

Ubuntu, satyagraha y derechos humanos

Policentrismo de fuentes en la (cultura de) paz



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

Ester Massó Guijarro*

Resumen

Desde el presupuesto de la paz como orientación en la resolución creativa y no violenta de los conflictos, y con base en una definición compleja que supera con mucho la de simple negación de la guerra, se plantea cómo recurrir a fuentes de sabiduría ancestral (*ubuntu* y *satyagraha*) –diferentes de o más amplias que la retórica occidental de los derechos humanos pero congruentes con la misma– puede constituir un elemento fundamental en la construcción de culturas de paz.

Palabras clave: construcción de la paz, matrices culturales alternativas, codesarrollo, disidencia, India-Sudáfrica

Abstract

This article stems from an assumption that peace is a guiding principle for the creative and nonviolent resolution of conflicts, and from a complex definition of peace that extends well beyond the simple negation of war. It outlines the ways in which the recourse to sources of ancestral wisdom (*ubuntu* and *satyagraha*), which are different or more comprehensive than – and yet congruent with – western rhetoric about human rights, can constitute a fundamental element in the construction of cultures of peace.

Key words: construction of peace, alternative cultural mains, co-development, dissidence, India-South Africa

* Departamento de Filosofía II, Universidad de Granada (España), ester@ugr.es

Construyendo la paz: una tarea activa de codesarrollo

*Si respondo al mal con el mal, sólo obtendremos el mal.
Pero respondiendo al mal con el bien, el mal que resultará
será menor que si respondo con el mal.
No quiero elegir la muerte en lugar de la vida.*

Mika Waltari

Si hacer la guerra, o ver de manera violenta los conflictos, implica esfuerzos, gastos y pérdidas para cualquier comunidad, la paz y el terreno donde se construye, es decir, las culturas de paz, necesitan de tanta o mayor inversión en tiempo, recursos y trabajo para su consecución, aunque en un sentido positivo. La paz no se da “por añadidura”, sino que requiere un esfuerzo (humano, social, presupuestario) neto e ingente; ha de ser una prioridad de la agenda pública y no un *desideratum* teórico o ideal.

Con base en el presupuesto de la paz como orientación en la resolución creativa y no violenta de los conflictos, y desde una definición compleja que supera con mucho la de simple negación de la guerra, aquí se plantea cómo recurrir a fuentes de sabiduría ancestral –diferentes de o más amplias que la retórica occidental de los derechos humanos– puede constituir un elemento fundamental en la construcción de culturas de paz.

En el contexto de la globalización, hoy insoslayable para cualquier análisis social, se ha de proponer el discurso de los derechos humanos a partir de una perspectiva crítica, no etnocéntrica ni inclusiva de elementos culturales no occidentales, que también contribuyen a configurar el marco de valores de tales “derechos humanos”. Así, desde una consideración más rica y menos dogmática de este paradigma, se reconocerá igualmente la relevancia de otros símbolos, como la noción zulú-xhosa (sudafricana) de *ubuntu* y la doctrina del *satyagraha* gandhiano, como fuentes o andamiajes en el camino de las culturas de paz.

El concepto de *ubuntu*, que remite aproximadamente a una idea de justicia reparativa en lugar de punitiva, está anclado en muchas tradiciones africanas con distintos nombres y matices pero integradas en el reconocimiento de un germen inspirador: la asunción del adversario, victimario o verdugo como un elemento de la comunidad que puede ser perdonado y recuperado, el rechazo de la pena capital como resolución de conflictos y el timón orientador de la reconciliación como eje cultural; el individuo, pues, posee su significación fundamental en la colectividad, la cual no puede dejarlo de lado sin más o pasar sin él fácilmente. Por lo tanto, *ubuntu* ha sido una noción cardinal en el proceso de reconciliación sudafricano de los años noventa por medio de los Tribunales de la Verdad y la Reconciliación presididos por Desmond Tutu, y de los que Nelson Mandela fue uno de los principales promotores, tras sus casi 30 años de presidio.

Por otro lado, la enseñanza del *satyagraha* gandhiano resulta ya un proverbial paradigma en las metodologías de la desobediencia civil no violenta y asombrosamente efectiva; recuperar algo de sus raíces y esquemas primitivos nunca será baladí.

Es en estos sentidos como se defenderá el policentrismo de fuentes en la paz. Tanto para el entendimiento cultural como para la creación de elementos comunes constructivos de paz, la cooperación para el desarrollo o la generación de espacios internacionales de debate, resulta un tránsito irrenunciable reconocer la riqueza en la complejidad de marcos éticos de los diversos pueblos y culturas, así como la necesidad de su participación en la búsqueda de acuerdos y la posibilidad de su convivencia.

Construir la paz es una tarea necesariamente activa, políglota, relativista, pero intrínsecamente crítica, que por fuerza deberá pasar, si quiere ser legítima, por un di-álogo (o “polí-logo”) intercultural que asuma la forma, casi, del más genuino codesarrollo.

La aportación del *satyagraha* gandhiano: más allá de la guerra y la desobediencia

*El respeto a los demás renace en uno mismo;
si se niega lo sagrado en el otro, se niega lo sagrado en uno mismo.*

Raymond Johnson

Satyagraha es una palabra india que en sánscrito significa “fuerza de la verdad”. “Satya” es la verdad o veracidad, y “graha”, la fuerza; la combinación de ambas es

obra de Mohandas Gandhi, el activista político indio llamado –contra su voluntad– el *Mahâtmâ*, “alma grande”, por Rabindranath Tagore.

