

UBUNTU COMO VIVENCIA DEL HUMANISMO AFRICANO BANTÚ

Jean-Bosco Kakozi Kashindi
El Colegio de México

1. Introducción

Desde que el filólogo y antropólogo alemán Wilhelm Heinrich Immanuel Bleek (1827-1875) acuñó el concepto “bantú” (en su tesis doctoral defendida en Bonn, en 1851), pensando en un parentesco de muchas lenguas africanas del sur del Sáhara (África central, oriental y austral), el término “bantú” iba tomando cada vez más muchas proporciones. En Sudáfrica, donde Bleek se instaló en 1855, y donde estuvo trabajando como filólogo, antropólogo y político, ese término empezó a tener una connotación racial, designando la categoría de “negros”, distintos de los nómadas bosquimanos y hotentotes,¹ identificables por sus rasgos físicos y su vida social y económica predominantemente agrícola. Desde entonces los colonos blancos (bóers² y británicos) empezaron a llamar a los negros sudafricanos “bantú”,³ de tal manera que hoy en día ese término quedó con algunas connotaciones racistas en aquel país del África meridional. Sin embargo, en muchos países africanos se adoptó ese concepto con fines de investigaciones científicas o de posicionamiento político respecto al tema de identidades nacionales.

Es en esa línea donde podemos situar las investigaciones del misionero franciscano de nacionalidad belga, Placide Tempels, que desembocaron en su multicitado libro *Philosophie bantoue*, publicado en 1945, el cual abrió

realmente las investigaciones en la filosofía africana.⁴ Otro dato insoslayable en la misma línea es precisamente la apropiación oficial del “ser bantú” por parte de algunos gobiernos de los países del espacio lingüístico bantú que, el 8 de enero de 1983, crearon el “Centro Internacional de las Civilizaciones Bantú (CICIBA)” para promover las investigaciones interdisciplinarias sobre los pueblos de lenguas bantú.

Ahora bien, Sudáfrica es el país donde se aplicó muy tempranamente y de manera racista el término “bantú”. No es de extrañar entonces que ese país haya sido el lugar en el cual más investigaciones acerca del pensamiento bantú se han llevado a cabo. Esto era previsible dado que los sudafricanos negros vivían en un país donde eran discriminados, marginados y estigmatizados por su color de piel y otros rasgos fenotípicos, esto es, un ambiente donde les era negada su humanidad (*Ubuntu*⁵); en un ambiente donde lo blanco era sinónimo de la fuerza, del poder, de la riqueza, de lo bello... en detrimento de lo negro; estos sudafricanos vivían pues en un país donde “black was not just the absence of light [...], but the absence of identity...”.⁶ (lo negro no era solamente la ausencia de luz [...], sino la ausencia de identidad...).

La población negra sudafricana, entonces, vivía en una situación que le obligaba a enfrentar al otro (los blancos) y definirse o definir su identidad *vis-à-vis* de ese otro que se la negaba. No tenían otro remedio sino regresar a sus fuentes auténticamente africanas para resaltar lo valioso de sus tradiciones y costumbres que marcan la diferencia con la cultura de los dominadores blancos. Esto se verá mucho en las luchas que los sudafricanos negros emprendieron para liberarse del yugo de la dominación blanca. Muchas veces utilizaban símbolos y palabras provenientes de las tradiciones africanas. Por ejemplo, la fundación, en 1975, de Inkatha Freedom Party (el Partido de la Libertad Inkatha). Su líder, Gatsha Mangosutu Buthelezi, estructuró este movimiento de liberación tomando como modelo Inkatha, una organización cultural del pueblo zulú en los años de 1920.

Después del apartheid,⁷ muchos intelectuales y políticos sudafricanos (negros en su mayoría) apelaron de nuevo a lo valioso de las tradiciones y costumbres africanas para pensar en una Sudáfrica donde caben todos los colores, esto es, una Sudáfrica multirracial o una Sudáfrica “arcoíris”, como lo suele decir el obispo sudafricano Desmond Tutu. Justamente este obispo anglicano

va a valerse del concepto *Ubuntu* para reflexionar sobre la reconciliación de los sudafricanos. Queremos retomar algunas de sus reflexiones, donde el humanismo bantú se refleja en temas como la reconciliación, la convivencia social, la comunalidad... Luego, presentaremos los planteamientos de *Ubuntu*, de un sudafricano blanco (Dion Forster), relacionado con el tema de la identidad. En ambos planteamientos se evidencia la alteridad como constitutiva de lo profundamente humano.

