

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

El presente sombrío y el futuro misterioso [This dark and mysterious future]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J.
Publisher	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-06 06:24:29
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154461

El presente sombrío y el futuro misterioso

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni

Resumen

Este artículo examina la fenomenología de la incertidumbre como una ideología difundida globalmente que interfiere con el desarrollo de la democracia, el buen vivir y la paz de los pueblos tanto en África como en el resto del mundo, comprometiendo la economía, los derechos humanos y la justicia social de los proyectos de nación. El autor nos lega un análisis radical y crítico de la producción de los principales intelectuales mientras refuta los aspectos más sombríos del neoliberalismo. También bosqueja medios alternativos como instancias superadoras: adhiriendo a los saberes y cosmologías del Sur Global.

Abstract

This paper examines the phenomenology of uncertainty as a globally overspread ideology that interferes with the development of democracy, good living and peace for people both in Africa and worldwide, compromising economy, human rights and social justice of any national project. The author bestows a radical and critical analysis on the main thinker's production at the time he argues the murky aspects of Neoliberalism. He also provides insights of alternative means to overthrow it: engaging with the knowledges and cosmologies of the Global South.

CvE
Año VI
Nº 11
Primer
Semestre
2014

Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni

Doctor en Estudios históricos por la Universidad de Zimbabwe. Máster en Historia africana por la Universidad de Zimbabwe. Profesor adjunto de Estudios del Desarrollo, Universidad de Sudáfrica. Investigador asociado del Instituto Sudafricano de Asuntos Internacionales y del Centro Ferguson de Estudios Africanos y Asiáticos, Universidad Abierta, Reino Unido. Publicó más de veinte obras de trabajo académico sobre estudios poscoloniales, derechos humanos y democracia, así como sobre estudios de seguridad.

PhD in Historical Studies at University of Zimbabwe. MA in African History at University of Zimbabwe. Associate Professor of Development Studies, University of South Africa. Associate Researcher, South African Institute of International Affairs, and Associate Researcher, Ferguson Centre for African and Asian Studies, Open University, United Kingdom. He has published over twenty pieces of academic work on postcolonial studies, human rights, and democracy as well as security studies.

Palabras clave

1| África 2| Colonialismo / Poscolonialismo 3| Incertidumbre 4| Estudios del desarrollo
5| Proyecto nacional 6| Política

Keywords

1| Africa 2| Colonialism / Postcolonialism 3| Uncertainty 4| Development Studies
5| National Project 6| Politics

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo J. El presente sombrío y el futuro misterioso. *Crítica y Emancipación*, (11): 17-52, primer semestre de 2014.

El presente sombrío y el futuro misterioso* **

CyE
Año VI
Nº 11
Primer
Semestre
2014

Hemos sido arrojados a una época en la que todo es provisorio. Las nuevas tecnologías alteran nuestras vidas diariamente. Las tradiciones del pasado no se pueden recuperar. Al mismo tiempo, tenemos escasa idea de lo que el futuro nos deparará. Nos vemos obligados a vivir como si fuéramos libres

Gray, 2004: 110.

Introducción

Lo que recorre este trabajo es el tema complejo de la fenomenología de la incertidumbre humana. La cuestión de la incertidumbre humana en este siglo es obvia, incluso, para los historiadores que suelen sentirse más cómodos con la familiaridad de los pasados de la humanidad que con el presente sombrío y el futuro misterioso. Becker (1994: xii-xiv) explicó que la “fenomenología de la incertidumbre” está caracterizada por manifestaciones de convergencia e intersección de épocas que causan inestabilidades y dudas acerca de las adecuaciones del orden normativo existente de la vida, falta de confianza en las cosmovisiones existentes, fragmentación de identidades, ruptura de los valores conocidos de sociabilidad y civilidad, y signos visibles de la vacuidad de las nociones sobre el Estado nación. Esta incertidumbre engendra una nueva búsqueda de certeza y formas alternativas de organización de la vida humana superadoras de las ideas westphalianas que ponen al Estado nación en el centro de vida humana.

Wole Soyinka en sus Conferencias Reith transmitidas por la Radio 4 de la BBC en 2004, comentó un aspecto de la incertidumbre humana que llamó el “clima de miedo”. Sus palabras:

|||||

* El artículo que aquí reproducimos es el capítulo 8 del libro: Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. 2013 *Coloniality of Power in Postcolonial Africa: Myths of Decolonization* (Dakar: CODESRIA).

** Traductora: Eugenia Cervio.

Hace pocos decenios la existencia del miedo colectivo tenía un rostro evidente –la bomba atómica. Mientras que esa fuente, en la actualidad, no está del todo ausente, se puede afirmar que hemos avanzado más allá del temor a la bomba. Una amenaza nuclear también es implícita en el actual clima de miedo, pero la bomba atómica es otra arma más en su arsenal [...]. Lo que aterrera al mundo, sin embargo, ya no es la posibilidad de Estados súperpoderosos desencadenando el escenario final mundial –la *Destrucción Mutua Asegurada* (MAD) que alguna vez, paradójicamente, también sirvió como su propio mecanismo de restricción mutua. Hoy el miedo es el del poder furtivo, invisible, el poder del cuasi Estado, esa entidad que no reclama ningún límite físico, ni iza ninguna bandera nacional, no está inscrita en la lista de ninguna asociación internacional, y cada una de sus partes está tan desquiciada como el evangelio de la aniquilación MAD que fue enunciado muy tranquilamente por las superpotencias (Soyinka, 2004: 8-9).

Soyinka estaba meditando sobre el terrorismo global como una fuente mundial de incertidumbre e inseguridad que fue personificada por Osama Bin Laden, quien fue asesinado por las fuerzas militares de Estados Unidos en Pakistán en la víspera de Pascua de 2011. La raza humana también se enfrenta a la amenaza del VIH-SIDA que sigue haciendo estragos en África, en parte porque el tratamiento antirretroviral es escaso e inasequible para las comunidades pobres afectadas. La incertidumbre que envuelve al mundo sacudió los cimientos del sólido humanismo neoliberal del la Posguerra Fría, que hasta eclipsó célebres escatologías religiosas del siglo XX, ya fueran de tinte islámico o cristiano. Lo que está en juego y en crisis es la idea de progreso. El progreso es esa firme creencia humana en los agenciamientos populares para liberarse de cualquier tipo de coacciones y límites externos a sus vidas.

La incertidumbre también se manifiesta en los discursos de los estudios sobre desarrollo. La incertidumbre intelectual y la crisis de creencia en el progreso se remontan a los años noventa. Fue abiertamente encapsulada en las distintas versiones de pensamiento posmoderno y el auge de las nociones de la sociedad del riesgo. La idea de una sociedad de riesgo fue postulada por el sociólogo alemán Ulrich Beck en 1986 al captar el surgimiento del sentimiento de que era inútil mirar hacia el futuro y planificar con antelación debido a las incertidumbres impredecibles (Beck, 1994). Este pensamiento proviene del pesimismo desarrollista de los años ochenta, abonado por las nociones de la brecha insalvable entre los países pobres y ricos que siguió desplegándose

desde 1945. Wolfgang Sachs (1992: 1) tiró la toalla sobre el desarrollo y propuso: «Es la hora de dismantelar esta estructura mental».

La incertidumbre sobre el desarrollo se sintió con más fuerza en el “mundo neocolonizado poscolonial” que se examina en este libro, donde el desarrollo económico serio fue evasivo desde los años setenta. La interrupción del proyecto de descolonización que se manifestó a fines de los sesenta y principios de los setenta abrió las puertas de la incertidumbre para que reine en África. Empero, la incertidumbre siempre coexistió con el pesimismo y el optimismo. Con todo, intelectuales como Lopes (2010) perduran en su optimismo sobre

La incertidumbre intelectual y la crisis de creencia en el progreso se remontan a los años noventa. Fue abiertamente encapsulada en las distintas versiones de pensamiento posmoderno y el auge de las nociones de la sociedad del riesgo.

el futuro económico de África. Lopes sostiene que los Estados nacionales poscoloniales africanos están entre los más recientes del mundo y tienen un vigoroso potencial para lograr el desarrollo económico y reclamar el siglo XXI.

Entre los signos positivos del potencial económico de África, Lopes citó el ejemplo de Sudáfrica que no tiene deudas, un hecho anómalo en África. En segundo lugar, citó el caso de las potencias emergentes como Brasil, India y China que invierten cada vez más en el continente africano, con la China como principal inversora. En tercer lugar, citó el crecimiento de relaciones Sur-Sur que están a punto de eclipsar las relaciones de explotación Sur-Norte previas dominadas por el compromiso del donante/receptor que no contribuyeron al desarrollo económico africano.

Para Lopes, por lo tanto, los países en vías de desarrollo del Sur aprendieron una buena lección sobre cómo trabajar junto a grupos estratégicos del Sur como BRIC (Brasil, India y China) y G22, que les permitió ganar espacio dentro del gobierno mundial para articular intereses comunes. Estos grupos robustos y articulados de los países en vías de desarrollo convirtieron con éxito las mesas redondas Doha y las cumbres de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en lugares de lucha. Ellos consolidaron una voz y un espacio en la

política y economía mundial y África se beneficia de este espacio político abierto. Lopes habló sobre el surgimiento de lo que él denomina “la Agencia del Sur” capaz de abrir un espacio político para los países en vías de desarrollo dentro de los principales burós mundiales donde se toman las decisiones económicas y políticas, tales como el FMI y el Banco Mundial.

Lopes también sostuvo que lo que se escribía en la pantalla global estaba aumentando la renovación africana que a menudo se ve eclipsada por concentrarse en puros casos de teatralismo político, de líderes como el presidente Robert Mugabe de Zimbabwe, que luego fueron exagerados para mostrar que África estaba condenada al fracaso. Para él, las tendencias positivas en África han superado con creces las tendencias negativas en los ámbitos económicos de la vida. Hubo una marcada reducción de la escalada de las guerras civiles que comprometían el potencial económico y las iniciativas del continente (Lopes, 2010). Lopes señaló que África sobrevivió perfectamente a la crisis financiera mundial porque sus bancos no estaban plenamente integrados a la banca occidental global. De hecho, en lugar de entrar en crisis como otros países, África mantuvo el crecimiento económico constante durante la crisis de 2008 y 2009. El optimismo de Lopes fue compartido por John Weeks (2010), quien citó el caso de la Declaración de Freetown, delineada por los ministros de Hacienda africanos en agosto de 2009 en la que expresaron su libertad de la tutela del FMI y el Banco Mundial y se comprometieron a llevar las riendas del destino económico del continente africano.

