



■ artículo



REVISTA DE VICTIMOLOGÍA | JOURNAL OF VICTIMOLOGY
Online ISSN 2385-779X
www.revistadevictimologia.com | www.journalofvictimology.com
DOI 10.12827/RVJV.16.08 | N. 16/2023 | P. 187-200
Fecha de recepción: 05/06/2023 | Fecha de aceptación: 30/06/2023

Victimología en África: Un nuevo paradigma

Robert Peacock¹

Resumen

Tradicionalmente, la justicia en África no buscaba crear delitos ni delincuentes, sino mantener el equilibrio en las sociedades comunitarias. Esto contrasta fuertemente con la naturaleza punitiva, y orientada al individuo, de los conceptos occidentales importados del derecho y la justicia penal de los colonizadores. Para impulsar una agenda emancipadora en África y en el Sur global es necesario desplazar los límites de la victimología, en las sociedades en transición y post-conflicto, fuera del ámbito de los estrechos y opresivos puntos de vista occidentales. Esta perspectiva requeriría una exploración de los legados históricos y políticos, junto con el estudio de los sistemas de opresión entrelazados a aquellos, que sustentan la victimización individual y colectiva. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación sudafricana sirve como ejemplo del valor, potencialmente transformador, de la filosofía africana de *Ubuntu* para hacer frente a graves violaciones de los derechos humanos. Dado que la victimización busca deshumanizar, es vital aplicar una lente cultural para explorar la forma en que los individuos y los grupos se perciben a sí mismos y sus responsabilidades en relación con los demás. Ello pone en evidencia la relevancia de una reflexión continua y una reevaluación de los principios de comunalidad², reciprocidad e inclusividad de *Ubuntu* –que también se manifiestan de diversas formas en otras culturas y tradiciones–, y que podrían servir para subrayar la unidad esencial y la interconexión de toda la humanidad.

Palabras clave

Ubuntu, humanismo africano, comunalidad, equilibrio, descolonización

- 1 Robert Peacock es profesor titular del Departamento de Criminología, University of the Free State, Bloemfontein, Sudáfrica. Ha sido presidente de la Sociedad Mundial de Victimología (2018-2022). Email: peacockr@ufs.ac.za. Traducción realizada por Gema Varona (IVAC/KREI, UPV/EHU).
- 2 Según la Academia Mexicana de la Lengua, la voz comunalidad se emplea, en general, para referirse a la organización comunitaria de los pueblos originarios o al conjunto de elementos físicos, materiales, espirituales e ideológicos que comparten. La comunalidad tiene como base el cumplimiento de las obligaciones comunes.



Abstract

Justice in Africa did not seek to create offences or offenders, but rather to maintain equilibrium in communitarian societies. This stands in stark contrast to the individual-oriented and punitive nature of the imported western concepts of law and criminal justice of the colonial masters. To advance an emancipatory agenda in Africa and the global South it is necessary to shift the boundaries of victimology in transitional and post-conflict societies outside the realm of narrow and oppressive western viewpoints. Such analyses would require an exploration of historical and political legacies together with their associated interlocking systems of oppression that underpin individual and collective victimisation. The South African Truth and Reconciliation Commission serves as an example of the potential transformative value of the African philosophy of *Ubuntu* to deal with gross human rights violations. Since victimisation seeks to dehumanise, it is vital to apply a cultural lens to explore the manner in which individuals and groups perceive themselves and their responsibilities in relation to others. An ongoing reflection and re-appraisal of the principles of communality, reciprocity and inclusivity of *Ubuntu* - which are also apparent in diverse forms in other cultures and traditions could serve to re-emphasise the essential unity and interconnectedness of all of humanity.

Keywords

Ubuntu, African Humanism, Communality, Equilibrium, Decolonisation.

1. Introducción

A partir de su método de estudio del materialismo histórico, Karl Marx demostró cómo los albores de la producción capitalista fueron posibles gracias a la explotación de los pueblos y los recursos de África, Asia y América (Chandra, 1981; Morrison, 2005). Fue la esclavitud y el enterramiento en minas de las poblaciones aborígenes de América, el inicio de la conquista y el saqueo de las Indias Orientales y la colonización europea de África lo que sentó las bases del desarrollo capitalista, construido sobre los abusos de los derechos humanos de aquellas poblaciones colonizadas y esclavizadas. En relación con esta “maldición de los recursos” (Peacock, 2021), las investigaciones demuestran que muchas políticas y prácticas de desarrollo están arraigadas en la orientación colonial, según la cual los “no europeos” o las comunidades indígenas y los súbditos coloniales se consideraban “atrapados” en tradiciones asfixiantes y eran vistos simplemente como obstáculos para el “progreso”. Esta victimización estructural e institucional fue acompañada de la importación de sistemas jurídicos occidentales, con la justicia penal como agente clave (con sus instituciones policiales y totales coloniales), desarrollada por los amos colonizadores, con el fin de subyugar y regular la conducta de los sujetos colonizados mientras explotaban su mano de obra y sus tierras.