2. Algunos planteamientos teóricos de *Ubuntu*

a) Planteamientos de Desmond Tutu

Desmond Tutu fue galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1984. Este premio ha sido la apoteosis de su lucha contra el sistema de apartheid, cuyos muros fueron derrumbados por la apertura de aquel país al multipartidismo que llevó, en 1994, a la elección de Nelson Mandela como primer presidente negro. Tutu es de la etnia xhosa, y el hecho de tener un buen conocimiento tanto de la cultura de su pueblo como la de los “blancos”, le permitió jugar un papel importante en la lucha de liberación emprendida por su pueblo, y luego en la reconciliación de Sudáfrica post-apartheid. El ser un pastor anglicano africano ha sido determinante en la elaboración de un pensamiento arraigado tanto en la tradición y cultura africana bantú como en la tradición cristiana anglicana. El concepto clave del que se ha valido es *Ubuntu*.

Hablando de este concepto, el máximo exponente del pensamiento de Desmond Tutu, Michael Battle apunta:

Ubuntu means “humanity” and is related both to *umuntu*, which is the category of intelligent human force that includes spirits, the human dead, and the living, and to *ntu*, which is God’s being as metadynamic (active rather than metaphysical). Tutu is from the Xhosa people, and his sense of *Ubuntu* derives from the proverbial Xhosa expression “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*”, which, translated roughly, means “each individual’s humanity is ideally expressed in relationship with others” or “a person depends on other people to be a person”. (*Ubuntu* significa “humanidad” y está relacionado tanto con *umuntu*, que es una categoría de la fuerza humana inteligente, que incluye espíritus, la muerte y la

vida humana, como a *ntu*, que es el ser divino como metadinámico (en sentido activo más que metafísico). Tutu pertenece a la etnia xhosa, y el sentido que le da a *Ubuntu* viene del proverbio xhosa “*Ubuntu* ungamuntu ngabanye abantu”, el cual se traduciría como “cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás”, o “la persona depende de otras personas para ser persona”).

Habiendo un estrecho parentesco entre los pueblos de lenguas bantú, se puede encontrar en casi todos ellos una expresión similar. Así por ejemplo, en zulú se dice: “umuntu ngumuntu ngabantu”; en mashi (lengua hablada en el este de la República Democrática del Congo) se dice: “O’muntu ajirwa n’owabo” (“la persona se hace [persona] con el otro”); en swahili (lengua hablada en la gran parte del África oriental y central) se dice: “Mtu ni mtu kati ya watu” (la persona es persona en medio de [o en relación con] las otras personas). Esas expresiones o dichos tienen un campo muy amplio de aplicación, ya que resumen en sí un pensamiento y una práctica ética que, en las sociedades africanas en general, son considerados como base del entendimiento del ser humano y lo humano mismo. La traducción que a Desmond Tutu le gusta dar a la máxima de *Ubuntu* es: “yo soy porque nosotros somos”.

De todas esas traducciones de *Ubuntu* se desprende una visión comunitarista que asienta a la comunidad humana como base del ser, del existir y de la realización de todos los seres humanos. Esa visión ha sido a menudo mal utilizada por algunos dirigentes “oportunistas” africanos⁸ que, en virtud de asentar su dominio sobre sus poblaciones, abusaban de algunas prácticas culturales o tradicionales, como el trabajo comunitario, la tradición que rechaza la existencia de más de un jefe en una aldea... Esa concepción comunitarista de *Ubuntu* ha sido criticada por varios autores tanto africanos como extranjeros. La crítica más importante consiste, a grandes rasgos, en “sacrificar” al individuo en aras de la comunidad.⁹

Tutu contesta a esas críticas desde una perspectiva de la interdependencia. Ésta le permite trascender algunos planteamientos de la filosofía africana que, en su afán de búsqueda de la “originalidad” africana frente a una imponente filosofía occidental, han resaltado sobremanera lo comunitario en detrimento de lo individual. Como bien lo apunta Battle, Tutu parte de un horizonte cristiano para respaldar su pensamiento:

Tutu stresses the Christian definition of relationship, as opposed to other social forms of communalism, to define *Ubuntu*. Influenced deeply by Anglican spirituality, Tutu is able to overcome African philosophy's tendency to go to the opposite extreme of discounting individuals for the sake of community. For him, being properly related in a theological *Ubuntu* does not denigrate individuality. Instead it builds an interdependent community.