Thomas Kuhn habló del *cambio de paradigma*, o cambio paradigmático, como de una transformación radical de época. Un cambio de paradigma va más allá de cambios circunstanciales: ataca a la coyuntura, a la estructura y a los cimientos. Cambios de paradigma fueron las revoluciones neolítica, industrial y francesa, la teoría de la relatividad, o, incluso, mucho antes, el albor del uso del lenguaje por el *Homo sapiens* en las anchas praderas africanas.

Se habla de cambio de paradigma con Gandhi a causa de la revolución, ética y política, que significaron sus métodos de lucha y reivindicación. El combate por la dignidad no era nuevo cuando Gandhi comenzó sus campañas de *satyagraha*, pero sí lo eran los medios que él utilizó. Querer el fin de la colonia por parte de un colonizado es justo y comprensible, aunque nada original. No obstante, desearlo y luchar por ello mediante la no violencia constituye algo fuera de lo común. Gandhi es revolucionario sobre todo por sus métodos: revolucionó *el método*, que es el aspecto en el que todos los revolucionarios suelen ser más conservadores.

Por lo tanto, aquí se presentará a Gandhi como un revolucionario radical, ya que convulsionó especialmente los *medios* para conseguir determinados fines, fundiéndolos con éstos en un trabajo por y para la cultura de paz, que rompió la cronología habitual de las luchas de liberación (primero, estado de guerra; segundo, triunfo; tercero, establecimiento de los objetivos de la liberación) y, por ende, dinamitó uno de los dualismos más arraigados y falaces de nuestra cultura: el de medios-fines (y el tipo de racionalidad de acarrea) aplicado al campo de la ética y la política.

Quizá *ahimsa* sea una de las palabras más conocidas asociadas popular y profundamente con Gandhi; más incluso que *satyagraha*, aunque esta última fue la que él escogió en realidad para definir lo que hacía. *Ahimsa*, palabra sánscrita que significa “no violencia” (*himsa* es daño), fue según los jains inventada y practicada por Mahavira, el fundador de la secta jainista, hace casi 2 500 años. Este término se traduce en la mínima perturbación posible respecto a todo: seres humanos, animales, elementos, etcétera.

Al acuñar el vocablo *satyagraha*, fuerza de la verdad, Gandhi pretende apelar a un método esencialmente activo, que no se limita ni mucho menos a poner la otra mejilla o rehuir un pago de impuestos sino que encara directamente al oponente, llevando a enfrentar la situación y a encontrarse cara a cara con la cuestión en disputa, por un lado, y a devolver el mal o la acción indebida sin causar daño ni ejercer la violencia en otra parte, por el otro (Bilimoria, 2000: 95 y 96). Gandhi combina tres nociones cardinales de la larga tradición en la ética hindú, jainista

y budista, a saber, *satya*, *ahimsa* y *tapasya* (prácticas austeras y ascetismo); este concepto constituye el marco para cultivar el valor, la fortaleza, el vigor y, lo más importante, el desinterés.

Se dice que la síntesis ética gandhiana *va más allá* porque transforma el *ahimsa* en una condición dinámica de otra estrategia, que no se detiene hasta alcanzar la meta de la acción. Lejos de ser un mandato pasivo de “no hagas”, el *ahimsa* enlazado con el *satyagraha* se convierte en una modalidad de acción positiva que eleva la intención de este mandato a un nivel ético muy superior: *pretende producir lo correcto en la situación particular del momento*. En la idea de *satyagraha* se aprecian todas las connotaciones de una fuerza, o ejercicio vigoroso, de presionarse a uno mismo, o de ponerse tenazmente en marcha (Bilimoria, 2000).

Este principio, o mejor dicho mezcla de principios, es aplicado a la acción social y política y crea un movimiento de desobediencia civil en las luchas no violentas por la libertad y los derechos civiles. Es discutible si su aplicación en algunos casos supone o no coerción y si ésta invalidaría el principio; o si la violencia inadvertida que desencadena el proceso anula sin más la meta. Sin embargo, quienes lo han llevado a la práctica, como Martin Luther King en el liderazgo de la lucha por los derechos de los afroamericanos de América del Norte, coincidieron en que la meta nunca se invalida (Bilimoria, 2000: 97).

Gandhi insistió en varias ocasiones en la idea de que el *satyagraha* no implica una resistencia pasiva, ya que la pasividad es un arma débil, ni tampoco debe ser llamada propiamente desobediencia civil, nombre que le disgustaba por el aura de desafiante hostilidad que tiene (y porque para Gandhi el adversario es una persona respetable). Por estas razones considero que el *satyagraha*, como práctica, como inspiración, está más allá de la *ahimsa* (más específica y concreta, y que constituiría, por tanto, un pilar inspirador de la *satyagraha*) y de la desobediencia. La desobediencia civil es en realidad un pilar clave de una campaña de *satyagraha*, pero más como una fase o elemento de la misma, que contiene otros elementos; es más holista y más proteica. A la vez, el *satyagraha* puede ser definido sencillamente como la resistencia de un pueblo que no teme la acción violenta, pero que opta deliberadamente por la no violencia y la lucha por el dominio de la verdad, en lugar de contender por el poder material (Woodcock, 1971). Constituye, pues, una resistencia sin hostilidad.

Mediante el *satyagraha*, su método de resistencia pacífica, Gandhi dedicó su vida¹ a la creencia de que a los seres humanos los unían muchas más cosas que las

¹ “Para Gandhi, una historia por sí misma nunca era suficiente; su encarnación en el modo de vida personal formaba parte integral del mensaje.” (Gardner y Laskin, 1995: 353 y 354).

que los dividían (Gardner y Laskin, 1995: 354), cuestión que toda persona sería capaz de descubrir si pudiera encararse directamente, en una relación personal, con su adversario.

