



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía y Sociología**

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO: Ética y Democracia
Universitat Jaume I y Universitat de València

TRABAJO FIN DE MASTER

TÍTULO: Ética y Ciudadanía Afropolita: el encuentro de la Razón Cordial Africana y la Crítica Política de la Resistencia

PRESENTADO POR: Eduardo A. Roca Oliver

DIRIGIDO POR: Dra. Elsa González Esteban

FECHA DE PRESENTACIÓN: 16 de noviembre de 2015

L'Afrique est en genèse.
Elle se construira sur la base de sa matière indocile.
Quelque chose d'absolument neuf sortira de
l'Afrique. En préparer l'avènement, telle est la tâche
de la critique

A. Mbembe

Índice

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1. Razón, Comunicación y Esperanza. Ética Discursiva y Hermenéutica Africana	7
1.1. De la posibilidad de la ética para África	8
1.2. Historias de subalternos.....	10
1.3. Dicciones y Contradicciones habermasianas a ojos africanos	12
1.3.1. Del sesgado discurso ético de simetría (Bidima).....	12
1.3.2. Distorsiones comunicativas en África	17
1.3.3. El “África” de Habermas (Eze)	19
1.3.4. ¿Y si Habermas fuese un Nativo? (M. Nagel)	24
1.4. Paradigma comunicativo y África.....	26
1.4.1. Contra el dogmatismo, una nueva racionalidad	26
1.4.2. La persona, competencia comunicativa.....	28
1.4.3. Aplicación/Responsabilidad	29
1.4.4. Socialismo lógico: ethos universalizable	30
1.5. África como crítica ética al instrumentalismo de la razón	30
1.5.1. Fundamentos de una ética hermenéutica africana	32
1.5.2. Vertientes de ética hermenéutica africana.....	33
a) Ética crítica “negra” (identidad y liberación desde la resistencia).....	33
b) La mediación de los conflictos	34
c) Narraciones del cuidado compasivo	35
d) Ética de la amistad recreada	35
1.6. Primera conclusión: Emancipación y Docta Spes Africana	35
CAPÍTULO 2. Lectura hermenéutica crítica: “en situación africana”	37
2.1. En “situación africana”	38
2.2. La otra racionalidad: razón deslocalizada, negra y de otro modo	40
2.3. Intersecciones de la crítica	41
2.3.1. Adonde se accede desde la razón del cuerpo	41
2.3.2. De las instancias prerracionales o de la <i>constitución preteórica de la vida</i>	43
a) Crítica fisiológica radical: cuerpo, devenir, representación.....	44
b) Crítica lingüística: confinados en las redes del lenguaje	45
c) Crítica de la verdad.....	46

d) Libertad desde y para la vida	47
e) Poetizar dionisiaco	49
2.3.3. De la razón del corazón	50
2.3.4. Del amor, pero sin fisuras	52
2.3.5. De la vibración de la tierra y el cuerpo: “su alegría es africana”	53
2.3.6. Comunitarismo	54
2.3.7. Cuando se pierde la memoria	56
2.4. Segunda Conclusión: auto-descubrimiento, auto-reconocimiento y horizonte de creatividad.....	58
CAPÍTULO 3. Desafíos, límites y contornos de una Ciudadanía Africana	60
3.1. Mirar en el espejo: Pensar postcolonialmente la ciudadanía	61
3.2. Un espejo roto... ¿Una ciudadanía imposible?.....	65
3.3. Los cristales rotos del espejo.....	67
3.3.1. Antes y después: El Discurso	67
3.3.2. Poder en el África poscolonial: el principio autoritario	69
3.3.3. ¿Democracia?	73
3.3.4. (La Política de) La raza	76
3.4. Crítica del Poder	79
3.4.1. El genio pagano africano	80
3.4.2. Reinventar la identidad en la violencia (Hermenéutica Crítica Africana)	81
3.4.3. Afropolitanismo: peculiar y propia ciudadanía	83
3.5. Tercera conclusión: Algunas claves para la ciudadanía	85
De la supervivencia a la convivencia	85
Crítica ética de la política y la economía	86
Decir la identidad: el ex-esclavo.....	86
Amistad, soporte de la ciudadanía.....	87
Ética del encuentro y singularidades compartidas	87
CAPÍTULO 4. Educación y ética en África. Enfrentar y vencer fantasmas	90
4.1. De porqué enseñar ética en África.....	91
4.2. Educar para darse fundamento.....	93
4.3. Procesos de creación de conocimiento.....	94
4.3.1. Gestionar la herida del esclavo	94
4.3.2. Comunidades de conocimiento y pedagogía: Ubuntu/Ondjango.....	95
4.3.3. Los contornos de una ciudadanía afropolita	96

4.4. Fantasmas y demonios.....	98
4.4.1. El fantasma del león solitario: la autosuficiencia.....	100
4.4.2. Los demonios del gallinero: cuando impera el desorden	101
4.4.3. El fantasma de la hiena: el miedo y la supervivencia.....	102
4.4.4. La noche poblada de espíritus.....	103
4.4.5. La maldición del pasado: la esclavitud y la raza.....	105
4.4.6. El fantasma del elefante: el poder sagrado (el principio autoritario).....	106
4.4.7. La amenaza de la guerra	107
4.5. Cuarta conclusión: Permitir el corazón (Compasión y Justicia)	109
Conclusión.....	111
Bibliografía	113

PRÓLOGO

Hubo un momento en la historia de las ideas, la misma historia en la que emergieron y siguen emergiendo las configuraciones del mundo en que vivimos, en el que nació una muy especial: la que afirma que el ser dotado de piel negra no puede exigir el privilegio de la condición humana. Se podrá hacer de ese ser aquello que interese siempre desde el prejuicio de la raza y el desprecio (la disminución del valor) que hará posible convertirlo en una mercancía más con la que fundar las bases del naciente imperio mercantilista. Ese momento, su deconstrucción, como se pretende en este trabajo, nos permite hacer una triple denuncia: la de una razón que no permite las diferencias, la de una historia configurada por esta razón y la de una deuda que es urgente pagar si es que el mundo que queremos ha de ser un mundo de paz.

INTRODUCCIÓN

En el origen del presente trabajo hay una pregunta y un desafío. La pregunta tiene una dimensión fundamentalmente autobiográfica y sólo en un segundo momento se podrá presentar con pretensiones de verdad hacia terceros. Se trata de darse una respuesta a porqué enseñar ética en África, y en su caso qué ética y cómo podrá ser enseñada. En ello está la razón de ser de una vida, por lo menos. Unido a la pregunta hay un desafío: la pretensión de sentido que un discurso de filosofía moral y política de contenidos palmariamente occidentales puede tener en un contexto de subalternidad, como se ha llamado también a África.

Para responder a ambos se ha intentado hacer el esfuerzo de contextualizarse, de mirar y escuchar en situación africana. Los desarrollos de los pensadores subalternos han preparado suficiente bagaje para que cualquiera pueda empezar una travesía de esta magnitud y para no adentrarse desprovisto de lo necesario. Pero la travesía exige hacer un trayecto, al menos en principio, asustador: por los caminos agrestes de una razón impura que escapa a lo habitual y cotidiano. Se trata de enfrentar el descubrimiento de la impura razón negra e intentar desde ella un proyecto de filosofía moral y política que no tenga que deberse a una injerencia intelectual caritativa. Si es posible pensar la ética para África tiene que ser desde estos parámetros, aquellos que surgen de la lectura de sí misma y se atreven a dibujar su esperanza.

Desde este esfuerzo se podrá intentar hacer crítica política y pensar la ciudadanía, siempre en contexto africano. Pero la herencia occidental, para los subalternos, no es un obstáculo sino un puntal que agradecidamente ha de acogerse. Por eso al empezar este trabajo se quiere aprovechar la intuición del paradigma comunicativo que la ética discursiva ofrece, como estructura al menos que cada contexto puede llenar del contenido de su identidad o lo que esta pone en juego. A este diálogo con el discurso dedicaremos el primer capítulo. Escucharemos lo que pensadores africanos pueden decir al respecto. En el segundo capítulo abriremos la reflexión hermenéutica de la razón impura africana, tratando de describir sus matices. Porque una ética posible para África sólo lo será desde una razón propia. La reflexión del poder y sus modelos políticos e instituciones así como la cuestión de la ciudadanía africana ocuparán el tercer capítulo. Concluiremos con un cuarto capítulo y la propuesta de un camino ético educativo para África que desde el reconocimiento de la identidad permita descubrirse al africano empoderado creativamente en sus capacidades y, con ello, agente de transformación de su realidad y protagonista de su desarrollo.

La ética discursiva habermasiana y la ética de la razón cordial de Adela Cortina como su interpretación, que en nuestro caso leeremos para el contexto africano, serán las líneas principales de pensamiento, desde occidente. Desde África nos serviremos fundamentalmente de los estudios postcoloniales de Achille Mbembe. Este trabajo será prácticamente el resultado del diálogo entre estos autores, con el objetivo de proponer un camino de esperanza desde la que podremos llamar razón cordial africana.

CAPÍTULO 1. Razón, Comunicación y Esperanza. Ética Discursiva y Hermenéutica Africana

La inevitable pregunta por la posibilidad de la ética en un contexto como es el africano es quizás demasiado occidental por su parte y nos sitúa en el presente trabajo en la perspectiva de los “subaltern studies” (R. Guha), de modo muy especial en el pensamiento postcolonial que es uno de sus herederos. El punto de vista de las reflexiones cambia cuando el lugar desde donde se mira queda más abajo. A. Chércoles suele repetir que el lugar de más abajo es el más universal. Pudiera ser que a la ética discursiva le venga a la medida esta pieza, es decir, que haya pretendido una universalidad de su discurso ético porque ha intentado situarse en el lugar más humilde. Para la primera Escuela de Frankfurt el punto de vista de los dominados supuso el comienzo de la Teoría Crítica. Los pensadores de la segunda época parecen haber atenuado algo la intrepidez de sus mayores. Sin embargo, creemos que la opción por el paradigma comunicativo es quizás una opción por uno de los lugares más humildes, de más abajo, desde los que el ser humano puede ser interpretado convirtiéndose así en el más universal. A pesar de lo cual una tarea de afinamiento de los conceptos y de siempre renovada hermenéutica se hace indispensable desde los contextos a los que la razón occidental no está familiarizada. En este sentido asumimos aquí la Teoría de la Acción Comunicativa y la Ética Discursiva, en el contexto de los estudios postcoloniales.

En nuestro caso, si la crítica de los subalternos es cierta, lo que se perdería Habermas es una posibilidad inédita de “provincializarse” (Chakrabarty, 2008), es decir, de abandonar, al menos epistemológicamente la capital y experimentar la frescura de los campos y la radical humanidad, en *carne y hueso*. Al parecer no es sólo ésta una crítica de los africanos. La filósofa Adela Cortina se referirá en su *Ética de la Razón Cordial* al abandono, algo indiferente, de los autores de la Ética Discursiva, de aquellos elementos que estando entrañados en ella podían darle la encarnadura y calidez humana (Cortina, 2009: 24-25). De entre estos elementos es posible descubrir aquellos que los subalternos piensan pertenecer a esas “epistemes otras de la razón” que occidente no consigue entender.

En este primer capítulo y en su primera parte se intentan acoger las críticas africanas a la Teoría de la Acción Comunicativa de modo especial, adentrándose algo de soslayo en la Teoría Crítica. Una crítica más puntual y ponderada de J.G. Bidima y una más incisiva y global de E. Chukwudi Eze, para llegar a una comparación no menos crítica por parte de la africanista M. Nagel. En la segunda parte se pretende leer la Teoría de la Acción Comunicativa, en especial desde la comprensión de sus comentaristas A. Cortina y Domingo García Marzá, e insistir en aquellos aspectos más convenientes (o mejor, los que puedan gozar de la fuerza de ser mejores argumentos) que la Teoría puede ofrecer a una ética encarnada en los contextos peculiares africanos. Por último, desde la referencia de la imagen de África como un modelo de crítica al instrumentalismo de la razón occidental, y sin dejar las teorías habermasianas, se pretende presentar el esbozo de una hermenéutica crítica africana, justificando la dimensión de la necesidad de comprensión desde la ética.

Iniciando en la propuesta de la *Docta Spes Africana* (Bidima, 1993) el capítulo concluye convocando esta misma esperanza. La esperanza que los corazones africanos sigan albergando hacia la posibilidad y el futuro porque, respondiendo desde ahora a la pregunta del

historiador J. Ki-Zerbo¹, sí hay motivos para la esperanza en África. En la mayor de las durezas de la vida africana, en el mayor cuestionamiento, en el drama del hambre que se ha convertido ya en un paradigma, la sabiduría africana espera, resiste y es capaz de recrear el deseo en formas que sólo ella descodifica.

1.1. De la posibilidad de la ética para África

En la realidad africana la vivencia de lo humano que se transmite cuestiona poderosamente a la razón. Se trata de un cuestionamiento, sobre todo, a lo “acostumbrado” de la razón que al mismo tiempo se ha configurado “occidentalmente”. Aunque volveremos sobre este aspecto a lo largo de estas páginas, es importante destacar aquí el origen de un conflicto hermenéutico, una búsqueda que legitime los valores y principios éticos sobre los cuales puedan descansar otras configuraciones de la razón y otras identidades, que puedan convivir diversamente. El cuestionamiento al que nos referimos resitúa la reflexión de la razón al menos en dos aspectos fundamentales (por indiscutibles): por un lado, la necesidad de pensar postconvencionalmente como intuición primera ante la amenaza de la mutua destrucción provocada por el rechazo de las diferencias, y por otro, el desafío de la razón “periférica” por encontrarse y descubrirse como fuente de identidades, la tarea hermenéutica sin la cual no ha de ser posible un pensamiento que genere libertad, solidaridad y justicia.

En la introducción a su tesis de doctorado, J.G. Bidima, uno de los grandes pensadores de la escuela camerunesa, justifica su elección de la Teoría Crítica como clave de su interpretación africana. Piensa Bidima que la gran prueba de de la Teoría crítica consiste en su aplicación histórica pero “hors de son lieu d’enunciation” (1993: 18). Es decir, sólo sometida al punto de vista africano podrá la Teoría Crítica hacerse creíble. Ello es así porque el juego de la intersubjetividad es el que legitima hoy las diferentes teorías. Del mismo modo se sitúan también los pensadores postcoloniales que han intentado superar las limitaciones ontologistas del nativismo y del afro-radicalismo (Mbembe, 2000: IX)².

Las razones que expone Bidima son varias. El hecho de encontrar en la Teoría Crítica un “grito de los excluidos” y de haberse situado desde el comienzo como una fuerza reflexiva contra la dominación que sufre el hombre en su proceso de individuación y de socialización, es la primera de ellas. Para nosotros el hecho de pensar África supone aceptar una pretensión importante, la que formulan los pensadores post-coloniales desde la clave hermenéutica de la razón negra (Mbembe, 2014) y lo que han podido significar la esclavitud y la colonia en este sentido. Bidima ve en la Teoría Crítica la denuncia al Estado capitalista occidental que fue sin duda el gran legado de la colonización para África. En África el Estado se universaliza a través de mecanismos de coerción y manipulación del poder que asumen el control de la sociedad

¹ Con esta pregunta comienza H. Kimmeler su artículo *Docta Spes Africana*, en el que propone una metodología para la Esperanza, que puede ser aprendida y debe serlo. Ernst Bloch ofrece los conceptos necesarios para que esta metodología pueda realizarse, como se ve también en Bidima. Este trabajo quiere sumarse a este esfuerzo por poner en juego una crítica esperanzadora para África.

² Esta superación del ontologismo definiría con bastante acierto la perspectiva de los “subaltern studies” a los que nos referimos en este trabajo. Cfr. Mezzadra, 2008

civil de un modo admirable³. En concreto cita Bidima: la burocratización, la identificación Estado-Pueblo, la reproducción del miedo a través de un isomorfismo del sentido y la reducción de las diferencias a lo idéntico desde discursos unitarios e igualitarios (Bidima, 1993: 19). Cree Bidima que la Teoría Crítica puede hacer la evaluación de la mayoría de los estados africanos en confrontación con los modelos occidentales que intentan reproducir. Aspectos como la reivindicación de las diferencias, la redefinición del espacio público africano o de la racionalidad que cohesione en paz la conflictividad de las diferentes tribus, exigen la Teoría Crítica.

Otra de las razones que invoca Bidima se refiere al paralelismo de situaciones entre la Alemania weimariana y los estados postcoloniales africanos: una situación que convierte la vida de los africanos en un “vía-crucis” y que obliga a preguntarse sobre la esperanza de ver un día realizarse una sociedad democrática. Ello es así porque las sociedades africanas son testigos del deterioro progresivo de los valores democráticos provocado por una extendida “crisis de modelos” (Bidima, 1993: 20) que no es una simple crisis de racionalidad y que exige del pensamiento importantes y urgentes reconstrucciones.

Por último, destaca Bidima la emergencia del irracionalismo como uno de los fenómenos que mejor caracterizan a África, especialmente en la efervescencia de movimientos religiosos de todo signo. Lo interesante aquí es la categoría de lo vital (la vida) de la que se ha ocupado también la Teoría Crítica (Marcuse) y que, según Bidima, configura el eje para pensar esta misma Teoría desde la categoría del todavía-no y de lo posible (la esperanza).

De este modo plantea Bidima la cuestión de la esperanza⁴. La realidad africana coloca la pregunta por lo posible, por el futuro, que se une estrechamente con la ética. La pregunta por la posibilidad de la palabra quizás es baladí en las sociedades liberales desde las que escriben los filósofos de la teoría crítica, pero no lo es desde África, donde la imposibilidad de la palabra esconde una negación de la persona y de la dignidad que le es inherente y donde el conflicto es, de modo generalizado, la única posibilidad de ruido aceptable. En la lucha entre los elefantes es enorme el estruendo pero sólo sufre la hierba, dice la sabiduría africana. Si la ética discursiva tiene un lugar este empieza por el reconocimiento de la voz y la palabra de aquellos que la historia sigue silenciando, de todos los interlocutores válidos a los que la ética convoca para resolver los conflictos desde la justicia. Por eso podemos decir en este punto que la pregunta por la ética es más bien la pregunta por una esperanza ética o por una ética esperanzada.

A la hora de diseñar una ética para el contexto africano se entrecruzan varios colores, se hace necesario pensar la filosofía sin desdeñar ninguno de ellos: la historia de la esclavitud y la colonia como historia de la humillación del africano por el motivo de la raza que exige una especial modulación de la razón hacia “lo negro”; las configuraciones políticas específicas africanas y las concepciones del poder, la libertad y el amor; la radicalidad de las experiencias

³ Cfr. en este sentido la crítica política de Achille Mbembe: entre otros, (2000) *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine* y de modo especial, (2011) *Necropolítica. (Seguido de) Sobre Gobierno Privado Indirecto*

⁴ Desde esta clave de lo posible (la esperanza) hace Bidima su lectura de la escuela de Fráncfort para concluir en el delineamiento de la “docta spes africana”, esta interesante llave hermenéutica para la comprensión africana de lo posible como un todavía-no, inspirada en la lectura de E. Bloch (Bidima, 1993: 229ss).

del dolor, la tragedia y la muerte; el juego de la sobrevivencia y la invención de las identidades; y, de entre otros tantos aspectos de la inmensidad africana, la fuerte experiencia de irracionalidad de la vida que acompaña a los pueblos africanos. Pretendemos, en estas páginas, abundar en estos aspectos y concluir ofreciendo los contornos de una ética africana.

1.2. Historias de subalternos

No solamente los discursos filosóficos sino los de la ciencia en general sufren el peso de una tradición que ha concentrado en Europa y en el Occidente cristiano la gran tarea del conocimiento. Aunque se intente demostrar con válidas razones que mucho antes que el pensamiento greco-latino enraizase en suelo europeo, antiguas tradiciones de pensamiento ya existían en el Oriente próximo así como en distantes geografías más allá del viejo continente, al parecer no es posible descubrir en éstas con nitidez algún trazo remarcable que haya configurado alguna de las dimensiones de cuantas reflejan lo que hoy definimos como humanidad. Esta idea simple se condensa en un enunciado: lo no europeo es solamente lo otro (Mezzadra, 2008)⁵. En la estela iluminista, se podría completar: lo alienado, lo no iluminado, lo sumergido en la oscuridad y, en consecuencia, lo no-humano⁶.

La pretensión a que nos referimos se ha plasmado en esa dialéctica tan presente entre lo nuestro y lo otro que ha configurado, y sigue haciéndolo, el pensamiento que desde Europa y Occidente se dirige hacia todo lo que hay más allá de sus fronteras. Estableciéndose una tensión orientada hacia la reducción se erige como medida de todo lo demás aquello que se ha descubierto para sí propio, y en consecuencia se tiende a reducir las valoraciones y los análisis e incluso a proponer las soluciones que, al menos, se hayan mantenido válidamente durante un tiempo pero en un contexto limitado a una cultura y a una visión del mundo y de la vida.

Sucede con conceptos fundamentales, como los de libertad, verdad o justicia, que la interpretación que de ellos se hace depende de pre-comprensiones muchas veces implícitas en distintas perspectivas culturales o ideológicas. El sentido de estas pre-comprensiones ha evolucionado hoy a estructuras más hechas de racionalidad, solo que “desde otro lado”, y a estas estructuras nos referimos cuando hablamos de “razón deslocalizada”⁷. Desde la clave

⁵ Cfr. Chakravorty Spivak (2008) Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la historiografía. En: Mezzadra, 2008: 33ss

⁶ En palabras de E. Chukwudi Eze: “...aspectos significativos de las producciones filosóficas de Hume, Kant, Hegel y Marx se originaron en –y son inteligibles únicamente en cuanto se comprenden como- un desarrollo orgánico dentro de los contextos sociohistóricos, más amplios, del colonialismo europeo y la idea del etnocentrismo: Europa es el modelo de la humanidad, la cultura y la historia en sí mismas” (Eze, 2001: 55)

⁷ Se habla en este sentido de violencia epistémica y de racismo epistemológico. La crítica de las racionalidades, desde África, ha ocupado a pensadores como Pierre Meinrad Hebga en su búsqueda de una racionalidad de los fenómenos paranormales (cfr. Susaeta Montoya, 2010: 278-282), o en su crítica de la racionalidad eurocéntrica a E. Chukwudi Eze (cfr. *El color de la razón. La idea de raza en la antropología de Kant*, en Mignolo, 2008) y de modo especial a Tsenay Serequeberhan (cfr. *La filosofía y el África poscolonial*, en Eze, 2002; *El colonialismo y el colonizado: violencia y contraviolencia*, en Eze, 2001). La reflexión de los estudios poscoloniales se sitúa en esta línea de búsqueda creativa de identidad, desde lo que se ha llamado “epistemes otras”, pensamiento de-colonial que se sumerge en otras virtualidades de la razón, delineando en el caso africano una crítica de la razón negra. La crítica al colonialismo y a sus consecuencias permite la invención creativa de identidades, desde la deconstrucción del hecho colonial y la pedagogía intercultural. Aquí destacan Mignolo (2001), Alban Achinte (2006), Catherine Walsh (2009) y Anibal Quijano, desde la experiencia más vinculada al continente americano. En nuestro ámbito seguiremos sobre todo al camerunés Achille Mbembe.

dialéctica de lo otro enfrentado a mí, esta razón “otra” entra, por decirlo así, en el juego de la exclusión gracias al cual Occidente cree subsistir en una identidad constantemente amenazada. No se entiende por qué lo que es un descubrimiento se vuelve una amenaza (Eze, 1998). Pero bástanos constatar el signo de las actuales reacciones políticas de los estados europeos sobre la dramática situación de millares de inmigrantes que llaman a sus puertas para explicitar esta dinámica de exclusión que identifica Occidente. Entender que ante la amenaza del otro se ha delineado como única reacción posible una secuencia de dominación y sometimiento, supone entender las formaciones de la historia que han llegado a lo que hoy es el mundo (Mbembe, 2014).

Al plantearnos el esfuerzo de la teoría, desde el privilegio y la limitación al mismo tiempo que constituye estar en la razón “deslocalizada”, es necesario tener en cuenta esta dialéctica básica que sigue pretendiendo imponerse desde la gran tradición iluminista al resto de las perspectivas del mundo. Sin embargo, nunca el pensamiento fue una prerrogativa de algunos y desde hace al menos medio siglo se han ido consolidando en muchas geografías “europeas y no europeas” sistemas de reflexión de la realidad que se atreven incluso a “provincializar Europa” (Chakrabarty, 2008: 75ss; Bertrand, 2009). Nos referimos a los ya conocidos “subaltern studies” y a las importantes teorías postcoloniales que a partir de ellos se han elaborado, estudios en los que fundamentamos mucha de la reflexión que nos ocupa en este trabajo.

La misma dialéctica excluyente y la misma orientación “subalternista” encuadran por tanto la perspectiva ética que queremos alcanzar aquí, en la línea de las preguntas que desde la filosofía moral y política se levantan sobre una geografía especialmente vulnerable en lo que al pensamiento se refiere, como sucede con África. Asumimos así el desafío de la disyuntiva periférica (Devés-Valdés, 2012) poniendo en juego no solamente la supervivencia real de los márgenes sino también la problemática de las identidades.

Siguiendo a Romain Bertrand en su estudio de Dipesh Chakrabarty, por nuestra parte, hemos querido descubrir a uno de los grandes filósofos actuales de la gran tradición iluminista, J. Habermas, ya no en Bengala⁸, sino en los peculiares y únicos, por tantas razones, contextos africanos. Nos lo permite la perspectiva subalternista que propone Chakrabarty según la cual la genealogía de la modernidad política así como los cánones de civilidad no son exclusivos de Occidente y ello nos permite una historia compartida de las ideas políticas⁹. En nuestro caso queremos partir de la convicción de que las ideas políticas son antes ideas morales, y por tanto las conexiones con estas ideas surgidas en un determinado tiempo en Occidente se dan de hecho en Asia, en África o en América. Pero no porque estas conexiones se hagan efectivamente desde Occidente sino porque también pueden hacerse desde estas otras

⁸ En el artículo de R. Bertrand que referimos D. Chakrabarty cree encontrar en la estructura comunicativa del Adda en Bengala (India) una de las variantes del ideal del uso público de la razón crítica habermasiana (2009: 19-20)

⁹ En la referida obra, dice Chakrabarty: “Puede demostrarse que tal Europa, lo mismo que Occidente, es una entidad imaginaria. Pero la demostración como tal no rebaja su atractivo ni su poder. El proyecto de provincializar Europa ha de incluir ciertos pasos adicionales: en primer lugar, el reconocimiento de que la adquisición del adjetivo ‘moderna’ para sí misma constituye un aparte integral del relato sobre el imperialismo europeo dentro de una historia global; y en segundo lugar, la conciencia de que el hecho de equiparar una determinada versión de Europa con la ‘Modernidad’ no es sólo obra de europeos; los nacionalismos del tercer mundo, en su calidad de ideologías modernizadoras por excelencia, han sido socios en pie de igualdad de este proceso” (2008: 76-77)

geografías que constituyen lo que se ha llamado “otro”. Y en este sentido se encamina la crítica que hacemos en este trabajo.

1.3. Dicciones y Contradicciones habermasianas a ojos africanos

La filosofía moral de Habermas es una ética con una pretensión universalista desde un nuevo paradigma comunicativo que condiciona decisivamente conceptos fundamentales como son el sujeto y la verdad (Bidima, 1993: 83ss). Una lectura atenta de los presupuestos éticos de Habermas nos permite descubrir elementos que se conectan con las comprensiones que se tienen, en nuestro caso en África, ante similares situaciones, pero al mismo tiempo trae a colación las debilidades de pretensiones demasiado sesgadas. No por ello deja de merecer la pena el esfuerzo de explicitarlas críticamente. Se trata del esfuerzo de “subalternar pensamientos que de suyo dominan” e intentar sacar de ahí las consecuencias de un saber que se aprende “desde los dos lados”. En este sentido resultan interesantes las comparaciones críticas de M. Nagel (2008) entre la racionalidad práctica habermasiana y la racionalidad “subalternista”, encaminadas a una elaboración crítica de la ética del discurso y la ética ubuntuísta africana.

Las críticas a Habermas por parte de los autores africanos parten casi todas ellas de la convicción del eurocentrismo desde el que al parecer se sitúa el filósofo (Eze, 2008). Las consideraciones que aquí podremos hacer, en este sentido, podrán ser quizás más matizadas, fruto de la lectura directa de la Teoría de la Acción Comunicativa, pero no para disculpar al filósofo sino para “provincializarlo” en lo posible desde África.

Importa destacar aquí el especial interés que nos lleva a la elección habermasiana en tanto que teoría para la resolución de conflictos. La preocupación ética y política que atraviesa todo este trabajo tiene que ver con la posibilidad de una ciudadanía africana que se estructure como una *síntesis de justicia y pertenencia* (Cortina, 2013: 29), que permita una vivencia empoderada de la ciudadanía en todas sus dimensiones. Pero para ello uno de los principales obstáculos es sin duda la extendida configuración conflictiva de la geopolítica africana que responde ciertamente a las precarias condiciones sociales de las naciones postcoloniales. La urgencia de la ética tiene aquí su principal sentido tanto en lo que tiene que ver con las formaciones políticas postcoloniales y la gobernación que se implementa en ellas (Mbembe, 2011), como en la necesidad de gestionar los conflictos, en la mediación y la importancia que el poder comunicativo tiene para ello (Cortina, 2013, 40.48).

1.3.1. Del sesgado discurso ético de simetría (Bidima)

Por empezar con una de las claves de la crítica a Habermas que se repite en los autores africanos, a juicio de Bidima, sucede que la intersubjetividad comunicativa necesaria para que pueda acontecer el consenso, al parecer, exigiría una base que no se da de hecho en África: la de las sociedades liberales democráticas. Entender esta ausencia ocupará también parte del estudio realizado en este trabajo.

Antes de entrar en el análisis del consenso tal y como nos lo presenta Bidima nos interesa aquí destacar el marco conceptual desde el que Habermas entiende la alternativa de la comunicación y que no es otro que la comprensión de la libertad.

Veamos la genealogía de este discurso por su transcendencia en la crítica a seguir. Bidima va a llegar a sus conclusiones a partir del planteamiento de lo posible, es decir, el futuro, interpretado desde Habermas como “acción/actividad comunicativa”. El marco desde el que Habermas propone el paradigma comunicativo es, según Bidima, el de fundar una alternativa a la deconstrucción crítica de Adorno y Horkheimer, lo que puede realizarse en la simbolización y concretización de una “descolonización del mundo de la vida” (Bidima, 1993: 81). La crítica a la razón instrumental moderna en Habermas supone un concepto de emancipación y, por tanto de libertad, desde el paradigma comunicativo: implica una oposición a la dominación y a sus formas, principalmente la despolitización de las masas y la re-feudalización de la sociedad por una preocupante substracción de la publicidad de la cosa pública. Si es posible determinar el concepto de libertad, en seguida habrá que plantear la posibilidad real de re-politización de la esfera pública, reconsiderando los conceptos de sujeto y de verdad. Habermas, piensa Bidima, sitúa la cuestión de la emancipación como una cuestión de articulación de la relación entre la esfera pública y la privada, puesto que la publicidad de la cosa política desenmascara los “arcana imperii y las manipulaciones principescas” (Bidima, 1993: 83). De este modo la relación de negación y de recíproca constitución de la esfera pública y privada permite la consideración de todas las dimensiones de la emancipación (en lo económico, lo social, lo político...), pero este aspecto poco, dice Bidima, ha sido tenido en cuenta por los autores.

Algunos años después de estas observaciones resulta interesante la lectura de los contornos de la ciudadanía civil y del espacio público como uno de los lugares más adecuados para ejercerla, en Adela Cortina (2013: 138 ss). La publicidad política crítica se articula como un factor indispensable de la teoría deliberativa de la democracia porque el poder político se legitima ya no por el contrato social sino comunicativamente. Sin duda el desafío de una soberanía que se ejerce comunicativamente y que legitima el poder desde la comunicación y no desde instancias autoritarias o tradicionales (Cortina, 2013: 145) es uno de los grandes retos para África. En este sentido se sitúa el análisis de las distorsiones comunicativas en África que nos presenta Bidima más adelante.

La cuestión de la libertad y la posibilidad de la re-politización fundamentales para el empoderamiento ético ciudadano dependerá sin embargo de las nociones de sujeto y de verdad, como competencia comunicativa la primera y como consenso la segunda. Pues bien, en estas nociones descansa la crítica de Bidima a Habermas.

En cuanto a la noción del sujeto, Habermas cuestiona las filosofías de la conciencia que han puesto en la auto-referencialidad la base de la misma, sometiendo así el objeto y cosificando la relación con el otro. La posibilidad de superar esto implica establecer la inter-comprensión en el marco de la intersubjetividad mediada por el lenguaje (Bidima, 1996: 84). Se privilegia así la alteridad humillando la auto-referencialidad del sujeto y se instaura la dialéctica sujeto/sujeto. Aceptando la crítica de Habermas a Foucault y a Heidegger, piensa Bidima que esta noción de sujeto no tiene en cuenta la ambigüedad de la experiencia que cada uno hace en su devenir sujeto y en el juego de mediaciones que la atraviesan. El sujeto se descubre al mismo tiempo

en la diferencia de sí y en la identificación consigo mismo, por lo que la relación del sujeto consigo mismo no es algo tan sencillo como pretende, al parecer, la discusión que alcanza el perfecto acuerdo en la acción comunicativa. Además, este proceso de comunicación aséptico, libre de la violencia simbólica y de los intereses de clase, con respecto al sujeto, concluye Bidima, parece estar definiendo en Habermas algo así como un “sujeto puro” (Bidima, 1993: 87).

Por lo que se refiere a la noción de verdad, Bidima la ve conectada en Habermas con la pretensión de validez de los enunciados y las afirmaciones. Abandonando cualquier interpretación ontologista Habermas sitúa la verdad en relación con la acción y con el lenguaje, concretamente con la discusión en la que problematizamos las pretensiones de validez de los enunciados. Habermas ha distinguido entre acción comunicativa y discurso, siendo la primera la pretensión de validez que reconocemos y presuponemos a los enunciados y afirmaciones con el objetivo de intercambiar experiencias con vistas al actuar, y el segundo la argumentación, a partir de la cual las pretensiones de validez problematizadas son discriminadas desde el punto de vista de su justificación (Bidima, 1993: 88). El discurso ya no es una “*actio theoretica*” sino la comprensión y tematización de las experiencias vividas en vistas a alcanzar un acuerdo, el consenso, entre los espíritus, en la comunión y convivencia intramundanas. A la acción comunicativa le sigue la argumentación o discurso cuando los sujetos no comparten los presupuestos de existencia o el mundo social (Habermas, 1998: 36; Marzá, 1992: 49-50). Así la verdad se formula de modo minimalista, como la pretensión de validez que asociamos a los actos del habla constatativos. Cuando la pretensión de validez expresada por los actos de habla por medio de proposiciones está justificada, el enunciado es verdadero.

Desde un concepto alargado de la racionalidad (Habermas, 1998: 29) que incluye ahora no solamente la pretensión de verdad sino también las pretensiones de inteligibilidad, justicia y sinceridad (Bidima, 1993: 90; Marzá, 1991: 54) ya no es posible excluir las cuestiones de la vida práctica de las pretensiones de verdad ni pretender que sean cuestiones solamente de la voluntad. En el ámbito comunicativo al que constantemente nos emplaza Habermas la verdad pretende explicar esa *peculiar coacción sin coacciones* que genera la fuerza del mejor de los argumentos (Habermas, 1998: 45). La fuerza de los argumentos en el discurso va encaminada a alcanzar el acuerdo, aquel que deberá contener los intereses universalizables de todos los participantes en el discurso considerados como interlocutores válidos (Marzá, 1991: 65.90). La verdad es, por tanto, un consenso al que se llega a través del discurso argumentativo de la razón.

De entre los diferentes puntos de la crítica de Bidima nos interesa especialmente el que dedica a esta idea del consenso (Bidima, 1993: 93ss). Además de la imprecisión de las categorías principales de la relación comunicativa el consenso implica un problema de opacidad. Cree Bidima que estamos ante una categoría hasta cierto punto ontologizada, por el riesgo que conlleva identificar la validez renunciando al carácter provisional y siempre revisable que debería tener. Un concepto de consenso con autoridad de erigir validez corre el riesgo de legitimar la crueldad de aquellos que torturan y ofenden la razón (Bidima, 1993: 93), cuando por ejemplo nos situamos en Estados autoritarios como los africanos. De lo que se trata es de darse cuenta que las condiciones de efectucción y posibilidad del discurso argumentativo que

conducen al consenso razonado no faltan en la Alemania liberal de Habermas, pero no pueden darse por supuestas en los contextos africanos.

En la misma línea de argumentación considera Bidima que la verdad consensuada no se alcanza sencillamente por las pretensiones de validez justificadas y problematizadas, como afirma Habermas. Los niveles de opacidad del lenguaje, los grados de interpretación, son bastante más complejos de lo que Habermas parece presentar¹⁰. Cuando la comunicación es asimétrica ni los intereses universalizables ni el pretender justificar las pretensiones de validez de los enunciados en el discurso, resuelve el problema (Bidima, 1993: 94).

En este punto, en la asimetría de la comunicación ante la cual la argumentación del mejor argumento fracasa, según Bidima, podemos reconocer la uniformidad cultural que Habermas presupone en su Teoría de la Acción Comunicativa. El concepto de racionalidad y de discurso es aquí occidental y no tiene en cuenta la diversidad comunicativa de las culturas no europeas. Es esta la crítica de la “razón negra” que puede introducir aquí por ejemplo el modelo paremiológico que tanto caracteriza a las culturas africanas y que sin embargo se erige muchas veces en criterio de resolución de conflictos y de verdad respetada. Piensa Bidima que la pregunta de si Habermas ha resuelto el problema de los niveles de lenguaje es pertinente. El consenso que se puede alcanzar cuando el lenguaje está, como sucede en África, fuertemente codificado, implica al menos una modalidad discursiva diferente y quizás otro tipo de pretensiones de validez o incluso una idea de la validez totalmente distinta¹¹.

El sesgado discurso de la simetría tiene que ver con la uniformidad cultural o el eurocentrismo desde el que se sitúa, al parecer, Habermas. Pero para Bidima la unilateralidad o, mejor, occidentalización del discurso no sería demasiado problema, no irremediable al menos si no fuese porque según la crítica que hace a la acción comunicativa (1993: 95-99) Habermas no parece encontrar en realidad ningún agente o grupo de acción “susceptible de cambiar el ordo”, pues “los únicos grupos que tenemos en vista tienen una conciencia política despreocupada” (1993: 98). A la cuestión de quién pueda ser entonces el protagonista de la acción comunicativa, de quién pueda hacer real lo posible del consenso, Habermas responde confusamente.

Al menos en dos aspectos convendría matizar la crítica de Bidima a la idea de consenso de Habermas. En primer lugar sobre el juicio de cierta ontologización del consenso. No parece que Habermas pretenda decretar con el consenso una situación deseable resolutive, antes bien el consenso constituiría una instancia crítica de toda posible resolución de conflictos. La comprensión que tiene Habermas del consenso no es la de “*un procedimiento de decisión que acabe en resoluciones, sino la de un procedimiento de solución de problemas que acaba en convicciones*” (Marzá, 1991: 61). Entender el consenso estratégicamente es no entenderlo, desde Habermas. Y que cierta estrategia pueda ser necesaria en contextos africanos para llegar a consensos no invalida su sentido. Lo que importa en la noción de consenso, como dice Marzá, no es llegar a un consenso último sino alcanzar un consenso moral. La finalidad del consenso se sitúa en la recuperación de la autonomía del sujeto, es decir, de lo que se trata es

¹⁰ Le parece a Bidima demasiado simple la conceptualización del sujeto habermasiano desde la relación comunicativa, como simple interlocutor (1993: 110-111)

¹¹ La crítica a la idea de consenso de Habermas, continua Bidima, se ha hecho desde varios frentes, sobre todo por la ambigüedad del concepto en relación a la verdad (1993: 95)

del reconocimiento de cada persona en el discurso en su dignidad, y en este sentido de su empoderamiento. Por lo mismo, y en segundo lugar, tampoco la noción de consenso habermasiana renuncia a la revisión como interpreta Bidima: *“las acciones reguladas por normas, las autopresentaciones expresivas y las manifestaciones o emisiones evaluativas vienen a completar los actos de habla constataivos para configurar una práctica comunicativa que sobre el trasfondo de un mundo de la vida tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. La racionalidad inmanente a esta práctica se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado comunicativamente ha de apoyarse en última instancia en razones”* (Habermas, 1998: 36). El consenso implica disponibilidad a exponerse a la crítica y a participar en la argumentación, y por ello las manifestaciones o emisiones racionales son susceptibles de corrección (1998: 37)

También en la misma línea crítica no se ve, de entrada, en el análisis de Habermas una exclusión de modelos de la palabra que queden más allá de los considerados en la Teoría de la Acción Comunicativa. Sobre este aspecto incide la crítica de E. Chukwudi Eze como veremos. Antes creemos que los tradicionales usos de la palabra en África suponen variantes de la racionalidad comunicativa habermasiana, como sucede y también veremos en este trabajo, con las instituciones del Ubuntu/Botho y el Ondjango, o la circularidad de los procedimientos que en múltiples culturas y pueblos se siguen aplicando para la resolución de conflictos¹².

Pero la crítica de Bidima se centra en la asimetría de la comunicación, desde la idea preconcebida de unas condiciones de intersubjetividad comunicativa que no se dan o no lo hacen del mismo modo en los contextos africanos. A este respecto nos gustaría citar aquí el siguiente párrafo de la Teoría de la Acción Comunicativa:

La racionalización social significa entonces, no la difusión de la acción racional con arreglo a fines y la transformación de los ámbitos de acción comunicativa en subsistemas de acción racional con arreglo a fines. El punto de referencia ha de constituirlo más bien el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla. Este no se detiene nunca por completo; pero puede quedar activado a niveles distintos que dependen del grado de racionalización del saber cosmovisivo. En la medida en que las acciones sociales quedan coordinadas a través del entendimiento, son las condiciones formales del consenso racionalmente motivado las que determinan cómo pueden racionalizarse las relaciones que los participantes en la interacción traban entre sí. Básicamente éstas pueden considerarse racionales en la medida en que las decisiones sí/no que en cada sazón sirven de soporte al consenso surgen de los procesos de interpretación de los participantes mismos. Parejamente, un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente adscrito, sino —directa o indirectamente— por un consenso comunicativamente alcanzado (Habermas, 1998: 433-434)

Habermas se refiere a la racionalidad comunicativa como un nuevo paradigma que asienta en el potencial de racionalidad ínsito en la base de validez del habla. Se trata, dice, de un

¹² En el contexto del norte de Mozambique y entre las tribus makúas, desde donde se sitúa el autor de este trabajo, este mismo proceder ante la resolución de conflictos que podría significar el uso de una modalidad de la razón pública se denomina “milatu”. En las tradiciones africanas esta búsqueda del entendimiento aunque en códigos lingüísticos distintos, o asimétricos, se ha modelado en estas estructuras sociales circulares de la razón. Los ejemplos que presentamos en este trabajo son apenas una pequeña muestra.

potencial que puede quedar activado a niveles distintos según el grado de racionalización del saber cosmovisivo de que se trate, o del mundo de la vida que así se rija. Resulta de interés en estas líneas destacar que los niveles de racionalidad comunicativa pueden ser distintos y que, desde luego, dependen de los saberes de las cosmovisiones y de los mundos de la vida. Nos parece que la acción comunicativa orientada al entendimiento, desde que las decisiones que sirven de soporte al consenso hayan surgido de los procesos de interpretación de los mismos participantes, es por todo ello aplicable a los contextos africanos.

Si podemos interpretar la teoría de la acción comunicativa de Habermas como una estructura de racionalidad posibilitadora de diferentes encarnaciones, en los diferentes mundos de la vida, tendremos que matizar la crítica a la asimetría que hace Bidima, así como las autoras del feminismo. La asimetría, dice Marzá, no constituye argumento contra el discurso práctico (Marzá, 1991: 63). La simetría funciona como una idea regulativa y crítica de la disposición del participante obligado al acuerdo. Supone, por tanto, un desafío, en cualquier contexto, también el africano, pero un desafío coherente, pues lo que resulta indiscutible al hablar del ser humano como competencia comunicativa es su radical o inherente orientación al entendimiento, también en África. En los análisis críticos que seguiremos tendremos en cuenta este sentido abierto de la racionalidad habermasiana e intentaremos “provincializar” a Habermas, alargando los significados de los conceptos desde los contextos de subalternidad.

1.3.2. Distorsiones comunicativas en África

Siguiendo a Bidima, el análisis habermasiano de la pragmática formal se conecta a la realidad política africana y nos permite la crítica política de los sistemas de poder vigentes. Ya hemos visto cómo el problema de la emancipación (empoderamiento de la ciudadanía) se convierte en el gran desafío social en África y depende de la capacidad de enfrentar las formas de la dominación que son la despolitización y la refeudalización de la sociedad por la substracción de la publicidad de la cosa pública. Al análisis de los mecanismos de esta substracción se dedican algunas de las páginas del estudio de Bidima a Habermas, en el sentido de permitir la virtualidad crítica de la razón práctica.

Refiriéndose al modelo de interlocución de Austin adoptado por Habermas (Bidima, 1993: 158ss), pero desde la conexión que hace Marx entre discurso y acción, que permite ver la relación entre representación y praxis, encuentra Bidima la especial configuración de este modelo en África: la permutación de roles en situación dialogal. Según este modelo el emisor forma el mensaje “a la medida del destinatario”, algo que se realiza desde el momento en que el emisor ha recibido previamente del destinatario un mensaje indicador que provoca el “recorte a la medida” del mensaje. De este modo se activan multitud de interferencias en la red comunicativa y comienzan a circular millares de enunciados.

Esta capacidad Achille Mbembe la incluye en su análisis de la “genuina indisciplina africana”, ese “genio pagano” que acompaña la identidad de la resistencia africana ante la negación histórica que ha sufrido y sigue sufriendo. Una venganza discursiva del africano unida a la apetencia histórica por la indocilidad y el regreso exponencial del genio pagano, el espíritu que hace al africano esencialmente un jugador (homo ludens) en el mundo de las identidades (Mbembe, 2013: 23-24).

Dos aspectos señala J.G. Bidima en el análisis de la pragmática formal como los responsables por la distorsión comunicativa en África: la confiscación del decir-hacer (negación de la interlocución) y una nueva “captatio benevolentiae” (producción de efectos de ficción y de realidad).

En el primero de los casos se trata de una reducción del espacio público al ser confiscada la palabra. El discurso político africano implica un juego de pares emisor/comunicador y destinatario/interprete y normalmente no coinciden los roles en los mismos sujetos. El eje comunicador se produce entre gobernante y gobernado y sólo desde ahí funciona. La confiscación se produce interfiriendo o apagando las entidades enunciativas. Sucede así que al separarse los roles del enunciador y el comunicador, la comunicación queda enmascarada por la neutralidad y la “pretendida independencia” que sin embargo solo son denegaciones (Bidima, 1993: 160). También las estrategias del “contrato de palabra” que funcionan en este sentido consisten en el conjunto de coerciones implícitas e impuestas en el lenguaje social, con el objetivo de privar o confiscar la comunicación de los más desfavorecidos. La producción de un referente único¹³ (del partido único en nuestro caso) va aparejada a este juego estratégico que de hecho, siguiendo a Habermas, niega la acción comunicativa y aprisiona el lenguaje a la única acción estratégica.

Con respecto al segundo caso Bidima recurre a los elementos de la retórica clásica y reconoce en uno de ellos, en la disposición o necesidad de ordenar lo encontrado, la “empresa de seducción del auditorio” (la captatio benevolentiae). En África esta empresa de seducción se ha convertido en uno de los instrumentos más habituales de la práctica política y al mismo tiempo que impone una configuración ideológica determinada delata el refugio en la ignorancia en el que ha quedado preso el lenguaje político. El discurso estratégico del partido único persigue continuamente este objetivo, la seducción del auditorio, pero desde consignas que pretenden impedir cualquier oportunidad de reconocimiento que no sea hacia sí mismo, un lenguaje que se erige en garantía de cohesión nacional ante la multiplicidad siempre amenazadora de lenguas y tribus (Bidima, 1993: 164). También al servicio de la seducción está, según Bidima, la construcción del silencio. Este ya no es en África una modulación de la palabra sino una expresión de su “desertificación, extenuación y aniquilamiento”, es decir, se trata del silencio como escisión, como separación de sí. Porque la ruptura del silencio adquiere también en África el rasgo del sacrilegio, lo que conecta las tres esferas: lenguaje, poder, sagrado. Desde el poder sacralizado¹⁴ (Mbembe, 2013) se reconstruye aquí el silencio en la forma política del rumor, una subcultura sin la que no es posible hoy entender los Estados africanos.

Pero en la misma capacidad de resistencia unida a la indocilidad del genio pagano africano que hemos referido también se reconstruye el silencio, en las plazas y en los mercados, en la porción de la esfera pública donde el poder no consigue llegar y el africano es capaz de recrear el lenguaje y resistir al tiempo que construye una identidad únicamente suya. De esta resistencia da debida cuenta el análisis de Bidima (1993: 165-166) y como afirma Mbembe

¹³ Bidima profundiza todavía más en esta confiscación del decir/hacer en África y analiza cómo el Estado se convierte en el emisor privilegiado de los enunciados; también en el uso de la citación por parte de los enunciantes africanos hay una estrategia implícita que busca únicamente la referencia única (1993: 161-162)

¹⁴ Ver los análisis del principio autoritario en Mbembe en (2000) *De la Postcolonie* y (2013) *África Insubmissa*, de modo especial las relaciones del poder político con la religión.

(2013), por ejemplo, los discursos de hechicería forman parte también de esta reconstrucción política del silencio.

1.3.3. El “África” de Habermas (Eze)

Una de las líneas de crítica a Habermas más incisivas se encuentra en Emmanuel Chukwudi Eze (1998), y consiste formalmente en un agravio conceptual: el hecho de manipular un concepto de África que no es en absoluto aquello que es África. Si el concepto que Habermas tiene de África es abstracto, a-histórico y mitológico (Eze, 1998: 141), todo el edificio de la Teoría de la Acción Comunicativa adolecerá de las mismas limitaciones, puesto que, en opinión de Eze, aquello que es África es precisamente lo “otro” que permite definir “esto” que es Occidente.

Según Eze, Habermas parte del prejuicio dialéctico occidental entre lo mítico y lo racional, y en los análisis con los que argumenta se descubre rehén de los antropólogos culturales que le sirven de fuente. En el caso de África, sin embargo, cree que no se trata de una deficiencia argumentativa, como sucede con las cuestiones de género, sino de un pretendido uso en “negativo” por parte de Habermas¹⁵. Por ello la primera clave de la crítica presume que la definición de lo moderno y racional se ha hecho de modo auto-referencial y desde la dinámica endógena de lo que constituyó la actual modernidad occidental, sin tener en cuenta los movimientos exógenos sin los cuales, piensa Eze, difícilmente Europa puede entenderse así como es. