

cescontexto

Literatura e Representações

IX Edição do Congresso Ibérico
de Estudos Africanos – VOLUME II

Organização

Fabrice Schurmans
Fernando Florêncio

Nº 14

Abril de 2016

Debates

www.ces.uc.pt/cescontexto



Propriedade e Edição/Property and Edition

Centro de Estudos Sociais/Centre for Social Studies

Laboratório Associado/Associate Laboratory

Universidade de Coimbra/University of Coimbra

www.ces.uc.pt

Colégio de S. Jerónimo, Apartado 3087

3000-995 Coimbra - Portugal

E-mail: cescontexto@ces.uc.pt

Tel: +351 239 855573 Fax: +351 239 855589

Comissão Editorial/Editorial Board

Coordenação Geral/General Coordination: Sílvia Portugal

Coordenação Debates/Debates Collection Coordination: Ana Raquel Matos

ISSN 2192-908X

© Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra, 2016

Índice

<i>Fabrice Schurmans e Fernando Florêncio</i>	
Introdução ao Volume II	6
<i>Vanessa Riambau Pinheiro</i>	
Do mítico ao híbrido: uma análise de obras de Mia Couto, Agualusa e Ondjaki	8
<i>André Luís de Campos</i>	
A casa navegante	17
<i>Renata Flavia da Silva</i>	
A literatura angolana e os seus “pioneiros”: outros sentidos e novas epistemologias	26
<i>Teresa Matos Pereira</i>	
Revisitando o arquivo colonial: as artes visuais como espaço de revisão crítica do passado e afirmação de alteridades	36
<i>Nuno Coelho</i>	
África® – Representações raciais nas marcas comerciais registadas em Portugal nas primeiras décadas do século XX	52
<i>Luca Bussotti</i>	
A representação da África na música italiana contemporânea: das primeiras experiências coloniais ao fascismo.....	64
<i>Fabiana Schleumer</i>	
A pesquisa em História da África e diáspora africana nas universidades públicas do Estado de São Paulo: cotejo de experiências (2004-2014)	84
<i>Marina Pereira de Almeida Mello</i>	
Comportamentos dissonantes: gênero, raça e classe nos discursos da imprensa alternativa paulistana (1915-1924).....	93

Claudia Maisa A. Lins

Samba da lata de Tijuacu – Ritmos de resistência e lutas – A inserção da história e cultura africana e afro-brasileira no discurso oficial da educação – Um contexto pós-colonial..... 104

Maria Teresa Fabião da Silva Pinto

Danças africanas e diálogos interculturais em Portugal..... 116

Begoña Dorronsoro e Fabián Cevallos

¿Problemas de desarrollo? prueba con Ubuntu/Buen Vivir 125

Sebastián Ruiz-Cabrera

Estructura de la información en Kenia: tras las huellas de la metrópolis 137

¿Problemas de desarrollo? Prueba con Ubuntu/Buen Vivir¹

Begoña Dorronsoro,² Universidad del País Vasco, España

Fabián Cevallos,³ Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

Resumen: Ante el agravamiento de la crisis del capitalismo expoliador y la aparente falta de respuestas alternativas en el Norte global, los conceptos y prácticas del Ubuntu en África y el Buen Vivir en las Américas parecen convertirse en la fórmula mágica que nos permitirá revertir la situación.

Ambos conceptos se están construyendo en un diálogo intercultural de ecología de saberes (Santos, 2006). Por un lado, se traspasa el ámbito comunitario en el caso del Ubuntu, para jugar un papel importante en la superación del apartheid en Sudáfrica; por otro lado, el Buen Vivir también trasciende el ámbito indígena, para confluir en la conformación de las asambleas constituyentes que dieron origen a las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia. Aún son incipientes los trabajos y publicaciones que relacionan ambos conceptos y resulta tentador buscar en ellos elementos que nos permitan transgredir el orden epistemológico y social establecidos pero advertimos, nuevamente, el riesgo de convertirlos en otro de los recursos a ser manipulados por el norte global.

Palabras clave: Ubuntu, Buen Vivir, cooptación, diálogos Sur-Sur

Resumo: Dado o agravamento da crise do capitalismo explorador e a aparente falta de respostas alternativas no Norte global, os conceitos e práticas do Ubuntu em África e do Bem Viver nas Américas parecem converter-se em fórmulas mágicas que nos permitirá reverter a situação.

Ambos conceitos estão sendo construídos em um diálogo intercultural de ecologia de saberes (Santos, 2006). Por um lado, no caso do Ubuntu, se transpassa o nível da comunidade para desempenhar um papel importante na superação do apartheid na África do Sul; por outro lado,

¹ Texto no âmbito do IX Congresso Ibérico De Estudos Africanos, em Coimbra, de 11 – 13 de Setembro de 2014, no Painel “A emergência de outras Áfricas? A voz de filosofias, políticas e instituições alternativas à globalização hegemónica.”.

² Begoña Dorronsoro - Bióloga de formación, experta en pueblos indígenas y género, trabaja por 10 años con contrapartes indígenas de Bolivia, Colombia y Guatemala. Realiza el Master Universitario en Estudios Feministas y de Género, en la Universidad del País Vasco, donde presenta la investigación “Contextualizando la descolonización del feminismo desde la perspectiva indígena. Una mirada múltiple” (2009).