Este optimismo también debe procurar no minimizar el chaleco de fuerza estructural de la matriz colonial del poder que sigue manteniendo las hegemonías jerárquicas de dominación entre el Sur y el Norte. África no puede mantener un buen espacio político en la gran buró de la política y la economía mundial mientras que las realidades del neocolonialismo no sean quebradas y eliminadas completamente de cada área de la vida, como: cultura, epistemología, discurso, lenguaje e imágenes. Lo que puede decirse con confianza es que África tiene una larga batalla por librar antes de que pueda reclamar el siglo XXI como propio.

En el plano político, África manifiesta actualmente una profunda crisis ideológica que emana del reflujo de la imaginación revolucionaria, agotamiento de los registros utópicos de la libertad y las limitaciones inherentes de las pretensiones emancipadoras neoliberales. Mientras que el fin de la Guerra Fría arrojó un nuevo mundo dominado por la democracia neoliberal y el capitalismo mundial, esa euforia del “fin de la Historia” fukuyamica fue breve, y rápidamente fue

substituida por una nube de incertidumbres engendrada por la crisis del humanismo capitalista milenario.

Desde que Fukuyama pronunció su “tesis del fin de la Historia” el radicalismo revolucionario, de cualquier tipo, llegó a ser considerado profundamente antisistémico cuando no inductor del terror. Una vez representado de esta manera negativa se criminalizó el concepto de revolución, que quedó abierto a la disciplina sistemática para servir el *statu quo*. Fue en este contexto que las imaginaciones africanas de libertad quedaron prisioneras del neoliberalismo *naif* mediado por nociones de globalización, reinado del libre mercado, y celebraciones románticas de desterritorialización, cosmopolitismo, multiculturalismo y multipartidismo.

Las incertidumbres humanas fueron generadas por ansiedades humanas para captar esquivo “real” lacaniano. Según el psicoanalista francés Jacques Lacan lo “real” denota el cielo-paraíso como un “no-espacio” en el cual la identidad humana, las aspiraciones, los sueños, visiones e imaginaciones residen en su forma ideal (Lacan, 1977). Lo es intrigante sobre lo “real” es que resiste a la comprensión y la simbolización y sigue existiendo como aquello que los seres humanos aspiran a comprender. Se encuentra más allá del conocimiento humano y escapa a la representación lingüística; *ergo* todo intento de describir y definir lo “real” está destinado a terminar en un callejón sin salida.

Pero lo “real” existe en oposición a lo que Lacan (1977) denominó “realidad”, que fue la creación o el resultado de un conjunto específico de prácticas discursivas y mecanismos de poder histórica y sociológicamente condicionados (Zizek, 2001: 66). Lo “real” se convierte en ese límite externo (ese presente que está ausente) tomando prestada la terminología de Ernesto Laclau, que existe más allá de las experiencias humanas vividas. Zizek (2001: 166) considera lo “real” como una “ilusión” que existe persistentemente contra la presión de la realidad. Este análisis lacaniano y zizekiano de la “realidad” y lo “real” ayuda al nuestro, al comprender cómo los seres humanos se enfrentan con la realidad durante momentos hostiles, traumáticos e inciertos en la historia a través de la producción de registros utópicos como nacionalismo, democracia, liberalismo, derechos humanos, socialismo, capitalismo, sociedad civil y esfera pública, etc., ya que intentan reducir la brecha entre la realidad y lo “real”. Lo que los seres humanos hacen sin tregua y sin descanso es tratar de conocer y capturar lo “real” a través de la simbolización, representación, denominación y otras formas de ingeniería social y política (Stavrakakis, 1999: 74). Esto es parte de cómo los seres humanos luchan por trascender la fenomenología de la incertidumbre. Jean Hillier dijo lo siguiente:

Este es el “juego” que lleva a la aparición de políticas entre puntos de vista simbólicos diferentes acerca de cómo debería ser el “mundo”, y a la institución política de una nueva fantasía (decisión/opinión aceptada, etc.) en lugar de una dislocada (Hillier, 2003: 46).

El filósofo inglés John Gray (1994) sostuvo que una de las características fundamentales de los seres humanos es su rechazo de la contingencia de la humanidad. Esto se realiza a través de mediaciones religiosas y filosóficas. La otra característica común de la humanidad es la creencia de ser una especie exclusiva capaz de dominar su propio destino a diferencia de las vacas, perros y gatos. Según Gray (2004: 4), la creencia humana en el progreso es mera fe y superstición.

Para los africanos y los no africanos, en todo el mundo, sobrellevar la fenomenología de la incertidumbre implicó el despliegue creciente del registro utópico de la democracia, que asumió un significado cobertor de varias demandas y anhelos humanos articuladas en lenguajes de libertad, reforma, igualdad, fraternidad, gobernabilidad, convivencia ética, bienestar material, justicia social, liberación, reconocimiento de la diferencia, buen gobierno corporativo, emancipación, paz social, seguridad humana y e incluso nacionalismo progresivo.

Derechos humanos, dignidad humana y derechos populares estaban implícitos en la democracia. En el África de la Posguerra Fría, en que el Estado en lugares como Zimbabwe, Sudán, Liberia, Somalia, el Chad, norte de Uganda, y la parte oriental de la República Democrática del Congo (RDC) no puede proveer seguridad humana, bienestar material ni paz social a sus ciudadanos, los registros utópicos de la sociedad civil y la esfera pública han llegado a dar esperanza a los débiles y vulnerables, mientras que los poderosos “Señores”, ilegítimos y no queridos, continúan con la política del jefe militar y la violencia (Reno, 1999).

Los sectores vulnerables de la población, incluidos los ancianos, las mujeres y los discapacitados anhelaban el retorno de la civilidad, la paz social y la seguridad humana en aquellas sociedades desgarradas por la guerra y la violencia. Pero los “Señores” africanos como Jonas Savimbi de Angola que libró una larga guerra por el poder hasta su asesinato en 2002; Robert Mugabe de Zimbabwe que se aferró al poder por todos los medios por más de 30 años; Charles Taylor de Liberia que lideró una de las campañas más brutales que cobró miles de vidas y; Joseph Kony de Uganda cuyo Ejército de Resistencia del Señor (LRA, por sus siglas en inglés) no es piadoso en absoluto, entre tantos otros, que controlan medios e instrumentos de

violencia, siguen persiguiendo el poder y la riqueza a través del empleo de algunos de los medios más depredadores, brutales y violentos que hacen que la vida de los ciudadanos comunes sea muy incierta. Fuera de África también hubo numerosos traficantes de guerras, como el ex presidente de Estados Unidos George Bush y el difunto Saddam Hussein de Irak. Mientras que los débiles y vulnerables hablan de y aspiran a la gobernabilidad democrática y a sociedades conscientes de los derechos humanos, los poderosos hablan de nacionalismo y patriotismo. Esta situación se está registrando actualmente en Zimbabwe donde:

En el plano político, África manifiesta actualmente una profunda crisis ideológica que emana del reflujó de la imaginación revolucionaria, agotamiento de los registros utópicos de la libertad y las limitaciones inherentes de las pretensiones emancipadoras neoliberales.

La historia patriótica afirma la centralidad de la tradición revolucionaria radical de Zimbabwe que se basa en cuatro temas: la tierra; la raza; la dicotomía entre “traidores” y “patriotas”; y el rechazo a la interferencia occidental basada en lo que se percibe como “ideales occidentales” como el de los derechos humanos (Tendi, 2010: 1).

En medio de esta incertidumbre algunos pensadores como el periodista veterano John Pilger se volvieron muy críticos de la democracia liberal como registro utópico de liberación, así como de algunos modos en que el discurso democrático fue desplegado por las potencias para exacerbar la incertidumbre en lugares como Irak y Afganistán. Según él:

“Democracia” es hoy el libre mercado –un concepto privado de libertad. “Reforma” es hoy la negación de la reforma. “Economía” es la relegación de las actividades humanas a un valor material, a una línea inferior. Los modelos alternativos que están relacionados con las necesidades de la mayoría de humanidad terminan en el agujero de la memoria. Y la “gobernabilidad” –tan de moda en estos días, significa la aprobación económica de Washington, Bruselas y Davos. “Política Exterior” es servicio al poder

dominante. Conquista es “intervención humanitaria”. Invasión es “la construcción de la nación” (Pilger, 2008: 1).

Todos estos sentidos cambiantes y usos instrumentales de los conceptos otrora celebrados crean incertidumbres. Estos signos de incertidumbre mundial incitaron a Zizek a escribir un libro intitulado *En defensa de las causas perdidas* donde expuso plenamente estas imágenes apocalípticas del mundo (Zizek, 2008). John L. Comaroff y Jean Comaroff describieron nuestra época actual como dominada por “el capitalismo milenarismo” (Comaroffs, 2000: 291-343), y Zizek planteó el problema de la fenomenología de la incertidumbre de la siguiente manera:

[...] ¿Qué Causa debería interpelarnos? Las cosas se ven mal para Grandes Causas actuales, en la era “posmoderna”, a pesar de que la escena ideológica está fragmentada en una panoplia de posiciones que luchan por la hegemonía, hay consenso subyacente: la era de las grandes explicaciones terminó, necesitamos “pensamiento débil”, contra todo fundamentalismo, un pensamiento atento a la textura rizomática de la realidad; en política también, ya no deberíamos inscribir a sistemas omnicomprendivos y proyectos emancipatorios globales; la imposición violenta de mega soluciones debería dejar lugar a formas de resistencia e intervención específicas (Zizek, 2008: 1).

Zizek es un creyente del “vigoroso pensamiento” socialista, las “explicaciones a gran escala” y confía en las posibilidades de un mundo poscapitalista mejor. No cree que la emancipación humana sea una causa perdida y que los valores universales sean reliquias obsoletas de eras pasadas. Pero es muy crítico de cualquier potencial emancipatorio y de las pretensiones humanistas del capitalismo industrial así como el capitalismo posindustrial. Para Zizek (2009a), el tiempo de las pretensiones capitalistas liberales moralizantes y de la retórica de la salvación y la emancipación terminó.