El *satyagraha* constituye en esencia una modalidad de lucha social consistente en una campaña de resistencia no violenta, *nunca violenta pero sí profundamente activa*, y necesitada de una disciplina tan rigurosa como la de cualquier movimiento guerrillero: es una lucha que requiere a sus luchadores educados, entrenados en sus técnicas con la máxima disciplina. El *satyagrahi* debía conocer las opiniones contrarias de sus adversarios y confesar su respeto por ellos como personas; debía haber intentos iniciales para alcanzar un acuerdo sin llegar al enfrentamiento (recordemos el comienzo positivo de la estrategia de Axelrod: primero cooperar) y, sólo si éstos fracasaban, estaba el *satyagrahi* autorizado para desobedecer la ley (hacer huelga, ayunar o emprender cualquier otro tipo de espectáculo público que mostrara el significado y los intereses a los observadores); se debía, pues, respetar una disciplina estricta una vez puesta en marcha la acción, estando dispuesto a sacrificar mucho, incluso la vida, cuando la decisión de emprender la acción era definitiva. El *satyagraha* no era apropiado para todas las situaciones y no siempre resultaba exitoso (Gardner y Laskin, 1995: 364). Muestra, en definitiva, que la rebelión y el respeto (a los derechos humanos en general) son compatibles o, dicho de otro modo, *la dicotomía pasividad-violencia constituye una falacia*.

Gandhi afirmó en muchas entrevistas y ocasiones diversas: “yo me considero un soldado, pero un soldado de la paz”. Arriesgaba su vida igual que cualquier otro soldado cuando realizaba ayunos “de presión” hasta el límite (el último, muy extremo, a los 78 años, un poco antes de su muerte) o cuando se enfrentaba al ejército en alguna campaña de *satyagraha*; su cuerpo sufría, y su mente también, igual que las de los “otros” soldados, pero lo alentaba la diferencia –a él y al resto de *satyagrahi*– de que en ese tránsito no tenía por qué renunciar a su conciencia, ni mucho menos obedecer ciegamente a ninguna jerarquía (más bien al contrario). Éstos no fueron sacrificios vanos: se consiguió la independencia de uno de los países más grandes del mundo.

El respeto absoluto por el adversario radicaba en la voluntad gandhiana de separar constante y plenamente a la *persona* de sus *actos*.² Esta distinción, y en general

² “El hombre y sus actos son dos cosas distintas: si bien un acto bueno reclama aprobación y un acto malo desaprobación, quien realiza el acto, sea bueno o malo, siempre es digno de respeto o de piedad, según los casos. ‘Odia el pecado pero no al pecador’ es un precepto que, a pesar de su fácil comprensión, casi nunca se pone en práctica y por ello el veneno del odio se extiende por el mundo.” (Woodcock, 1971: 59).

la actitud *personal* y *política* (que era todo uno) de Gandhi ante sus adversarios, contiene un fondo de sabiduría y habilidad psicológicas profundo. Si acudimos a la literatura más contemporánea sobre escucha activa en el terreno de la psicología, la enfermería psiquiátrica y disciplinas afines, se encuentran aserciones como la siguiente: “Aceptar a la persona que hace la propuesta, más que a la propuesta en sí, reduce casi siempre la probabilidad de que demos respuestas emotivas y da lugar a una comunicación sincera y plena” (Steil, Summerfield y de Mare, 2004: 100). Estas técnicas y habilidades se están recomendando y enseñando en la actualidad no sólo a los profesionales de la psicología clínica sino, incluso, a los altos ejecutivos (de hecho, se considera que una de las principales características del ejecutivo de éxito es la capacidad de escucha activa; véase Steil, Summerfield y de Mare, 2004: 101). Si se revisan algunas de las viejas grabaciones de entrevistas efectuadas a Gandhi se ve reflejada con mucha nitidez esta capacidad de escucha activa “solidaria” (empática) con el interlocutor, calmada y tan asombrosamente libre de prejuicios.

Sus campañas de *satyagraha* fueron ejemplos palmarios de cómo una resistencia civil bien organizada –con objetivos definidos y tácticas flexibles– puede causar tamaños problemas a un enemigo superior en número y medios, movilizándolo a la opinión pública “en la exhibición en el momento oportuno de un sufrimiento estoicamente aceptado y de una caballerosa generosidad” (Woodcock, 1971: 64). Por ello es tan pertinente Chantal Mouffe (1993), entre otros, para aproximarnos a Gandhi: el *Mahâtmâ* considera el otro, lo radicalmente otro, la alteridad –a saber, el adversario– como un elemento necesario. Gandhi hace verdadera *política de la diferencia y la discrepancia*, porque asume y utiliza el conflicto para mostrar eso. No lo escamotea, jamás se resistió a él pero, eso sí, con unas reglas del juego tan tremendamente distintas que revolucionaba el conflicto mismo.³

Más allá de la guerra, pues, está la desobediencia; y más allá de la desobediencia, incluso del *ahimsa*, está el *satyagraha* como idea moral poseedora de un fondo simbólico cuasi-religioso.

³ “O adoptar el principio occidental de que en el medio está la virtud, o aferrarse al principio oriental de que sólo la verdad hace conquista, de que la verdad no conoce el infortunio, de que tanto el fuerte como el débil tienen derecho a obtener la justicia”, afirma Gandhi en 1921 (Woodcock, 1971: 70).

La aportación de la tradición *ubuntu*: la cosmología africana⁴ y el universo relacional

Todo lo que vive tiene un alma.

