno-cultural homogênea (MELO, 2005). Portanto, tanto os Nhaneca quanto Humbi e os Hereros, constituem nações diferentes que aglutinam subgrupos fragmentados, tratados pela literatura estrangeira e por uma etnografia colonialista que atendia aos anseios das expedições civilizacionais como homogêneas, únicas ou até subdescendentes.

Isto posto, o imaginário sociológico e filosófico urbano europeu formulou diálogos, investigações e epistemologias de outras espacialidades a partir das categorias europeias. Esse fenômeno foi chamado por Sueli Carneiro (2015) de “epistemicídio”. O epistemicídio é o mecanismo da neutralização do outro ser pelo não ser, do homem não europeu como destituído da história, apolítico, e o aprofundamento do especismo para legitimar a instrumentalização da natureza. Problematizar estas formas de construção do conhecimento faz-se prioritário, essencialmente quando se busca entender os modos não “modernizados” de produção da vida.

Sobre esse assunto, Mignolo (2003: 262) afirma que “a ênfase nos *loci* de enunciação e no local das teorias, constantemente, revela que o fundamento das teorias não é um sujeito universal situado na história local do Ocidente, mas que a produção teórica e autodefinição das teorias localizam-se em línguas específicas e histórias locais”. Isto significa que o subalterno fala quando as perspectivas ecoam as mundividências, não se restringindo as interpretações equivocadas sobre as concepções ontológicas do ubuntu na filosofia dos povos do Sul da África.

Eis onde reside a interpretação das expressões como: “*cosi cetu, coveacoveko*”, “*etu mu dietu*” e “*umuntungumuntungamuntubantu*”. Essas expressões são conhecidas e traduzidas como simples parte da moralidade, das “crendices” africanas, ou da cultura folclórica, irracional e

apolítica. Apesar disso, essas expressões são, acima de tudo, uma consciência ativa e viva que exprime parte da ecofilosofia dos povos localizados no Sul do Saara, pois exprimem a coletividade como o único lugar possível de manifestar a nossa individualidade, isto é, a harmonia possível entre os diferentes, quer sejam humanos, quer sejam não humanos.

A tradução livre das expressões citadas anteriormente, sem o conhecimento cultural das filosofias impregnadas, parece ser de viés demasiadamente antropogênico. O “*cosi cetucoveacoveko*” como tradução literal é “tudo é nosso e o que é teu não é apenas teu”. A tradução do “*etu mu dietu*” é “entre nós”, ou “cá entre nós”. E o “*umuntungumuntungamuntubantu*” compreende “uma pessoa é por causa da outra”, ou seja, “eu sou porque nós somos”.

Estas expressões que coadunam em frases no Umbundo, Kimbundo e Xhona ou em qualquer outro viés bantu, com a mesma conotação, tendem a ser opacamente interpretadas com a filosofia que faz a vida moderna, dado ao enfado alienado da imaginação, memórias e *psique* que prontamente tendem a resumi-las na materialidade capitalista de pensar. As conjugações “eu sou”, “nós somos”, e o pronome possessivo “nosso”, nas frases acima, submete-nos a uma reflexão não limitada a nós humanos e a hierarquização da natureza, tendo o homem como o ser iluminado e mais evoluído capaz de assegurar o controle e o curso de outros elementos.

Apesar do exposto, as frases acima são de difícil tradução, pois acarretam uma implicação filosófica complexa tanto da consciência ambiental, ou mesmo do transcendental. Outrossim, essas complexidades filosóficas se resumem em uma palavra “*ubuntu*”, cuja tradução possível seria “eu sou pelos elementos que constituem o meu redor”, isto é, a nossa existência tem continuidade nas existências das coisas (incluindo humanos) que nos cercam.

Ramose (2003) no seu trabalho intitulado “A filosofia do ubuntu e ubuntu como uma filosofia”⁷, cita este como a quinta categoria da filosofia africana sul saariana. Para o autor, “é a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*” (Ramose, 2003: 324). Ademais, as outras quatro categorias por este autor, foram a tese do acadêmico ruandês Alexis Kagamé (1978), que investigou vários grupos da nação

⁷The philosophy of Ubuntu and ubuntu as a philosophy.

Hereros e concluiu pela existência da formulação de um tipo de sistema ontológico entre estes grupos.