Aliverti, Carvalho, Sozzo y Chamberlen (2021) destacan la centralidad del “crimen y los criminales” como puntos nodales en la mentalidad imperial cuando la “ciencia del crimen” se utilizó como herramienta crucial en la pro-



ducción de conocimiento sobre una sociedad desconocida desde el punto de vista del colonizador. Dentro de la jaula de hierro del capitalismo y las desigualdades, de la burocracia y la pérdida de sentido, tal “celebración” de la ley y el privilegio epistémico occidental siguen siendo hoy una forma oculta de opresión. La libertad rara vez se encuentra sólo en la ley y los derechos sobre el papel sirven, principalmente, para enmascarar la hegemonía de los grupos privados de derechos que participan en los mecanismos de su propia opresión. En cualquier debate sobre victimología, seguiría siendo crucial ser sensibles a la lucha de los grupos vulnerables de la sociedad y ser conscientes de que la mayor amenaza para los derechos suele proceder del propio Estado y del nexo de la legislación estatal con las esferas histórica, política, económica y cultural de la sociedad. Solo así puede irse más allá de los estrechos marcos constitucionales y legales³. Por ello, en este texto se reconoce la incongruencia entre las concepciones ontológicas indígenas y occidentales del “yo” y se alude a las cosmovisiones, experiencias y contextos culturales de los pueblos indígenas como preferentes a las concepciones y respuestas eurocéntricas a la victimización y criminalización indígenas. La siguiente discusión mostrará que sería erróneo considerar que, antes de la colonización, África (y otras partes del Sur global) eran continentes sin ley en permanente estado de desorden.

2. La filosofía Africana de *Ubuntu*

Aunque la tiranía colonial erosionó la práctica del derecho tradicional africano que existía desde tiempos inmemoriales, los africanos observaban normas jurídicas que formaban parte del tejido mismo de la tradición local y oral. Sin embargo, el derecho africano difería profundamente de las leyes coloniales de las potencias europeas⁴. En comparación con un punto de vista occidental, anunciado con el antiguo código mesopotámico de Ur-Nammu (*circa* 2100–2050 a.C.), como un importante punto de referencia temprano para las víctimas que ordenaba la imposición de la pena de muerte y la restitución que debía pagar el delincuente a la víctima (Kirchhoff, 2010), el origen de una victimología

3 Estudiosos críticos (Roth y Kauzlarich, 2014) han demostrado que las élites políticas mantienen sus privilegios, su estatus y sus intereses no solo definiendo los delitos, sino también configurando las respuestas de la justicia penal a los mismos. En el Sur global, el régimen del apartheid en Sudáfrica es un buen ejemplo. En el centro de las violaciones masivas de los derechos humanos se encontraba la necesidad de mano de obra barata y de fácil suministro para garantizar la explotación continuada de la gran riqueza mineral del país por parte de la élite blanca (Peacock, 2011; 2021).

4 El Derecho africano no es un derecho consuetudinario codificado, sino que, se considera como un derecho vivo no escrito que se ha preservado y transmitido, meticulosamente desde tiempos precoloniales, mediante tradición oral (Ramose, 2002).



africana puede rastrearse en los valores culturales y restaurativos egipcios y, por tanto, africanos, de Netchar Maat, una antigua deidad egipcia (circa 2400 a.C.). Según los Textos del Ataúd (Mutsiwa, 2015), Maat era la diosa venerada de la ley, el orden, la verdad y la sabiduría, y las creencias espirituales y culturales sobre ella consistían en mantener una sociedad ordenada mediante la aplicación de principios humanitarios. Las creencias en Netchar Maat constituyeron el ideal fundacional de la antigua filosofía egipcia y se asociaron con las siete virtudes de *Ubuntu* como clave de la perfección, a saber, la verdad, la justicia, la corrección, la armonía, el equilibrio, la reciprocidad y el orden (Broodryk, 2002; Keevy, 2008; Peacock, 2019). Estas virtudes ancestrales pretenden abordar los desequilibrios y el restablecimiento de relaciones armoniosas mediante el acuerdo colectivo, así como el respeto mínimo y la compasión básica por los demás, y contrastan fuertemente con los sistemas jurídicos occidentales de orientación individualista, importados por los gobernantes coloniales en el continente africano.