Tradición oral africana

*No se puede sacralizar aquello que es divino
desde los albores cósmicos.*

Ferrán Iniesta Vernet

Sudáfrica es la tierra donde floreció *ubuntu*, tradición que se inculcó en el alma “política” (y no sólo política, ya que lo político se halla *incrustado*⁵ en muchos otros fenómenos y vivencias dentro de los universos africanos) de Mandela en la aldea de Transkei, y de tantos otros artífices de la lucha contra el *apartheid* y de la posterior reconciliación. *Ubuntu*, esa idea crucial de la cosmovisión africana en este lugar del “planeta negro”, presumiblemente inspiró, no menos que el *satyagraha* gandhiano, el respeto y la preocupación de numerosos miembros del Congreso Nacional Africano y otros grupos por la reconciliación nacional, por la opción de lucha no violenta, por el reconocimiento de las hipotecas que llevaría consigo la violencia armada. *Ubuntu* ha sido, muy posiblemente, la tierra y base inspiradora de la Sudáfrica de la reconciliación, de las primeras elecciones multirraciales, de la “nación arco iris”.

⁴ Podría acusarse de excesiva generalización –y por tanto de grosero reduccionismo– esta referencia a la cosmología africana grosso modo, como si África fuera más una región que el inmenso continente “con forma de corazón humano”, a decir de Graham Greene. Nada más lejos de mi intención; África es, de hecho, una tierra tan variada y compleja como cualquier otra parte del planeta. Sin embargo, sí parecen existir algunos rasgos comunes a, al menos, toda el África negra (subsahariana), referentes a una cierta concepción del mundo y las relaciones entre los seres, que se desmarca de nuestros viejos dualismos (cuerpo-alma, individuo-mundo, entre otros) desde el rechazo de la escisión de las personas con respecto del mundo natural y la Tierra en la que habitan (véase Iniesta Vernet, 1992, 1998 y 2004). Es en virtud de estos rasgos tan generales, que atañen a la comprensión profunda de la existencia, y no en referencia a ninguna otra cuestión que omite o reduzca su varianza cultural, como oso aludir a la “cosmología africana”; considero a África una de las regiones más ricas, en todos los sentidos, del planeta.

⁵ Con el empleo del término *incrustamiento* en este contexto pretendo hacer eco, aplicándolo en otro registro, de la noción de *incrustamiento económico* inaugurada por Karl Polanyi en 1944 (véanse sus obras *La gran transformación*, de 1944, o *Economía de la edad de piedra*). Es el matiz que crea Polanyi el que me interesa recoger y aplicar aquí, y no el mero sentido habitual de la palabra.

Nelson Mandela, en su discurso durante la recepción del Premio Nobel, refirió a *ubuntu* como la cosmovisión orgánica o filosofía, puramente africana, por la que se entiende, se reconoce, se asume, que herir a cualquier persona significa herir al resto. *Ubuntu* se muestra, así, como una ética y una ideología sudafricanas centradas en la relación de unas personas con otras, en su vinculación; parece tener más que ver con una cosmovisión que con una idea política aislada de otros modos de racionalidad (el religioso, el social, el parental, etcétera). *Ubuntu* constituye una noción “incrustada” en el modo de sentir el mundo; casi podría considerarse una “idea política panteísta”, en tanto que, estando presente en cada recoveco de lo público y afectando profundamente a la toma de decisiones colectivas, se ubica asimismo más allá de una mera racionalidad política.

Veamos a continuación una lista de los significados y sentidos más habitualmente asociados con *ubuntu*:

- ♦ *Ubuntu* es una filosofía que comprende el mundo, no como una masa o suma de individuos, sino como una red global donde la humanidad se interconecta y es más que la suma de las partes. Una cuestión esencial de esta creencia es la estrategia de vincular o articular lo local y lo global. El llamado modelo de desarrollo *ubuntu* implica hoy un desarrollo culturalmente sostenible por medio de vías holistas y multifacéticas, lo que supone aprender de los cambios y éxitos de otros (culturas, grupos, individuos, países...) así como compartir los propios. Significa, en fin, una suerte de generación de fondo de sabiduría común de la humanidad.⁶
- ♦ La palabra *ubuntu* proviene de las lenguas xhosa y zulú, ambas de origen bantú (recordemos que la xhosa y la zulú son dos de las ramas que, a su vez y junto a otros grupos, parten de los dos grandes “brazos” bantú, los nguni y los sotho), y una traducción cercana, ciertamente algo roma, podría ser “humanidad entre los otros” o “creencia en una conexión universal de compartir que conecta a toda la humanidad”.⁷
- ♦ Otra traducción aproximada de *ubuntu* es “fraternidad”, lo que implica compasión y tolerancia, generosidad y empatía, en oposición al individualismo y al egotismo mucho más presentes en culturas occidentales contemporáneas. Sin embargo, es claramente apreciable la cercanía con la idea de “caridad” cristiana o amor como *agapé*.

⁶ <<http://www.ubuntufund.org/support/partners.html>> (consultada en enero de 2006). Sólo se ha hallado información específica sobre *ubuntu* en páginas web.

⁷ <<http://www.ihousephilly.org/ubuntu.htm>> (consultada en enero de 2006).