Segundo Gutierrez (2015: 8), este sistema denominado por *ukama* é constituído por: “(a) *umuntu-abantu*: os homens ou seres dotados de inteligência; (b) *ikintu-ibintu*: os entes que não possuem inteligência; (c) *ahantu*: o espaço ou a localidade e (d) *ukuntu*: a modalidade dos seres”. Os universos significativos que constituem o *ukama* coabitam indissociáveis, coexistem e são ontologicamente interdependentes.

O conceito ubuntu guia as populações sul saarianas antes e depois do processo de colonização. Atualmente, tem fortes respaldos nas práticas de vida nestas regiões e está bem presente nas sociedades menos ocidentalizadas da África Austral, sobretudo, na prática de vida das sociedades dos povos de origem bantu. Portanto, o ubuntu⁸ é a manifestação micro de um sistema filosófico mais amplo como *ukama* (*umuntu-abantu, ikintu-ibintu, ahantu, ukuntu e ubuntu*), que visa uma relação com o cosmos “no geral” e, essa manifestação se materializa pelo ubuntu no humanismo da comunidade que se vive, ou seja, é uma relação intersubjetiva ou uma interdependência entre a natureza, o indivíduo e o coletivo.

Ubuntu como filosofia não se denota apenas nas relações sociais destes espaços, porém é um sistema filosófico que determina as espacialidades Muhimbas. Sobre tal perspectiva, o espaço é também uma categoria que molda as relações sociais e, não apenas o produto cabal das relações (SANTOS, 2014). De outra maneira, o ubuntu, como categoria que molda o espaço Muhimba, também é moldado pelo tempo mediante as interações decorrente deste espaço.

O espaço e todos seus elementos que permitem a manifestação e as movimentações específicas do ubuntu em cada comunidade Muhimba, formam as especificidades em cada territorialidade. É observado como um condicionante para pensar a produção das relações sociais, limites geográficos, poder e, também, toda a imaginação social entre os Muhimba.

⁸Ubuntu linguisticamente se constitui como um processo derivado do prefixo “ubu” e a raiz “ntu”. Ubu evoca a ideia de ser, em geral. Este conceito ético enfatiza as alianças entre as pessoas e as relações entre elas. Trata-se de uma categoria epistêmica e ontológica fundamental do pensamento africano dos grupos de origem bantu. Ubuntu, acima de tudo, busca a compreensão do cosmos numa luta constante pela harmonia (RAMOSE, 2007, p. 142).

Ainda que ubuntu em uma perspectiva etnolinguística seja geograficamente localizado como termo Shona⁹, sua filosofia é pautada fora dessa territorialidade, entre vários idiomas e povos originários do Sul do Sahara. O exemplo das frases “*cosi cetu, coveacoveko*”, “*etu mu dietu*” e “*umuntungumuntungamuntubantu*”, entre outras frases distintas, demonstram uma filosofia que não se limita apenas aos Shona.

Sendo assim, ubuntu é a manifestação de uma ecofilosofia que se alastra em todo Sul do continente africano entre estes grupos, o que inclui o Muhimba. A harmonia entre o humano e a natureza nos Muhimba dá-se na vivência, no dia a dia, na cultura do povo, no complexo filosófico da não supremacia do ser humano em relação à natureza, ou seja, o homem não é o ser mais importante nem hierarquicamente mais evoluído, pois se constitui parte de uma junção necessária e holística com todo o meio que o circunvizinha. Como aponta Mbembe (2022: 104):

[...] com efeito, nas antigas tradições africanas, os seres humanos nunca se contentavam em ser apenas humanos. Estavam sempre em busca de um suplemento para a própria humanidade, à qual não raro agregavam atributos de animais, de plantas e de várias outras criaturas. A modernidade desqualifica tais formas de ser e as confinou à infância da humanidade.

No conjunto de complexo cultural e filosófico, as crenças, os regimes alimentares, os costumes e as regras de vida Muhimba, são o objeto do saber, que, necessariamente, passam pela relação que este tem com o meio e com o cosmo (ukama) em geral (LARAIA, 2001; ESCOBAR, 2016). Por isso, o fogo, a árvore, o gado e as chuvas possuem uma expressividade igual ou até em alguns casos maior que a do homem, pois “existimos porque as coisas existem”.

Desta feita, as aldeias Muhimba absolvem características peculiares, tanto na paisagem como na forma urbanística. O *ukuruwu* ou *ovakuru*, é o fogo santo que dá lugar de destaque no imaginário religioso deste povo, que não se pode apagar e fica na região Central da aldeia. As crenças religiosas Muhimba são baseadas na adoração dos ancestrais, que harmonizam e garantem a boa convivência e a boa saúde a todos os descendentes.