³ Fabián Cevallos Vivar - Licenciado en Filosofía, Sociología y Economía por la Universidad de Cuenca, Ecuador. Máster en Educación Superior por la Universidad de Barcelona, España. En la actualidad cursa estudios de doctorado en Pos-colonialismos y ciudadanía global en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra, Portugal.

o Bem Viver también transcende questões indígenas para convergirn a formação de assembleias constituintes que deram origem às novas Constituições do Equador e da Bolívia. É ainda incipiente o trabalho e as publicações que relacionam os dois conceitos e é tentador procurar em ambos elementos que nos permitam transgredir a ordem epistemológica e social estabelecidas. Porém, novamente alertamos o risco de transformar estes conceitos em mais um recurso manipulável pelo Norte Global.

Palavras-chave: Ubuntu, Bem Viver, cooptação, diálogos Sul – Sul

Introducción

El pensamiento hegemónico etnocéntrico occidental aún vigente, y extendido por todo el globo, a través del sistema colonial heteropatriarcal capitalista, ha excluido al resto de pensamientos y saberes, como refiere Santos (2010b) los ha aniquilado (epistemicidios) o los ha convertido en no existentes.

El imperialismo cultural y el epistemicidio son parte de la trayectoria histórica de la modernidad occidental. Tras siglos de cambios culturales desiguales, ¿es justo que se trate como iguales a las culturas? ¿Es necesario hacer que algunas de las aspiraciones de la cultura occidental se hagan impronunciabiles, para dar paso a la pronunciabilidad de otras aspiraciones de otras culturas? (Santos, 2010b: 82)

Los saberes englobados en torno al Ubuntu en varias culturas y sociedades africanas; y al Buen Vivir (Sumak kawsay, Suma qamaña...) en diferentes pueblos indígenas de Abya Yala, corrieron la misma suerte, y sin embargo, desde hace unos pocos años, resurgen con fuerza.

Nos interesa entender cómo y por qué se ha producido esta emergencia, quienes han sido sus autores y los riesgos que conlleva su repentina popularidad. Como recuerda Santos vivimos épocas en las que conceptos fuertes que antes se nominalizaban, ahora se necesitan adjetivar. Después de tantas cooptaciones y vaciamientos de significado operados por las instituciones y multinacionales capitalistas, parece que hablar de democracia no es suficiente, que ha perdido su significado genuino, y por tanto hablamos de democracia participativa, democracia popular... no sirve cualquier justicia, buscamos una justicia social, justicia reparadora... y del mismo modo, nos podemos encontrar de aquí a poco tiempo, que ya no sea suficiente hablar del Ubuntu o del Buen Vivir, y también tengamos que buscar adjetivos que les devuelvan su significado original, frente a la presumible cooptación por parte del poder.

Ubuntu y Buen Vivir. Genealogía de Saberes para una Sociología de las Ausencias y de las Emergencias

Habiendo surgido en contextos muy diferentes, las filosofías que se concretan en las expresiones de Ubuntu y Buen Vivir, comparten elementos en torno a la comunalidad, que sugieren la posibilidad de establecer interesantes diálogos Sur-Sur. El proceso de traducción intercultural que proponemos entre las concepciones de Ubuntu y Buen Vivir, tiene como objetivo promover: a) contribuir al cambio de los patrones hegemónicos impuestos por el Norte global como parte de un modelo capitalista, colonial y heteropatriarcal que, constantemente, adquiere nuevas formas en el Sur global; b) diálogos que nos permitan entender de mejor manera nuestras realidades; c) generar un pensamiento de frontera (Anzaldúa, 1987; Mignolo, 2000) que nos permita trascender la modernidad para entender

que existen otras maneras de vivir basados en relaciones de cooperación, solidaridad entre los seres humanos (Ubuntu) y entre ellos y la naturaleza (Buen Vivir). De esta manera, la apuesta esperanzadora va más allá de las épocas de crisis económica, ambiental, social, política, ecológica.

Para poder avanzar en estas propuestas de futuro, es importante conocer las genealogías, y sobre todo, las razones para la emergencia que han experimentado en las últimas décadas. No nos interesa tanto los orígenes de cada uno de los términos, que ya se ha explorado en otros libros y publicaciones, como la dimensión y apuesta política que marca el resurgir de estas otras filosofías. Como sabemos el proceso de independencias en los países de la región africana tuvo como correlato la creación de una meta-narrativa que concebía a la conformación de los nuevos Estados-Nación como el único modelo de sociedad. Se incorporaron así una serie de elementos propios de la Monocultura de la modernidad-eurocéntrica (Santos, 2010: 46-51) que necesitaba la negación de las culturas e identidades originarias a favor de una nueva élite que llegaba al poder y del modelo que se instauraba.

Uno de los mitos que se sustentaron para sostener este proceso fue el establecimiento de la oposición entre “lenguaje nacional” y el de la “tribu”, de hecho, se podría decir que esta dicotomía es una característica particular de este período independentista. Pero, replanteando la pregunta al primer presidente mozambicano Samora Machel: ¿Es necesario que la tribu muera para que la nación pueda vivir? Parecería que la emergencia del Ubuntu respondería de manera negativa a esta interrogante. Dentro del modelo de Estados-Nación no dejaron de coexistir elementos propios de las formas de vida y concepciones de las comunidades y culturas locales (Iniesta Vernet, 2002).