- En isixhosa, la lengua materna de Mandela, *mntu* es “una persona” y *abantu* es “la gente”, por lo que se podría entender que *ubuntu* constituye una combinación de ambas, algo así como “una persona en (entre) la gente”, pero las dificultades de análisis etimológico son enormes ya que la palabra está presente en varias lenguas de raíz bantú, similares pero no iguales, y en las que se hallan variaciones de las partículas que forman el término.⁸
- Otro significado o matiz asumido es “gente trabajando junta por una causa común”; “nosotros somos a causa de los que fueron antes” o bien “nosotros estamos aquí hoy porque vosotros estabais aquí ayer”.
- En lengua xhosa se define generalmente por una solidaridad de comunidad o comunitaria. Se entiende que se refiere a la tradición africana de trabajar juntos, cuidando y compartiendo; de hecho, *ubuntu* es una noción presente en muchas otras lenguas africanas, donde significa “humanidad” y “generosidad” al mismo tiempo. En este término complejo, de difícil traducción, se mezclan “compartir”, “humanidad” y “trabajar juntos”, pero “solidaridad” parece ser su idea más central, su punto neurálgico.
- El viejo adagio bantú “*umuntu ngumuntu ngabantu*” significa algo equivalente a “somos gente a través de los otros, de la otra gente”; muestra la inevitable interdependencia mutua en la condición humana, o bien la idea de que es más grande lo que nos une que lo que nos separa.⁹
- El arzobispo anglicano y Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu ha señalado sin cesar que una persona “con *ubuntu*” es abierta y accesible a los otros, se afirma en los demás en lugar de sentirse amenazado por las capacidades o los bienes ajenos. La propia seguridad nace de saber que uno mismo pertenece a un conjunto formidablemente más grande, y que si otros son humillados, dañados, torturados u oprimidos, también lo es uno mismo.¹⁰

Uno de los aspectos fundamentales de *ubuntu* es el tipo de justicia que se deriva de él o que genera, pues será crucial para determinar el papel que jugará *ubuntu* (y cómo será instrumentalizado, en el mejor de los sentidos) durante el proceso de reconciliación sudafricano y para con la misma idea de reconciliación.

Así pues, ¿qué tipo de justicia se deriva de *ubuntu*? Según Desmond Tutu, el *ubuntu* cree en una justicia reparativa o reparadora en lugar de castigadora y vengativa. Esta clase de justicia busca la curación en las relaciones: “nosotros estamos

⁸ <<http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>> (consultada en enero de 2006).

⁹ <<http://nobelprize.org/peace/articles/mandela/>> (consultada en enero de 2006).

¹⁰ <<http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>> (consultada en enero de 2006).

buscando abrir heridas, sí, pero para que se puedan limpiar y no se creen abscesos ni se amarguen. Las limpiamos y ponemos aceite en ellas, y entonces podemos movernos hacia delante”.¹¹

La idea de justicia presente en *ubuntu*, derivada de su potente concepción del todo como una urdimbre, resulta bien distinta de la noción más típicamente occidental, mayormente analítica y estructural. Considerará en primera instancia cómo el *victimario*, pese a tal condición, sigue siendo importante para la comunidad porque está unido a ella de manera inevitable, y ésta sufriría y se desestabilizaría si lo castigara ciegamente; por otra parte, la *víctima* necesita una reparación, un cuidado de la comunidad, que no pasa por una venganza en el victimario (venganza que, de hecho, no le reporta bien alguno a la víctima sino que aumenta el mal “global”) sino por la dotación de bienes o bondades concretos, positivos, reales y, por cierto, la *reconciliación con el victimario* en una *dinámica de restaño*. Si sucede esta reconciliación, entendida no como un olvido (al contrario, el olvido es imposible porque, de suceder, imposibilitaría la reparación a la víctima) sino como un perdón, entonces se incrementará el bien global y la vida podrá seguir su curso, siempre en crecimiento. Si se ejecuta la venganza hacia el victimario, la víctima no se liberará, más bien quedará siempre presa de este acto, que sólo genera mayor maldad y desorden en el cómputo colectivo.

En realidad la reconciliación, a través de la categoría básica del reconocimiento, actúa como una potencialidad ya que ofrece posibilidades; supone regresar al pasado pero sólo para “reconocerlo y visualizar el futuro a partir de él, no para instalarse en su dolor” (Lederach cit. en Fisas, 1998: 244).

El 15 de abril de 1996, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica dio comienzo a las primeras audiencias públicas sobre las violaciones de los derechos humanos cometidas durante la época del *apartheid*. Su objetivo principal era fomentar la unidad nacional y la reconciliación, o lo que los africanos llaman *ubuntu*. Como lo afirmara el primer presidente de la Sudáfrica libre Nelson Mandela: “Construyamos una unidad nacional. Quizá no nos sea posible olvidar, pero podemos perdonar” (cit. en Fisher-Thomson, 1996: 15). Con el propósito de infundir ese espíritu, los sudafricanos acordaron examinar el pasado, porque para poder mirar hacia delante habían de conocer lo que sucedió antes (Fisher-Thomson, 1996).

Ubuntu, insisto, significa más que una idea política; es una cosmovisión, una concepción de la urdimbre del mundo o, mejor, una *concepción del mundo como urdimbre*, como universo relacional de las personas donde el todo está formado

¹¹ Tutu cit. en <<http://www.testimonios.org/programas/ubuntu/ubuntu.htm>> (consultada en enero de 2006); las traducciones del inglés de esta página web son mías.

no ya por las partes, sino por la articulación misma. ¿Qué forma un puente: las piedras que lo componen o la curvatura que lo eleva sobre el río? Del mismo modo, *ubuntu* es más que el reconocimiento de los diversos elementos: es la interacción de ellos. Ésta es la idea que se desea transmitir cuando se habla de “universo relacional” o de *ubuntu* como cosmología africana.

Esta noción, quizá tan cuestionable o debatible como cualquier otra acerca de lo social y lo moral o, más aún, cualquier otra que tenga algo de intangible o simbólico-mágico, posee sin embargo una potencia y una flexibilidad ingentes para la configuración del mundo en la actualidad. Hoy, de hecho, queramos verlo o no, 20 por ciento de la población del planeta posee 80 por ciento de los recursos porque (y sólo porque) inevitablemente el resto, el 80 por ciento restante, se “conforma” con 20 por ciento de la riqueza. “Creencia en una conexión universal de compartir que conecta a toda la humanidad”; “*umuntu ngumuntu ngabantu*”. Universo relacional. La globalización (o, mejor dicho, una comprensión responsable de la misma) nos fuerza a reconocer que la opulencia de unos pocos no es gratuita para los demás, sino todo lo contrario.