⁹Povos africanos de origem bantu vivem majoritariamente na África do Sul e no Lesoto, mas também, com forte presença no Zimbabué, em Moçambique e na Zâmbia. Subdivididos em vários subgrupos, hoje compõem uma população de aproximadamente 17 milhões. Têm a música, a cerâmica e a fundição de ferro como artes centenárias, o que facilitou, de certa maneira, a inserção destes no processo da indústria de ferro. Shona são falantes da língua que também leva o nome da população e é uma das onze línguas faladas oficialmente na África do Sul, sobretudo, na Cidade do Cabo, Port Elizabeth, East London. Politicamente, os Xhona são bem inseridos na vida pública e na construção do país, tanto na luta contra o *apartheid* como na vida pós-*apartheid*. Figuras como o presidente Nelson Mandela, Thabo Mbeki, Jacob Gedleyihlekisa Zuma e o cardeal Desmond Tutu, entre vários outros jovens políticos que fazem hoje a política Sul africana. (KEORAPETSEKOSITSILE, 1998).

Simbolicamente, as crenças ancestrais são condensadas em rituais de comemoração junto aos túmulos e ao fogo. Fisicamente, o okuruwo é uma lareira emoldurada por um semicírculo de pedras entre a cabana principal e a entrada principal do recinto. Nos rituais de comemoração, a relação simbólica entre o fogo sagrado e as sepulturas ancestrais é reforçada (BOLLING&GEWALD, 2006). Toda aldeia Muhimba é originalmente um círculo onde há cubatas de argilas e madeira, em que se usa capim seco, estercos, animais com especiarias próprias para compor o teto.

Salienta-se que esta técnica sustentável permite preservar a temperatura amena dentro das casas no pico das altas temperaturas (45 graus célsius), liberando o calor no frio das madrugadas desérticas. As casas estão em volta do fogo sagrado e junto a este o curral coletivo dos aldeões.

A aldeia é cercada por paliçadas aguçadas que servem tanto de proteção contra eventuais inimigos como para animais predadores. Ao lado do curral há o *Ocoto (otchoto)*, que é uma cubata reservada para rituais comunitários. As duas cubatas com o privilégio de se virar para *ookuruwu* são a cubata principal do soba da aldeia, fixada em uma cubata de consagrações pessoais, que fica lateralmente cercada pelo corredor de gados. A outra cubata é do possível líder sucessor, um armazém coletivo para conservação dos alimentos e materiais de defesas coletivas. Sempre e em específica representação da natureza, a lenha é anexa numa pedra específica para combustão do fogo sagrado.

Este complexo é repleto de imaginário que está intimamente ligada ao respeito à vida humana e não humana e, nas relações coexistentes entre o homem e a natureza, a comunhão entre o espírito e o corpo, o material e o imaterial, sobretudo em uma consideração pelo outro como parte da coletividade que difunde o que conhecemos epistemicamente como ecofilosofia.

Portanto, a presença simbólica da vida não humana e transcendental se faz pelos diversos elementos, como a pedra, a lenha e o fogo, que são vitais para comunidade e que caracterizam a participação ativa no reflexo da produção da vida Muhimba. Dado o exposto, a Figura 2, ilustra a urbanização da aldeia Muhimba¹⁰.

¹⁰(1) Porta da paliçada; (2) Curral comunitário; (3) Fogo Sagrado (*Okuruwu*); (4) Cubata principal soba da aldeia; (5) *Ocoto* (lê-se: *otchoto*) – cubata para ritual e consagração do chefe da aldeia; (6) Cubata do sucessor da aldeia; (7) Celeiro e armazém comunitário – Essa cubata assim como outras não numeradas pertencem a outros aldeões;