Según el pensamiento de zizekiano dos acontecimientos recientes, a saber, los ataques del 11 de septiembre en Estados Unidos y la crisis crediticia mundial de 2008-2009 empujaron el último clavo en el ataúd del liberalismo capitalista y entregaron una muerte doble: “como doctrina política y como teoría económica” (Zizek, 2009a). Su imaginación del futuro es impulsada por lo que denomina “un salto de fe, la fe en causas perdidas” (Zizek, 2008: 1-2). Su tesis principal es que “las ideas verdaderas son eternas, son indestructibles, siempre vuelven cada vez se las proclama muertas” (Zizek, 2008: 4). Asimismo, Zizek es muy crítico de la estrategia capitalista milenaria actual que

intenta ocultar sus características de explotación a través de un proceso de “culturización” de la política. Disputó contra esta tendencia en los siguientes términos:

¿Por qué hay tantos problemas en la actualidad percibidos como problemas de intolerancia, antes que como problemas de desigualdad, explotación o injusticia? ¿Por qué el remedio propuesto es la tolerancia, en lugar de la emancipación, la lucha política o, incluso, la lucha armada? La respuesta inmediata está en la operación ideológica básica del multiculturalismo liberal: «la culturización de la política». Las diferencias políticas –diferencias condicionadas por la desigualdad política o la explotación económica– se naturalizan y se neutralizan en diferencias “culturales”, es decir, en diferentes “formas de vida” que son algo dado y no pueden ser superadas. Solo pueden ser “toleradas”. “[...] la causa de esta culturización es la marcha atrás, el fracaso de las soluciones políticas, tales como el Estado del bienestar o diversos proyectos socialistas. La tolerancia es su sucedáneo político (Zizek, 2009b: 19).

Zizek no está solo en su intento de explicar la fenomenología de incertidumbre manifiesta en el cuestionamiento de ética capitalista existente de la coexistencia humana. Los Comaroff estaban preocupados por repensar el desplazamiento de la “procedencia del Estado nación y sus fetiches, el surgimiento de nuevas formas de encantamiento y la explosión de los discursos neoliberales de la sociedad civil” (Comaroffs, 2000: 293). Se comprometieron con lo que denominan “nuestro dilema actual”. Se esforzaron por entender por qué las políticas de consumismo, derechos humanos y civiles coincidían con nuevos patrones de la violencia, la exclusión y por qué hubo este desconcertante y extraño acoplamiento de “legalista y libertario; constitucionalidad y desregularización; hiperracionalización y la proliferación exuberante de prácticas ocultas innovadoras y magia monetaria; esquemas piramidales y evangelios de prosperidad; los encantamientos, en sí, de una economía decididamente neoliberal cuyas especulaciones –más inescrutables que nunca– parecen invocar en su despliegue a nuevos espectros (Comaroffs, 2000: 292).

Sin embargo, es necesario tamizar cuidadosamente a través de lo que los letrados de orientación occidental abogaron como la solución a la incertidumbre en África. Reflexionar un poco en las ideas de Zizek revelará un incómodo eurocentrismo propuesto como la solución a los problemas mundiales. Leído detenidamente, el pensamiento marxista lacaniano ofrece ideologías regresivas como signos

de innovación y esperanza de salvación mundial. Maldonado-Torres (2003) analizó exitosamente el pensamiento de Zizek y reveló lo que realmente representa en la época actual de crisis ideológica mundial.

El programa de Zizek es rescatar el marxismo a través de una apelación a la ortodoxia, es decir, volver a arraigar la esperanza comunista en la cristiandad occidental después del colapso de la Unión Soviética (Maldonado, 2003). Zizek está aportando al mundo una lectura materialista del cristianismo como parte de una causa perdida, aunque digna, de emancipación humana. Maldonado-Torres (2003; 2004) es muy crítico del eurocentrismo abierto de Zizek con que defiende al cristianismo y fustiga religiones y espiritualidades no occidentales que también prometen la salvación a sus adherentes. Zizek, en sus postulados aparentemente radicales no logró “ocultar la cantidad de racismo epistémico” arraigado en la Ilustración (Maldonado-Torres, 2003). Su crítica radical de la modernidad occidental falla porque es parte del intento de salvar la misma modernidad. Uno puede leer la defensa de Zizek del cristianismo y sus intentos de rescatar el marxismo, que son parte de las ideologías del eurocentrismo, en *The Fragile Absolute* (2000) y *Puppet and the Dwarf* (2003).

En medio de esta incertidumbre: ¿Dónde yacen las imaginaciones acerca de la libertad y la liberación, y qué forma y dirección están tomando? Para responder a esta pregunta es necesario comprometerse críticamente con los registros utópicos del nacionalismo que continúan inspirando sueños de entidades homogéneas llamadas Estados naciones, así como también de nociones tales como soberanía, esfera pública y sociedad civil como los sitios de la imaginación de las formas particulares de la libertad de los que gozan los ciudadanos sin la injerencia del Estado y de los “Señores”. La complejidad de la situación en la que se encuentran los africanos respecto de la modernidad colonial y su respuesta condicionada a ella fue muy bien enunciada por David Attwell. Según él:

No hay escapatoria del encuentro con la modernidad, a menos que uno acepte el aislamiento o la excentricidad. En la práctica, sin embargo, la gente que afronta esta situación hace un esfuerzo constante para traducir las promesas de la modernidad a sus propias situaciones e historias, sin dudas para deseuropeizarlas tanto como sea posible (Attwell, 2005: 4).

El nacionalismo africano todavía ocupa un lugar especial en las historias africanas de libertad y merece atención como una ideología orientada al futuro. Pero algunos intelectuales como Mbembe (2002a, 2002b) y Appiah (1992) criticaron al afronacionalismo

radical actual como meros “*shibboleths* de geografías e historias desacreditados” que sirvieron para encender patologías primordiales, odios ancestrales, nativismo y afrofobias, e incluso, xenofobia. Sin embargo, algunos críticos y opositores de los “pos” (poscolonial, posmoderno y posestructuralista) como Zeleza (2003: vi; 2006: 89-129) y Mkandawire (2005) consideran este ataque al nacionalismo como un “sinsentido de moda”.

Zeleza y Mkandawire todavía confían en la fuerza redentora del nacionalismo. Zeleza sostiene que aquellos que rechazan el nacionalismo no hacen ningún intento por:

Lo que está fuera de duda es que nacionalismo africano tuvo una misión redentora y una trayectoria progresiva, aunque fuera muy complicada, comprometida, incompleta y problemática [...] el nacionalismo africano aún tiene algunos atributos revolucionarios y progresistas, a pesar de sus crisis recurrentes de autoritarismo y violencia.

[...] distinguir la problemática y los proyectos del nacionalismo; entre el nacionalismo represivo del imperialismo y el nacionalismo progresista de la resistencia anticolonial; entre el nacionalismo que lidera el control, la conquista y el genocidio y aquellos que buscan la descolonización y la emancipación de las naciones oprimidas y las comunidades; entre luchas por la dominación y luchas por la liberación; entre los objetivos reaccionarios, reformistas o revolucionarios de nacionalismos diferentes (Zeleza, 2003: vi).

Mkandawire (2005) reforzó el argumento de Zeleza al decir que a pesar de sus contradicciones y cuestionamientos internos, el nacionalismo africano aún intenta lograr la descolonización, la construcción de la nación (la formación del pueblo africano en una colectividad en la búsqueda de un fin político y de la construcción de de la nación como Estado, es decir, la elaboración de Estados africanos soberanos); incessantemente busca formas de gobierno tolerantes, estables, inclusivas, legítimas y populares (democratización); conseguir el crecimiento económico y la mejora del bienestar material de las personas (desarrollo económico y social); así como la construcción y consolidación del poder político (hegemonía) (Calhoun, 1997; Calhoun, 2007).

Pero el nacionalismo africano perdura como un registro utópico problemático de liberación, libertad y democracia, en particular si uno analiza detenidamente su base social y entiende su carácter contingente y derivado. Mamdani reveló la debilidad inherente del nacionalismo africano, cuando dijo:

Lo que yo sostengo es que la base social de nacionalismo es el nativo que cruzó el límite entre lo rural que incorporó al sujeto étnicamente y lo urbano que lo excluyó racialmente. Aunque más allá del lazo con el derecho consuetudinario, a este nativo se le negó el acceso a los derechos cívicos por motivos raciales. Es este nativo –los muchachos *veranda* de Nkrumah, los barqueros de Cabral y los cuadros del Frelimo– el que formó la base social del nacionalismo. Para crear un nacionalismo militante de masas, sin embargo, era necesario romper los límites entre el derecho consuetudinario y el civil. Habiendo cruzado ese límite de lo rural a lo urbano, fue necesario que, una vez más, los cuadros del nacionalismo militante vuelvan al campo para vincularse con las luchas campesinas contra las autoridades nativas. El nacionalismo tuvo éxito en la obtención de una base de masas solo en los casos en que logró superar la doble fractura que el poder trató de imponer a la sociedad: la urbana-rural, y la interétnica (Mamdani, 2000: 45).

Jean-Paul Sartre se refería a un problema similar de la base social del nacionalismo africano cuando dijo:

La élite europea se dedicó a producir una elite nativa. Eligieron adolescentes promisorios; les marcaron en la frente, como con un hierro al rojo vivo, los principios de la cultura occidental; rellenaron su boca con bozales sonoros, palabrejas pastosas que se adherían al cerco de los dientes. Luego de una breve estancia en la madre patria, los devolvieron blanqueados. Estas mentiras andantes no tenían ya nada que decir a sus hermanos (Sartre en Fanon, 1967: 7).

Esto fue cierto en el caso de los padres fundadores de los Estados naciones africanos como Jomo Kenyatta de Kenia, Leopoldo Sedar Senghor de Senegal, Kwame Nkrumah de Ghana y Kamuzu Banda de Malawi. Zeleza (2002) señaló que estos africanos cultos soñaron tanto en lenguas africanas como en europeas. Sufrieron de una crisis terrible: se les enseñó a odiar al África que los produjo y a admirar a la Europa que los rechazó.

Estas “mentiras andantes” se convirtieron en líderes nacionalistas y en los padres fundadores de los Estados naciones africanos.