Hablar de *ubuntu*, de *agapé* cristiano o de ética kantiana puede ser arbitrario o discutible; que la diarrea sea la primera causa de mortalidad infantil en África *no lo es*, no es arbitrario ni discutible. Tal vez esa perentoriedad sea la que deba movernos a reconocer la conveniencia de discursos, creencias, cosmovisiones o universos relacionales *sostenibles* de lo humano como los que propone *ubuntu*, ese fondo de sabiduría ancestral africana. Al hilo de esto, el mencionado modelo *ubuntu* de desarrollo podría ser un ejemplo a seguir, entre otros, por la cooperación internacional a gran escala.

Satyagraha y *ubuntu*: distintas tradiciones, ¿común denominador?

*Los dioses regalaron a los hombres de maíz
un espejo que se llama dignidad.
En él los hombres se ven iguales
y se hacen rebeldes si no son iguales.*

Sabiduría guarache

Los posibles vínculos entre *satyagraha* y *ubuntu* no son automáticamente evidentes ni, desde luego, históricos. En realidad no se puede afirmar, por ejemplo, que

Gandhi se nutria de *ubuntu* cuando estuvo en Sudáfrica; no podemos concluir esto porque la crasa realidad empírica es que Gandhi no se vinculó con los movimientos negros (ni con los negros en general) cuando estuvo en Sudáfrica. Así que, por más rico, fructífero y sugerente que hubiera sido su conocimiento de la noción de *ubuntu* y su aprovechamiento, esto no sucedió así: por desgracia Gandhi no “se relacionó” con *ubuntu* ni aprendió de él. Empero, hay muchos elementos que ayudan a presumir que se habría sentido muy cómodo con y cercano a él. Habría sido fantástico que hubiera podido combinar *ubuntu* y *satyagraha*; así que, ¿por qué no hacerlo aquí, junto con el lector o la lectora, como un peculiar ejercicio reflexivo?

Satyagraha fue la composición etimológica de un hombre para denominar una suerte de nueva forma de lucha social que tenía mucho de credo y espiritualidad. *Ubuntu*, no obstante, embarga una cosmovisión, en cierto sentido más amplia y menos restringida; no propone un modo concreto de lucha social sino, más bien, una concepción de la justicia emanada de una comprensión determinada de la conexión entre los seres vivos habitantes del mundo. Al *ubuntu* se le sacó la mayor parte de su jugo “político” durante el proceso de reconciliación y no precisamente antes, durante la lucha y la resistencia contra el *apartheid*.

Sin embargo, ¿no estaba presente el “espíritu” de *ubuntu* en el rechazo de la violencia del Congreso Nacional Africano y su proximidad al *satyagraha* gandhiano? Más aún, ¿no estaba profundamente presente la noción de *ubuntu*, aprehendida desde la infancia en Transkei en las narraciones de los ancianos, cuando Mandela y el resto de resistentes abogaban por una Sudáfrica no exclusiva de negros, y cuando tanto les preocupaba el recurso a la violencia precisamente por la hipoteca de armonía que iba a significar, por la ruptura que implicaría para el tejido colectivo? No deseo ver donde no hay, y por ello me he esforzado en ubicar en su momento histórico más pertinente la idea de *ubuntu*; se sabe que floreció durante la etapa de reconciliación. Pero esta idea no fue ningún invento de la reconciliación sino una recuperación de una tradición acentuadamente africana y bien arraigada en las culturas bantú (de hecho, ya había habido antes Comisiones de la Verdad y la Reconciliación –pensemos en Chile, por ejemplo–, pero habían carecido de la noción de *ubuntu*).

Ubuntu y *satyagraha* poseen en común, de modo particular, el firme rechazo a la destrucción de los seres humanos (guerra, violencia) como método válido para lograr un fin, sean cuales sean las circunstancias, así como el firme rechazo a la injusticia y a la falta de equidad; ambas han constatado que éstos constituyen dos rechazos concluyentes, convergentes, y la razón por la cual resultan tan fabulosos y fascinantes radica precisamente en ello. Desde una perspectiva psicológica personal,

la identificación colectiva y el respeto a la misma resultan clave para la salud mental (Goleman, 1995; Massó Cantarero, 2001; Servan-Schreiber, 2005). Si se han respetado las integridades durante la resolución de un conflicto a su término obtendremos individuos mentalmente saludables, sanos. Lo contrario no sólo causa el daño obvio a la víctima; tal vez, el perjuicio más grave de las guerras sea el del envilecimiento personal, psicológico (a través del moral) con el que se quedan y con el que han de lidiar los supervivientes, que son quienes, al fin y al cabo, hacen la paz.

Se puede afirmar, pues, que el común denominador entre *ubuntu* y *satyagraha* es su *congruencia para con el discurso occidental de los derechos humanos*, hoy internacionalmente refrendado y aceptado, al menos en teoría, por (casi) todos los Estados del mundo. Ambas tradiciones y nociones, *ubuntu* y *satyagraha*, proponen de manera similar (asumiendo también sus diferencias de definición, de origen, etcétera) una no asunción de la injusticia, una forma o una perspectiva desde la cual luchar, combatir, no conformarse; pero lo proponen a partir de un respeto a ciertos mínimos, a partir de unos pilares básicos congruentes con los derechos humanos.