El concepto de *Ubuntu* se encuentra, en diversas formas, en toda África y, más concretamente, en las lenguas de África Oriental, Central y Meridional. En cuanto a su definición, el arzobispo emérito Desmond Tutu (1999) señala las dificultades de traducir a un idioma occidental el término *Ubuntu*. Aludido como una “forma de vida”, filósofos africanos como Kaunda se refieren a él como “humanismo africano”, Ce’saire y Senghor como “negritud”, Nyere como “ujaama” y Nkrumah como “concientismo” (Du Plooy, 2014). Cuando se traduce literalmente en lenguas nguni, significa “humanidad” y suele asociarse con la frase zulú “umuntu ngumuntu ngabantu”, que se traduce como “soy lo que soy, gracias a lo que somos” o “soy una persona a través de otras personas”. *Ubuntu* es el arte de ser humano y también se describe como “unión humilde” y la capacidad en la cultura africana de expresar compasión, reciprocidad, dignidad, armonía y humanidad, en aras de construir y mantener comunidades caracterizadas por la justicia y el cuidado mutuo⁵. Según Tutu (1999), *Ubuntu* habla de la esencia misma del ser humano, y significa que la humanidad de uno está inextricablemente ligada a la participación en un todo mayor. Esto supone que también se ve mermado cuando se tortura, oprime o trata a los demás como si fueran menos que nosotros. El epicentro de los principios de Maat y *Ubuntu* habla de la universalidad de la humanidad y permite un discurso humanitario pluralista. En otras palabras, representa la afirmación de la propia humanidad con los demás en su infinita variedad de contextos y formas (Peacock, 2020).

5 Dentro de la tradición fenomenológica occidental, también ha habido un énfasis similar en la interconexión humana, particularmente influido por el trabajo de Heidegger, en referencia al *Mitwelt* o “el mundo social compartido con otros”. El *Mitwelt* se consideraba, junto con el *Umwelt* (el entorno) y el *Eigenwelt* (la persona), como estructuras esenciales que determinan la experiencia humana (Hanks, 2008).



Volviendo a la concepción de armonía dentro de la antigua sociedad egipcia, con sus propias contradicciones, ésta estaba encarnada por Netchar Maat como el “orden natural de todas las cosas, las medidas proporcionales y el equilibrio como la verdad eterna de la naturaleza” (Mutsiwa, 2015; Stakhov, 2006, p. 490). Con la humanidad dirigida por acciones que conducen a la armonía, las sociedades *Ubuntu* otorgaban un gran valor a la vida comunal, al bienestar colectivo de los miembros de la comunidad y al mantenimiento de relaciones positivas dentro de la sociedad como deber de todos los miembros. En caso de conflicto, cada miembro de la comunidad está vinculado a cada uno de los contendientes, sea el transgresor o la parte perjudicada (Murithi, 2009). El propósito de la justicia en África tradicional era restablecer la armonía lo antes posible e implicaba al transgresor, al agraviado y a la comunidad. Aunque predominantemente restaurativo, el castigo no era desconocido en el derecho tradicional africano. No obstante, el derecho africano no buscaba crear delitos o “criminales”, sino restablecer y mantener el equilibrio en las sociedades comunitarias. A diferencia de la naturaleza individual de los conceptos occidentales del derecho y de la ley⁶, la atención se centraba en la interconexión, es decir, los derechos del grupo, los deberes, la armonía, pero también la vergüenza. Una persona culpable y su grupo serían avergonzados, perdiendo así el estatus en la comunidad hasta que la transgresión fuera purgada (Peacock, 2019). La posibilidad de vergüenza colectiva serviría como elemento disuasorio para futuras victimizaciones debido a su impacto en la solidaridad y la integridad del grupo. Mazrui (en Keevy, 2008) hace hincapié en la protección del inocente como característica clave de la ley tradicional africana, seguida de la restitución a la persona/grupo agraviado y del sentimiento de vergüenza que la comunidad otorgaba a las infracciones.