Por una parte, el discurso independentista apeló a la construcción de nuevos Estados libres y, por lo tanto, sostenía una carga emancipadora. Esto condujo, por ejemplo, a la idea de panafricanismo. Por otra parte, los diversos saberes locales y las distintas formas de organización social, económica, política y religiosa fueron considerados como fuera del devenir de la historia (historicismo). Se los calificó como saberes caducos, atrasados y sin validez debido a que no eran útiles para el modelo capitalista/productivista.

La calificación de la enorme diversidad de culturas bajo categorías tales como tribales o exóticas contribuyó a la creación de una argumentación que desde las ciencias sociales forjó un pensamiento dicotómico entre lo antiguo y lo nuevo, lo subdesarrollado y lo desarrollado. Estos argumentos sólo reforzaban el control y dominio sobre las regiones en las que los procesos de colonialismo-independencia dejaron como herencia nuevas relaciones sociales que tienden a la reproductibilidad de la colonialidad y el colonialismo interno (González Casanova, 2007; Rivera Cusicanqui, 2012).

El Ubuntu sudafricano emerge en un marco ético-político determinado. Nelson Mandela lo proponía como una manera de alcanzar una justicia restaurativa que permita un proceso de reconciliación en África del Sur post-apartheid. Su propuesta obtuvo importantísimos efectos positivos, que permitió abrir las puertas y ampliar la concepción de las relaciones entre seres humanos basados en sociedades de diálogo (Mandela, 2014).

Se apelaba a un “lenguaje de justicia” que fue incorporado por las “Comisiones de la Verdad y la Reconciliación” cuyo objetivo primordial no sólo consistía en abrir caminos hacia una “restauración” de la sociedad, sino que buscaba una mejor convivencia entre las comunidades humanas para no volver a cometer los mismos errores ante crímenes contra la Humanidad que se sufrieron durante el período del apartheid en Sudáfrica.

Por su parte y en consonancia con estas ideas, el líder Nyerere en Tanzania proponía un socialismo africano a través de la idea de Ujamaa. Se intentó sostener la idea de una familia

extendida o de convivencia en comunidad. Nyerere ya puntualizaba sobre la necesidad de un modelo originario en estrecho vínculo con las concepciones de su cultura (Nyerere, 1987).

El Ubuntu, es un término Xhosa, originario de las sociedades indígenas sub-saharianas y representa una concepción filosófica que expresa las prácticas comunitarias de interrelación entre individuo y colectividades. Recurre a una matriz cultural-espiritual que entiende a la humanidad en un sentido amplio, es decir, la concibe a través de principios de inter-relación o inter-conexión con otras comunidades humanas.

Su expresión en zulú *Ubuntu ngumuntu ngabantu* podría traducirse en: “Soy porque somos” y está presente en el imaginario colectivo de las comunidades en varios países africanos. Su manera de transmisión ha sido fundamentalmente a través de la tradición oral y comparte elementos comunes con otras concepciones. Por ejemplo: en Mashi (República del Congo) *O'muntu ajirwa n''owabo* (la persona se hace con la otra persona o la persona es hecha por la otra), En Swahili *Mtu ni mtu kati ya watu* (la persona es persona en medio de o en relación con las personas) (Kasanda, 2013: 60-61).

El sentido que se le otorga a Ubuntu parte de la idea del pueblo Xhosa e incluye a la sabiduría o el *umuntu*. Puede ser traducida como: *cada humanidad individual se expresa idealmente en la relación con los demás o la persona depende de otras personas para ser persona* (Battle, 2009: 39).

La literatura encontrada al respecto nos permite hacer una aproximación a esta práctica social para reflexionar sobre una humanidad interconectada a partir de las diferencias. Los principios de responsabilidad, sentido de solidaridad comunitaria y cuidado común determinan una postura ética política que se manifestó de mejor manera a través de incorporaciones en la praxis del derecho con una nueva idea de justicia. En este sentido, se opone críticamente a la justicia punitiva o de venganza, impulsada por las corrientes tradicionales del derecho. Desde la perspectiva del Ubuntu, la justicia punitiva sólo crea mayores conflictos en las dos partes (víctima-victimario).

El Ubuntu, propone una “justicia restaurativa” para resolver los conflictos dentro de la comunidad. El criterio fundamental para llegar a resoluciones es el re-establecimiento de la paz y armonía. Es importante el reconocimiento de las alteridades, pero sobre todo será importante el diálogo entre las diversas formas de vida para permitir un conocimiento entre las diversidades y de esta manera no afectar a otras comunidades humanas (Tempels, 1949: 98).