No es de extrañar que nacionalismo africano se viera limitado en su capacidad de generar y reproducir ciudadanos autónomos, de sujetos coloniales africanos, desde el principio. Esa importante tarea del nacionalismo, como alcanzar la autodeterminación nacional de las ex colonias, rehacer las colonias en Estados naciones soberanos, iniciar un desarrollo económico beneficioso para los africanos previamente colonizados y e instalar la democracia, la dignidad humana y los derechos humanos que fueran negados bajo el colonialismo, se tornó cada vez más confusamente articulada (Mamdani, 1996; Zeleza, 2003).

Lo que está fuera de duda es que nacionalismo africano tuvo una misión redentora y una trayectoria progresiva, aunque fuera muy complicada, comprometida, incompleta y problemática. El nacionalismo, sin embargo, no puede ser totalmente descartado como si fuera “*shibboleths* de geografías e historias desacreditadas” y un proveedor de “patologías primordiales” (Zeleza, 2003). El hecho de que sus aspectos redentores y liberadores permanecieran sumergidos dentro de las complejas matrices coloniales del poder, y que no lograra la plena descolonización de África, no justifica el repudio y descarte completos. Como Moyo y Yeros (2007) argumentaron, el nacionalismo africano aún tiene algunos atributos revolucionarios y progresistas, a pesar de sus crisis reincidentes de autoritarismo y violencia. Moyo y Yeros aportan un estudio de caso detallado, el del nacionalismo zimbabwense, que fue capaz de entregar terrenos a los campesinos sin tierra en un ambiente restrictivo neoliberal de Posguerra Fría. Moyo y Yeros reconocen el logro de Zimbabwe de defender con valentía y sin ayuda de nadie la causa africana:

Zimbabwe, efectivamente, declaró el *default* de la deuda externa e impuso fuertes controles sobre su cuenta patrimonial y sus bancos; Zimbabwe fue uno de los actores principales en las alianzas a nivel mundial que frenaron las negociaciones de la OMC en Seattle, le dijo sus verdades al poder en Doha; y rechazó la reforma oportunista de las Naciones Unidas; Zimbabwe socavó sin ayuda a la NEPAD y reiteradamente confrontó al subimperialismo sudafricano y al imperialismo estadounidense, incluyendo a la República Democrática del Congo (RDC), a un costo elevado para sí (Moyo y Yeros, 2007b: 178).

Pero ese “costo elevado para sí” es lo que hizo que algunos investigadores dudaran del poder revolucionario y redentor del activismo nacionalista de inspiración estatal como una salvación para África (Ndlovu-Gatsheni y Muzondidya, 2011). A menos que el nacionalismo africano logre superar completamente las principales contradicciones

que fueran legadas por el colonialismo, que incluye tendencias represivas, autoritarias e intolerantes, seguirá siendo repudiado por algunos de sus antiguos partidarios y fundadores. El estado actual del nacionalismo africano es que, por más que intente disociar sus ideologías y prácticas de la epistemología colonial, “el autoritarismo de la época colonial [continúa] reproduciéndose a sí mismo dentro de los movimientos nacionalistas” (Mair y Sithole, 2002: 23). Incluso la esfera pública africana actual representa su interpelación a la esfera pública colonial, que existió como un sitio sagrado reservado para el grupo colonial de burgueses blancos que condujo el discurso público colonial y que “pensó” y “habló” en nombre de los “sujetos” coloniales africanos desprotegidos y subalternizados, en términos condescendientes y paternalistas. Esta vez, los roles paternalista y maternalista coloniales son jugados por las ONG locales e internacionales junto con organismos financieros internacionales como la Fundación Westminster, DFID y otros.

Una de las principales realidades de la vida africana bajo el colonialismo fue el exhaustivo y sistemático silenciamiento de los africanos. Austin Bukenya definió la “oralidad productiva” como la implicación de “autodefinición, autoafirmación, negociación de relaciones, reivindicación de los derechos y la denuncia de su violación” (Bukenya, 2001: 32; Zirimu & Bukenya, 1977). El silenciamiento de los africanos fue una parte lógica de la negación colonialista del acceso del pueblo africano a la esfera pública colonial, que fue protegida por amuralladas concepciones raciales y racializadas de ciudadanía (Ndlovu-Gatsheni, 2001: 53-83; Ndlovu-Gatsheni, 2006: 1-18). Desde la conquista colonial, la definición del destino africano recayó en manos de los amos coloniales y el discurso público se formó y determinó por imperativos coloniales, más que por las preocupaciones y los intereses africanos.

Inevitablemente, el nacionalismo africano luchó en parte para que los africanos tengan acceso a la esfera pública colonial racialmente cercada, en beneficio de la imaginación y la creación de nuevos sitios y espacios sociales, en los cuales los africanos como ciudadanos podrían reunirse a deliberar libremente sobre los asuntos de interés común y tomar el control de su destino. Pero una vez que el colonialismo directo fue revertido, el Estado poscolonial africano manifestó invariablemente una terrible propensión hacia la destrucción de la vibrante esfera pública emergente por la cual lucharon los africanos. La élite dirigente africana, al igual que los gobernantes coloniales blancos, demostró con frecuencia el deseo firme de cerrar la nueva esfera pública en lugar de ampliarla y contribuir a su florecimiento.

¿Este carácter del Estado poscolonial, tiene algo que ver con su complicada base social? Obviamente que el Estado poscolonial

está profundamente interpelado por el carácter autoritario de su precursor –el Estado colonial. Kuan-Hsing Chen plateó que “el momento presente de las (ex) colonias es aún un proceso de descolonización, en al menos tres formas vinculadas y fractales: nacionalismo, nativismo y proceso civilizatorio” (Chen, 1998: 1). Los africanos están cautivos de los lazos invisibles de la matriz colonial de poder, que continúa restringiendo las posibilidades de democracia y desarrollo económico.

La esfera pública en África continúa exhibiendo la marca indeleble del colonialismo y las profundas huellas de los valores occidentales, que ahora son reciclados como valores globales. La esfera

Al encontrarse confrontando bajo los pesos pesados de la globalización y el neoliberalismo triunfantes, la perspectiva decolonial-liberadora siguió intentando superar el neocolonialismo y propuso estrategias para descolonizar la mente de los colonizados, al develar las estructuras ocultas de la dominación imperial.

pública está plagada de formulaciones intelectuales procedentes de los (ex) centros imperiales en lugar de valores, preocupaciones e intereses africanos. Es en este contexto que los africanos recayeron en el nativismo, mientras siguen resistiendo el confinamiento forzoso de su historia, valores e identidades a los márgenes bárbaros del mundo (Ndlovu-Gatsheni, 2008; 2009).

Lo que termina siendo representado como nativismo, comienza como un nacionalismo redentor, centrado en permitir que los africanos intenten tomar el control de la esfera pública con el fin de expresar públicamente sus preocupaciones comunes. El nativismo también comienza como una forma de discurso inverso y un intento de desafiar la hegemonía occidental. El desafío principal sigue siendo cómo articular los problemas africanos en una auténtica voz africana sin caer en el nativismo. Cómo hablar y pensar sobre la democracia sin imitar la democracia liberal occidental. Cómo hablar de esfera pública africana sin repetir las nociones de la esfera pública articuladas y delimitadas por Jürgen Habermas.

Habermas definió la esfera pública como una “esfera donde los individuos del ámbito privado se reúnen como público y debaten cuestiones de interés común” y este sitio no es “gobernado ni por la intimidad de la familia, ni la autoridad del Estado, ni el intercambio

del mercado, sino por la razón pública de los ciudadanos particulares” (Habermas, 1989: 27). Habermas entendió la importancia de esta esfera en el contexto de la transición emancipadora clásica liberal del feudalismo al capitalismo en Europa, junto con la consiguiente aparición de la burguesía como clase revolucionaria crítica de la del régimen monárquico basado en la herencia y la religión.

En términos generales, Habermas se refiere a la etapa inicial en que el desarrollo de la democracia liberal estaba ligado al surgimiento de la clase burguesa en Europa y los discursos de la Ilustración que sustentaron la modernidad (Peters, 1993: 542). Pero África, que experimentó el lado más oscuro de la modernidad, que incluso impidió la formación y el surgimiento de una clase burguesa negra, no puede seguir el mismo camino que Habermas señala para arribar a su esfera pública.

Una conjunción de fases “negativas” de la modernidad culminó en el nacimiento de lo que Mahmood Mamdani describió como Estados coloniales bifurcados, que segregaban a su población en lineamientos raciales de “ciudadanos” y “sujetos” (Mamdani, 1996). Esta configuración colonial del Estado tuvo consecuencias en el largo plazo no solo en el tipo de respuesta africana al colonialismo, sino también en el desarrollo y la reconfiguración de la esfera pública africana y la estructura general de las comunidades políticas poscoloniales. Craig Calhoun definió la esfera pública como “un espacio simultáneamente de solidaridad y opción” y “un sitio crucial para la producción y transformación de identidades y solidaridades políticamente destacadas – entre ellas, la categoría básica y manifestación práctica del ‘pueblo’ que es esencial para la democracia” (Calhoun, 2002: 165).

Los debates clave sobre la esfera pública fueron caracterizados e influenciados por el pensamiento liberal posmoderno, cuyo punto de partida de la narración de la historia africana es la modernidad occidental y su agenda de emancipación, que aceptaron acríticamente y sin chistar a la democracia neoliberal como un movimiento mundial “en el que se espera que los experimentos africanos quepan” (Osaghae, 2005: 1). El problema clave en este discurso, como lo señaló Calhoun, no es solo el excesivo énfasis en “identidades endebles” como base adecuada para la democracia, sino también la aceptación ciega de “imaginarios económicos modernizadores, sin prestar atención adecuada a la formación de la solidaridad y las condiciones que permitan decisiones colectivas acerca de la naturaleza de la sociedad” (Calhoun, 2002: 148). Este paradigma posmoderno neoliberal es extensivo y hasta fundamentalista en lo que reclama y arrasador en lo que rechaza, e incluye al afroradicalismo que impugna la hegemonía colonial global.