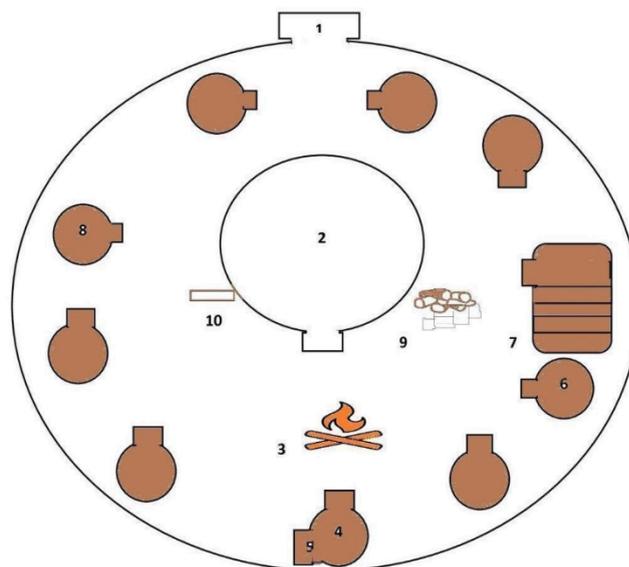


Fig. 2: Esquema em planta de uma aldeia Muhimba. Fonte: Autores, 2023.

3. Resistência da "tribo" ou "nação" no Estado e a sua territorialidade

No princípio do século XIX, em nome da modernidade, a Alemanha violentamente produziu espaços capazes de atender o princípio de desenvolvimento baseado na ocupação de terra para economia de extração na região fronteiriça entre Angola e Namíbia. A ação imperialista alemã custou a morte de cerca de 60 mil Hereros entre os anos de 1904 e 1907, segundo o relatório da Organização das Nações Unidas (ONU) (DIAS, 2019).

Destarte, os Hereros resistiram a ideia da construção de um espaço germânico entre as fronteiras portuguesas na África, privilegiando um modelo de Estado-nação arbitrário, com subdivisões políticas e administrativas equivocadas. Lutando contra tal segregação e pela defesa

(8) Lenha apoiada em um tipo de pedra especial, representando a natureza que alimenta o fogo sagrado que nunca se apaga; e (9) Cubata para outros rituais assim como outras não identificadas.

dos seus territórios, este povo resistiu ao processo de “brutalização”¹¹ alemã. Dentre os vários subgrupos que resistiram ao avanço imperialista da Alemanha, os Muhimba estavam inclusos.

Chamamos os Muhimbas de comunidades tradicionais por comporem um grupo de humanos em território próprio e, por viverem com regras coletivas que expressam a continuidade transgeracional. Portanto, trataremos neste estudo a etnia Muhimba de nação, pelo fato de vários estudos (antropológicos, etnológicos e literários) reivindicarem a condição política e congruente da nomenclatura “tribo-etnia” para “tribo-nação”, como termos que submetem a mesma conotação (NADEL 1974; MERCIER, 1961; M'BOKOLO, 2017; AMSELLE, 2017).

Complementando, Amselle (2017: 35) salienta que o termo “tribo” corresponde a “um agrupamento unitário cujos membros reivindicam seu pertencimento a tal agrupamento”. Assim, Mercier (1961) conceitua tribo como grupo fechado descendente ou não da mesma origem, que possui uma cultura homogênea e que fala uma língua comum, unidade igualitária de ordem política.

Ainda, segundo Amselle (2017), a conotação da nomenclatura “tribo” se faz necessária para diferenciar as sociedades europeias das ameríndias, africanas e asiáticas, para hierarquização das raças na organização social das diferentes formas. Em outras palavras, tribo é um termo utilizado no processo civilizatório, principalmente, da racionalidade do empirismo filosófico europeu, onde “nações” existiam apenas na Europa e não podiam existir em outro lugar do mundo, cujo alicerce não estivesse vinculado, necessariamente, à expansão protagonizada pelos europeus.

Esta afirmação não quer dizer que a organização social dos grupos e subgrupos das comunidades tradicionais nas diferentes regiões africanas e, também, no território que se conhece hoje como América Latina havia se configurado em cidades Estados. Mas, a categorização de etnias e tribos é acima de tudo uma política generalista que condiciona as organizações, diferenciando-as para a finalidade de considerá-las como sujeitos apolíticos, sem

¹¹Termo usado pelo filósofo camaronês Achille Mbembe para decifrar o ciclo da ministração da força. Baseado na produção de sequências múltiplas e complexas, que quase sempre inevitavelmente provocam ferimentos, uma fatalidade, um grito estrangulado, o colapso de um ser humano ou, geralmente, de um ente, e em seguida tudo se reaviva [...]. O prazer de matar, de executar sumariamente e não raro em massa [...]. O Estado comete crimes comuns contra a população civil de uma maneira cíclica e viciosa.

prefácio das próprias histórias, o que não se consagra como verdade. Portanto, se os termos “tribos” e “etnias” adquirirem o uso maciço, em detrimento de outras palavras, por exemplo, de nação, certamente é utilizado para classificar a sociedade, negando-lhe uma qualidade específica (AMSELLE, 2017).