El proceso para tomar decisiones sobre los problemas se lo realiza de manera compartida. Es importante tener a todas las partes conflictivas dentro de los procesos. De la misma manera, la temporalidad no está demarcada de antemano, los delitos no prescriben e inclusive pueden ser heredados a las generaciones que siguen, son debatidos permanentemente hasta poder alcanzar nuevamente la armonía y que el equilibrio social esté reconstituido

El *transcurso de reconciliación* que aporta el Ubuntu, debe ser entendido dentro de la tradición africana y permite una re-generación del tiempo a partir de la vida y la celebración de la misma, representa varios momentos de reunión y co-participación para re-establecer las relaciones sociales desde un rechazo a toda forma de racismo y esclavitud, emancipación política y lucha contra la pobreza extrema (*Ibid*: 98).

Para poder vislumbrar un mundo pos-capitalista nuestra propuesta procura apostar por visiones no-occidentalizantes impuestas por el Norte global.

As resistências ao capitalismo global têm vindo a proliferar na periferia do sistema mundial, num conjunto de sociedades onde a crença na ciência moderna é mais ténue, onde é mais visível a vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial, e onde outros conhecimentos não científicos e não ocidentais prevalecem nas práticas quotidianas da resistência. (Santos, 2006: 145)

En este sentido, se trata de un cambio civilizatorio hacia la pluriversidad dialógica. Desde otro Sur global, concretamente en países como Bolivia y Ecuador se ha intentado re-valorar otras maneras de vivir, experimentar y relacionarse con las alteridades y en armonía con la naturaleza. El *Suma Qamaña* (aymara) en Bolivia y el *Sumak Kawsay* (quichua) en Ecuador proponen elementos para el debate de una alternativa al modelo civilizatorio actual y para una convivencia entre seres humanos consigo mismos, seres humanos con otras comunidades y seres humanos con la naturaleza (Acosta, 2010; Albó, 2009). Esta sería la principal diferencia con el Ubuntu, mientras ésta es una filosofía esencialmente humanista, los saberes en torno al Buen Vivir, expresan relaciones más allá de lo humano e incluso más allá de lo vivo.

A pesar de tratarse de una cosmovisión originaria andino-amazónica, su proceso de emergencia y de re-invenición se da como respuesta a las distintas formas de violencia, despojo y negación de las alteridades, etnocidio, epistemicidio y racismo ambiental instauradas durante el período de la colonización en los países del Abya-Yala.

El proceso de independencias de los países de la región tampoco pudo desprenderse del modelo de colonialidad⁴. Implicó una perpetuación hacia la colonialidad del cuerpo, de la naturaleza, del poder, del ser y del tener que ponen en riesgo la vida de las poblaciones locales y subsisten al período colonial propiamente dicho, de hecho asume nuevas formas y se articula con procesos de neo-colonización, el sistema económico capitalista/neoliberal y los diversos patriarcados lo que nos conduce hacia procesos de hibridación mucho más complejos.

En el caso del Buen Vivir adquieren una especial relevancia los levantamientos indígenas de las décadas de 1960-1970 en Bolivia (Rivera Cusicanqui, 2012) y 1980-1990 en Ecuador en contra de las medidas neoliberales, planes de ajuste estructural y recetas de los organismos internacionales como el FMI, el BM, el denominado Consenso de Washington, entre otros. Luego de varias décadas de lucha y defensa por sus territorios, sus culturas y maneras de identificarse con los entornos, saberes, se encontró la oportunidad política de impulsar procesos de cambio apoyados por la llegada al poder de gobiernos “progresistas” en la región, estos devinieron en procesos constituyentes en los dos países.

Las Constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009) rompen radicalmente con elementos liberales de las constituciones anteriores. Principios claves como la consideración de Estados Plurinacionales e interculturales, la incorporación de la Naturaleza como sujeto de Derechos, fueron incorporados como propuestas llevadas adelante por los pueblos y nacionalidades indígenas y movimientos sociales quienes argumentaban que era fundamental descolonizar el pensamiento, desmercantilizar la naturaleza, despatriarcalizar las sociedades y democratizar la democracia (Santos, 2010).

⁴ El término colonialidad fue acuñado por el Grupo modernidad/decolonialidad (Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Gómez...), quienes interpretan que “el mundo no ha sido completamente descolonizado. La primera descolonización (iniciada en el siglo XIX por las colonias españolas y seguida en el XX por las colonias inglesas y francesas) fue incompleta, ya que se limitó a la independencia jurídicopolítica de las periferias. En cambio, la segunda descolonización – a la cual nosotros aludimos con la categoría decolonialidad – tendrá que dirigirse a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas. Como resultado, el mundo de comienzos del siglo XXI necesita una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX y XX. Al contrario de esa descolonización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo” (Castro-Gomez y Grosfoguel, 2007: 17).

Ubuntu y Buen Vivir, ¿panacea para todo?

Desde hace unos años, y en especial después de los nuevos procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia, estamos viviendo un auténtico “boom”, tanto en el mundo académico como en el asociativo, donde parece que los paradigmas en torno al Ubuntu y el Buen Vivir se han constituido en el santo grial que alcanzar, la panacea que todo lo cura, la solución para todos los males en especial, los derivados del mal gobierno y del mal desarrollo.

Son varias las razones para este éxito en su extensión geográfica y ontológica, pero sería bueno mostrar cierta precaución antes de que también estos conceptos mueran de éxito, como muchos otros que continuamente son cooptados por el poder institucionalizado, vaciándolos de contenido (especialmente político), y devueltos a la sociedad completamente deformados y carentes de su potencial transformador.