Este paradigma es refutado por el enfoque decolonial-liberador, cuyo punto de partida de la narración de la historia africana es la impugnación de la colonialidad en sus distintos disfraces. El paradigma decolonial-liberador todavía está luchando por librarse de las políticas de neurosis de la víctima, para permitirles a los africanos arrojarse nuevamente en una lucha radical para crear el futuro posimperial y poscolonial que el proyecto de decolonización posterior a 1945 no pudo conseguir. El deseo africano de trascender el “chaleco de fuerza colonial” que envuelve el continente africano vio a pensadores como Ekpo (2010) pedir por lo que él denominó “posafricanismo”, frente a la pobreza de esas filosofías de la liberación, como la de negritud. Ekpo alentó el posafricanismo con estas palabras:

Uno de los candidatos para una renovación posnegritud redentora de la modernidad de África es lo que se conoce como posafricanismo. [El posafricanismo] es un paraguas posideológico para una diversidad de estrategias intelectuales que procuran inscribir movimientos más nuevos y creativos, más allá de las antiguas fijaciones, obsesiones y petrificaciones del pensamiento que se habían cristalizado en y alrededor de las preocupaciones raciales y culturales, no solo en la generación de negritud sino también en el llamado *zeitgeist* poscolonial. La idea surgió de la realización dolorosa de que el *ethos* cultural nacionalista, los reflejos y el vocabulario que llegaron para estructurar el pensamiento filosófico, político y desarrollista africano, no solo arrastró a África y al modo de pensar africano a la trampa afrocéntrica paralizante, sino que también enturbió la mayoría de los proyectos de modernización de África. El posafricanismo fue propuesto, primero, como un intento de deconstruir el sentimentalismo propenso al desastre, orgullo y paranoias inherente a la mayor parte de ideologías de la africanidad tanto en arte, política o discurso de desarrollo y, segundo, para buscar condiciones nuevas y frescas para un compromiso intelectual africano más performativo con África, la modernidad y occidente (Ekpo, 2010: 181-182).

Al encontrarse confrontando bajo los pesos pesados de la globalización y el neoliberalismo triunfantes, la perspectiva decolonial-liberadora siguió intentando superar el neocolonialismo y propuso estrategias para descolonizar la mente de los colonizados, al develar las estructuras ocultas de la dominación imperial. Esto tomó la forma de enfoques de economía política, y algunos de sus defensores, incluso, niegan la importancia de discursos tales como los de derechos humanos y

democracia. El ejemplo es Issa G. Shivji, que dijo esto sobre el discurso de los derechos humanos:

El discurso de los derechos humanos logró marginar el análisis concreto de nuestra sociedad. La ideología de los derechos humanos es la ideología del *statu quo*, no del cambio. La documentación de abusos de derechos humanos, aunque es importante, en su propio derecho, por sí misma no nos ayuda en la comprensión de las relaciones sociales y políticas en nuestra sociedad. No es sorprendente que, dada la ausencia de un contexto de economía política y marco teórico, gran parte de nuestros escritos sobre derechos humanos, Estado de Derecho, Constitución, etc. reitera o asuma acríticamente preceptos neoliberales. Los derechos humanos no son una herramienta teórica para entender las relaciones sociales y políticas. En el mejor de los casos, pueden llegar a ser un medio para exponer una forma de opresión y, por tanto, tal vez, una ideología de resistencia (Shivji, 2003: 115).

Ekpo no se opone a aquellos como Shivji, que siguen comprometidos con la lucha contra la modernidad colonial. En lugar de ello, alienta a los que él llama “sujetos poscoloniales” a concentrarse en aprender, copiar e incluso robar “las estrategias y las habilidades de la dominación imperialista con el fin de acelerar el crecimiento económico y la modernización sociopolítica en las poscolonias” (Ekpo, 2010: 182). Pero parece minimizar, si no ignorar, el poder de la matriz colonial de poder discutido en este libro, que no permite que “sujetos poscoloniales” auténticos, valientes, libres, liberados, autorizados empoderados y entregados emerjan. Por otro lado, Shivji tampoco está totalmente en contra de los discursos de los derechos humanos y la democracia. Él argumentó, consecuentemente, en apoyo de la nueva lucha liberadora que combina de manera creativa cuestiones materiales, nacionales, democráticas y de justicia social en un nuevo consenso democrático, que está simultáneamente contra la hegemonía colonial mundial y el autoritarismo y la opresión local/nacional (Shivji, 2000; 2003; Mafeje, 1995). Para Ekpo, incluso:

La segunda Ilustración africana del posafricanismo se refiere a una descongestión masiva de la mente y la visión, para que África pueda embarcarse nuevamente en su viaje de modernización, esta vez deliberadamente liviano (Ekpo, 2010: 183).

Lo dificultoso es que la lógica inmanente del colonialismo todavía es una realidad que no se puede ahuyentar tan sencillamente. El discurso de liberación africano está hondamente formateado por el colonialismo

y fue analizado en profundidad por académicos como Mannoni (1950); Fanon (1952; 1963); Memmi (1957); Mamdani (1996) y Mbembe (2001). Estos pensadores revelaron cómo la psicología y la praxis de la colonización tuvieron efectos devastadores en la evolución de la conciencia política africana, inclusive en las imaginaciones de liberación.

Kuan-Hsing Chen llegó a la conclusión que “el colonialismo aún no es un legado, como postulan los estudios poscoloniales, sino que es un operador activo en todo sitio geocolonial” (Chen, 1998: 34). Además de la interpelación a su *némesis* (que es el nacionalismo africano), el colonialismo también influyó en la naturaleza de la esfera

El discurso neoliberal posmoderno está impregnado completamente por el pensamiento intelectual burgués de la Ilustración, arrogancia intelectual que incluye la celebración de la violenta conquista de África en eufemismos coloniales tales como: “pacificación”, “misión civilizadora”, “oprobio del hombre blanco” y “modernización”

pública africana de muchas maneras, ya que fraguó y constriñó la liberación africana y las formas de conocimiento. El nativismo odiado surgió de este entorno, de la psicología del colonialismo como un discurso inverso que procura subvertir y socavar las ideologías coloniales a través de la movilización de la identidad y la cultura africanas desplazadas. Al escribir sobre el registro utópico de la liberación, Benita Parry expresó:

Cuando consideramos la narrativa de la descolonización, nos encontramos con retóricas en las cuales el “nativismo” de una forma u otra es evidente. En lugar de corregir estas teorizaciones fustigadoras, como un catálogo de errores epistemológicos, de mistificaciones esencialistas, como una apropiación chauvinista del disenso, como algo más que un racismo antirracista, etc.; yo quiero considerar lo que podría ganarse con preguntas no sentenciosas a las articulaciones que, aunque con frecuencia impulsadas por una pasión negativa, no se puede reducir al mero mancillar de injusticias o a la repetición de los términos canónicos del trabajo del imperialismo (Parry. 2004: 40).

El desarrollo de las ideologías políticas africanas e imaginaciones de la libertad fue sistemáticamente restringido y formado en direcciones

particulares por la mecánica oculta del sistema hegemónico mundial capitalista/patriarcal moderno/colonial. La crisis del discurso de liberación africano tiene que ver, en parte, con lo que Quijano denominó represión de modos alternativos de saber, de producir conocimiento y de producción de perspectivas –una consecuencia de la colonización de la imaginación de los dominados (Quijano, 2007: 168-178).

Esta realidad también explica la existencia de una esfera pública muy compleja que está altamente disputada y dominada por la superposición de asociaciones públicas cívicas, desviadas, primordiales e indígenas que se componen de una extraña variedad de trabajo de profesionales, intelectuales, estudiantes, campesinos, mujeres y grupos étnicos, que articulan formas superpuestas de política, incluyendo las que se inspiran en el nativismo (Ekeh, 1992: 83-104; Ekeh, 1975: 91-112; Osaghae, 2006: 233-245). Como sostuvo Eghosa Osaghae, las ambigüedades y las contradicciones reflejadas en la esfera pública africana son, a su vez, reflejo de la profunda fractura de los fundamentos sociales de la política africana marcada por una disyuntiva seria entre Estado y sociedad, dando lugar a una ciudadanía, igualmente fracturada y controvertida, propensa a la retribalización (Osaghae 2006: 233-245).

Es en este contexto que la experiencia africana y la imaginación de la libertad están sujetas a dos metanarrativas: una de ellas pensada por la epistemología occidental y, la otra, por la resistencia a la colonialidad. Es importante explorar, brevemente, los principios fundamentales de los paradigmas posmoderno neoliberal y de descolonización liberación como dos caras de una misma moneda. El proyecto nacional africano, que abarca las estrategias para lograr la construcción de la nación, la consolidación del Estado, el desarrollo económico y la reducción de la pobreza, y la introducción de formas populares del gobierno, está preso de estas dos maneras de dar sentido, al mundo africano en particular y a la humanidad en general.

Epistemologías de la libertad

Walter D. Mignolo subrayó que formas de análisis y del habla están siempre influenciadas por la posición particular de los analistas en las estructuras de poder, y que los modos de conocer y percibir el mundo están siempre situados (Mignolo, 2000). Para África, dos lugares [*loci*] epistémicos dominantes de enunciación de historias, discursos y desarrollos son fácilmente discernibles, aunque no son mutuamente excluyentes.

La primera es la que intentó contar la historia de África desde la perspectiva de la modernidad occidental y la interpretación de la historia africana de manera análoga. La segunda es la que comienza

la historia de África desde la perspectiva de la colonialidad, y que está vinculada a las perspectivas epistémicas subalternas que critican el planeo de una única versión de verdadero conocimiento universal de la filosofía occidental (Mignolo, 2000: 721-748). La primera es, en general, una narración de la historia del proyecto emancipatorio modernista, cuyo punto de partida fueron los discursos de la Ilustración que se opuso a los monarcas feudales con sus nociones hereditarias del poder, las iglesias conservadoras que privilegiaban las creencias al conocimiento, y la superstición basada en la religiosidad ciega sostenida por la ignorancia y el miedo.

El discurso neoliberal posmoderno está impregnado completamente por el pensamiento intelectual burgués de la Ilustración, arrogancia intelectual que incluye la celebración de la violenta conquista de África en eufemismos coloniales tales como: “pacificación”, “misión civilizadora”, “oprobio del hombre blanco” y “modernización” (Crong, 1984; Rostow, 1960; Roper, 1965; Ndlovu-Gatsheni, 2001; 2006). Este paradigma asumió el universalismo y pretende no solo ser universalista, sino también ser un punto de vista neutral y objetivo.