Dicho de otro modo, *ubuntu* y *satyagraha* tienen en común su permeabilidad, su adaptabilidad con el discurso, la tradición, la retórica, el *estilo* de los derechos humanos. Me parece interesante comenzar una reflexión conjunta desde aquí, ya que por lo general se sostiene que este discurso, el de los derechos humanos, es occidental e intrínsecamente opuesto al de otras tradiciones. No soy la primera, desde luego, que sostiene con energía la existencia de valores básicos, presentes en el discurso de los derechos humanos, en tantas otras tradiciones; es decir, que no son prerrogativa o monopolio de esta formulación occidental muchos valores propios del *Homo sapiens* (no puedo ahora discutir cómo se generan esos valores, de dónde nacen, si son o no genéticos o naturales, *si son o no son*; por desgracia, y aunque todas esas preguntas sean esenciales, pertenecen a cierto campo del estudio ético y metaético que está fuera de los objetivos de este texto). Como decía, no es nueva la idea de que los “valores occidentales” de los derechos humanos, como la libertad o el respeto a la vida, no son “tan occidentales” ni desde luego tan ajenos a otras culturas (Amartya Sen, por ejemplo, defiende esto de forma brillante). Al contrario, la historia de Occidente no ha sido un buen ejemplo de respeto a la vida y a la libertad, en muchas de sus facetas.

El interés definitivo de estas comparaciones de lugares, de personas (personajes), de ideas, de contrastes políticos, reside y retoña, finalmente, en mi intención de mostrar, de formas diversas, la complejidad del mosaico de valores humanos que puede constituir una alternativa sostenible a la manera habitual de resolver conflictos (inter- o intraestatales) como la guerra o, en general, la violencia. Deseo

discutir acerca de la fertilidad de otros paradigmas, de otras tradiciones culturales, de otros modos de sentir, para abonar la idea de la paz, la cultura de paz en su amplitud, como un instrumento válido, poderoso y utilísimo para la resolución de conflictos (ellos sí que son inevitables, aunque no la violencia) entre humanos, ya sea en la escala colectiva, individual o comunitaria. Asimismo deseo reflejar, como se intentó al ilustrar la fuerza (la *vis*) del *satyagraha*, que el poder de estos movimientos e ideas, congruente con el discurso de los derechos humanos, no parte ni se extiende desde la debilidad o el miedo al conflicto, desde el no reconocimiento del mismo, desde el león o el camello nietzscheanos; antes bien, es poderoso y requiere mucha más osadía de la que implica la instrumentalización de la violencia en una guerra (por ejemplo, en la que quienes deciden recurrir a ella manejan casi teledirigidamente a los ejércitos, quedando ellos mismos libres de peligro o de riesgo de mácula). En todo esto tiene que ver más bien el niño de Nietzsche, y requiere niños y niñas, mucho más que camellos pesados o leones feroces sólo desde las fauces.

No. La guerra y la violencia no son para los valientes; ni la opción por el pacifismo activo, por la paz, por los métodos congruentes y sostenibles (desde el punto de vista del respeto a la libertad y la vida humanas) es precisamente sencilla, cobarde, débil o meliflua. Por desgracia, la idea del pacifismo ha ido numerosas veces unida, en el imaginario de muchos, a pasividad (de hecho, se emplea a menudo la expresión “resistencia pasiva” aplicada a Gandhi), que es en realidad lo más alejado de un pacifista activo, de un *satyagrahi* o de un sudafricano creyente en la justicia reparativa *ubuntu*.

Conclusiones: la paz, maestra de denuncia y disidencia

*Que tu acción pueda tener un efecto comparable
al de la semilla del baobab.*

Tradición oral peul

La inquietud primordial que origina este trabajo es la preocupación por el asunto de la violencia y, por ende, de la resolución violenta de los conflictos. No es el conflicto en sí lo que me repugna; parto de la base de que éste es inevitable, desde el momento en que existen las diferencias en el mundo y en que el consenso perfecto resulta imposible (e indeseable, a mi juicio). Es la resolución violenta del conflicto lo que genera el problema para mi reflexión y, a raíz de su reconocimiento,

la fascinación por las alternativas a la violencia y a la guerra, por las culturas de paz y por lo que se ha dado en llamar los métodos “no violentos” de transformación de la realidad.

Otra asunción fundamental en este texto es la conveniencia de la *transformación de la realidad*. Para tratar los conflictos, la alternativa a la violencia no es que una de las dos (o más) partes involucradas ceda a lo que considera una injusticia; en ningún caso esta alternativa a la violencia pretende sugerir que nos pleguemos a la realidad, ni el silencio ni la aceptación o la humillación. Antes bien, las tradiciones de este tipo, que pueden denominarse pacifismo *activo* (para denotar o hacer hincapié en que no se asocie el término con “pasivo” o con una pasividad con la que está muy lejos de vincularse en realidad), cultura(s) de paz, desobediencia civil o *satyagraha* y *ubuntu*. Hay muchos nombres para referirse a una idea germinal común, a saber: la de la discrepancia, la de nunca doblegarse, la de la rebeldía, intrínsecamente unida a una noción inquebrantable, irrenunciable, de respeto del adversario y, en última instancia, de la vida humana.

En efecto, llama muchísimo la atención cómo estas corrientes y personas que les dan vida eran, y son, tan profundamente *activos*. No hay un pacifista que se limitara a “pronunciarse”. Cuando se fija la atención en dos de los grandes representantes de algunas de estas tendencias e ideas, el indio Mohandas Gandhi y el sudafricano Nelson Mandela, se observa que hay sorprendentes fenómenos en común, siempre presentes en sus actuaciones: la inmensa creatividad en la generación de métodos no violentos de transformación de la realidad; el compromiso jamás abandonado con la resistencia, la oposición a (y en) situaciones altamente conflictivas, incluso trágicas; el convencimiento en la lucha contra tales injusticias y de combatir las de un modo congruente con el respeto al valor de la vida humana. Iguales afanes se hallan al revisar las nociones, aquí comentadas, de *satyagraha* y *ubuntu*, que en distintos momentos y sentidos inspiraron a Gandhi y a Mandela.