No entanto, em menor ou maior grau, existem elementos de Estados nacionais nos reinos, civilizações, grupos e subgrupos não ocidentalizados. No caso em questão, as diversas formas de produção e organização social dos africanos se hierarquizam numa burocracia própria. Assim, alguns elementos devem ser considerados na organização social Muhimba, a saber: a diplomacia como forma de resolução de conflito; a formação de alianças para a resistência de uma ameaça maior; um fórum próprio para análise de desvios e quebras de regras/conduitas de convivência social, cuja penalidade é previamente constituída.

O juízo normalmente se encontra na pluralidade do sobado liderado pelo soba ou século grande (o maior em responsabilidade), onde a vítima e o acusado têm vez e voz e a sentença é pautada nas observações dos fatos, nos regulamentos sociais estabelecidos e, por fim, no consenso das ideias entre o sobado (considera-se aqui o valor com o soba grande nas decisões).

Mecanismos de cultivo e consolidação da unidade entre os subgrupos de um determinado povo, somado aos princípios de unidade e preservação da natureza, bem como a ideia de segurança através da arte e de estratégias defensivas que lhes são características, se consolidam como base mínima de soberania, seja em um poder centralizado na ideia do soba grande¹² ou no consenso que se busca no concílio próprio, isto é, “os *Jangos*”, para produção da disciplina e da vida em comunidade. Estes e outros elementos assemelham-se aos dos Estados nacionais modernos¹³.

Reconhece-se, assim, que os Estados nacionais modernos westfalianos acima de outros fatores, surgem como garantia da positividade de direitos, como a segurança, a vida, a

¹²Regedor, administrador comunitário, pessoa cujo poder passa o da administração civil e política, mas também das relações interpessoais, espirituais. Conselheiro entre outros conselheiros, soba dos sobas. Normalmente, idosos com um vasto conhecimento da realidade que transmitem conhecimentos e sabedorias transgeracionais.

¹³Aqui, a intenção não recai nos Estados nacionais modernos como métrica de organização social, pelo contrário, a crítica da espoliação de tudo que o Estado nacional moderno alberga, inclusive a espoliação de qualquer aparência pré-existente das formas westfaliana do Estado.

propriedade privada e a necessidade da viabilização dos agentes econômicos, notavelmente encontrados nas propostas hipotéticas dos contratualistas.

Os Estados das nações *ethno* políticas surgem, exclusivamente, pelas vias indentitárias e de pertencimento histórico-cultural, além dos valores como a segurança e a vida. Assim, ressalta-se que o entendimento de Estado-nação dentro da concepção westfaliana liberal¹⁴ ou marxista não acarreta por si valores intrínsecos, mas são fruto de uma ordem que se fez necessária em um determinado tempo, espaço e contexto, submissa às tensões de relações sociais, econômicas, políticas e religiosas.

O sistema social capitalista depende do Estado como espinha dorsal para se expandir. A perspectiva analítica de Wallerstein (1984), diferencia o capitalismo de outros sistemas sociais, não apenas pela reserva do capital passado, está atrelada ao uso futuro, mas, sobretudo, porque no capitalismo histórico o mecanismo de auto expansão do próprio sistema social, isto é, a acumulação do capital, é a lei basilar da projeção do mesmo.

De outro modo, o processo de acumulação que se chama de capitalismo histórico, “[...] está assegurado pela mercantilização generalizada de tudo, incluindo os processos, o que não é visto em outros sistemas sociais” (Wallerstein; 1984: 11).

Isto, de fato, expressa a enorme diferença do exercício de poder entre os Estados nacionais modernos e os Estados *ethno* políticos. Se o primeiro sustenta e organiza a realocação dos agentes econômicos e, necessariamente, a politização, territórios e fronteiras; no segundo, o “espaço político viajava com as pessoas e essas unidades políticas reconstituíam-se ou desapareciam e sobreviviam à presença de um chefe que personificava o poder, não sendo por isso sociedades acéfalas” (SÔNIA, 2010, 129). Assim, entre os africanos (sobretudo os Bantus), “a competência e a legitimidade para o exercício do poder é uma aquisição recente, a soberania era exercida sobre as populações, não tanto sobre os territórios” (SÔNIA, 2019: 130).