Nos preocupa especialmente la saturación en su uso en el mundo académico, parece que cualquier artículo, ponencia o publicación actuales en diversas disciplinas (ciencias sociales, políticas, antropología, economía, ecología...), tiene un plus si está relacionado (al menos en parte), o exhibe en su contenido y/o en su título, alguno de estos conceptos. En el caso de los trabajos e investigaciones sobre estos tópicos desarrollados en el sur y por personal investigador del sur, es un elemento a resaltar, en la construcción de nuevas ontologías y epistemologías que salgan del control eurocéntrico.

Pero paralelamente nos encontramos con muchísimas otras publicaciones que abordan las mismas temáticas, desde entornos académicos y personal investigador del norte. En estos casos se entienden como conceptos de moda; o se tienen visiones romanticistas sobre dichos saberes y sus poblaciones; o incluso se plantean desde una búsqueda (nuevamente expoliadora) de saberes nuevos, para una Europa y occidente avejentados, incluso en sus pensamientos. Alberto Acosta en su participación en el Coloquio Internacional Alice, que pudimos disfrutar en la Universidad de Coímbra el pasado mes de julio, alertaba del riesgo de que al final no vaya a resultar que el alumnado del sur, tenga que venir al norte a estudiar qué es eso del Buen Vivir, una vez que nuevamente el norte coopte esos saberes y se los devuelva al sur vaciados y deformados.

Tampoco es la primera vez que los pueblos y sociedades donde se originan esos otros saberes excluidos, viven la paradoja de que la misma sociedad occidental que los desprecia, se los roba. Los pueblos indígenas de las américas saben mucho de eso, los movimientos de la nueva era, los neohippies y ciertos ecofeminismos esencialistas, se apropian directamente de saberes y elementos culturales de dichos pueblos, haciendo un totum revolutum en una mistura que para nada respeta las creencias originales. Es en estos contextos donde surge la lucha de muchos pueblos indígenas contra los llamados chamanes de plástico (Arregi, 2011), blancos disfrazados de indígenas que venden presuntos conocimientos, saberes y sanaciones de los pueblos nativos y originarios. No en vano, y en pro de proteger y preservar los conocimientos y saberes propios, en junio de 1993 (año que había sido reconocido por Naciones Unidas como año internacional de los pueblos indígenas) representantes de varios de estos pueblos nativos reunidos en Whakatane, Nueva Zelanda, elaboraron y firmaron la Declaración de Mataatua de los Derechos Intelectuales y Culturales de los Pueblos Indígenas.

Otro de los riesgos de tanta popularidad para el Ubuntu y el Buen Vivir, es que se intente reducir y delimitar excesivamente al ámbito académico o de lo publicable, cuando su origen, esencia y vitalidad, persiste en las comunidades, pueblos y movimientos sociales de donde surgen inicialmente. Haciendo un recorrido algo extensivo por internet, nos encontramos con los usos tan diferentes y sobre todo tan alejados de su contexto original, que se están desarrollando sin estar previstos inicialmente.

En torno al Ubuntu se pueden encontrar publicaciones que van desde la mejora del liderazgo y la gestión de empresas en EEUU; a la responsabilidad social corporativa y la economía verde en países del norte; pasando por la mejora corporativa en la producción del vino, la gestión de recursos humanos.

Lo mismo está sucediendo con el Buen Vivir, si bien con una diferencia en décadas entre el boom de uno y otro, aún hay menos publicaciones alejadas del ideario original, pero lo que sí hay es un alejamiento notorio y apropiación del concepto casi como marca registrada, por parte del gobierno de Bolivia, y en el especial del de Ecuador, que viste de Buen Vivir todas las políticas que lleva adelante, incluso aquellas que siguen las pautas neoliberales y neoextractivistas.

Existe pues un riesgo real de pérdida de la esencia de ambas filosofías, para quedar reducidas a recetas prefabricadas por el mismo sistema que ellas tienen el potencial de poder combatir y transformar.

Diálogos Sur-Sur, diálogos Sur-Norte en una Ecología de Saberes

Tanto el Ubuntu como el Buen Vivir son dos filosofías de la praxis que centran su interés en superar la desigualdad y una serie de contradicciones propias del modelo capitalista. Las dos cosmovisiones tienen en común el replanteamiento del sujeto dentro de la comunidad. Para la existencia del sujeto-individuo es necesario un proceso de relación con las alteridades. En el caso del Ubuntu, la idea de familia se abre hacia la comunidad, en el caso del Buen Vivir no sólo se trata de una relación con el ser Humano, sino también con la Naturaleza.

Las resoluciones políticas del Buen Vivir parten como fundamento inicial la necesidad de descolonizar el pensamiento y para ello se propone una transición hacia sociedades Plurinacionales e interculturales; mientras que el Ubuntu apela a la reconciliación de respeto por los derechos de la comunidad en una estrecha alianza de respeto por la identidad comunitaria o colectiva: Si algo es bueno para la colectividad, también es bueno para el individuo. De esta manera, la relación inter-ontológica es primordial para entender el tipo de humanidad que se sustenta en la filosofía del Ubuntu y el Buen Vivir.