Mientras que el segundo paradigma narra la historia compleja e inconclusa de la liberación del colonialismo, el neocolonialismo, el imperialismo neoliberal y la globalización hegemónica; el primero cuenta la historia humana desde el punto de vista de la modernidad occidental que “reclama a la homogeneidad del planeta desde arriba –económica, política y culturalmente” (Mignolo, 2000: 721). Esto está respaldado por lo que Wallerstein (1991: 1) denominó “paradigmas de las ciencias sociales del siglo XIX” que se consumieron *holus bolus* en la academia africana, que limitaron bárbaramente el desarrollo del pensamiento intelectual africano autónomo y original, y la imaginación del mundo. Wallerstein señaló que:

Es común que los académicos y científicos repiensen temáticas. Cuando nuevas e importantes evidencias socavan las viejas teorías y las predicciones no se sostienen, nos vemos obligados a repensar nuestras premisas. En ese sentido, gran parte de las ciencias sociales del siglo XIX, en la forma de hipótesis específicas, está bajo un replanteo constante. Pero, además del replanteo, que es “habitual”, creo que necesitamos “desaprender” la ciencia social del siglo XIX, porque muchas de sus presunciones –que, en mi opinión, son engañosas y constrictivas– todavía tienen un asimiento demasiado fuerte en nuestras mentalidades. Estas presunciones, que alguna vez fueron consideradas como liberadoras del espíritu, hoy sirven como la

principal barrera intelectual para análisis práctico del mundo social (Wallerstein, 1991: 1).

Las iniciativas intelectuales y de liberación africanas llegaron a la conclusión de que es muy difícil “no pensar” las epistemologías creadas por los intelectuales de la Ilustración y que “se reproduzcan por fuera de estas relaciones” (Quijano, 2007: 169). El producto final fue la “ilustración por analogía” que inspiró algunas de las obras intelectuales más influyentes en y acerca de África (Mamdani, 1996; Zeleza, 1997). Osaghae definió la narrativa neoliberal de la experiencia africana como un formato globalizado y comparativo con el que evaluaron el mundo africano basados en el grado en que los Estados africanos acataron los preceptos del liberalismo, incluyendo la democracia liberal, según lo determinado por las hegemonías mundiales de la Posguerra Fría. Dentro de este discurso, el capitalismo y el liberalismo se proyectaron como trayectorias por las que todas las sociedades deben pasar (Osaghae, 2005: 14).

Osaghae contrastó esta trayectoria con la narrativa decolonial-liberadora de la experiencia africana, que es más exigente y más comprensiva de los desafíos peculiares que enfrenta el Estado en África. Dentro de este discurso, democratización y desarrollo fueron abordados como instrumentos de liberación de la dominación política y el subdesarrollo económico. Incluso, el acento en los derechos humanos fue entendido y visto, no como una cuestión de delicadeza democrática, sino como un arma de los grupos débiles y oprimidos que luchan por la liberación y el empoderamiento (Osaghae, 2005: 14-15).

Pero este enfoque decolonial-liberador estaba bajo la vigilancia constante del enfoque neoliberal posmoderno. Cuando no fue descartado, fue sancionado. Cuando no fue sancionado, su agenda fue robada, diluida y destruida. Pero no fue fácil enterrarlo. Sus resurrecciones tomaron varias formas, como: nacionalismo insurgente, afroradicalismo, nacionalismo cultural y nativismo. Todas estas resurrecciones ocurrían en un terreno en el cual la merced neoliberal había asumido proporciones hegemónicas. Este paradigma neoliberal tuvo difusión mundial desde el final de la Guerra Fría, y siguió evaluando las experiencias, éxitos y logros africanos bajo los términos en que “se ajusta a los preceptos del liberalismo, incluyendo la democracia liberal, como lo determinado por la hegemonía mundial de la Posguerra Fría (Osaghae, 2005: 14).

Los criterios evaluativos neoliberales de progreso africano fueron informados por el grado en que las reformas de mercado se adoptaron; el grado en que los sistemas políticos africanos se abrieron

a la política pluralista y multipartidaria; el grado en que el buen gobierno, medido por el constitucionalismo, el control civil sobre los militares, la participación popular, el respeto de los derechos humanos y el Estado de Derecho, así como por la transparencia y la rendición de cuentas se asentó; y el grado en que elecciones libres y justas, así como el cambio ordenado de gobierno, fueron posibles (Osaghae, 2005: 14). Lo que debe quedar claro es que el enfoque decolonial-liberador no se opone a la democracia; por el contrario, está constantemente intentando apropiarse de los principios de la democracia y los derechos humanos como armas de los oprimidos y los débiles en su esfuerzo por

Por tanto, el nacionalismo africano y las luchas anticoloniales apuntaban en parte a la desracialización y la africanización de la sociedad civil dominada por los blancos, as. como a la apertura de sitios para la deliberación pública de los africanos, más allá de la vigilancia del Estado colonial.

impulsar las fronteras de la descolonización hacia nuevos horizontes de empoderamiento económico, justicia social y control autónomo del destino africano.

Sin embargo, el Estado poscolonial siguió sirviendo a los intereses del capital mundial en lugar de a los intereses de los pueblos de África, debido a las astucias de las matrices de poder coloniales. El Estado africano debe servir a los intereses de las masas populares en lugar de a los del capitalismo mundial (Nyong'o, 1987: 25). Esta no es una tarea fácil de lograr debido al poder disciplinador del capital mundial y la mirada vigilante de instituciones multilaterales poderosas como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, ajustadas a los intereses de las naciones ricas del Norte.

Una de las preguntas difíciles que siguen palpitando dentro de las narrativas decoloniales-liberadoras es: ¿cómo reestructurar el Estado poscolonial africano en consonancia con las demandas populares africanas? Ake (2000: 167) ofrece dos opciones para la transformación del Estado africano:

Una directiva es para que el Estado devenga una comunidad arraigada en una República moderna. Esto requerirá, entre otras

cosas, un desarrollo capitalista muy acelerado, que no parece estar en el tapete para gran parte de África. Esto implicará la ruptura de países africanos en algo similar a regímenes étnicos, un proceso que podría ser extremadamente violento y traumático. Un compromiso posible podría ser un acuerdo confederal, federal o cosocietario. Pero no hay soluciones fáciles para este problema formidable, que apenas se vislumbra y casi ni es estudiado (Ake, 2000: 167).

Ake argumentó que la mera transformación del Estado no es suficiente. Se necesita tener mano de seda con la transformación social para rectificar la situación de bifurcación de la sociedad en: “el país de la elite, por lo general, menos del 10% de la población” que está “orgánicamente vinculada y orientada a las sociedades altamente industrializadas”, por un lado, y “el país de los pobres simbolizado por la situación de los campesinos enfrascado en la pura supervivencia” (Ake, 2000: 167-168). Sugirió que África poscolonial debe adoptar la “democratización estructural” en contraposición a la democratización “procesional”. La democracia estructural implica la reestructuración del Estado y la transformación de la sociedad, simultáneamente (Ake, 2000: 186).

Pero esos intelectuales, casados con el pensamiento neoliberal posmoderno, ven la salvación de África subyacer en la sociedad civil como un terreno fértil que representa los intereses populares de la gente. Lo que no se suele exponer a un análisis crítico, es la cuestión de la representación de los valores y la sociedad civil en África. Osaghae (2005) es muy crítico de la legitimidad de la sociedad civil como la representación de los intereses populares de masas. Para él, la sociedad civil fue un proyecto de la clase media/la élite que no se acercó a la amplia variedad de fuerzas populares. En segundo lugar, la sociedad civil emergente (en contraposición a una arraigada) fue en gran parte una creación del capitalismo mundial, que siguió financiándola en su concubinato con las organizaciones no gubernamentales (ONG). En tercer lugar, las ONG no fueron más que agentes cardinales de la globalización y la hegemonía occidental en África. Por último, la “sociedad civil actual no tiene ni la convocatoria nacional ni la convicción que distinguió las alianzas anticoloniales de la vieja” (Osaghae, 2005: 17). Como tal, la sociedad civil no es una personificación legítima de las fuerzas populares capaces de ofrecer un Estado con sensibilidad social en África poscolonial.

La crítica de Osaghae de la sociedad civil coincide con la de Moyo y Yeros (2007: 177), que desplegaron un análisis de clase y expusieron las debilidades consiguientes, si no peligros, de la sociedad

civil zimbabwense. Su composición social es principalmente urbana en un país en gran medida agrario; está liderado mayormente por profesionales de clase media; su autonomía está hipotecada y depende de los donantes y su ideología es pequeñoburguesa, burguesa e, incluso, neocolonial (Moyo y Yeros 2007: 177-178). Ante todos estos cuestionamientos intelectuales y políticos sobre el Estado y la sociedad civil ¿dónde está la redención africana? Es difícil contestar esta pregunta.

El presente sombrío y el futuro misterioso

El influyente artículo de Peter Ekeh de 1975 sobre “el colonialismo y los dos públicos” se convirtió en el primer compromiso académico serio con el tema de la esfera pública africana, por definición diferenciada en público principal y cívico. Ekeh localizó el carácter bifurcado de la esfera pública africana en el centro de la modernidad colonial:

Si vamos a capturar el espíritu de la política africana, debemos buscar lo que es singular en ella. Estoy convencido de que la experiencia colonial ofrece esa singularidad. Nuestro presente poscolonial fue formado por nuestro pasado colonial. Es ese pasado colonial el que definió por nosotros las esferas de moralidad que llegaron a dominar nuestra política (Ekeh, 1975: 111).

En 1992, Ekeh amplió su tesis sobre los “dos públicos” pues se comprometió con el carácter de la sociedad civil de África poscolonial. Identificó cuatro tipos básicos de organizaciones de la sociedad civil, a saber: *organizaciones cívicas públicas* (laborales, asociaciones profesionales y estudiantiles, medios de comunicación); *organizaciones cívicas desviadas* (sociedades secretas, movimientos religiosos fundamentalistas); *asociaciones públicas primordiales* (asociaciones étnicas y comunales); y *asociaciones de desarrollo indígena* (asociaciones de agricultores y tradicionales de la mujer) (Ekeh, 1992: 187-212).

Lo que está claro acerca del civismo en la categorización cuádruple de Ekeh, es que reflejó la fundación histórica única de las experiencias africanas, en particular las experiencias formadas por el colonialismo y el nacionalismo. Reveló cómo la civilidad africana fue mediada por imperativos profesionales, religiosos, étnicos, indígenas y de género, diseñados por la modernidad colonial.