¹⁴O Estado-nação se configura internacionalmente e como sistema moderno onde os seus princípios fundamentais como o da soberania, não intervenção, princípio da reciprocidade e jurisprudência desde a conferência de Vestefália em 1648 que finda a guerra de trinta anos entre os Habsburgos. A confederação suíça e as províncias Unidas, são internacionalmente reconhecidas como autônomas. Desde então, qualquer luta pela autodeclaração dos povos, a sua efetividade e engajamento no sistema internacional depende da sua aderência nos princípios westfalianos, ainda que isso obrigue uma desestruturação interna dos povos que se autodeclaram, ou seja, toda busca pela independência é necessariamente a luta pela busca de um modelo de Estado-nação imposto.

Segundo Bollig & Gewald (2006: 325):

As similaridades constitutivas entre o Estado-nação e o ethno político possibilitou que o governo sul-africano que detinha o controle e soberania sobre a Namíbia, até em 1990, nomeasse chefes que pudessem responder administrativamente sobre as regiões das comunidades tradicionais. Entre os Muhimba, embora houvesse três chefes nomeados pelo Estado sul-africano, esse número subdivide-se em 36 chefes entre o ano 1970 a 1986. No período da Namíbia enquanto protetorado, a região habitada por Muhimba foi a única com autonomia. Após a independência da Namíbia, a questão da autonomia dos Muhimba tornou-se uma questão política e social relevante. Em 2003, o parlamento namibiano concedeu obrigações e direitos aos Muhimba: concessão de terras para uso exclusivo, jurisdição própria, o uso da água entre (Namíbia-Angola) e acordos com o Estado Angolano que permitiram a circulação livre sem necessidade alguma de formalidades migratórias – Resolução nº 3/07.

Então, a autonomia destes territórios, a circulação entre os subgrupos que habitam em unidades políticas nacionais diferentes, a constituição das línguas nacionais como oficiais (por exemplo, o multilinguismo na república sul-africana e, mais recentemente no Mali) e a representação dos grupos minoritários em fóruns próprios no aparelho do Estado mediante políticas públicas específicas, demonstram o reconhecimento e repatriamento da tentativa de construção de Estados mais plurais.

Contudo, considera-se neste estudo dois dilemas. O primeiro é a crítica necessária de se pensar as comunidades tradicionais sobre lentes metodológicas próprias, que não sejam ultrajadas pelo imaginário da sociologia urbana europeia, pois esta acarreta condicionamentos analíticos que atribuem categorias determinadas ao espaço e ao tempo, isto é, a ideia de sociedade civil, esfera pública e privada, Estado Nacional, soberania, cidadão, corpo, gênero e divindade. Ademais, essa “[...] imaginação social construída sob um ponto de mundividência é necessário quando se concebe a priori que se trata de uma imaginação espacial e contextual. Se partimos de uma imaginação social do local, e aqui o local é o subgrupo Muhimba, teremos terra em lugar de cidade, cidadão por membro, deus por deuses [...]” (MAIA, 2013: 68).

O segundo é o antagonismo entre as sociedades constituídas nos Estados nacionais modernos e as sociedades *ethno* políticas, que são mais formais do que intrínsecas. Frequentemente, esta desarmonia é até instrumental, ou seja, as sociedades tradicionais e as modernas coabitam se a necessidade da construção de Estado nacional moderno não passa, necessariamente, pelas prerrogativas da negação das identidades coletivas das tradicionais.

Outrossim, tais prerrogativas vêm sendo usadas para legitimar as práticas que projetam economicamente os Estados africanos no ulterior de uma economia-mundo, a custo da legitimação da violência contínua sobre as comunidades tradicionais. Talvez este seja o enlace de uma reflexão: a construção de Estados nacionais plurais que perpassem o nacional como uma diversidade sem que a unidade nacional implique a neutralização das comunidades minoritárias, isto é, a unidade nacional é a harmonia das diferenças nos territórios (Santos, 2014).

À vista disso, neste estudo trata-se da perspectiva da federalização dos diversos lugares, como uma unidade nacional que implica o reconhecimento e o pertencimento dos complexos diversos que compõem a unidade.