Dentro del Ubuntu, el sentido de pertenencia a la comunidad es un eje central para alcanzar la felicidad en la vida en comunidad. La colectividad adquiere un sentido vital que nos informa sobre Seres Humanos no aislados, ni individualistas. Gobernantes como: Nyerere, Nkrumah, y Senghor, han impulsado esta manera de pensar para decir que somos inseparables de la comunidad (Nyerere, 1987).

Por su parte, el Buen Vivir concibe al Ser Humano como un miembro más de la Pachamama o Madre Tierra, y sólo puede ser concebido desde sus múltiples formas de relación con ella. La dualidad dicotómica de dominio y destrucción ambiental según esta concepción implica una ruptura dentro de la manera de vivir. El Sumak Kawsay rompe de esta manera con la concepción antropocéntrica de la sociedad.

El Ubuntu, propone una sociedad comunitario-céntrica, concibe dentro de ésta al Ser Humano, sus ancestros y espíritus. Por este motivo, en múltiples ocasiones ha sido definida como el *humanismo africano*. Esta afirmación debe ser tomada de modo distinto al humanismo y antropocentrismo eurocéntrico que argumenta a partir de la individualidad del Yo racional o del ego la superioridad de una forma cultural llegando a provincializar otras.

El Buen Vivir se focaliza en esta crítica, desde el punto de vista económico argumenta una necesidad de ubicarse como una alternativa al desarrollo (Albó, 2009; Acosta, 2012) y propone una convivencia sustentada en otro tipo de producción y de intercambio comunitario, lo que permitiría una transformación del sistema económico y social. Antes que una economía

de mercado que busca el enriquecimiento individual, sostiene relaciones de armonía y convivencia armónica entre las colectividades. En este sentido, las economías locales adquieren mayor importancia, se procura re-valorar y organizar las economías solidarias plurales estableciendo redes, para que éstas no sean cooptadas y absorbidas por la economía de mercado (Acosta, 2010).

Las dos concepciones proponen transformar las relaciones sociales dentro de las comunidades, las mismas que son pensadas como espacios en los que las personas pueden expresar sus opiniones e intercambiar ideas de manera abierta, crítica y plural. En este sentido, no se puede imponer la voluntad de uno sólo de los miembros dentro de la organización (ni el jefe de la comunidad puede hacerlo) es la comunidad en conjunto y a través de consensos la que autoriza la toma de decisiones a través de diálogos profundos y permanentes, de tal manera que no se convierta en un mismo modelo de opresión jerarquizado.

El Ubuntu, aporta con la idea de consenso que vendría a ser como una especie de método propio de las comunidades para tomar decisiones. Se presenta otro tipo de temporalidad, es decir, que los litigios pueden ser extensos o breves, lo importante es buscar el consenso de todas y todos. Los líderes comunitarios deberán escuchar a cada miembro para alcanzar un acuerdo entre las diferentes posturas (Mandela, 2014).

Los cambios y el progreso ocurren pero dentro de otro tipo de relaciones más bien concebidas como procesos cíclicos cuyo objetivo es alcanzar a través de las rupturas, contradicciones, valoración de la diversidad, diálogos abiertos, consensos, entre otras, sociedades cada vez más armoniosas cuyo objetivo no es, necesariamente, el progreso o el desarrollo.

El Ubuntu, propone una visión del tiempo que discurre entre el pasado y el presente. Para esta filosofía no se podría hablar de un futuro, en el sentido tradicional del término, en varias lenguas originarias ni siquiera existe la palabra “futuro”. En varias localidades de África, se concibe su devenir como una vida en y para el presente. La historia podría ser dibujada de manera cíclica, en oposición a las concepciones propias de la modernidad que proponen evolución, progreso, desarrollo.

En lo que respecta a la justicia, las dos concepciones proponen elementos de justicia restaurativa, cuando se ha afectado el balance armonioso de las comunidades a través de la creación de conflictos internos o externos sean sociales o naturales respectivamente. La pregunta fundamental que se coloca es: ¿Cuál es el origen de la injusticia?

Por este motivo, la justicia opera para arreglar y re-establecer el sistema comunitario a través de procesos de deliberación participativos. La justicia es definida como social, no se preocupa por la individualidad como una entidad moral, sino que procura el Buen Vivir de la comunidad, esto incluye a la Naturaleza de ahí que, para el caso del Sumak Kawsay, se establecieron los derechos de la Naturaleza (Cfr. Constitución del Ecuador, art. 71-74) un importante paso para la colocar límites y la abolición de los mega-emprendimientos neo-extractivistas en el Sur global.

Es en estas semejanzas que permiten establecer una ecología de saberes, y en la oportunidad que ofrece la traducción intercultural planteadas por Santos;

o trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício da experiência. O trabalho de tradução, assente na sociologia das ausências e na sociologia das emergências, apenas permite revelar ou denunciar a dimensão desse desperdício. (Santos, 2006: 125)

Nos encontramos con ejemplos de diálogos Sur-Sur que pueden ser productivos y eficaces, y que pueden resignificar y fortalecer la dimensión política y transformadora del Ubuntu y del Buen Vivir. Y en este camino nos encontramos con un salto geográfico y ontológico, que ha dado el Ubuntu, hacia la diáspora (forzada por la esclavitud) africana, en el continente americano.