(Tutu enfatiza la definición cristiana de la relación como opuesta a otras formas sociales de comunitarismo para definir *Ubuntu*. Profundamente influido por la espiritualidad anglicana, Tutu llega a superar la tendencia de la filosofía africana de ir al extremo opuesto, descartando lo individual por la afirmación de la comunidad. Para él, el ser relacionado propiamente a una teología de *Ubuntu* no menosprecia la individualidad, antes bien, construye una comunidad interdependiente).

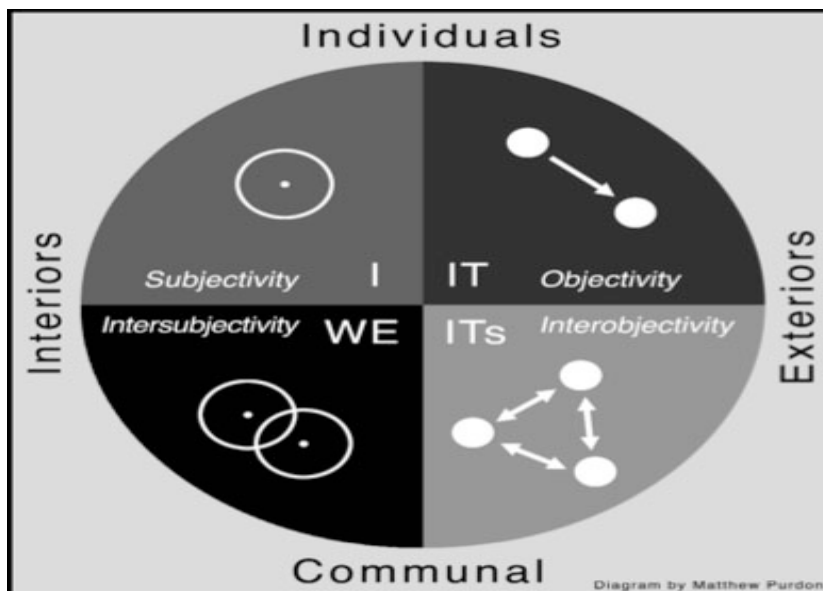
Para Tutu, pues, la interdependencia es primordial entre los seres humanos. Éstos se convierten en personas solamente viviendo en un ambiente donde exista una interacción entre diversas personalidades y culturas. Lo cual lleva a pensar, según Tutu, que si no existe tal ambiente la persona no puede sobrevivir. Esta idea "ubuntuista" de la interdependencia consagra un principio fundamental desde el cual se entendería lo que algunos autores han llamado "ontología relacional" (Antjie Krog,¹⁰ Forster). Esto es, un concepto que remite a una inteligibilidad de los entes desde su relación y no desde su substancia, como lo había aseverado la metafísica tradicional.

Los aportes del pensamiento bantú de Tutu pueden ser resumidos, entonces, en cuatro afirmaciones: *Ubuntu* como fundamento de una comunidad interdependiente; el reconocimiento de las personas como distintas en sus identidades; combina lo mejor de las culturas europea y africana para construir una nueva y distinta teología; y por último, está mejor constituido para dirigirse en contra del apartheid. Tutu encontró en la sabiduría africana que reza "Umuntu ngumuntu ngabantu" una clave hermenéutica para abordar la situación sudafricana y proponer una pista de solución. Y esa sabiduría se basa en la relación con el otro como elemento esencial en el ser humano. Ser humano, vivir la humanidad es, en el horizonte africano bantú, ser generoso, compasivo, solidario... lo cual siempre remite a una alteridad.

b) Planteamientos de Dion A. Forster¹¹

Esa idea de relación es clave, para Forster, en el momento de reflexionar sobre el tema de las identidades. Este autor aborda *Ubuntu* desde el enfoque de la ontología relacional. Ante el dilema metodológico que siempre se ha presentado en el momento de estudiar las identidades (punto de partida fenomenológico versus punto de partida ontológico), él sugiere el concepto de *Ubuntu* como un mejor punto de partida. Pues, metodológicamente hablando, muchos estudiosos de las identidades de los seres humanos han partido, fenomenológicamente, desde un horizonte objetivista que se resume en el “tú eres”, que se entiende en términos levinasianos como la exterioridad o la alteridad; y desde un horizonte subjetivista que se resume en la frase “yo soy”, que evoca los planteamientos heideggerianos de la mismidad. Entonces, para resolver ese problema, Forster piensa hallar en la expresión zulú “Umuntu ngumuntu ngabantu” una vía de salida, una tercera vía, por decirlo así, para replantear la cuestión de las identidades. Siendo filósofo-teólogo, recurre a la antropología cristiana y a la teología trinitaria, y asevera que “[the] true identity is both shaped by, and discovered in, relationship with others. The clearest expression of this reality is to be found in the African saying “Umuntu ngumuntu ngabantu” (A person is a person through other persons)”¹² [La verdadera identidad es formada por, y descubierta en relación con los otros. La más clara expresión de esta realidad se encuentra en el dicho africano que reza: “Umuntu ngumuntu ngabantu” (una persona es persona a través de otras personas)].