Considerações finais

A humanidade enfrenta desafios complexos que vão além de meras crises cíclicas e temporárias, caracterizando-se uma crise civilizatória. Como a humanidade se organizou nos últimos quatro séculos em unidades políticas independentes, soberanias, fronteiras territoriais e, como uma ideia única de língua e população unificada, em uma só nação, não consegue resolver as múltiplas realidades contemporâneas.

Consequentemente, neste estudo a reflexão passa a indagar caminhos possíveis da não mutilação da cidadania, dos povos tradicionais, da federalização dos lugares, num contexto global em que a captura dos Estados periféricos africanos e sul-americano é uma realidade. Assim, este artigo apresentou a concepção de Estado nacional na filosofia europeia, a fim de discutir como as multi-etnicidades podem contribuir para a construção de Estados nacionais mais plurais e menos desiguais.

Nesse viés, foi possível reconhecer que as pluriépistemologias, que englobam conhecimentos científicos e não científicos, podem ser pontos mitigadores ou de fraturas em crises ambientais, econômicas, políticas e de solidariedade entre os povos. Tal reconhecimento

deu-se por meio da pesquisa bibliográfica e documental, juntamente com o conhecimento filosófico da tradição africana dos povos Muhimba.

Especificamente, a ontologia do povo Muhimba, localizado no Sudeste de Angola e Noroeste da Namíbia, é abordada como um estudo de caso que possibilita a reflexão sobre a construção de Estados nacionais pluriétnicos. A partir da perspectiva do multilinguismo, da produção da vida social dos povos tradicionais e do reconhecimento das diversidades, emerge neste estudo mecanismos reais e não apenas instrumentais para a composição pluriétnica dos Estados.

Neste artigo, argumentaram-se os conceitos de bem comum, a vida e a segurança, considerando os direitos fundamentais e inalienáveis na filosofia moderna sobre a teoria do Estado e do contrato social, dando ênfase nas organizações contratualistas, que estão profundamente enraizadas na filosofia de vida das comunidades sul-americanas e Sul Saarianas. Convém ressaltar que estas comunidades se baseiam no modo de vida do bem-estar e das relações sincrônicas, entre seres sencientes e não cientes. Além disso, o princípio da ecofilosofia ubuntu, presente na perspectiva dos povos tradicionais africanos do Sul do Saara, também solidificou esses conceitos.

Portanto, a dicotomia aparentemente irreconciliável entre o Estado nacional moderno e as comunidades tradicionais é, na verdade, instrumental e ambíguo. As comunidades tradicionais têm a capacidade de vivenciar suas experiências e perspectivas dentro de um Estado nacional moderno, mantendo sua identidade cultural e suas tradições, sem serem submetidas a subversão dos seus modos de vida e imaginários, ampliando assim a pluralidade dos Estados-nacionais.

Referências Bibliográficas

- ACSELRAD, H. (2010). Ambientalização das lutas sociais? o caso do movimento de justiça ambiental. *Estudos Avançados USP*, 24(68), 103-120. doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142010000100010>
- AMSELLE, J-L. (2017). Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In Elikia, M., & Amselle, L. (Orgs.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. (pp. 119-160). Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- ANDERSON, B. (1983). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso.
- CARNEIRO, S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. (Tese (Doutorado)). Universidade de São Paulo. São Paulo.
- BODIN, J. (2017). *Os seis livros da República*. (Livro Primeiro). São Paulo: Icone Editora.
- BOLLIG, M., & Gewald, J. B. (2006). *People, cattle and land: transformations of a pastoral society in south western africa*. New York: Rüdiger Köppe.
- DIAS H., Neto, A., & Santos, A. (2019). *África: colonialismo, genocídio e reparação*. São Paulo: Editora Sundermann.
- DÖPCKE, W. (1999). *A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra*. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 42(1), p. 77-109. doi: 10.1590/S003473291999000100004.
- ESCOBAR, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal/popayán*. São Paulo: Selo Editorial.
- FLORIT, L. F. (2019). Dos conflitos ambientais à ética socioambiental: um olhar a partir dos povos e comunidades tradicionais. *Desenvolv. Meio Ambiente*, 52(1), p. 261-283. doi:10.5380/dma.v52i0.59663.
- GROSGOUEL, R. (2008). 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, 80(1), 115-147.
- GUDYNAS, E. (2016). Los progressismos sudamericanos: ideas y practicas, avances y limites. In: Gudynas, E. et al. (Org.). *Rescatar la esperanza. Más allá del liberalismo y el progresismo*. Barcelona: Entrepueblos, p. 27-62.
- GUTIERREZ, F. P. (2015). Ubuntu y maat em al “donsolu Kalikan: fraternidad y justicia en la primera declaración universal de los derechos humanos. *Revista FAIA*, 4(22), 10-28.
- HOBSBAWN, E. J. (1990). *História social do jazz*. São Paulo: Triunfo.
- HOBSBAWN, E. J. (2011). *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo 1840-2011*, São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBBS, T. (1988). *O leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. (4.ed.). São Paulo: Nova Cultural.
- HOUNTONDI: J. (2009). Conhecimento de África, conhecimento de africanos. In Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, p. 58-81.
- KAGAMÉ, A. (1978). *La philosophie bantu comparée*. Paris: Présence Africaine.
- KEORAPETSE KGOSITSILE. (1986). *African Literature*. *The Black Scholar*, 17(4), 110-125.