Las comunidades afrodescendientes en América están empezando a considerar la posibilidad de rescatar los saberes en torno al Ubuntu, para fortalecerse comunitariamente, de modo parecido a como los pueblos indígenas lo están haciendo en torno a las diferentes concepciones del Buen Vivir. En Colombia, en mayo de 2012, se organizó en Cali un Encuentro Nacional de Consejos Comunitarios y Organizaciones Afrocolombianas, reunidas bajo el lema “Reconócete Afro. ¡Ubuntu: yo soy porque nosotros somos!”. Agustín Lao-Montes (2013) se hace eco de esta nueva tendencia y habla ya de un *Ubuntu criollo*, que se estaría desarrollando entre las comunidades afrodescendientes del Pacífico colombiano, “con esto se pretende aludir a una especie de socialismo vernáculo, a una socialidad comunitarista e igualdad que pueda servir de inspiración para construir futuros posibles más allá de las comunidades rurales. Tal es la promesa del Ubuntu como principio del buen vivir” (Lao-Montes, 2013:79).

Por su parte, el profesor congolés Jean-Bosco Kakozi Kashindi, que reside y trabaja actualmente en la UNAM de México, rescata el aporte humanístico del Ubuntu y su papel en la justicia reparadora de carácter potencialmente universalista (2011a); pero además establece en otro artículo una comparación entre el Ubuntu y el conocimiento “nosótrico” que Carlos Lenkersdorf (2002) estudió entre los indígenas tojolabales de Chiapas, México.

Esto es el “Ubuntu” que consagra el principio de la ontología relacional, porque el “yo” no se entiende, no se hace, no existe, sino a través del “nosotros”. Lo cual nos estaría diciendo que el “nosotros” antecede metafísicamente al “yo”. Esto fue justamente lo que descubrió Lenkersdorf con los tojolabales. (Kakozi Kashindi, 2011b: 50)

Además de los diálogos Sur-Sur, existe una potencialidad también de establecer diálogos Sur-Norte, con aquellas experiencias prácticas que dentro del norte global, tratan de rescatar y/o recuperar el trabajo de las comunales, como es el caso de los montes vizinhos, que en Galicia funcionan de modo parecido a los baldíos de Portugal.

Otros diálogos que ya están comenzando, ponen en conversación propuestas que van desde aquellos grupos y organizaciones que están trabajando por un decrecimiento (Latouche, 2008) del norte global, que acabe con las relaciones dominantes y expoliatorias del norte hacia el sur; pasando por propuestas más próximas a la ecología política, como son la convivencialidad (Illich, 2006), la ecología popular (Martínez Alier, 2011), la ecología profunda (Naess, 1989), o el ecosocialismo (Löwy, 2011).

Otro grupo que también pueden avanzar en este diálogo e intercambio de experiencias, son aquellas que trabajan en torno al concepto de regiones y ciudades en transición, como el paso de una dependencia total actual del petróleo y sus derivados en nuestras vidas, a la necesaria independencia de dicho recurso contaminante y no renovable, ya que además en breve tiempo, llegará al denominado “pico de petróleo” a partir del cual la humanidad deberá afrontar su desaparición.

Para concluir, es preciso resaltar también los importantes intercambios de ideas y experiencias que se están produciendo con diferentes tipos de feminismos pos-coloniales y decoloniales, y más en concreto con los aportes de economistas feministas del sur (León, 2009) y del norte (Pérez Orozco, 2014), y de ecofeministas como Vandana Shiva (2011) y Alicia H. Puleo (2011).

Conclusiones

Ubuntu y Buen Vivir forman parte de esos otros saberes menospreciados por el conocimiento occidental hegemónico, pero que ahora son demandados por el mismo sistema capitalista heteropatriarcal que los excluía, en esta etapa de agotamiento y crisis ecológica, económica y epistémica.

Si bien todos esos saberes tienen un gran potencial transformador, sus mayores efectos e impactos se pueden dar precisamente en aquellos contextos más locales donde surgieron, y a cuyos problemas y necesidades tratan de dar respuesta. Esto apunta a que cualquier trasposición, extrapolación o mero copia/pega, en contextos muy diferentes de los originales no van a funcionar del mismo modo, pues las preguntas y cuestiones a las que se quiere dar respuesta, no son las mismas que las de partida; ni los contextos sociales, políticos y vivenciales responden a los mismos patrones.

Sin embargo, hay elementos dentro de esos saberes que sí pueden entrar en diálogo entre sí (Ubuntu y Buen Vivir), y con otros conocimientos del sur global, en una ecología de saberes, y pueden orientar caminos de desaprendizaje e interconocimiento, en una traducción intercultural con otros pensamientos del norte abiertos a la escucha profunda y la interpelación.

Pero reducir todos estos diálogos, aprendizajes y prácticas al mundo académico; elimina toda la parte experiencial y vivida, que da origen, alimenta y fortalece unos procesos que solo pueden ser realmente comprendido, apropiados y asumidos desde la práctica.

Otro de los riesgos ya señalados, de esta efervescencia en el uso del Ubuntu y Buen Vivir, como panacea para todos los problemas del norte global, en una visión romanticista y que se queda más en lo exótico y folklórico, sin entender ni entrar en diálogo con las filosofías y cosmovisiones subyacentes, acabará por convertirlos en otros de tantos conceptos cooptados por el sistema y las instituciones, vaciados de cualquier dimensión política y transformadora, y devueltos a una sociedad del norte que los adquirirá como nuevas commodities, y querrá vendérselos al sur, como apropiaciones recreadas.

Es importante pues hacer una apuesta por apoyar los procesos de investigación y participación de experiencias realizadas en el sur y por movimientos sociales, comunitarios, indígenas e investigadores de ese sur global, en diálogos Sur-Sur, con posibilidad de ampliar alguno de esos diálogos con el norte, respetando la agencia y protagonismo de los actores del sur.

Referencias

Acosta, Alberto (2010), “El Buen Vivir, una utopía por (re)construir”, in *Ecosocial*. Madrid: FUHEM CIP, 1-19.

Albó, Xavier (2009), “Suma Qamaña = el buen convivir”, *Revista Obets*, 25-40.

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Arregi, Joseba I. (2011), *Chamanes de plástico, colonialismo intelectual y apropiación intelectual entre movimientos de nueva era*, en *Contribuciones a las Ciencias Sociales*, mayo

2011, disponible en <http://www.eumed.net/rev/cccss/12/> Fecha de acceso: 19 de junio de 2014.

Battle, Michael (2009), *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, Ohio: Ed. The Pilgrim Press.

Benedetta, Crimella; Margherita, Giordano (2013), "Indigenous Voices: Enriching Contaminations between Buen Vivir, Ubuntu and the Western World", Paper presentado en 25th. Annual EAEPE Conference, Université Paris 13, 7-9 Nov. 2013. Acceso a 03 de Julio de 2014, disponible en http://www.eaepeparis2013.com/papers/Full_Paper_Margherita-Giordano.pdf.

Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.) (2007), *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

González Casanova, Pablo (2007), "Colonialismo Interno. Uma redefinição", en *Problemas e perspectivas. A teoría Marxista hoje*. Buenos Aires: CLACSO, 431-458.

Illich, Iván (2006), *La convivencialidad*. México D.F.: Fondo de Cultura económica.

Iniesta Vernet, Ferran (2002), "Prólogo. En los resquicios del Estado moderno", en Alicia Gili (coord), *Más allá del estado. Pueblos al margen del poder*. Barcelona: Ed. Bellaterra, 9-11.

Kakozi Kashindi, Jean-Bosco (2011a) "'Ubuntu' Como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana", paper presentado al XII Congreso Internacional de ALADAA, Bogotá, Colombia, 23-25 marzo 2011.

Kakozi Kashindi, Jean-Bosco (2011b) "Una comparación entre 'ubuntu' como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento 'nosótrico'. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes", *Revista del Instituto Europeo de Estudios Internacionales*, 5, 46-57.

Kasanda, Albert (2013), "El 'ubuntu' como una narrativa africana para el desarrollo", en *Otros horizontes de vida. Diálogos sobre "desarrollo" y "vivir bien"*. La Paz: ISEAT Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 51-64.

Lao-Montes, Agustín (2013), "Empoderamiento, descolonización y democracia sustantiva. Afinando principios ético-políticos para las diásporas Afroamericanas", *Revista CS*, 12, 53-84.

Latouche, Serge (2008), *La apuesta por el decrecimiento*. Madrid: Icaria.

Lenkersdorf, Carlos (2002), *Filosofar en clave tojolabal*. México D.F.: Porrúa.

León, Magdalena (2009), "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida", en Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza (comp), *El Buen Vivir una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.

Löwy, Michael (2011), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Traducción de Silvia Nora Labado. Buenos Aires: Herramienta/El Colectivo.

Mandela, Nelson (2014), *El largo camino hacia la libertad*. Acceso a 15 de agosto de 2014, disponible en <http://pt.scribd.com/doc/171807400/Nelson-Mandela-El-Largo-Camino-Hacia-La-Libertad>.

Martínez Alier, Joan (2011), *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.

Mignolo, Walter D. (2000), “The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism”, *Public Culture*, 12(3), 721-748.

Naess, Arne (1989), *Ecology, community and lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nyerere, Julius (1987), “Ujamma- The Basis of African Socialism”, *The journal of Pan African Studies*, 1, 1.

Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Puleo, Alicia H. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra Feminismos.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2012), “Pachakuti: los horizontes históricos del colonialismo interno”, en *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. Panamá/España: Ed. Otramérica, 47-74.

Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política. Para um novo senso comum. A Ciência, o Direito e a Política na Transição Paradigmática*. Vol. IV. Porto: Afrontamento.

Santos, Boaventura de Sousa (2010) *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde la epistemología del Sur*. Quito: Abya-Yala.

Santos, Boaventura de Sousa (2010b), *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Traducción de José Luis Exeni, José Gandarilla, Carlos Morales y Carlos Lema. Montevideo: Trilce.

Shiva, Vandana (2011), “Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza”, en Acosta, Alberto e Martínez, Esperanza, *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya- Yala/ Fundación Rosa Luxemburgo, 139-172.

Tempels, Placide (1949), “La Philosophie bantoue”, *Présence Africaine*, 95-108.