Como se ha ido siguiendo a lo largo del artículo, se ha pretendido una aproximación a la(s) cultura(s) de paz, entendiéndose la paz como necesariamente reclamativa y como rebeldía ligada de manera intrínseca a la noción de justicia. En este contexto, el factor de la educación de la ciudadanía para la paz deviene crucial: esta gran preocupación no es “hacer becerros” tranquilos y poco protestones, sino que en sí misma lleva aparejada la educación para la rebeldía, para la insurgencia, para las acciones conscientes, responsables y cívicas. Dicho de otro modo, lleva aparejada también la educación para la desobediencia civil. El poder de la desobediencia civil resulta crucial porque constituye la más pura expresión de la energía de la sociedad civil, de su capacidad de transformación de la realidad

mediante la no cooperación con lo que se considera una injusticia o algo inconveniente. Pero, para reconocer una injusticia y, aún más, para osar desafiarla al no cooperar con ella (al más puro estilo thoreauiano), también se ha de estar entrenado y educado en el sentido propicio; en especial, se ha de haber *comprendido* y asumido el poder con el que, como ciudadano o ciudadana, una persona cuenta: su poder de decir “no”, como afirmaba Saramago; su poder de rebelión que, cuando se suma a más ejercicios de la libertad, hacen un todo que impide que una decisión injusta desde arriba pueda realmente llevarse a cabo.

Cuando se respeta al otro (a la otra) es cuando se tiene también conciencia del deber ajeno de respetarlo a uno, o bien el derecho que tiene uno mismo de exigir ese respeto y buen trato a su sociedad, por lo que no tolerará injusticias hacia sí mismo. Esto ya fue observado con mucha nitidez en las transformaciones que se operaban en las poblaciones africanas durante las colonias. Ya Frantz Fanon (cf. Fanon, 1961 y 1964), el médico negro de La Martinica que era parte bien implicada, había descrito penosamente cómo la sumisión, la ignominia a la que se veían forzados los “colonizados” disminuía profundamente la propia estima, la percepción de la propia dignidad (como si en verdad un parásito externo estuviera, al modo de un intruso en el organismo, robándole su energía vital), lo que a su vez bajaba la autoexigencia moral de las personas y hacía florecer el colaboracionismo y la traición debajo de las piedras; y así ocurre en África, o donde sea que la dignidad personal esté siendo violentada. Dicho en román paladino, si me tratas como un miserable y yo no puedo, no sé o no aprendo a rebelarme, me acabaré creyendo tal, y como tal viviré, me comportaré y trataré a los demás. El restañamiento de la dignidad pasa siempre, también, por aprender la rebeldía. Una sin otra no existen. Sin embargo, la rebeldía con sangre también se ahoga a sí misma, anula su propia recién conquistada dignidad, la pierde.

Por último, deseo enfatizar de nuevo que todas las cuestiones tratadas aquí han de ejercer en la cooperación al desarrollo, ya que ésta constituye uno de los escenarios donde tales dinámicas adquieren una relevancia más notoria, con mayor volumen y brillo. Ya sea cuando (y porque) la cooperación al desarrollo suceda en zonas de posconflicto y opere, precisamente, como proceso de reconciliación; ya sea porque suceda en una región poscolonial (en realidad, gran parte del mundo es poscolonia) y haya que lidiar con los problemas habituales de esta situación, o por la vastedad de la complejidad cultural y étnica del lugar en cuestión donde se realice la cooperación, el aprendizaje y el trabajo de las culturas de paz, la educación para la insurgencia consciente y la discrepancia comprometida resultan clave para ponerse en el camino de los derechos humanos o en el de la inspiración del *satyagraha* o, incluso, en el sendero de la bella cosmovisión *ubuntu*.

Bibliografía

Bilimoria, Purusottama

- 2000 “La ética india”, en Peter Singer, *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, pp. 81-100 [1991].

Fanon, Frantz

- 1963 *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica (FCE), México [1961].
1965 *Por la revolución africana (Escritos políticos)*, Colección Popular Tiempo Presente, México [1964].

Fisas, Vicenç

- 1998 *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Icaria, Barcelona.

Fisher-Thomson, Jim

- 1996 “Comisión Sudafricana de la Verdad encara historial de derechos humanos”, en *Temas de la Democracia*, vol. 1, núm. 3, mayo, USIS <<http://usinfo.state.gov/journals/itdhr/0596/ijds/fisher.htm>> [17 de febrero de 2006].

Gardner, Howard y Emma Laskin

- 1998 *Mentes líderes. Una anatomía del liderazgo*, Paidós, Barcelona [1995].

Goleman, Daniel

- 1995 *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona.

Iniesta Vernet, Ferrán

- 1998 *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los Libros de la Catarata, Madrid [1992].
2000 *Kuma. Historia del África negra*, Bellaterra, Barcelona [1998].
2004 “Le retour de la pensée traditionnelle en Afrique Noire”, en *Studia Africana*, núm. 15, pp. 79-83.

Massó Cantarero, Francisco

- 2001 *¡Ponte a vivir! Valores y autoestima*, Eneida/Asociación de Educación para la Salud (ADEPS), Madrid.

Mouffe, Chantal

- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona [1993].

Polanyi, Karl

- 1989 *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, La Piqueta, Madrid [1944].

Servan-Schreiber, David

- 2005 *Curación emocional*, Kairós, Barcelona [2003].

Steil, Lyman K., Joanne Summerfield y George de Mare

- 2004 *Cómo escuchar y entender mejor*, Deusto, Bilbao.

Woodcock, George

- 1995 *Gandhi*, Planeta DeAgostini, Barcelona [1971].