- LARAIA, R. (2001). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LOCKE, J. (1978). *Segundo tratado do governo civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LOSURDO, D. (2015). *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo.
- MAIA, J. (2013). *A imaginação da terra: o pensamento brasileiro e a condição periférica*. *Tempo soc.*, 25(2), 79-97. doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702013000200005>
- MBEMBE, A. (2022). *Brutalismo*. (2.ed.). Tradução: Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições.
- M'BOKOLO, E. (2011). *África negra: história e civilizações -Tomo II: do século XIX aos nossos dias*. São Paulo: EDUFBA.
- MELO, R. (2015). Nyaneka-Nkhumbi: uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7(8), 157-178. doi: <https://doi.org/10.4000/cea.1074>
- MERCIER, P. (1961). Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique Noire. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31(1), 1-16.
- MIGNOLO, W. (2020). *Histórias globais/ projetos locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange de Oliveira. Minas Gerais: EDUFMG.
- MORSS, S. (2017). *Hegel e o Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições.
- MULLER, P. (2016). *Tradições e pós-colonialismo: conhecimento e múltiplos saberes sobre a África*. In Mortari, C., & Souza, F. (Orgs.). *Estudos africanos: questões e perspectivas*. São Paulo: Copiart, p. 41-58.
- NADEL, S. F. (1974). *The Nuba: An anthropological study of the hill tribes in Kordofan*. London: Oxford University Press.
- QUIJANO, A. (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidade*. *Perú Indígena*, 12(29), p. 11-20.
- QUIJANO, A. (1993). *Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas*. In: Mariátegui, J. C. (Org.). *Europa: el outro descubrimiento*. Lima: Amauta, p. 3-19.
- RAMOSE, M. (2003). *The philosophy of Ubuntu and ubuntu as a philosophy*. In Coetzee: H., & Roux, A. J. (Orgs.). *African Philosophy Reader*. (pp. 58-81). London: Routledge.
- RAMOSE M. (2009). Globalização e ubuntu. In Santos, B. S., & Meneses, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. (pp. 135-176). São Paulo: Cortez.
- ROUSSEAU, J. J. (1978). *Do contrato social: ensaio sobre a origem das línguas - discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. (Os Pensadores). Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultura.
- SANTOS, M. (2000). *El territorio: un agregado de espacios banales*. *Boletín de estudios geográficos*, 1(96), p. 86-97.
- SANTOS, M. (2002). *Da totalidade do lugar*. São Paulo: Edusp.
- SANTOS, M. (2005). *Espaço do cidadão*. (3. ed.). São Paulo: Edusp.
- SANTOS, M. (2014). *Da totalidade ao lugar*. (3.ed). São Paulo: Edusp.
- SHEVCHENKO, N. (2001). *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SIRVINSKAS, L.P. (2015). *Manual do direito ambiental*. São Paulo: Saraiva.

- SOLLI, J. (2013). *The traditional courts of Namibia: A forum for consumer protection, if not actual redress?*. Senior Policy Advisor, Consumers International.
- SILVA, S. (2019). O percurso histórico do estabelecimento das fronteiras em Angola. *Fronteiras: Revista de História*, 21(39), 126-151. doi: <https://doi.org/10.30612/frh.v21i37.10139>.
- SILVA, S. (2020) As dinâmicas formais/informais e modus operandi da mobilidade da população fronteiriça do sul de Angola. *Fronteiras: Revista de História*, 22(40), p. 95-150. doi: <https://doi.org/10.30612/frh.v22i40.13265>