

REFLEXÕES SOBRE HUMANIDADE E UNIVERSALIDADE NOS ESTUDOS DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DE BUNSEKI FU-KIAU

Jonas França¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.36616

Resumo

O presente artigo tateia algumas discussões em torno dos fundamentos dos Direitos Humanos a partir de provocações trazidas no estudo da filosofia e do cosmograma Bakongo, promovido por Bunseki Fu-Kiau. Neste esforço, pretende-se promover debates na vasta seara da Filosofia do Direito e do Constitucionalismo em busca de repensar as ideias de humanidade e universalidade, refletindo também outras discussões em torno do conceito de justiça e de pessoalidade, entrecruzando contribuições de Aza Njieri, Ailton Krenak, Boaventura de Sousa Santos, Sérgio São Bernardo, Thula Pires e Eduardo Viveiros de Castro, mobilizando também perspectivas oferecidas pela obra de Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino.

Palavras-chave: Universalidade. Pluriversalidade. Humanidade. Justiça. Direitos Humanos. Kalunga.

REFLEXIONES SOBRE HUMANIDAD Y UNIVERSALIDAD EN LOS ESTUDIOS DE DERECHOS HUMANOS DESDE BUNSEKI FU-KIAU

Resumen

Este artículo abre algunas discusiones en torno de los fundamentos de los Derechos Humanos desde provocaciones del estudio de la filosofía y el cosmograma Bakongo, de Bunseki Fu-Kiau. En este esfuerzo, el objetivo es promover debates en el vasto campo de la Filosofía del Derecho y del Constitucionalismo con el fin de repensar las ideas de humanidad y universalidad, reflejando también otros debates en torno a los conceptos de justicia y personalidad, cruzando contribuciones de Aza Njieri, Ailton Krenak, Boaventura de Sousa Santos, Sérgio São Bernardo, Thula Pires y Eduardo Viveiros de Castro, utilizando también las perspectivas ofrecidas por la obra de Luiz Antonio Simas y Luiz Rufino.

Palabras clave: Universalidad. Pluriversalidad. Humanidad. Justicia. Derechos Humanos. Kalunga.

¹ Universidade de Brasília. E-mail: tavares.jonas1@gmail.com.

Universalidade, pluriversalidade e os Direitos Humanos

Em vídeo ao vivo transmitido em seu canal do *YouTube* em 27 de março de 2020, a Profa. Dra. Viviane Mendes de Moraes (2020), que prefere ser chamada de Aza Njeri, ofereceu uma espetacular oportunidade de reflexão em torno da negociação/amarração entre os conceitos de *universalidade* e *pluriversalidade*. A aula cedida pela professora se inicia com a compreensão de que a universalidade é parte do conjunto ético-estético² ocidental. Mesmo que o território do ocidente seja limitado geograficamente no quintal anglo-europeu, estas fronteiras são interpostas pelo capital, pela indústria cultural e de entretenimento, abarcando territorialidades externas a este eixo. Neste aspecto, o conceito de ocidente é uma “metáfora geográfica para uma narrativa destinada a consolidar a pretensão de domínio imperial (cultural e civilizatório) da Europa sobre o resto do mundo” (SODRÉ, 2017, p. 9).

Ainda segundo o exposto por Aza Njeri na aula supracitada, a elaboração da ideia de universalidade é dependente de um modelo único de “senhorio”, uma abstração ética-estética que serve de parâmetro, exemplo, nota de corte; a partir da qual é definido quem está incluído – ou ao menos pretende se aproximar – na ideia de humanidade. Todas as dinâmicas que nos atravessam enquanto sujeitos no ocidente são escalonadas de maneira dinâmica em relação a quanto se aproxima e quanto se distancia deste modelo de senhorio exportado e reafirmado pelo capital e pela indústria cultural nas dinâmicas do ocidente como substrato único de humanidade. Quanto mais próximo, mais humano. Isto, obviamente, depende de diversos fatores dinâmicos como o fenótipo, o gênero, a etnia, a localização geográfica, a profissão e a classe social, etc. Esta é a dinâmica que estabelece o quão humano e o quão universal determinado indivíduo ou grupo é. E, como lembra Sueli Carneiro, “se alguns são consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, torna-se natural que não participem igualitariamente do gozo pleno dos direitos humanos” (2011, p. 15).

A predominância da racionalidade cognitivo-instrumental em relação às demais formas de racionalidade fez com que o intelecto moderno se tornasse uma razão “metonímica” (toma a “parte” da cultura científica e filosófica do ocidente pelo “todo”, concebendo-a como forma última

² Existem inúmeras definições e especulações em torno dos conceitos de ética e estética mas, sem dúvida alguma, o que mais contempla esta dissertação é o ofertado por Aza Njeri nesta mesma aula citada: ética é o que nos move; a estética é a poesia da nossa existência. São os carros-chefes para se pensar as dimensões do ser, os caminhos que traçamos na nossa existência.

da organização dos saberes) e “proléptica”, que pretende possuir o conhecimento do futuro no presente, concebido como progresso sem limites. (SANTOS; CHAUI, 2013, p. 27).

Como observa a obra de Franz Hinkelammert (2004), a exclusão de alguns humanos que subjaz ao conceito moderno de humanidade precede a inclusão que os Direitos Humanos garantem a todos os humanos. Como observa Muniz Sodré, “o humano define-se, assim, de dentro para fora, renegando a alteridade a partir de padrões hierárquicos estabelecidos pela cosmologia cristã” (SODRÉ, 2017, p. 13), produzindo uma ideia de humanidade enquanto fachada ideológica para a legitimação da pilhagem (*loc. cit.*). O modelo universal é um *uni* em um *pluri*, uma limitação inserida numa complexidade de formas de ser e de estar no mundo – como já havia alertado Ailton Krenak ao falar do “antropoceno” (2019, p. 58).

Como se vê, a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27).