Mamdani parece reforzar el argumento básico de Ekeh, acerca de cómo la herencia del colonialismo legó un tipo particular de sociedad civil en las sociedades poscoloniales. Analizó el carácter excluyente de la sociedad civil colonial fundada en la jerarquía racial de nativos y colonos. En esta configuración colonial, los nativos excluidos

seguían humillados en la esfera principal marcada por clasificaciones étnicas fosilizadas y fragmentadas.

Por tanto, el nacionalismo africano y las luchas anticoloniales apuntaban en parte a la desracialización y la africanización de la sociedad civil dominada por los blancos, así como a la apertura de sitios para la deliberación pública de los africanos, más allá de la vigilancia del Estado colonial. Mamdani (1996: 21) estaba en lo cierto al afirmar que, hacia el ocaso del colonialismo, las iniciativas de desracializar la sociedad civil surgieron simultáneamente con su creciente tribalización. Esto fue inevitable para un pueblo emergente de un ardid discursivo colonial bifurcado, en que raza y etnia eran los principales vectores en la organización social de la población colonial.

Al final del régimen colonial, la sociedad civil desarrolló una compleja relación con el Estado poscolonial, ya que el Estado se convirtió en el fenómeno regulador más ubicuo de la vida de las personas. En consecuencia, para los nacionalistas poscoloniales triunfantes a cargo del Estado los objetivos de las nuevas luchas que se encontraban en la sociedad civil eran incomprensibles. ¿Se trata de sustituir al Estado o, simplemente, hacer que sea más abierto al pluralismo y la diversidad? Para los dirigentes nacionalistas africanos, especialmente aquellos que participaron en luchas de liberación armada prolongada en países como Mozambique, Angola, Namibia, Sudáfrica, Argelia, Guinea-Bissau y Zimbabwe, el proyecto de decolonización dio lugar a la aparición de Estados africanos al servicio de los intereses de los pueblos ex colonizados. Siempre impulsaron la idea de un “Estado popular” que necesita ser respaldada por todos, en lugar de oponerse, y que llevó adelante la misión histórica de liberación económica.

Dentro de esta línea de pensamiento, que a menudo está constituida por nociones de vanguardia marxista-leninista-maoístas sobre Estado y el partido, no hay lugar para que la sociedad civil y la esfera pública existan por fuera del Estado. Pero para los intelectuales formados por nociones liberales de organización de la vida política y social como Michael Walzer (1991: 293-304), la sociedad civil es importante, ya que fue constituida por redes asociativas dentro de las cuales se construyó la civilidad que habilitó la política democrática.

En el pensamiento liberal, la sociedad civil existe principalmente para hacer que el Estado sea más responsable en sus prácticas de gestión pública. Pero la élite nacionalista que dirige el Estado poscolonial no necesitó ninguna otra forma de asociación, más que sus partidos políticos, para rendir cuentas cuando instauraron tanto la democracia como la libertad en los pueblos ex colonizados. Para ellos, el Estado poscolonial, inherentemente, está a favor de los pueblos ya que

luchó en su defensa sabiendo lo que querían. Vigilar la soberanía del Estado poscolonial se convirtió en el valor máspreciado. Zimbabwe nos proporciona el ejemplo típico de un “Estado nacionalista”, que no tolera la existencia de la sociedad civil y la esfera pública sin vigilancia del Estado y el partido gobernante. El presidente Mugabe dice sin vueltas quién trajo la democracia a Zimbabwe:

Nosotros, no los británicos, establecimos la democracia basada en *una persona / un voto*, una democracia que rechazó la discriminación racial o de género y que defendió los derechos humanos y la libertad religiosa [...]. En definitiva, el advenimiento

Hoy, la lucha más grande es tratar de revivir la política revolucionaria y liberadora, y originar un nuevo lenguaje que tenga resonancia en la generación actual y capture el futuro para restaurar la certeza humana perdida.

de un Zimbabwe independiente devolvió la dignidad a nuestro pueblo (*The Herald*, 19 de abril de 2008).

En este contexto, en el que el Estado y sus dirigentes proclaman una alta moral, la sociedad civil a menudo es etiquetada como una amenaza a la soberanía estatal, y las organizaciones de la sociedad civil que se ocupan de las cuestiones de la democracia y los derechos humanos son deslegitimadas como frentes de enemigos foráneos del Estado (Tendi, 2010). La sociedad civil no está exenta de tareas complejas y de mecanismos y dinámicas del poder de los defensores hueros del nacionalismo contra los de la democratización, por un lado y, por otro lado, la división de poder Sur-Norte. La cuestión del poder es abordada con sutileza por intelectuales radicales como Rita Abrahamsen (2000), quien identificó cómo los desequilibrios de poder entre el Norte rico y el Sur pobre viciaron los discursos de la democracia, el desarrollo y el buen gobierno como meros pilares de gobernabilidad mundial, disponibles para ser utilizados como justificación para disciplinar a los Estados desviados del Sur.

La pregunta provocadora de los estudios africanos en general es: ¿qué queda para la gente común que no es beneficiada por la libertad jurídica, y que se encuentra en el extremo receptor de los

Estados poscoloniales que se transformaron en Estados “privatizados”, “patrimoniales”, “rentistas”, “cleptocráticos” y “gendarmes”? (Chabal y Daloz, 1999; Cooper, 2002; Nugent, 2004). ¿Son las nociones de sociedad civil y esfera pública como los significantes vacíos y registros utópicos que fueran conjurados y desplegados por los ciudadanos comunes para concebir una vida más allá de las esferas estatistas carentes de soluciones humanitarias?

Lidiando con el significado global de la sociedad civil, los Comaroff (2000: 330) argumentaron que la idea surgió como una “gran idea del Milenio” y como “una panacea multiuso para la condición posmoderna, pospolítica, posnativa y hasta poshumana”. Incluso sostuvieron que la sociedad civil “es conocida principalmente por su ausencia, evasión, incompletud, por los rastros dejados por las luchas libradas en su nombre” (Comaroffs, 2000: 330). De hecho, en un análisis más preciso, las nociones de sociedad civil y esfera pública fueron entendidas como registros utópicos que capturan las aspiraciones humanas de libertad popular que no están eclipsadas por las interferencias del Estado.

En la actualidad, las nociones de sociedad civil y esfera pública sirven como un poderoso grito de guerra por la libertad en todo el mundo. En el centro de estas imaginaciones y aspiraciones están los registros utópicos de la democracia, la comunidad moral, la justicia y las políticas populistas que se movilizaron y se desplegaron para insuflar vida a las sociedades de la incertidumbre que fueran “declaradas muertas hace casi 20 años por los poderosos magos de la Segunda Vuelta” (Comaroffs, 2000: 331).

John Ralston Saul en su libro *The Collapse of Globalism and the Reinvention of the World* (2009: 15) escribió acerca de la crisis de la globalización, cuyas creencias principales eran: que el poder del Estado nación menguaba; los Estados tal como los conocimos estaban muriendo; que en el futuro, el poder estaría en los mercados globales; que la economía, en lugar de los ejércitos y la política, formaría los eventos humanos; que los mercados globales, libres de estrechos intereses nacionales, establecerían balances económicos internacionales; y esto sería “la reducción del nacionalismo irresponsable, el racismo y la violencia política”. A nivel mundial, estos valores de la globalización, sumados a otros, entraron en crisis, y a principios del nuevo milenio fueron cada vez más cuestionados.

En todo el mundo, es evidente que las personas no se cansarán de tratar de darle sentido a su presente sombrío con miras a la prescripción del futuro misterioso, si las creencias actuales resultaran inadecuadas. El nacionalismo sigue preocupando las mentes

humanas, particularmente, a aquellas mentes que todavía confían en el futuro del Estado nación, la territorialidad y la soberanía en un mundo que se globaliza rápidamente. El Estado nación no se redujo como predijeron los gurús de la globalización. Junto al nacionalismo, la sociedad civil y la esfera pública existen como significantes vacíos con potencial para encender la imaginación humana a otra vida de civilidad, sociabilidad y paz, dentro y fuera de los recintos del Estado poscolonial, que tendió a usar su libertad jurídica para negar la democracia popular dentro de sus límites.

Hoy, la lucha más grande es tratar de revivir la política revolucionaria y liberadora, y originar un nuevo lenguaje que tenga resonancia en la generación actual y capture el futuro para restaurar la certeza humana perdida. Todo esto tiene lugar en un momento dominado por lo que la pensadora radical Chantal Mouffe describió como la “paradoja democrática”, caracterizada por entremezclar las aspiraciones democráticas populares con las preguntas y luchas por la definición de los pueblos, así como por la reconstitución de identidades (Mouffe, 2000: 56).

Lo que revela la noción de “paradoja democrática” son las limitaciones inherentes de la democracia neoliberal como registro utópico capaz de disparar la imaginación humana más allá de los actuales callejones sin salida. El nacionalismo africano se metamorfoseó en fobias tales como nativismo y xenofobia, que devoró a aquellos africanos considerados el Otro tóxico, para utilizar la terminología zizekiana. Los demás registros utópicos, como la sociedad civil y laspreciadas nociones de esfera pública, donde se dice que reina el pensamiento racional, aun son parte de la “política aspiracional” que surge en el contexto de la fenomenología de la incertidumbre.

Los desafíos globales y locales actuales son muy complejos, y algunos ilustrados se declararon xenófobos, como lo revela Samuel Huntington en su libro *Who are We? The Challenge to America's National Identity* (2004), en el que identificó a quienes consideraba no estadounidenses, en particular a la creciente presencia hispana en Estados Unidos, como la constitución de una amenaza para la identidad nacional. Tales publicaciones indican una confusión ideológica de primer orden, donde el culturalismo fue convertido en una herramienta de análisis hasta el punto de singularizar múltiples lenguas y culturas como constitutivas del terrorismo cultural. Es paradójico que un país como Estados Unidos que es, básicamente, una nación de inmigrantes y colonos pueda virar y alarmarse por la inmigración y el multiculturalismo en el siglo XXI. ¡Tenemos *el terror medieval a los bárbaros* en puerta! Este argumento se ve reforzado por Françoise Verges, quien sostuvo que:

La xenofobia está de vuelta en Europa. El extranjero es, una vez más, el objetivo de los ataques, la explicación a todo lo que va mal: pérdida del empleo, inseguridad, criminalidad. Personifica el temor de estar atestado en el propio país, de perder los valores “nacionales”, la identidad “nacional”, de ya no sentirse “en casa” (Verges, 2011).

Conclusión: ¿entonces, otro mundo es posible?

El humanismo occidental instaurado por el colonialismo está en crisis. Los pueblos del Sur impugnaron continuamente la dominación occidental. La crisis crediticia indicó serias grietas en el edificio aparentemente fuerte del capitalismo. La hegemonía occidental, que estaba oculta bajo las nociones como “oprobio del hombre blanco”, misión civilizadora, desarrollismo y democracia liberal fue desenmascarada y declarada como colonialidad, que se supone debe morir para que florezca un nuevo humanismo. John Ralston Saul (2009: 281) concluyó que:

El colapso económico de 2008 representa el fracaso de la globalización. Es un error tratar esta crisis como algo provocado por una crisis financiera. El estallido es un síntoma, no una causa: hay que dejarlo atrás rápido y seguir adelante en busca de los verdaderos problemas.

Incluso, fue más lejos al señalar que:

Ahora, podemos ver que los enfoques sobre la globalización de las últimas tres décadas están posdatados. Y la mayoría de nosotros puede ver cómo las cosas han cambiado. La clave para hacer frente a esta crisis no es reconstruir las viejas estructuras basadas en antiguas presunciones. Tenemos la oportunidad de construir un tipo más sofisticado de riqueza basado en el equilibrio de las necesidades sociales, ambientales y del mercado. Este podría ser fácilmente el proyecto de un siglo (Saul, 2009: 296).

Pero desde el lado africano está claro que otro mundo no podrá ser posible mientras el continente y sus pueblos no estén completamente descolonizados, y las astucias del mundo poscolonial neocolonizado sean destruidas. Esto requerirá una rebelión epistémica que logre que aquellos previamente colonizados tengan confianza en sí mismos, permitiéndoles volver a imaginar otro mundo libre de la tutela occidental y los dictadores africanos que gozan de protección occidental. Es necesaria una nueva imaginación que libere al colonizador y al colonizado simultáneamente. Esto significará eliminar las jerarquías

raciales creadas por la modernidad colonial, así como el fundamentalismo creado por diferentes nacionalismos. Se debe otorgar más espacio a las perspectivas desde el Sur, dado que promete otro mundo, libre de pensamiento occidental hegemónico que fue construido sobre los valores de explotación y opresión de la esclavitud, el imperialismo y el colonialismo.

Los recientes acontecimientos revolucionarios y populares que comenzaron en Túnez, obligando al dictador Zine El Abidine Ben Ali a huir del país el 14 de enero de 2011, y que se extendieron a Egipto obligando a Hosni Mubarak a dejar del poder después de 30 años como presidente, proyecta esperanzas acerca del poder de la gente común para decidir sobre su propio destino y liberarse de las autocracias (Arieff, 2011: 1-23). La región del Magreb sobrevivió a los cambios democráticos de los noventa con gobiernos autocráticos que mantuvieron su control del poder. Pero lo que comenzó en Túnez sacude no solo la región del Magreb, sino también al Medio Oriente y al resto de África. Los levantamientos populares, que atemorizaron a los líderes dictatoriales en todo el mundo, aportan esperanza de que la gente común todavía esté preparada para reclamar y dar forma a los destinos de sus naciones. Pero permítanme que termine este libro con las preguntas lúcidas de Santos (2007: 49) como una indicación para la futura investigación y dirección intelectual en el Sur global:

¿Cómo podemos identificar la perspectiva de los oprimidos en las intervenciones en el mundo real o en cualquier resistencia? ¿Cómo podemos traducir esta perspectiva en prácticas de conocimiento? En la búsqueda de alternativas a la dominación y la opresión ¿cómo podemos distinguir entre alternativas al sistema de opresión y dominación y alternativas dentro del sistema o, más concretamente, cómo podemos distinguir entre las alternativas al capitalismo y alternativas dentro del capitalismo? En suma ¿cómo podemos luchar contra las líneas abisales utilizando instrumentos conceptuales y políticos que no los reproduzcan? Y finalmente, una pregunta de especial interés para los educadores: ¿cuál sería el impacto de una concepción pos-abisal del conocimiento (como una ecología de saberes) sobre nuestras instituciones educativas y centros de investigación?

La lucha debe continuar. ¡*Aluta continua* –esta vez bajo la forma de una resistencia epistemológica comprometida contra la violencia epistémica que había impedido las imaginaciones alternativas del mundo y la libertad de los saberes y cosmologías del Sur global!

Bibliografía

- Ake, C., 2000 *The Feasibility of Democracy in Africa* (Dakar: CODESRIA).
- Arief, A. 2011 "Political Transition in Tunisia" en *Congressional Research Service Report for Congress*, February: 1-23.
- Attwell, D. 2005 *Rewriting Modernity: Studies in Black South African Literary History* (Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press).
- Beck, U., et al. 1994 *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press).
- Calhoun, C. (ed.) 1994 *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell).
- Chabal, P. and Daloz, J. P. 1999 *Africa Works: Disorder as Political Instrument* (London: James Currey).
- Chen, K. H. 1998 'Introduction: The Decolonization Question' en K. H. Chen (ed.) *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies* (London: Routledge).
- Comaroff, J. and Comaroff, J. L. 2000 "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming" en *Public Culture*, 12 (2): 310-312.
- Cooper, F. 2002 *Africa since 1940: The Past of the Present* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Ekeh, P. P. 1975 'Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement' en *Comparative Studies in Society and History*, 17 (1): 88-106.
- Fanon, F. 1968a *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press).
- Fanon, F. 1968b *Black Skins, White Masks* (New York: Groves Press).
- Gray, C. C. 2001 *Afrocentric Thought and Praxis* (Trenton, NJ: Africa World Press).
- Gray, J. 2003 *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals* (London: Grant Books).
- Lopes, C. 2010 'Keynote Address, International Conference: Fifty Years of African Independence – Continuities and Discontinuities'. Universidad de Mainz, Alemania, 8-10 April.
- Mafeje, A. 2000 "Africanity: A Combative Ontology" en *CODESRIA Bulletin*, 1: 66-67.
- Maldonado-Torres, N. 2003 "The Regressive Kernel of Orthodoxy: A Review of Slavoj Žizek, *The Puppet and the Dwarf*" en *Radical Philosophy Review* 6 (1): 325-361.
- Mbembe, A. 2001 "On the Postcolony" (Berkeley: University of California Press).
- Maldonado-Torres, N. 2004 "The Typology of Being and the Geopolitics of Knowledge: Modernity, Empire, Coloniality" en *City*, 8 (1): 1-33.
- Mamdani, M. 1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Mignolo, W. 2000 *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press).
- Moyo, S. and Yeros, P. 2007 "The Radicalized State: Zimbabwe's Interrupted Revolution" en *Review of African Political Economy*, 111: 103-121.
- Moyo, S. and Yeros, P. 2007b "Intervention: The Zimbabwe Question and the Two Lefts" en *Historical Materialism*, 15 : 171-2004.
- Ndlovu-Gatsheni and Muzondidya, J., 2011, "Introduction: Redemptive or Grotesque Nationalism in the Postcolony?" en S. J. Ndlovu-Gatsheni y J. Muzondidya (eds.) *Redemptive or Grotesque Nationalism?*

- Rethinking Contemporary Politics in Zimbabwe* (Oxford and Bern: Peter Lang).
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2006a "How Europe Ruled Africa: Matabeleland Region of Zimbabwe" en *International Journal of Humanistic Studies*, 5: 1-18.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2006b "Nationalist-Military Alliance and the Fate of Democracy in Zimbabwe" en *African Journal on Conflict Resolution*, 6 (1): 49-80.
- Ndlovu-Gatsheni, S. J. 2006c "The Nativist Revolution and Development Conundrums in Zimbabwe" en *ACCORD Occasional Paper Series*, 1 (4): 1-40.
- Osaghae, E. E. 2006 "Colonialism and Civil Society in Africa: The Perspective of Ekeh's Two Publics" en *Voluntas*, 17: 205-235.
- Osaghae, E. 2010 "Citizenship and Reconstruction of Belonging in Africa". Conferencia en el Departamento de Estudios Políticos de la Universidad de Witwatersrand, 11 de agosto.
- Parry, B. 2004 *Postcolonial Studies: A Materialist Critique* (Londres/New York: Routledge).
- Quijano, A. 2007 "Coloniality and Modernity/Rationality" en *Cultural Studies*, 21 (2/3) (Marzo/Mayo): 168-178.
- Sachs, W. (ed.) 1992 *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (Londres: Zed Books).
- Santos, B. S. 2007 "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges" en *Review*, XXX (1): 45-89.
- Saul, J. R. 2009 *The Collapse of Globalism and the Reinvention of the World* (Londres: Atlantic Books).
- Shivji, I. G. 2003 "The Rise, the Fall, and the Insurrection of Nationalism in Africa". Paper presentado en Keynote Address to CODESRIA East African Regional Conference, Addis Ababa, Ethiopia, 29-31 de octubre.
- Shivji, I. G. 2009 *Where is Uhuru? Reflections on the Struggle for Democracy in Africa* (Oxford: Fahamu Books).
- Soyinka, W. 2004 *Climate of Fear* (Londres: Profile Books).
- Tendi, B. M. 2010 *Making History in Mugabe's Zimbabwe: Politics, Intellectuals and the Media* (Oxford: Peter Lang AG).
- Verges, F. 2011 "Xenophobia and the Civilising Mission" en *OpenDemocracy*, 13 de mayo.
- Wallerstein, I. 1991 "Introduction: Why Unthink?" en I. Wallerstein (editor) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms* (Cambridge: Polity Press).
- Weeks, J. 2010 "Roundtable 3: Can Africa Still Claim the 21st Century?". Presentación en *International Conference: Fifty Years of African Independence- Continuities and Discontinuities*. Universidad de Maiz, 8-10 Abril.
- Zelega, P. T. 2003 *Rethinking Africa's Globalisation: Volume 1: The Intellectual Challenges* (Trenton, NJ: Africa World Press).
- Zizek, S. 2009a *Violence: Six Sideways Reflections* (Londres: Profile Books).
- Zizek, S. 2009b *First as Tragedy, Then as Farce* (Londres y New York: Verso).
- Zizek, S. 2008 *In Defence of Lost Causes*, (Londres y New York: Verso).
- Zizek, S. 2001 *The Fragile Absolute or Why is the Christian Legacy worth Fighting For?* (Londres: Verso).