Conceptualizando más su propuesta, Forster formula algunas categorías para entender mejor *Ubuntu*: habla de la objetividad, la interobjetividad, la subjetividad y la intersubjetividad.



El cuadro está dividido en cinco binomios: individuo-comunidad; interior-exterior; objetividad-subjetividad; interobjetividad-inter subjetividad; objetividad-interobjetividad; subjetividad-inter subjetividad. La objetividad es “It”, es decir “ello”; la interobjetividad es “Its”, esto es, multiplicidad de “ello”, de cosas; la subjetividad es “I”, es decir “yo”, mientras la intersubjetividad es “We”, que significa “nosotros”.

La objetividad y la subjetividad estarían en el ámbito individual, mientras la intersubjetividad y la interobjetividad se quedarían en el ámbito comunitario; pero la objetividad y la interobjetividad se entenderían pura y simplemente a través de la exterioridad (tú eres, ello es), mientras la subjetividad y la intersubjetividad serían inteligibles a través de la interioridad que es una mismidad (yo soy, nosotros somos), pero con una diferencia muy importante: la intersubjetividad se hace inteligible a través de una mismidad “nosótrica” (el “yo soy” no se entiende sino a través del “nosotros somos”), parafraseando a Lenkersdorf.¹³ Apropiándonos de este punto neurálgico del planteamiento de Forster, postulamos que esto es una apertura del sujeto

hacia fuera de una “interioridad concretamente englobante” o, utilizando los términos de Kosik, una “totalidad concreta”,¹⁴ esto es, una apertura hacia el “nosotros” constitutivo de los sujetos individuales; no es una negación de la individualidad sino más bien una forma de su inteligibilidad intersubjetiva. Esto es *Ubuntu* que, en esta perspectiva, asienta el principio de la ontología relacional, porque el “yo” no se entiende, no se hace, no se devela, no existe, sino a través del “nosotros”. Lo que equivale a decir que no podemos comprender ni explicar la naturaleza del “yo” sino a través del “nosotros”. Lo cual, a su vez, nos estaría revelando que el “nosotros” antecede onto-epistémicamente al “yo”, o sea, el “nosotros” se presenta como la base desde la que el “yo” se afirma y se deja conocer.

Esta concepción se cruza pues con el pensamiento de Tutu en el tema de relación intersubjetiva. Ésta, a nuestra manera de ver, remite, a su vez, a la interdependencia. Hablamos de una relación de interdependencia cuando reconocemos la importancia de la otra persona en mi propio ser, en mi propia vida. Y haciéndolo así se está confirmando ipso facto la intersubjetividad, puesto que esa persona se convierte en un sujeto con derecho pleno, porque es capaz de incidir tanto en mi ser como en el ser y la vida de otras personas, esto es, es capaz de operar cambios en la sociedad. Por ende, es un actor social como todos los demás que constituyen la sociedad. Es, entonces, en ese reconocimiento de la importancia del otro, en ese vivir con el otro, en esa convivencia social, donde la vivencia de *Ubuntu* se extiende y se entiende como una peculiaridad del humanismo que nos atrevemos a llamar “africano”.

3. Algunas prácticas de *Ubuntu*

Los ejemplos de la vivencia de *Ubuntu* abundan en las sociedades africanas en general. De hecho, considerando que *Ubuntu* engloba toda la cosmovisión bantú, no haría falta buscar o preguntarse en qué momento un *untu* (una persona) está viviendo *Ubuntu*. Muchas veces, los africanos tenemos que reflexionar, comprender y explicar qué es *Ubuntu* cuando nos enfrentamos a otros pueblos u otras culturas no africanos. Es precisamente lo que han hecho los sudafricanos negros, porque se han enfrentado casi siempre a ese

otro “no africano” que les ha estado cuestionando su humanidad, por ende, su identidad como ser africano negro, es decir diferente del ser humano europeo.

Habiendo aclarado lo anterior, podemos ilustrar la vivencia de *Ubuntu* con algunas prácticas que encontramos en las sociedades afro-subsaharianas.¹⁵ El primer ejemplo tiene que ver con el polémico tema¹⁶ de la práctica de la esclavitud “intra-africana”. Según el brasileño de origen congolés, Kabengele Munanga¹⁷ y según el brasileño Eugenio Platão de Carvalho,¹⁸ en la esclavitud “afro-africana” o “intra-africana” hubo un fuerte sentido comunitario, pues los cautivos de guerras o las personas “empeñadas” por sus familias integraban la comunidad que las recibía, de tal manera que con el pasar del tiempo se convertían enteramente en miembros de dicha comunidad. De hecho, de acuerdo con De Carvalho, el reino de Dahomey se fortaleció mucho por todos los cautivos de guerras que habían integrado completamente la comunidad dahomeyana. Todo esto muestra la importancia de la comunidad en las sociedades africanas. El mismo Tempels señala, en su *Philosophie bantoue*, que el peor castigo que le pueda tocar a un *muntu* es ser excluido de su comunidad.

Otro ejemplo, en esta misma idea, es la reflexión de Buatu Batubenge sobre la “dialéctica de la mesa en África”,¹⁹ cuando muestra que los africanos resuelven sus problemas en comunidad, bajo árboles que son símbolos por excelencia de mediación, unidad y reconciliación. Allí se dan largas horas de *palabras* (contiendas), para circunscribir los problemas y encontrarles soluciones satisfactorias para todos. En la era del multipartidismo en África (los años noventa del siglo pasado), muchos países acudieron a esa práctica tradicional para buscar consenso en cuestiones sociopolíticas muy relevantes de sus respectivos países (se trataba de pensar “africanamente” la democracia como sistema político). La organización de las “Conferencias Nacionales Soberanas Africanas” (en Benín, República Democrática del Congo, etc.) será un eco de esa búsqueda de formas africanas de pensar y practicar la democracia. Esas formas encuentran su fuente de inspiración en las experiencias de la convivencia social en África.

Ubuntu se manifiesta también en la concepción de la familia en África. Ésta no se reduce solamente a papá, mamá e hijos, sino que se extiende a los demás miembros lejanos de la familia. Es muy común en África escuchar a una persona presentar a su prima o primo, como su hermana o hermano.

Los lazos familiares están entonces penetrados por una profunda vivencia de *Ubuntu* que lleva, casi naturalmente, a muchos miembros de la familia extensa o del clan a considerar a los hijos de los otros miembros como si fueran propios. Esa forma de vivir *Ubuntu* suele también apreciarse en lugares donde conviven varias etnias. En la parte este de la República Democrática del Congo, por ejemplo, el niño o la niña que nace y crece en un barrio dado, es considerado/a como niño o niña del barrio, por tanto, es niño o niña de todo el mundo; los mayores, aunque pertenecen a etnias diferentes, tienen el deber de velar por todos los niños del barrio y amonestarlos, si es necesario.

Por último, hay otro caso interesante que, a nuestro juicio, se relaciona con *Ubuntu*. Es la importancia de la vida asociativa en muchas sociedades africanas. Hein Marais ha investigado sobre este tema, mostrando que las cooperativas comunitarias (en las áreas rurales) y las asociaciones (en las áreas urbanas) juegan un rol muy relevante en la vida económica de muchos pueblos o países africanos. Pues es sabido que muchos países africanos se encuentran dentro de la lista de los países con más déficit, a nivel mundial, respecto de la bancarización de sus poblaciones. En esta situación, es muy común hacer las transacciones financieras en cooperativas de ahorro y crédito que sustituyen de facto a los bancos. Esas cooperativas, cuyas base y referencia son la comunidad local o el gremio de algunas fábricas o empresas, otorgan a menudo microcréditos a comerciantes, y llegan hasta a dar créditos a los miembros que quieren comprar una casa o un terreno.

Las cooperativas y asociaciones son aspectos visibles de la interdependencia que la vivencia de *Ubuntu* hace ineludible su realización. Esos aspectos han sido recalcados por muchos africanos y africanistas denunciando los modelos de desarrollo económico occidental que enfatizan más al individuo en detrimento de la comunidad. Esto podría ser, apuntan, una de las explicaciones convincentes del fracaso de algunas propuestas euro-occidentales para desarrollar África. Pues “en las sociedades africanas se vive un ethos que no es compatible con la racionalidad económica que Max Weber ha calificado de racionalidad capitalista. Todos los estudiosos del proceso de modernización y desarrollo de África se han topado con la empresa de las tradiciones y de las estructuras familiares y comunitarias, que consideran el obstáculo mayor para el desarrollo de estas naciones”.²¹

Siguiendo este mismo punto, es curiosamente paradójico constatar que lo que ha sido considerado –por los occidentales, “expertos-maestros”, como los llama Kande– como una de las causas de la miseria de los africanos, es, al contrario, lo que ha hecho posible el “milagro africano”, es decir el hecho de luchar para vivir o, en muchos casos, para sobrevivir, y así no rendirse ante aquellas voces de las sirenas que pronosticaban –hace mucho– la eminente desaparición de los moradores del continente africano, por ser un lugar no tan apto en cuanto a seguir al pie de la letra la “receta mágica” del modelo económico de los países occidentales.

La realidad es que si una mayor parte de africanos sigue viviendo hoy, no es por los préstamos bancarios ni mucho menos por los subsidios de los estados, sino más bien por otros medios convencionales o no convencionales que tienen que ver más con una visión de *Ubuntu*, es decir una concepción africana de la familia y comunidad que con una visión euro-occidental del individuo. Pues “encontramos en África la llamada autogestión de las comunidades rurales, las experiencias de desarrollo locales y de promoción colectiva, los movimientos sociales en los barrios urbanos, la emergencia de las pequeñas empresas locales que intentan cierta industrialización desde abajo [...]”.²² En todos estos aspectos es asombroso notar, por ejemplo, cómo funciona el flujo de dinero. Es que siendo el continente donde menos bancos hay, uno se preguntaría cómo le hacen muchos africanos para ahorrar o tener acceso al crédito, en vista de algún proyecto económicamente rentable. El famoso “milagro” se opera justamente desde otra racionalidad. Es que desde un horizonte comunitarista, la solidaridad reina y, por tanto, la confianza se afianza. Es más fácil que muchos acepten ahorrar lo poco que tienen en una “coopec” (Coopérative d’Épargne et de Crédits, cooperativa de ahorro y de créditos) o en otra “mutualité”, que ahorrar en un banco (entiéndase una institución occidental u occidentalizada) cuyos responsables les son desconocidos.

Es cierto que las crisis a repetición que llevaron al desmoronamiento del sistema bancario en muchos países africanos contribuyeron mucho en la pérdida de la confianza que algunos africanos le tenían al banco. Sin embargo, habrá que preguntarse, por ejemplo en el caso del Congo (Ex-Zaire), cuánta gente ahorra, usaba los servicios del banco o tenía acceso al crédito bancario antes de la crisis. De hecho, en la época de “normalidad”, las “coopec” tenían

también su auge paralelamente a los bancos. Justamente por eso nos parece que se debería matizar bastante lo que afirman Claude Ake y Patrick Bond cuando arguyen que antes de idealizar este fenómeno de diversas expresiones del comunitarismo africano, “il convient de nous souvenir que quoi qu’il en soit, il s’agit d’abord et principalement d’un effet de la nécessité et même du désespoir”²³ (deberíamos recordar que, sea lo que fuere, se trata primera y principalmente de un efecto de necesidad y aun de desesperanza). Aquí diríamos, más bien, que la exacerbación de los conflictos y crisis económicas a repetición permitieron que se acentuaran y visibilizaran más esas prácticas, porque es cierto que antes de las severas crisis económicas, muchas de ellas provocadas por el famoso PAS (“Programme d’Adjustement Structurel”, programa de ajuste estructural), impuesto desde arriba por las instituciones financieras occidentales, ya había esas prácticas del comunitarismo. Y, como ya lo hemos mencionado arriba, paradójicamente la “receta” occidental de desarrollo para África, que proponía un cambio sustancial de algunas prácticas tradicionales africanas respecto de la forma de hacer la economía (producción de bienes, intercambios comerciales...) fue la que, a final de cuentas, hizo posible, por así decirlo, la consolidación y diversificación de las mismas. De hecho los mismos autores arriba mencionados (Ake y Bond) coinciden en este sentido cuando apuntan que

Il y a eu une explosion de la vie associative en Afrique rurale. Tous les indices montrent qu’il s’agit d’une conséquence de l’acceptation de la nécessité d’autosuffisance, qui génère la prolifération d’institutions telles que les artisanats, les associations rurales de crédits, les associations paysannes, les centres de formation de développement communautaire, les banques communautaires, les coopératives, les écoles soutenues financièrement par la communauté, les hôpitaux et les centres civiques, les associations locales de crédit et même des groupes de vigilance pour la sécurité de la communauté. D’aucuns ont vu dans ce développement un signe du dynamisme de la société civile africaine.²⁴ (Hay una explosión de la vida asociativa en África rural. Todos los índices muestran que se trata de una consecuencia de la aceptación de la necesidad de autosuficiencia, lo cual genera una proliferación de instituciones como las de los artesanos, las asociaciones rurales de créditos, las asociaciones campesinas, los centros de formación de desarrollo comunitario, los bancos comunitarios, las cooperativas, las escuelas mantenidas financieramente por la comunidad, los hospitales y los centros cívicos, las asociaciones locales de crédito y aun los grupos de vigilancia para la seguridad de la comunidad. Muchos han visto en ese desarrollo un signo del dinamismo de la sociedad civil africana).

4. Reflexiones finales

Reflexionar sobre *Ubuntu* es pensar y sentir la realización del ser humano en la comunidad de pertenencia, esto es, plantear a los otros como condición de existencia del yo. Esto es precisamente lo que encontramos en la máxima xhosa “*Ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*” (la humanidad o lo humano se realiza en medio o a través de otros humanos). Y, como vimos, máximas semejantes abundan en lenguas africanas, en general, y en lenguas bantú, en particular. En estas últimas, las expresiones de *Ubuntu* se relacionan íntimamente con la concepción bantú del ser. En esta concepción existe una armonía entre las manifestaciones del *-Ntu* (“un *quelque-chose*”, “un algo”), de tal manera que no se puede pensar y sentir al *muntu* (ser que tiene la inteligencia), fuera de las demás formas fenoménicas del *-Ntu*. Lo que vale decir que el *muntu* no puede realizarse, tampoco pensarse sin los otros seres (*kintu* = cosa o ser que no tiene la inteligencia; *kuntu* = ser modal; y *bantu* = ser localizador).

Esto es, una “nosotredad” abarcadora de todo lo real, en la que se debe explicar y comprender la existencia humana, pues, “dans son exister de vivant, [l’homme] a un besoin essentiel des êtres, y compris l’autre homme. Il a besoin de l’autre pour certaines exigences de sa nature, auxquelles les êtres sans intelligence ne pourraient répondre”.²⁵ (En su existir como vivo, el hombre tiene necesidad esencial de los seres, inclusive del otro hombre. Necesita del otro para ciertas exigencias de su naturaleza, a las que los seres sin inteligencia no podrían responder). Entonces, estos seres que no tienen inteligencia nunca pueden convertirse en seres humanos, de igual modo tampoco los humanos pueden convertirse o ser convertidos en seres sin inteligencia.

Ubuntu como humanismo africano bantú, entonces, alude a la convivencia con ese otro (ser humano y otros seres). Vivir con ese otro, respetarlo en su diferencia y reconociendo lo valioso que es para mi existencia, para mi vida, me hace más humano, ya que me hace respetuoso, solidario, responsable, compasivo y generoso no sólo con mis semejantes seres humanos, sino también con la naturaleza. Esto es vivir *Ubuntu*, esto es ser humano.

Bibliografía

I. Obras consultadas:

ANTA DIOP, Cheikh, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1959.

BATTLE, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland, Ohio, The Pilgrim Press, 2009.

BUATU BATUBENGE, O., *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011.

DE CARVALHO, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo, Grupo Editorial Scortecci, 2007.

FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía Q-Z*, Ariel, Barcelona, 2004.

FORSTER, D. A., *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006.

KAGAME, A., *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956.

KOSIK, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

LENKERSODORF, C., *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002.

LOVEJOY, Paul, *Transformations in slavery: a history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University press, 2nd, 2000.

MASOLO, Dismas, "Western and African Communitarianism: A comparison", In Wiredu, Kwasi (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Black Well Publishing, 2004.

MEILLASSOUX, Claude, *Antropología de la esclavitud*, México, Siglo XXI, 1990.

MUNANGA, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, São Paulo, Ed. Global, 2009.

MUTSAKU K., Kande, *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, México, Tec de Monterrey (campus Estado de México)-Miguel Ángel Porrúa, 2003.

TEMPELS, Placide, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1945.

VV.VV. *Alternatives Sud, Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, vol. X, núm. 4, Centre Tricontinental-Louvain-la-Neuve/Paris, L'Harmattan, 2003.

II. Recursos electrónicos:

<http://lema.rae.es/drae/?val=apartheid> (consultado: 31/10/2012).

Notas

¹ Hay que señalar que estas apelaciones hoy en día han caído en desuso debido a su connotación despectiva.

² Colonos holandeses en Sudáfrica.

³ No se debe concordar al plural (no se debe decir “bantús”), porque la palabra en sí está ya en plural. Es que *bantu* es el plural de *untu* que, en lenguas bantú, quiere decir “persona”, “ser humano”.

⁴ Ese libro abrió el debate sobre la filosofía africana; en ese debate se resalta la postura del filósofo marfileño, Paulin Hountondji, entre otros, quien consideró los trabajos del misionero belga como una etnofilosofía.

⁵ En lenguas bantú, el término *Ubuntu* condensa un mundo de significados que se traduce por “la humanidad” o “lo humano”. Es que vivir o tener *Ubuntu* quiere decir, a grandes rasgos, “ser humano para con los otros”, esto es, ser generoso, solidario, compasivo, vivir o practicar la liberalidad, etc.

⁶ Michael Battle, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Cleveland-Ohio, The Pilgrim Press, 2009, p. 2.

⁷ Segregación racial, especialmente la establecida en la República de Sudáfrica por la minoría blanca (Cfr. Real Academia Española: <http://lema.rae.es/drae/?val=apartheid> consultado: 31/10/2012).

⁸ Mobutu Sese Seko, el difunto presidente del Congo (Ex-Zaire) es el ejemplo paradigmático de esos dirigentes africanos.

⁹ Véase: Dismas Masolo, “Western and African Communitarianism: A comparison”, In Wiredu, Kwasi (ed.), *A Companion to African Philosophy*, Oxford, Black Well Publishing, 2004, pp. 483-498.

¹⁰ A. Krog, “‘I speak, holding up your heart...’ Cosmopolitanism, Forgiveness and leaning towards Africa”, In Lewis-William, J-D. (ed.), *Stories that float from afar*, Cape Town, David Philip, 2000, p. 58.

¹¹ Dion A. Forster es filósofo y teólogo sudafricano blanco. Si bien no es conocido en América Latina, sus trabajos nos han parecido interesantes por el hecho de que tienen una visión complementaria, por decirlo así, de *Ubuntu*; además, al contrario del obispo Desmond Tutu, Forster es laico y blanco.

¹² Dion A. Forster, *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African*

Theological contribution (Tesis de doctorado en Teología sistemática), University of South Africa, June 2006, pp. 218-326.

¹³ C. Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Porrúa, 2002, p. 64 ss.

¹⁴ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967, p. 72.

¹⁵ Habiendo muchos puntos de encuentro en la diversidad cultural de los subsaharianos (africanos, en su mayoría de piel negra, que viven abajo del desierto de Sáhara) (Véase:

Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*, Paris, Présence Africaine, 1959), podemos encontrar prácticas semejantes de *Ubuntu* en otros pueblos negro-africanos de lenguas no bantú.

¹⁶ Por un lado, hay algunos estudiosos del tema de la esclavitud africana (Claude Meillassoux, Paul Lovejoy, entre otros) que señalan la esclavitud “intra-africana” como antecedente de la esclavitud transatlántica, de ahí se puede deducir que no se debe culpar solamente a los europeos como responsables de la trata negrera; por otro lado, hay otros estudiosos del tema (Kabengele Munanga, Eugênio de Carvalho, entre otros) que arguyen que si bien hubo –antes del encuentro entre africanos y europeos– prácticas que pueden ser consideradas como esclavistas, no se puede hablar de la esclavitud *sensu stricto*, o sea, no se trataba de un sistema basado en la explotación de seres humanos (africanos esclavizados) en vista de acumulación de riqueza. Esa polémica descansa sobre una visión dicotómica de ese fenómeno de la esclavitud africana: por una lado están los afrocentristas y por el otro, los eurocentristas.

¹⁷ Véase: Kabengele Munanga, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, São Paulo, Ed. Global, 2009.

¹⁸ Platão Eugênio De Carvalho, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, São Paulo, Grupo Editorial Scortecci, 2007.

¹⁹ Véase O. Buatu B., *Democracia convivencial, paradigma incluyente para África y América Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, México, Eón, 2011, pp. 362-366.

²⁰ Véase: Hein Marais, “La vie associative africaine”, en *Alternatives Sud* (varios autores), *Pour une pensée africaine émancipatrice. Points de vue du sud*, vol. X, núm. 4, Centre Tricontinental-Louvain-la-Neuve, Paris, L'Harmattan, 2003.

²¹ Kande Mutsaku K., *Desarrollo y liberación. Utopías posibles para África y América Latina*, México, Tec de Monterrey (campus Estado de México)-Miguel Ángel Porrúa, 2003, p. 208.

²² *Ibid.*, p. 209.

²³ VV.AA. *Pour une pensée africaine émancipatrice, Op. cit.*, pp. 170-171.

²⁴ *Idem.*

²⁵ A. Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie royale des Sciences coloniales, 1956, p. 370.

Recepción del artículo: 1 de noviembre de 2012

Aceptación del artículo: 16 de enero de 2013