Ramose (2011), ao estudar as limitações de centralizar a filosofia no modelo universal da experiência clássica/helênica, indica que este é caminho direto para a deslegitimação de pluriperspectivas filosóficas. Assim também observa amplamente Muniz Sodré (2017). Como Aza Njeri insistiu em demarcar no evento que organizou virtualmente em março de 2020, a pluriversalidade é composta por pluriperspectivas, plurifilosofias, pluri-éticas, pluri-estéticas, pluriformas de ser e de estar no mundo; e é necessário entender que a humanidade é, em si, pluriversalidade. Elaboraões que submetam a ideia de humanidade à dinâmica da universalidade têm um limite de elasticidade em que talvez não seja seguro ou frutífero de se investir. Nem mesmo o universo sideral é uma verificação da universalidade, pois a astronomia já entende sua natureza pluriversal há mais de cem anos³; e, no campo das lutas sociais, em que se

³ William James, ainda em 1895, no texto *The Will to Believe* – posteriormente publicado em 1920 sob a edição de Henry James no livro *The Letters of William James* – entendia que a natureza é um multiverso, e não um universo (JAMES, 1920). Nas ciências astrofísicas, a abordagem da estrutura dos multiversos, a natureza de cada universo dentro dele, assim como a relação entre seus diversos universos constituintes, dependem da hipótese de multiverso considerada. Segundo todas as hipóteses desenvolvidas, independente da corrente científica em que se enquadre, o multiverso compreende tudo que existe fisicamente – a totalidade do espaço e do tempo, todas as formas de matéria, energia e quantidade de

deflagram as emancipações dos saberes e dos direitos, a urgência desta mudança paradigmática é ainda maior.

Assim, Aza Njeri conclui que a universalidade também faz parte das práticas pluriperspectivas, mas buscando sempre ser inserida em um contexto pluriversado. Despir-se desta sombra ocidental que insiste no universalismo como caminho retilíneo é, acima de tudo, uma prática de liberdade, pois a liberdade é incompatível com a imposição, e a imposição é fruto direto da universalidade enquanto caminho único. Também há de se lembrar que, em grande medida, “a justificação universal da violência escravagista é um fato de religiões universais” (SODRÉ, 2017, p. 19).

Se Stephen Hawking produziu conclusões revolucionárias e potencializadoras da astrofísica a partir de seu pensamento gerido numa casca de noz, a exemplo da supergravidade e da teoria quântica, como verificado em seu clássico livro *O Universo Numa Casca de Noz* (2016), imagine só quantas outras belezas inusitadas se desvelariam caso, ao invés de perseguir o modelo da noz proveniente dos carvalhos, ele tivesse conhecido os desdobramentos do Obi. A noz-de-cola oferece sistemas e esquemas extremamente ricos para as reflexões em torno das estruturas pluriversais e das pluriperspectivas, plurifilosofias, pluri-éticas e pluri-estéticas.

As ideias de universalidade e pluriversalidade se relacionam intimamente com as elucubrações em torno dos disputados constructos de humanidade. E, como o “paradigma da universalidade não é democrático, uma vez que não considera a horizontalidade das produções de conhecimento” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 57), a pluriversalidade é, no entanto, a responsável por promover a (re)humanização plena das culturas em convivência. Como Aza Njeri também aponta, a (re)humanização é um ato político por excelência. No entanto, como a arte é uma via destacada de se (re)humanizar um indivíduo ou um grupo, é também um ato poético por excelência. E este projeto político-poético – para invocar mais uma vez as elaborações de Simas e Rufino (2018, 2019) – está na base daquilo que almejamos – ou ao menos deveríamos

movimento, e as leis físicas e constantes que as governam. Sobre estes desdobramentos, recomendo a leitura de Brian Greene (2012), que publicou seu estudo sobre universos paralelos e as leis profundas dos Cosmos. O modelo universal da astronomia, como observa Rodrigo Cristino de Faria (2014), é uma herança aristotélica, que incide sobre a consagração da uni-filosofia nos moldes ocidentais. A multiversalidade e a pluriversalidade diferem em apenas uma questão conceitual: enquanto a primeira não prevê um resultado integrado de sua totalidade e envolve fatores que não necessariamente são inter-relacionados, a segunda significa um sistema em que estes fatores são colocados no mesmo nível, com múltiplos objetivos dispostos.

almejar – para a potencialização dos Direitos Humanos e para repensar os seus fundamentos democráticos.

Aza Njeri também observa que os Direitos Humanos são uma espécie de “carta de boas intenções para a humanidade”. De fato, se mantidos confortavelmente sob a égide das aspirações narcísicas da modernidade colonial sob a qual foram concebidos historicamente, verão seu caráter instrumental e linear os transformar em meros paliativos, como “subproduto de um sistema tradicional de política intergovernamental” (SANTOS, B., 2019b, p. 17). Calçados na experiência deste ocidente que produz senhorios a partir dos quais se firma a universalidade, os conceitos fundamentais sobre os quais se erguem os Direitos Humanos – como as ideias de alteridade, humanidade, genocídio, etc. – na verdade deveriam escutar outras experiências sob a ótica da pluriversalidade.

Assim, o plano tático central é buscar formas de operacionalizar uma substituição da universalidade abstrata pela pluriversalidade semântica na construção destes fundamentos. Rompe desta urgência a quebra com a ideia de Humanidade como totalidade construída com base num projeto comum: os Direitos Humanos Universais, pois fica claro que esta abstração só é capaz de persistir dentro de uma dinâmica em que, como “na modernidade ocidental, não há humanidade sem sub-humanidades” (SANTOS, B., 2019a, p. 42). Assim, levar o conceito de humanidade aos extremos de sua elasticidade ontológica é em si uma forma de atentar contra a permanência dos esquemas de sub-humanidades.

Nesta fresta nasce a necessidade de estabelecer uma tática de decodificação – ou, como dizia Makota Valdina, um *feitiço*. Celebrar uma ligação entre aquilo que é revelado pelas reflexões ontológicas e epistemológicas paridas das macumbas e aquilo que pode ser circunscrito em torno das agendas dos movimentos sociais e políticos, da interpretação, aprofundamento e expansão das normas e aparatos jurídicos emancipatórios, das reivindicações junto às agências da sociedade civil e do Estado, das dinâmicas das organizações multilaterais, e assim por diante. Esta é uma tarefa programática a ser realizada e reconstruída permanentemente, partindo-se do que gritam e silenciam terreiros, caboclos e encruzilhadas, que devem fazer das comunidades religiosas afro-ameríndias brasileiras protagonistas e sapientes de seus direitos e de suas reivindicações nos amplos, mas também miúdos processos de construção da cidadania.

Como já exposto, o Obi é a condensação da visão do indivíduo como fruto da coletividade pluriversal, artefato usado no rito das macumbas com esta finalidade principal. Ele permite recuperar o sentido ancestral da ideia de conexão que é necessário para nos interligar as teias e as tecnologias da biosfera, para usar as palavras de Simas e Rufino (2020). O Obi reconhece que a pluriversalidade se constitui a partir da inter-relação das vibrações de uma comunidade. Aza Njeri, na aula supracitada, ainda convoca a cosmologia sistematizada por Kimbwandende kia Bunseki Fu-Kiau (2001) para compreender que a humanidade existe quando um indivíduo vibra, reconhece e participa do ascendimento do *sol interno* que existe no outro.

Masquemos, então, o Obi. Que ele nos traga o bombeamento de vigor e ânimo para seguir nossas investidas nesta guerrilha sem fim. Comungado o fruto-encruzilhada que tanto nos ensina sobre alteridade, ele abre portas para que possamos entender as contribuições dos cosmogramas bantus de Fu-Kiau (2001) para permanecer nas discussões pluriversais sobre humanidade, comunidade, ancestralidade e alteridade.

O cosmograma Bakongo de Bunseki Fu-Kiau

Para Fu-Kiau, a filosofia é justamente a arte de ascender o sol do outro. Na cosmologia banto-congo, que o autor estuda, cada ser humano nasce com um sol interno, uma centelha iluminada que lhe coloca no mundo e que coexiste em todos os demais seres, a *Kalunga*, que outras distantes culturas conhecem por diferentes alcunhas, como o *Ohm* e o *Tao*. Assim, nesta lógica, é responsabilidade da comunidade ascender os sóis dos indivíduos que a constituem, potencializando os seres em suas mais diversas direções. Aza Njeri lembra, também, que a arte de ascender o sol do outro é uma das fontes mais genuínas de resistência na diáspora africana. Este é, sem dúvida alguma, o grande ensinamento do Obi, da cosmologia congoleza e dos candomblés para o conceito de dignidade humana, tão fundamental para o exercício de reinvenção e ampliação crítica dos Direitos Humanos: a dinâmica comunitária da pluriversalidade encruzilhada.

Ao analisar as contribuições sistematizadas por Bunseki Fu-Kiau (1991a, 1991b, 2001) sobre a cosmologia congoleza, há de se fazer, também, visitas oportunas às leituras que Makota Valdina (PINTO, 2015) e Tiganá Santana Santos (2019) ofereceram a estes estudos. Desta forma, abreviarei, dentro das possibilidades táticas

para os objetivos deste trabalho, alguns desdobramentos da ideia de Kalunga e de acendimento do sol interno para a presente discussão em torno das ideias de humanidade, comunidade e pessoa.

A Kalunga é introduzida por Fu-Kiau como um conceito imensurável, uma força completa e autossuficiente que serve de fonte permanente de vida e agitação para o cosmo (2001). Certamente, a característica que demarca a Kalunga enquanto princípio vital é seu completo dinamismo, fazendo compartilhar processos de expansão da vida a partir daquilo que toca, assimila e produz. O conceito de Kalunga é mobilizado para entender as teorias congoleesas de formação do universo e dos corpos celestes, no sistema do cosmograma *Dikenga dia Kongo* (2001). Neste sentido, uma explosão primordial – muito próxima do que a ciência hoje compreende na complexidade do *Big Bang* – teria gerado a matéria em uma ordem imperativa natural com a finalidade de trazer os processos de transformação até que se gerasse e se mantivesse a vida em sua plenitude de formas – *Tambikisa moyo*.

Esta constituição da matéria em perpétuos movimentos de fusão e reelaboração, identificados como *Zenge-Zenge* (FU-KIAU, 2001), leva à natureza humana uma conotação incompatível e impraticável com as lógicas lineares, monocognitivas, desencantadas. A figura humana é vista como um sol que ascende e se põe ao redor da terra habitada. O homem, então, desde os mais íntimos processos pessoais aos seus contatos sociais, emerge da penumbra, em direção a uma condição mais forte e esplendorosa. Neste processo de ascensão do sol humano são incontornáveis as necessidades de estabelecer laços e posturas de ajuda, cuidado, liderança, cura e proatividade com a comunidade que se compõe. A humanidade pode ser vivenciada de forma plena, nesta perspectiva, quando se é *Ba dièla um bimpa bia muntu* – sábio e sensível aos sistemas humanos (FU-KIAU, 2001). O processo cíclico da natureza humana e sua inseparável relação com a comunidade e com a ecologia fazem com que o movimento de ascensão do sol humano, então, desagüe num caminho de maturidade e liderança, como o astro-rei avermelhado e deslumbrante dos fins de tarde.

A maturidade da condição humana, nesta lógica, é um processo coletivo que beneficia a comunidade. O homem maduro permanece firme em sua constituição relacional, via de expressão do dinamismo de Kalunga, aquecendo e orbitando outros corpos em suas experiências de vida. Fu-Kiau entende que este ciclo vital se encaminha para um outro estágio quando, no final de sua vida biológica, a humanidade corre em

direção à dimensão de sua ancestralidade, em um mundo que se desdobra além do horizonte, após o crepúsculo (2001).

A força-motriz deste caminho percorrido pela humanidade é, portanto, o conhecimento que se acumula através destes múltiplos processos e ciclos materiais e imateriais. Imprescindível dizer, neste ponto, que a cosmologia banto-congo sistematizada por Fu-Kiau (2001) muito se assemelha com a cultura do *Axé/Ngunzu/Moyó*, a ideia de força vital que permeia os candomblés e que, nas palavras de Simas e Rufino, “designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital que reside em cada um, na coletividade [...] que deve ser constantemente alimentada, restituída e trocada para que não se disperse” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 89). Neste sentido, wanderson flor do nascimento completa:

Os candomblés sustentam uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana (todo vivo – cabaça). Esta interconexão se dá através da atuação de uma força vital fundamental presente em toda a realidade, de modo fundamentalmente dinâmico [...]. A movimentação do *Axé* ou *Nguzu* faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entenda todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 157).

Aqui, como observa Ailton Krenak sobre as *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), não existe a ideia de dimensão sobrenatural; tudo faz parte do universo natural. Há uma organicidade nestas convenções que incomodam as razões dominantes da experiência moderna-ocidental. Assim, há de se entender que as razões lineares e os projetos de desencantamento da vida “não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência” (KRENAK, 2019, p. 26) que encontramos também nas elaborações ontológicas dos povos banto-congo, reinventadas e perpetuadas pelas macumbas no Brasil.

A vida humana, então, é vista na cosmologia banta como uma miríade de processos de comunicação mútua e perpétua em que se emite e se recebem radiações – *Minienie* (FU-KIAU, 2001), cujos desdobramentos podem ser positivos ou negativos para a constituição das subjetividades. Nesta lógica, assim como naquelas operantes nos candomblés:

O parâmetro valorativo para a ação é a manutenção da comunidade e da natureza como um todo. Ou seja, toda ação é desejável quando potencializa e mantém a comunidade e a natureza e indesejável quando compromete, fragiliza a existência da comunidade ou da natureza, de modo que não há nenhuma ação que seja essencialmente boa ou essencialmente má, a depender de seu impacto, seus efeitos na comunidade ou na natureza. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 162).

Fu-Kiau celebra a imagem da bifurcação, da abertura radial em formato de “V”, como o parâmetro para compreender a lógica da formação do universo, da vida, das ideias e das invenções. É o processo – *Dingo-dingo* (FU-KIAU, 2001) de todas as mudanças e cursos, sejam pessoais, sociais, institucionais, espirituais, jurídicas ou de qualquer outra natureza visível ou invisível. O cosmograma desta vitalidade é em si uma encruzilhada que se abre e se expande em direção às potências eternamente inquietas e em assimilação, compreendendo uma condição de abertura e inacabamento que rompe com as lógicas da mono-racionalidade.

A pluriversalidade contida na ideia de que a humanidade é constituída por uma miscelânea de sóis humanos em movimentos entrecruzados e perpétuos de ascensão, plenitude e retorno permite, portanto, atestar mais uma vez as muitas limitações ontológicas constitutivas das visões universais. Os direitos e práticas institucionais e sociais que se constituem nas sociedades humanas, sob esta perspectiva pluriversal, têm um objetivo demarcado e central: permitir e alavancar os processos de emancipação e ascensão das subjetividades e individualidades a partir de uma esfera coletiva estabelecida fundamentalmente sobre a ideia do cuidado e do impulsionamento das potências criativas.

Constitucionalismo e Justiça

Compreendidas as elaborações dos cosmogramas sistematizados por Fu-Kiau (1991a, 1991b, 2001), entende-se que a energia de Kalunga possui um estatuto de uma “norma fundamental” para os Bakongo (SÃO BERNARDO, 2016, p. 69). O conceito de Kalunga, como visto, demarca uma tendência ontológica de colocar conceitos como a harmonia e a conciliação do grupo como critério acima de outros para decidir conflitos, o que é uma prática que localiza uma primeira valoração do universo comunitário em detrimento da pessoa (SÃO BERNARDO, 2016, p. 66). Assim, como observa Sérgio

São Bernardo, quando a comunidade enfrenta um determinado conflito a ser resolvido, quase sempre é reivindicado um código ancestral em que se verifica uma hermenêutica jurídico-filosófica de provérbios e músicas, tornando-se grandes anteparos epistemológicos destes sistemas (2016, p. 67).

Como sugere Eduardo Oliveira (2007), a filosofia da ancestralidade entende como elementos primários o movimento e o encantamento, sendo a ancestralidade uma categoria de inclusão, entendendo a “inclusão como aquele espaço difuso onde se aloja a diversidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 40).

A ancestralidade é, portanto, uma categoria de alteridade, posto que se referencia no local de relação, ou seja, do encontro da diferença. A ancestralidade é a categoria que permite entender os territórios desterritorializados que, ao se reconstruir, a exemplo da experiência negra no Brasil, constroem outros territórios capazes de suspender a temporalidade e a linearidade de uma história de cunho progressista e unívoca. (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67).

Neste sentido, o trabalho de São Bernardo é o de propor uma sistematização da justiça fundada nas referências de Ubuntu e dos povos bantos, fundada na crença de que “os que ainda não nasceram, os seres vivos e os mortos viventes são os fundamentos de equilíbrio e verdade, para pensar o equilíbrio, em geral, a ideia de justo” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67). Para tanto, ele recorre aos estudos de Severino Ngoenha e outros autores, a exemplo de Fu-Kiau (2001). Como discutimos e ainda voltaremos a observar por outros ângulos, alguns conceitos usados por Sérgio São Bernardo (2016) merecem ser amplamente problematizados e discutidos, como é o caso da própria categorização de seres vivos.

As contribuições de São Bernardo são indubitavelmente frutíferas. Ele observa que a emergência de uma justiça referenciada na Kalunga e em outras elaborações bantas pede uma “noção de humanidade justa com uma força de alteridade comunitária que pode ser lida através da acepção do *Ubu + Ntu*, mas também pode ser lida apenas como ‘humanidade’ sem maiores exigências quanto à sua menção” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 68). Isto significa dizer que é possível e interessante promover debates sobre conceitos de humanidade que sejam compatíveis com estas propostas epistemológicas insurgentes no campo da justiça – e esta é uma empreitada central do presente trabalho – mas, do ponto de vista estratégico, estes modelos jurídicos contra-coloniais que se

apresentam nas dinâmicas das encruzilhadas diaspóricas também podem conviver com sentidos amplos e genéricos de humanidade.

São Bernardo também observa que, diante das ricas elaborações ontológicas oferecidas pela Kalunga, a subsunção através da abstração do positivismo formal oriundo do ocidente não se adequa à perspectiva moralista e metafísica da filosofia jurídica banto (SÃO BERNARDO, 2016, p. 68). Ocorre, neste sentido, uma demarcada ausência de um centro ou de uma norma fundamental do corpo jurídico. Isso implica, na avaliação de Sérgio São Bernardo, na negação do sujeito de direitos, tal como uma tradição de Direitos Humanos nos preconiza (2016, p. 68). Neste sentido, os valores das civilizações africanas para a criação de uma teoria sobre o sistema normativo africano e diaspórico deve “orientar uma cultura política mais ampla em nome da afirmação de Direitos Humanos” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 70).

São Bernardo também nota que, enquanto os ocidentais concebem o crime como uma responsabilidade individual, para os bantos a expressão “*Nata N’kanu*” significa que o crime é justamente um fenômeno comunitário. Nesta lógica, a comunidade alimenta o crime que o indivíduo exterioriza (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71). O crime, para os Bantu-Kongo, é um comportamento aprendido, e é possível envolvê-lo a partir da sociedade humana (FU-KIAU, 2001). Como o desequilíbrio, ou seja, a criminalidade e o litígio, tem caráter intrinsecamente coletivo, o cosmograma Banto através da ideia de Kalunga sugere uma “força normativa (prescritiva e preditiva) em nome do equilíbrio e do balanceamento dos interesses das pessoas e da comunidade” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71). Assim, a Kalunga, força-motriz do nascimento, brilho e crepúsculo dos sóis humanos na pluriversalidade comunitária, representa uma “simbologia de justiça, de cura e proporcionalidade que servem como anteparo instrumental para decidir coisas práticas da vida” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 71).

A proposta tática de São Bernardo objetiva elevar ao mundo da vida as práticas sociais de justiça e direito através do que ele chama de “justiça comunitária ubuntu” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72). Ela consagra a cultura da comunalidade como resposta ao modelo excludente e individualista do capitalismo, promovendo uma “confrontação de um direito formal, legalista e positivista com o direito aberto, argumentativo, crítico e emancipatório” (*ibid.*, p. 73), e que tem como ramo de florescimento a difusão da aplicabilidade de instrumentos normativos e processuais a serviço da conciliação e da composição dos conflitos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73).

Esta guerrilha travada no campo da filosofia do direito também acaba fazendo despontar a necessidade de um tratamento maior de narrativas míticas e sociológicas, anunciadoras de um “repertório linguístico dinâmico e vital entre vivos e mortos aliançado com os diversos modos de resolver questões da vida cotidiana” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74). Navegar pela filosofia do direito através da Kalunga é uma empreitada de grande valor para os giros epistemológicos e paradigmáticos que podem descortinar novas compreensões de humanidade, alteridade e justiça, atentando para os costumes associados ao cuidado ancestral, ao cuidado sacralizado e comunitário com a natureza, ao cuidado de restituição nas relações da comunidade, e à valorização dos axiomas, provérbios, dizeres e ensinamentos dos mais velhos como fundamentos do justo (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

A circularidade da roda como instrumento de exercício filosófico é vista nas contribuições de Renato Nogueira (2012), que estuda uma empiria ético-normativa construída em terreiros, rodas de samba, na capoeira e no jongo. Neste aspecto, Luiz Rufino (2017) também deve ser citado como contribuição de extrema importância. O que esta lógica circular nos ensina, quando o assunto é a filosofia do direito e da justiça, é que a disposição radial das individualidades fomenta uma gramática em que cada um não é parte em oposição ao outro, mas um componente que está em interação permanente com a alteridade (SÃO BERNARDO, 2016, p. 69). Assim, esta circularidade/espiralidade é também uma das bases dos sistemas de justiça e direito de inspirações africanas ou afro-brasileiras, que conferem atenção especial para com o uso das circularidades, do bem comum da comunidade, da ausência da prescrição e do uso exaustivo do tempo para resolver conflitos, que são seus mecanismos processuais constitutivos (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

Enquanto a justiça retributiva opera pela dissuasão e a justiça restaurativa através da persuasão, a justiça ubuntu-bantu opera por meio da comunhão (SÃO BERNARDO, 2016, p. 73). Seu esquema de funcionamento engloba um conceito social-comunitário de crime, uma denotada multirreferencialidade jurisprudencial, uma leitura da Justiça Criminal participativa, uma determinação de responsabilidade da comunidade pela reconciliação, um exercício exaustivo do consenso progressivo e dos valores mais importantes da comunidade, um comprometimento pragmático e indissolúvel com o bem-estar da comunidade e, por fim, uma predominância inquestionável dos valores de não-exclusão societária e de tolerância. Ademais, como

elencar Sérgio São Bernardo, a justiça ubuntu-bantu é fundamentada na propriedade e no uso coletivo da terra, na hereditriedade como possibilidade de a terra voltar para uma determinada comunidade, em leis tácitas colocadas através da palavra falada, em práticas híbridas de direito formal positivado e direito consuetudinário, e na inclusão das autoridades tradicionais e seus tribunais ao sistema jurídico oficial, acarretando um sistema codificado e a extinção do direito costumeiro (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74).

A ideia de pessoa

A partir do Obi, da Kalunga e das racionalidades que vertem da ciência encantada das macumbas (SIMAS, 2019; SIMAS; RUFINO, 2018), faz-se necessário refletir sobre o significado do conceito de *pessoa*. Para tanto, sem dar saltos equivocados, saímos brevemente dos Bakongo estudados por Fu-Kiau (2001) e enveredaremos pelos ameríndios estudados por Eduardo Viveiros de Castro em suas *Metafísicas Canibais* (2018). De acordo com as ontologias indígenas que o renomado autor estuda, considera-se como pessoa a “manifestação individual de uma multiplicidade biossocial” (*ibid.*, p. 46), condição estendida a outras espécies, sendo o conceito “anterior e superior logicamente ao conceito de humano. A humanidade é a posição congênere, o modo reflexivo do coletivo” (*ibid.*, p. 47). Esta acepção permite compreender uma existência povoada por “diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (*ibid.*, p. 43).

Ao passo em que a humanidade é o substrato conferido através de um jogo coletivo e pluriversal de interconexão ecológica entre as diferentes dimensões do ser, do pensar e do sentir em que a ancestralidade é uma referência e uma direção ontológica, a pessoaalidade é compreendida em muitas espécies, subjetividades e miudezas. Como Ailton Krenak observou em conversa promovida pelo *Ciclo de Estudos Selvagem* em abril de 2020, fala já citada neste trabalho, existem constelações de povos espalhados pela terra, cada um com suas memórias de existência, o que faz com que a unanimidade seja uma ilusão. Krenak sublinha que alguns povos ameríndios guardam memórias de si antes de se tornarem humanos. Nas macumbas, o carço de dendê, a pedra de rio, a árvore da jurema, o acarajé e o ancestral de uma comunidade são dotados de pessoaalidade plena em exercício; justamente por isso são todos incluídos ou consultados como forças determinantes nas dinâmicas em que se definem o comportamento das

comunidades dos terreiros e macumbas. As favas, conchas, minerais e metais têm estruturas sofisticadas de decodificação das suas vontades expressas nas práticas ancestrais de cultuar e festejar a natureza enquanto se produz a conservação da comunidade em sua integralidade.

Ao discutir as ramificações contemporâneas do repovoamento do mundo, Achille Mbembe atenta para o fato de que outro traço característico dos tempos atuais é a redefinição do humano no quadro de uma ecologia geral, desmantelando as noções de que a essência humana é superior e separável do mundo animal e vegetal (2017, p. 28), consequência de um processo que opôs o ser humano à natureza por meio de uma “simetria entre mercado e guerra” (*ibid.*, p. 30). Simas e Rufino (2018) defendem que o processo de inversão do desencantamento linear da colonialidade através da ciência encantada das macumbas credibiliza inúmeras formas de experiências impossíveis no escopo do projeto moderno, como as das pedras, plantas, caroços de dendê, animais, sons, conchas e muitas outras formas que são, “na relação com que inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas” (*ibid.*, p. 31). É prática que conta como método “encruzar as noções de cultura e natureza” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 63).

Na avaliação de Eduardo Viveiros de Castro, o xamanismo é definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de “cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades ‘estrangeiras’ [...], papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico” (2018, p. 49). O fazer xamânico, neste sentido, está intrinsecamente ligado à prática contra colonial de pluriversalizar as dimensões da humanidade. É o ofício feito na fresta, no transe, no trânsito. O xamã é um modelo de comportamento científico elaborado muito antes que Boaventura de Sousa Santos pensasse na tradução intercultural do pesquisador sociológico (2019).

Em observância aos riscos do novo coronavírus e da pandemia vivida em 2020, mesmo com a flexibilização das normas de distanciamento social, Xangô, o ancestral divinizado da dinastia de Oyó e cultuado nos candomblés brasileiros como deus da justiça, interditou os cultos religiosos em seus terreiros na Bahia, através do oráculo interpretado por seus sacerdotes (SOUZA, 2020). Assim fizeram grandes terreiros como o *Opó Afonjá*, a *Casa de Oxumarê* e o *Opó Aganju*. Esta é a gramática do encanto que circunscreve a humanidade em um conceito de personalidade muito mais amplo: as

comunidades religiosas organizam suas atividades, preceitos e dinâmicas através de conchas de búzios que sussurram um sistema ancestral de decodificar o que decide a ancestralidade. Assim, “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 42). Um ancestral participa ativamente da estratégia de sobrevivência de um povo. O ancestral se movimenta juntamente com a prática da comunidade que honra sua memória e sua materialidade na luta contra o desencanto e a morte. Para que a imprevisibilidade ontológica contida nestes espaços seja de fato salvaguardada, como já coloquei anteriormente, é fundamental a garantia do direito à autodeterminação.

As macumbas produzem provocações em torno do conceito de pessoa que ainda haverá de ecoar por longos períodos em assimilação nos nossos ouvidos desencantados pela linearidade dos abstratos universais. Na verdade, a grande inovação que as macumbas nos apresentam nestes termos é justamente desafiar a abstração com a materialidade brutal e acanhada das pequenezas. Regozija-se, então, com um “universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43).

Trazer para estas amarrações os conceitos de encantamento e de caboclamento, a pluriversalidade do Obi, a cosmologia dos congos e outras vias de reflexão são rasteiras que empreendemos contra a fixidez e as limitações que os paradigmas dos Direitos Humanos insistem em vislumbrar, mesmo quando se inserem de forma crítica na literatura, quando se deparam com seus fundamentos filosóficos. Enquanto estas empreitadas não se atentarem para o marafo dos Exus e a gargalhada das pombagiras, seu empobrecimento ontológico e democrático fará dos seus potenciais cidadãos e emancipatórios as suas vítimas permanentes. Há de se lembrar que os Direitos Humanos, enquanto esfera progressista da juridicidade sobre a qual se apoiam projetos de emancipação política dos povos subalternizados, deve existir para celebrar “o apreço entre as gentes, em suas aspirações de beleza” (SIMAS, 2019, p. 44).

É necessário assumir que “a universalidade abstrata dos Direitos Humanos hostiliza quaisquer concepções contra-hegemônicas decorrentes de perspectivas insurgentes, revolucionárias ou simplesmente não-eurocêtricas” (SANTOS, B., 2019b, p. 13), e que a rigidez epistemológica nestes movimentos só faz cristalizar uma determinada linguagem hegemônica de dignidade humana. Sobre este quadro, Boaventura resume um risco inerente: “a consequência mais perniciosa de uma

cristalização ou celebração acrítica dos Direitos Humanos seria a desvalorização das lutas e dos saberes que resistem contra as desigualdades do presente e as injustiças do passado” (SANTOS, B., 2019b, p. 14).

A hegemonia do senhorio ocidental nos crivos de percepção dos critérios de humanidade faz com que persistam, na estrutura dos direitos, “lógicas de empatia e de reconhecimento de humanidade que impedem que determinadas vidas e sofrimentos se qualifiquem como passíveis de luto” (SANTOS, B., 2019b, p. 14). Isto ocorre por uma insistência na postura “vinculada à sua matriz liberal, individualista e ocidental e ao predomínio das liberdades de primeira geração, direitos cívicos e políticos” (SANTOS, B., 2019b, p. 16), em que o conceito de dignidade humana é veiculado como um “produto singular de história e da cultura ocidental que deve ser universalizado enquanto bem humano incondicional” (*ibid.*).

Como observa Thula Pires em publicação organizada por Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel (2019), esta “versão predominante, de matriz liberal-burguesa, não foi capaz de pensar instituições e modelos de Estado capazes de impedir as mais variadas formas de indignidade a contingentes expressivos da população” (PIRES, 2019, p. 290). Ao notarmos o “marco das revoluções francesa e estadunidense como constitutivas de nossa autoimagem constitucional” (PIRES, 2019, p. 290), neste sentido, há de se buscar formas de evitar a manutenção do “colonialismo interno, extremamente elitista e violador da memória, do respeito e da dignidade de boa parte dos corpos que vivem em seu território” (PIRES, 2019, p. 290).

É por estas razões que, quando terreiros são invadidos e depredados, seus assentamentos são violentados e seus os objetos de uso ritualístico são apreendidos, o que ocorre, sem distinções, é o genocídio do negro brasileiro (NASCIMENTO, 2016, 2019). Os atabaques silenciados por policiais, os fios de conta arrebatados por fundamentalistas evangélicos e as louças estilhaçadas por incêndios criminosos são corpos negros caídos no chão (FLAUZINA, 2006). A busca pela ampliação das ideias de humanidade e de pessoa tem um compromisso tático e direto com a luta contra o genocídio, crime perpetuado pelo Estado e demarcação mais coroada do carregamento colonial que se faz de parasita em nossas pálpebras.

Se entendermos a justiça transicional como o “conjunto de instituições criadas em períodos pós-conflito para assegurar a transição pacífica de governos violentos

caracterizados por atrocidades abomináveis e violações em massa de direitos humanos para governos legítimos que permitam uma via cívica e política decente” (SANTOS, B., 2019a, p. 230), perceberemos que a justiça, ao menos no Brasil, nasceu permanentemente transicional, em busca de uma legitimidade abstrata que continua longe de nosso horizonte. Mas Boaventura de Sousa Santos observa que a justiça transicional exige esquecimento e perdão, “rupturas com o passado que podem acabar por ser continuidades” (SANTOS, B., 2019a, p. 230) e, por isso, ela jamais nos bastará enquanto conceito a ser perseguido politicamente.

Este esgotamento verificado por Boaventura denuncia que “o Estado de direito, os direitos humanos e a democracia – podem ser invocados, mas apenas como uma forma de logro” (SANTOS, B., 2019a, p. 43) pois, enquanto corpo jurídico de eficácia limitada por suas abstrações modernas, são capazes de lidar apenas com violências não-abissais. Até que ponto as inflexões e pressões colocadas sobre os fundamentos dos Direitos Humanos podem se transmutar e significar mudanças reais no estado de amadurecimento da cidadania dos povos colonizados é, por conseguinte, uma dúvida central que persiste. Neste sentido, tencionam-se principalmente duas abordagens: insistir em repensar e expandir de formas diversas estes instrumentos, tidos como estratégicos mesmo que sejam limitados, ou apostar em sua completa substituição e refundação? Na malemolência entre estas duas abordagens coincidentes, sempre duvidando das lógicas exclusivistas, o exercício aqui proposto não cumpre um endereçamento único e retilíneo. As respostas mais frutíferas aparentam estar justamente nos desdobramentos que os caminhos e descaminhos traçados podem revelar para as perspectivas epistêmicas e seus desdobramentos na expansão da cidadania. Como disse o poeta espanhol Antonio Machado, são as pegadas o caminho e nada mais; o caminho se faz ao andar.

A estrada, para além de um recorte físico no solo que possibilite a circulação é também uma dimensão vivente do mundo. A estrada não é coisa: estrada é viva! O caminho aponta direções, indica percursos, convida a caminhar junto. Isso faz com que o próprio caminho seja um caminhar. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 166).

Referenciada neste contexto está a emergência de um novo constitucionalismo, fundamentalmente contra-colonial e antirracista, oxigenado pelas epistemologias insurgentes das frestas que a modernidade deixou expostas à luz da experiência

brasileira. O modo linear de estudar o constitucionalismo, como o verificado por correntes a exemplo da Absolutista, Liberal, Social, Garantista, etc. (SÃO BERNARDO, 2016), fez se instalar nesta área do conhecimento ocidental mais um débito de estudos a partir de abordagens descoloniais, contra-coloniais e antirracistas. Nossos vizinhos bolivianos e equatorianos entenderam há muito a necessidade destas mudanças epistêmicas e paradigmáticas no campo do constitucionalismo, o que sem dúvida alguma permitiu o advento de suas Constituições inovadoras (SANTOS, B., 2019a, 2019b). Parte também, deste exercício, promover uma “recepção mais radical dos modelos bolivianos e equatorianos no Brasil” (PIRES, 2019, p. 297). Existe no caso brasileiro, portanto, a necessidade urgente deste campo valorizar e promover a emergência de novos estudos e abordagens que sejam criadas sem o caráter imperativo da racionalidade monista e do universalismo homogeneizante, buscando a confrontação de “um novo direito ainda inacabado de caráter restaurativo, reconciliador e integrador” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72), que ofereça manobras táticas e assertivas de enfrentamento aos processo em que as “elites locais optaram por modelos constitucionais centralizadores, autoritários e genocidas” (PIRES, 2019, p. 296).

A eficiência da crença na universalidade e neutralidade do constitucionalismo moderno, aliada no contexto pátrio ao compartilhamento do mito da democracia racial, fez com que o impacto de sua utilização para promover o enfrentamento das desigualdades, notadamente raciais, sociais e de gênero, se mantivesse esvaziado. (PIRES, 2019, p. 297).

Este novo constitucionalismo pode ser operado na forma de uma nova cultura que recrie uma nova filosofia jurídica de natureza descolonial e emancipatória (SÃO BERNARDO, 2016, p. 75), pois a juridicidade, embora seja estática nas lentes que a linearidade moderna produziu, é na verdade extremamente “dinâmica, relacional, hermenêutica e plural contendo elementos emancipatórios numa perspectiva trans-histórica” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 67).

Vislumbrar embriões epistemológicos de um novo campo de estudo jurídico e em políticas públicas, que confronta os pressupostos resultantes na aplicação e sentido do direito formal. O feminismo descolonial latinoamericano, a filosofia africana feminista no continente africano e os novos debates sobre o direito de mulheres negras desenvolvidos no Brasil dão suportes iniciais para uma nova epistemologia que recria visões de mundo e instaura uma nova ética jurídica. (SÃO BERNARDO, 2016, p. 70).

Neste aspecto, antes de tudo é necessário compreender que a questão de justiça não é somente uma questão de direito (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74). É estratégico e tático, na proposição de um novo constitucionalismo, estudar a justiça a partir da filosofia e do direito, mas também da religião, da arte, da linguagem, da lógica, enfim, das histórias de vida contadas pelas células de resistência anti-colonial, sejam elas líderes comunitários, xamãs, atabaques ou pedras de rio. Aqui, mais do que simplesmente pôr em questão a escolha pelo modelo Estado-nação e suas promessas de liberdade, igualdade, segurança, felicidade e dignidade, declaradas nos documentos do período das revoluções modernas, há de se questionar “os contornos que foram conferidos às estruturas institucionais a esses direitos, bem como a desqualificação de perspectivas que poderiam ter indicado outras proteções fundamentais” (PIRES, 2019, p. 290).

Estas novas insurgências e empreitadas de guerrilha no campo do constitucionalismo firmam-se articulando “novas bases para um pluralismo comunitário e participativo” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 72), levando em conta dois pontos nevrálgicos: promover um entendimento jurídico da natureza como constituidora de direitos e referenciar os modos autônomos que os povos e comunidades desenvolveram de resolver seus conflitos como parâmetros a partir dos quais a filosofia do direito pode retirar lições e modelos valiosos. Dentre estes parâmetros está a observância aos ensinamentos do Quilombismo (NASCIMENTO, 2019), que constitui uma categoria histórico-cultural que revela uma práxis afro-brasileira de resistência e organização política comprometida com a liberdade, “materializada pelas suas manifestações legais – associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras” (PIRES, 2019, p. 294). Na construção destes movimentos táticos deve-se lembrar permanentemente que não podemos reduzir a justiça apenas à “validade ou à efetividade da norma” (SÃO BERNARDO, 2016, p. 74), para que não se caia em um poço de sensação de exaustão gerada por uma fixação com os fins instrumentais e canônicos do direito convencional e linear. As elaborações ontológicas que nascem das macumbas e tencionam os limites normativos dos Direitos Humanos compartilham com os referenciais ameríndios estudados por Eduardo Viveiros de Castro (2018) a característica de serem essencialmente jurisprudenciais, e não códigos normativos, muito embora fique demarcada a necessidade de “concessão de

direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as gerações futuras” (SANTOS; CHAUI, 2013, p. 32).

As lições que aprendemos com o encantamento na encruzilhada se apresentam na forma de resoluções riscadas na experiência cotidiana de resistência em contato profundo com a ancestralidade, adaptando normas às situações reais, e por isso dificilmente se arriscarão na forma de dispositivos contratuais cristalizados. Há uma jurisprudência de ginga que se manifesta no desafio e na rasteira às disjunções morais (MBEMBE, 2017) e às contradições do Estado Democrático de Direito e de seus preceitos constitucionais perpetuadores de desigualdades, demarcação de guerrilha, e que deve ser acompanhada atentamente pelas análises propostas nestes campos. As investidas que estes reposicionamentos pluriépistêmicos podem fazer na área das constituições, no entanto, devem partir de um projeto amplo de reconhecimento da qualidade de *povo* destas comunidades silenciadas, bem como de sua medicina ancestral, e o estabelecimento de circunscrições territoriais e o direito à etnoeducação, reconhecendo-as como “minorias étnicas excluídas merecedoras de proteção específica” (PIRES, 2019, p. 298).

Enquanto se tateiam as possibilidades de mudanças estruturais ou adaptações estratégias no campo do constitucionalismo, é necessário também lembrar permanentemente da necessidade de localizar os Direitos Humanos como um fenômeno político, significando “radicá-los na sociedade humana, traçar seu fundamento sócio-histórico e integrador” (GALLARDO, 2014, p. 11) para que seja possível construir uma cultura a partir de um esforço político permanente, nos diversos campos das epistemologias, uma vez que os Direitos Humanos “não podem ser derivados de nenhuma condição inata ou da inércia das instituições” (GALLARDO, 2014, p. 11). O trabalho é, como já vimos, perpetuamente inacabado. Para que tenhamos o mínimo de chances de, a partir dele, visualizar e concretizar novas formas de emancipação é necessário aprender com Exu, que carrega azeite numa peneira sem derramar uma gota sequer.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FARIA, Rodrigo Cristino de. *Modelagem Causal da Astronomia Antiga*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo Negro Caído no Chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. “Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis”. *Revista Ensaios Filosóficos*, vol. XIII, 2016.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *African Cosmology of the Bantu-Kongo: principles of life & living*. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *Mokina ye Bafwa: la conversation avec les morts*. Kumba: Luyalungunu Iwa Kûmba nsi, 1991b.

FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *Self-Healing Power and Therapy*. Nova York: Vantage Press, 1991a.

GALLARDO, Helio. *Teoria Crítica: matriz e possibilidade de direitos humanos*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

GREENE, Brian. *A Realidade Oculta: universos paralelos e as leis profundas do cosmo*. Trad. José Viegas Jr. Rev. Técnica Marco Moriconi. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HAWKING, Stephen. *O Universo Numa Casca de Noz*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2016.

HINKELAMMERT, Franz. [S.l; s.n.], 2004. [Aborda o conceito moderno de humanidade e os Direitos Humanos.]

JAMES, William. *The Letters of William James*. [S.l; s.n.], 1920.

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

MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MORAES, Viviane Mendes de (Aza Njeri). *Universalidade e Pluriversalidade: Reflexões Sobre (sic) Humanidade*. Vídeo em formato eletrônico. YouTube: Aza Njeri. 27 mar. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FdG30g8ccIA>. Acesso em: 25 jul. 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NOGUERA, Renato. “Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade”. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18 – maio/outubro, p. 62-73, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

PINTO, Valdina de Oliveira. *Meu Caminhar, Meu Viver*. [S.l; s.n.], 2015.

PIRES, Thula. “Por um constitucionalismo ladino-amefricano”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (org.). *Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

RAMOSE, Mogobe B. “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”. *Ensaio Filosófico*, n. 4, p. 6-25, 2011.

RUFINO, Luiz. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019b.

SANTOS; Boaventura de Sousa; CHAUÍ, Marilena. *Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos de. “Kalunga e o Direito: a emergência de um Direito inspirado na ética afro-brasileira”. *Hendu*, vol. 7, p. 65-75, 2016.

SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas Miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Flecha no Tempo*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, João. *Terreiros de Salvador seguem com atividades voltadas ao público suspensas: 'Orixás pediram e nós seguimos', diz pai de santo*. [S. l]: G1 Bahia, 29 jul. 2020, 06:01. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/07/29/terreiros-de-salvador-seguem-com-atividades-voltadas-ao-publico-suspensas-orixas-pediram-e-nos-seguimos.ghtml>. Acesso em: 01 ago. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Recebido em: 22/02/2021

Aprovado em: 30/05/2021