6 Tanto la etiqueta de “víctima” como la de “delincuente” eran ajenas al concepto de daño colectivo en África, que contrastaba fuertemente con el sistema jurídico occidental de orientación individualista impuesto por los gobernantes coloniales. A pesar de la considerable atención dedicada a la etiqueta “desviado”, véanse, en este sentido, las perspectivas teóricas de Mead, Cooley, Tannenbaum, Lemert y Becker (Brown, Esbensen & Geis, 2010), sigue siendo notable la limitada dedicación en la literatura a los análisis relacionados con el impacto y las consecuencias de la designación/etiqueta “víctima”. Dentro de los contextos africanos y poscoloniales, las etiquetas de identidad de víctima y delincuente deben conectarse con los procesos estructurales y políticos que subyacen al propio proceso de etiquetado, ya que una estrecha comprensión jurídica positivista del conflicto distrae de las dimensiones socioeconómicas y políticas de la delincuencia y la victimización, y presenta al delincuente, y no al Estado, como el mayor obstáculo para el bienestar de todos los participantes en la situación problemática (Peacock, 2019). Véase también el modelo Zwelethemba (Froestad & Shearing, 2007) que demuestra cómo el conflicto está firmemente arraigado en un contexto más amplio de patrones de acción a menudo continuos y establecidos desde hace tiempo que pueden incluir agrupaciones como familias, vecinos y comunidades. Dentro de este contexto más amplio, el etiquetado de quién es el “agresor” y quién es la “víctima” muy a menudo oscila en función de cuándo se toma una “instantánea” de los acontecimientos: una “víctima” hoy puede muy bien haber sido un “agresor” ayer, o alternativamente, expresar tal homogeneidad supone, en ocasiones, expresar una falsa dicotomía oposicional víctima-agresor (Fattah, 2019).



3. Los valores transformadores de *Ubuntu*

El 30 de noviembre de 1973, la Asamblea General de las Naciones Unidas abrió la firma y ratificación de la Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid (ICSPCA). En ella se definía el crimen de apartheid como “actos inhumanos cometidos con el fin de establecer y mantener la dominación de un grupo racial de personas sobre cualquier otro grupo racial de personas y de oprimirlas sistemáticamente”. El crimen de apartheid también se define en el Estatuto de Roma de 2002 de la Corte Penal Internacional como actos inhumanos de carácter similar a otros crímenes de lesa humanidad “cometidos en el contexto de un régimen institucionalizado de opresión y dominación sistemáticas de un grupo racial sobre cualquier otro grupo o grupos raciales y cometidos con la intención de mantener ese régimen” (Peacock, 201, p. 317).

En cuanto al potencial transformador de los valores *Ubuntu*, Wole Soyinka, en su discurso de entrega del Premio Nobel, expresó su asombro por cómo algunos africanos parecen ser capaces de perdonar después de mucho sufrimiento e injusticia. Afirmó: “Hay una profunda lección para el mundo en la capacidad de perdonar de las razas negras, que a menudo pienso que tiene mucho que ver con los preceptos éticos que emanan de su visión del mundo y de sus religiones auténticas, y que nunca han sido erradicados del todo por la acumulación de creencias extranjeras y su etnocentrismo implícito” (Bell, 2002, p.87).

Aunque se ha escrito mucho sobre las diferencias entre el perdón y la reconciliación (el perdón normalmente se refiere a un “dejar ir” personal del resentimiento asociado con el pasado, mientras que la reconciliación se refiere a un cambio en ambas partes), dentro de un marco *Ubuntu* de interconexión hacia la totalidad, los dos conceptos resultan inseparables (Krog, 2008, Peacock, 2020). No sólo están estrechamente vinculados, sino que son mutuamente dependientes. La acción de pedir perdón y el perdón mismo tienen que conducir a la recuperación, la reconciliación y a una persona más plena. En palabras de la Sra. Ngewu, cuyo hijo fue asesinado por las fuerzas de seguridad del Estado sudafricano del apartheid y que testificó durante la segunda semana de las audiencias de la CVR: “Esta cosa llamada reconciliación... si la estoy entendiendo correctamente... si significa que el autor vuelve a ser humano, este hombre que mató a Christopher Piet, si significa que vuelve a ser humano, este hombre, para que yo, para que todos nosotros, recuperemos nuestra humanidad... entonces estoy de acuerdo, entonces lo apoyo todo” (Krog, 1998, p. 109).

Esta madre africana comprendió que su hijo fue asesinado porque el asesino había perdido su humanidad y que la pérdida de su hijo afectaba a su propia humanidad, pero también comprendió que su perdón podía cambiar al asesino,



abriendo así la posibilidad de que ella y él volvieran a ser plenamente humanos. Esta interconexión sería diferente del perdón en un sentido cristiano. Según el perdón dentro de un contexto cristiano, se leería como: “Te perdono porque Jesús me ha perdonado” o quizás el más familiar: “Perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Se cree que la recompensa estará en el cielo y, por tanto, es posible que uno pueda perdonar sin reconciliarse, o reconciliarse sin perdonar (viviendo por ejemplo en paz con vecinos “pecadores”). En contraste, en un concepto más interconectado de perdón, el esfuerzo se dirige hacia la plenitud de la persona en la tierra y la víctima o parte perjudicada puede perdonar sin que se le pida, pero lo importante es que el poder o el potencial hacia la plenitud se queda con la víctima (Krog, 2008).

A pesar de este potencial curativo del perdón, sigue siendo una preocupación sombría que los supervivientes en las audiencias de la CVR y sus familias comenzaran a experimentar una serie de dificultades después de su testimonio o, en palabras de un participante, “hacerlo público te hace vulnerable”. Según las investigaciones de Bohler-Muller (2008), Nomoyi (2001) y Picker (2005), este habría sido el caso, en particular, si no se daba posibilidad de *debriefing* y de cualquier otro servicio de seguimiento después de testificar. Para muchos participantes en las audiencias de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, los sentimientos de vulnerabilidad no se referían únicamente a la recreación de experiencias dolorosas⁷, sino que se traducían también en temores en torno a la pérdida del anonimato, el miedo a las represalias y el temor a la continuación de los conflictos dentro de sus propias comunidades (Peacock, 2011).

7 Si consideramos la violencia estatal y también una visión occidental de la salud mental, observamos que cuando la violencia estatal se perpetra contra un segmento de la sociedad dentro de sus propias fronteras, ese exterminio premeditado y sistemático de una clase social o grupo étnico sigue los métodos del genocidio y no los de la guerra entre dos naciones. Según Maiello (2001), se han realizado estudios psicoanalíticos en profundidad no sólo sobre las familias de los desaparecidos en Argentina y Chile, sino también sobre los supervivientes del Holocausto, y sobre los descendientes de los supervivientes en la segunda y tercera generaciones. Se sugiere el concepto de paranoia esquizoide para comprender no sólo la constelación específica de ansiedades, defensas y relaciones cosificadoras de un individuo (escisión y negación de fantasías destructivas y proyección en un objeto “no yo” para protegerse), sino también los procesos de deshumanización (internalización de la violencia) que caracterizan la violencia estatal, incluida la ideología del apartheid. La importación de conceptos de salud mental ajenos a África y la consiguiente patologización de las reacciones normales a la victimización y, por tanto, la amplificación de la victimización, pueden obligar a seguir una carrera o trayectoria de víctima. Una visión occidental medicalizada de la humanidad y el trauma en África también puede contribuir a la reproducción interna de la opresión, distraendo con su etiquetado los desequilibrios e injusticias sociales más amplios, prolongando el sufrimiento del superviviente e impactando negativamente en los grupos de referencia, la comunidad y la sociedad en general (Peacock, 2014; 2019). La fabricación de trastornos plantea la siguiente pregunta: en África y en el Sur global, ¿hasta qué punto serían rentables y culturalmente pertinentes las intervenciones terapéuticas a largo plazo basadas, por ejemplo, en las nociones psicodinámicas occidentales de la ansiedad y en los complejos de Edipo y Electra?



Es importante destacar que la Constitución Provisional de la República de Sudáfrica (1993), que preparó el camino para las primeras elecciones democráticas, se basó precisamente en esta voluntad de las víctimas de reconocer la humanidad de los autores de graves violaciones de los derechos humanos. Sin su perdón no habría habido futuro para la nueva república y, en los albores de un nuevo orden democrático, el epílogo de la Constitución provisional subrayaba que la sociedad dividida que surgió del apartheid arrastraba un “legado de odio, miedo, culpa y venganza” que ponía de relieve también la “necesidad de comprensión pero no de venganza, una necesidad de reparación, pero no de represalias, una necesidad de *Ubuntu* pero no de victimización”. Esto debía lograrse a través de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR).

La Ley de Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación (Ley n° 34 de 1995) otorgaba a la CVR el mandato de establecer de la forma más completa posible las causas, la naturaleza y el alcance de las graves violaciones de los derechos humanos cometidas bajo el apartheid, desde marzo de 1960 hasta diciembre de 1993, incluyendo posteriormente hasta mayo de 1994. Esto debía lograrse mediante investigaciones y la celebración de audiencias públicas. El espíritu de *Ubuntu* consagrado en la Ley de Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación (n° 34 de 1995, artículo 3(1)(c)) reza así:

Estableciendo o dando a conocer la suerte o el paradero de las víctimas y restableciendo la dignidad humana y civil de las víctimas, dándoles la oportunidad de relatar las violaciones de que hayan sido víctimas y recomendando medidas de reparación en relación con ellas.

Sin embargo, el proceso de amnistía concedido a los autores trasladó el *Ubuntu* del centro a la periferia, sobre todo en lo que respecta a la reconciliación a nivel individual. Con el Estado asumiendo la responsabilidad de las reparaciones, todo lo que se exigía a los solicitantes de la amnistía era que convencieran al Comité de Amnistía de que sus actos estaban efectivamente asociados a un motivo político y de que se había hecho una revelación completa, pero no era necesario expresar remordimiento o pedir perdón para recibir la amnistía (CVR 1998). En ausencia de una cierta reciprocidad en los actos de equilibrio de las reparaciones y la amnistía concedidas por la Comisión, sin vergüenza, o cambio por parte del autor después del acto de perdón, se puede decir que tal negación de reconocimiento, remordimiento y entendimiento intercomunitario ciertamente distrae del potencial curativo del espíritu de *Ubuntu* y, por lo tanto, también aleja la posibilidad de lograr la reconciliación a nivel micro o interpersonal (Peacock, 2011).

La falta de una disculpa formal sigue siendo, en particular, uno de los aspectos más controvertidos del proceso de amnistía sudafricano. Para que el Estado asumiera la responsabilidad de las reparaciones, el Comité de Reparaciones y



Rehabilitación (CRR) de la CVR recomendó que el gobierno pusiera en marcha un programa integral de reparaciones. Éste habría incluido compensaciones económicas directas a las víctimas, así como formas de reparación simbólicas, comunitarias e institucionales. Sin embargo, lo que podría haber sido uno de los programas de reparaciones más ambiciosos del África subsahariana, no lo fue porque el Estado se decidió al final por una versión mucho más diluida, con un único pago económico directo a las víctimas y un programa determinado por la comunidad (Colvin 2007). Unas reparaciones adecuadas habrían contribuido, en gran medida, a afirmar públicamente el valor moral de las partes perjudicadas transgeneracionalmente, junto con una medida de alivio financiero que se presentaba como muy necesaria.

Los participantes en el estudio cualitativo de Picker (2005) destacaron que el éxito de la CVR se produjo principalmente a nivel nacional, en el sentido de que las revelaciones de la verdad eran esenciales para el bien común y no para obtener beneficios individuales. Las personas participaron en las audiencias para aportar su “parte de verdad” a la historia. En lugar de llegar a una falsa dicotomía de comunalismo frente a individualismo o en la que el bien de la mayoría prevalezca sobre los intereses del individuo, el reto consistiría en encontrar un equilibrio en la tensión entre la promoción de la agencia y la autonomía individuales (individualismo) y, simultáneamente, la relación inherente de una persona con el grupo (comunalismo). Esta sería una condición crítica para hacer de *Ubuntu*, o para el caso de cualquier otra práctica restaurativa, un concepto viable en lugar de convertirlo en otra herramienta de opresión o victimización secundaria. Para desempeñar un papel verdaderamente transformador, el comunalismo debe permitir el reconocimiento de los derechos humanos universales junto con sus propios atributos de interdependencia, solidaridad y responsabilidad colectiva.⁸

Las nociones de participación y reconciliación pueden considerarse razones del propio éxito de la revolución constitucional sudafricana y, si bien *Ubuntu* fue una de las claves del acuerdo político, intentó desempeñar un papel mucho más importante a largo plazo en lo que respecta a la transformación de todo el sistema de justicia penal. Con la abolición de la pena capital, *Ubuntu* se estrenó en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en el caso S. contra Makwanyane. En palabras del juez Langa:

8 Sin embargo, para que los derechos humanos sean verdaderamente universales, aún deben abordarse los desafíos divisorios a los que se enfrentan muchos pueblos indígenas en sus experiencias del mundo como no dual, interrelacionado e interdependiente sin separación entre lo material, lo cultural y lo espiritual. No solo los seres humanos se consideran asustados, sino que también las colinas, las cuevas, el agua, las casas, las plantas y los animales tienen agencia (Izquierdo & Vaine, 2018).



Es una cultura (*Ubuntu*) que hace hincapié en la comunalidad y en la interdependencia de los miembros de la comunidad. Reconoce la condición de ser humano de una persona, con derecho al respeto incondicional, la dignidad, el valor y la aceptación de los miembros de la comunidad (de la que) dicha persona forma parte. Pero también implica lo contrario. La persona tiene el deber correspondiente de ofrecer el mismo respeto, dignidad, valor y aceptación a cada miembro de esa comunidad. Y, lo que es más importante, regula el ejercicio de los derechos por el énfasis que pone en compartir y corresponsabilizarse y en el disfrute mutuo de los derechos por parte de todos (S. v Makwanyane 1995 3 SA 391 (CC) párrafo 224).

Una característica destacada de *Ubuntu* es el valor que concede a la vida y a la dignidad humana, lo que significa que la vida de otra persona es al menos tan valiosa como la propia y que el respeto a la dignidad de cada persona forma parte integral de este concepto. Este retorno al *Ubuntu* aborda, en este caso emblemático, la falta de respeto y el desprecio absoluto de la zona colonial y del apartheid por la vida humana y la dignidad de los grupos que no son de ascendencia europea. Con el *Ubuntu* como punta de lanza del desarrollo de una cultura jurídica plural que necesita encarnar profundas nociones de inclusividad, tras las atrocidades de la colonización y el apartheid, hemos visto cómo la restauración del daño se ha convertido en uno de los objetivos centrales de la política sudafricana de imposición de penas y de toda la reconfiguración del sistema judicial tradicional. Además, se hace referencia a los valores de *Ubuntu* en el derecho administrativo y, aunque todavía no sean tan bienvenidos en el derecho privado como en el derecho público, también son evidentes en este como jurisprudencia emergente (Himonga et al. 2013; Thomas 2008). Sin embargo, estos desarrollos deben analizarse con un sentido de realismo ya que persisten las peores características del sistema de justicia penal occidental. Un reto particular sería seguir invocando los valores de *Ubuntu* al abordar los derechos socioeconómicos como una dimensión importante en la prolongada lucha contra la desigualdad y el abuso de poder.

4. Conclusión

Dado que la victimización busca deshumanizar, es útil aplicar una lente cultural para ver la forma en que los individuos y los grupos se perciben a sí mismos y sus responsabilidades en relación con los demás. Una reflexión continua y una reevaluación de los principios de comunalidad, reciprocidad e inclusividad de *Ubuntu* -que también se manifiestan de diversas formas en otras culturas y tradiciones- podrían servir para volver a hacer hincapié en la unidad esencial y la interconexión de toda la humanidad. Es a través de la especialización como se generan y desarrollan nuevos campos y subcampos del conocimiento en el mundo moderno. Al volver a centrar las voces indí-



genas africanas y descolonizar las construcciones occidentales hegemónicas del victimismo y la victimología, una victimología africana –como enfoque transformador que vaya más allá de la dimensión africana– necesita seguir afirmando su especificidad, su naturaleza científica y su propia identidad. Se requiere un marco epistemológico más amplio que tenga en cuenta los valores culturales indígenas y las relaciones socioeconómicas y políticas para comprender cómo el legado del colonialismo sigue conectándose con los mundos neocoloniales en la reproducción de la criminalización y la victimización. Este tipo de análisis requerirán una exploración más profunda de los legados históricos y políticos junto con los sistemas de opresión entrelazados asociados que sustentan la victimización individual y colectiva, con el fin de avanzar en una agenda emancipadora de un discurso victimológico orientado a los pueblos. Ese discurso iría más allá de las jerarquías coloniales de violencia epistémica y de las construcciones estrechas y problemáticas de la criminalidad, la victimización y la justicia, en su entendimiento hegemónico. De lo contrario, corremos el riesgo de reproducir el mismo discurso colonial que nos habríamos propuesto desbancar.

5. Referencias

- Aliverti, A., Carvalho, H. & Sozzo, M. & Chamberlen, A. (2021). Decolonizing the criminal question. *Punishment in Society*, 23(3): 297–316.
- Bell, R.H. (2002). *Understanding African Philosophy. A cross-cultural approach to classical and contemporary issues in Africa*. New York: Routledge.
- Blaustein, J., Pino, N., Fitz-Gibbon, W. K. & White. (2018). Criminology and the UN Sustainable Development Goals: The Need for Support and Critique. *British Journal of Criminology*, 58, 767–786.
- Bohler-Muller, N. (2008). Against forgetting: Reconciliation and reparations after the truth and reconciliation commission. *Stellenbosch Law Review*, 3: 466–482.
- Broodryk, J. (2002). *Ubuntu. Life lessons from Africa*. Pretoria: Ubuntu school of Philosophy.
- Brown, S.E., Esbensen, F & Geis, G. (2010). *Criminology: explaining crime and its context*. New Providence, NJ: Lexis Nexis.
- Chandra, B. (1981). Karl Marx, His Theories of Asian Societies, and Colonial Rule. *Review (Fernand Braudel Center)*, 5(1): 13-91.



- Colvin, C.J. (2007). Civil society and reconciliation in Southern Africa. *Development in Practice*, 17(3): 322–337.
- Du Plooy, B. (2014). Ubuntu and the recent phenomenon of the Charter for Compassion. *South African Review of Sociology*, 45(1): 83–100.
- Fattah, E.A. (2019). *Victimology: A discipline in transition*. Vancouver: Ezzat A. Fattah.
- Froestad, J & Shearing, C. 2007. *Beyond Restorative Justice--Zwelethemba, a future-focused model of local capacity conflict resolution*. In R. Mackay, M. Bošnjak, J. Deklerck, C. Pelikan, C., B. Van Stokkom & M. Wright, M. (eds). *Images of Restorative Justice Theory*, (pp 16–34). Frankfurt: Verlag für Polizeiwissenschaft.
- Hanks, T. L. (2008). The *ubuntu* paradigm: psychology's next force? *Journal of Humanistic Psychology*, 48(1): 116–135.
- Himonga, C, Taylor, M & Pope, A. (2013). Reflections on Judicial views of Ubuntu. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 16(5): 369–427.
- Interim Constitution of the Republic of South Africa. Act No 200 of 1993. Pretoria: Government Printer.
- Izquierdo, B. & Viane, L. (2018). Decolonizing transitional justice from indigenous territories. *Peace in progress*, 34. Retrieved from <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/IPeoples/SR/IPAndJustice/22-LViane.pdf> (last accessed 5 May 2023).
- Keevy, I. (2008). African philosophical values and constitutionalism: A feminist perspective on Ubuntu as a constitutional value. Unpublished doctoral thesis. University of the Free State, Bloemfontein.
- Krog, A. (1998). *Country of my skull*. Johannesburg: Random House.
- Krog, A. (2008). 'This thing called reconciliation...' forgiveness as part of an interconnectedness-towards-wholeness. *South African Journal of Philosophy*, 27(4): 353–366.
- Maiello, S. (2001). On the transgenerational transmission of trauma and violence. *Psycho-analytic Psychotherapy in South Africa*, 9(2): 13–31.
- Morrison, W. (2005). Rethinking narratives of penal change in global context. In: J. Pratt, D. Brown, M. Brown, S. Hallsworth & W. Morrison (eds), *The new punitiveness: Trends, theories, perspectives* (pp. 290–307). Cullompton: Willan Publishing



- Murithi, T. (2009). An African perspective on peace education: Ubuntu lessons in reconciliation. *International Review of Education*, 55: 221–233.
- Mutsiwa, A. (2015). *Precedent, policy and possibility: a victimological orientation towards the protection of traditional knowledge in Africa*. Unpublished doctoral thesis, University of KwaZulu-Natal.
- Nomoyi, C. (2001). Impact of the dynamics of the Reparations and Rehabilitation Committee of the Truth and Reconciliation Commission on female victims. *Acta Criminologica: Southern African Journal of Criminology*. 14(1): 1–10.
- Peacock, R. (2021). *Crime and victimisation in the era of the United Nations Sustainable Development Goals*. *E3S Web of Conferences*, 317, 1 – 10. <http://dx.doi.org/10.1051/e3sconf/202131701001>
- Peacock, R. (2020). *A Victimological Exploration of the African Values of Ubuntu*. In J. Joseph & S. Jergenson (eds), *An International Perspective on Contemporary Developments in Victimology* (pp. 45–55). Berlin: Springer.
- Peacock, R. (2019). *Victimology in Africa*. Pretoria: Van Schaik.
- Peacock, R. (2014). *Institutional and Structural victimization: Apartheid South Africa*. (in D Roth & D Kauzlarich (Eds). *Towards a Victimology of State Crime*). Oxford: Routledge.
- Peacock, R. (2011). *The South African Truth and Reconciliation Commission- Challenges to Reconciliation*. In R. Lecther, A. Bouwer & A. Pemberton (eds.), *Victimological approaches to international crimes with a specific focus on Africa* (pp. 315–333). Antwerp: Intersentia.
- Picker, R. (2005). *Victims' perspectives about the Human Rights Violation hearings*. Available from <http://www.csvr.org.za/> Accessed on 5 May 2023.
- Promotion of National Unity and Reconciliation Act (34 of 1995) of the Republic of South Africa, Pretoria: Government Printer.
- Roth, D. & Kauzlarich, D. (2014). *Towards a Victimology of State Crime*. Oxford: Routledge.
- Ramose, M. B. (2002). *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*. In P. H. Coetzee, & A. P. J. Roux (eds.), *Philosophy from Africa: A text with readings* (pp. 230–238). Cape Town: Oxford University Press.
- Stakhov A. (2006) The golden section, secrets of the Egyptian civilization and harmony mathematics. *Chaos, Solitons and Fractals*, 30: 490–505.



Tutu, D. M. (1999). *No future without forgiveness*. Park Town: Random House.

Truth and Reconciliation Commission. (1998). *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*. Cape Town: Juta.

Thomas, C.G. (2008). Ubuntu: The missing link in the rights discourse in post-apartheid transformation in South Africa. *International Journal of African Renaissance Studies*, 3(2): 39–63.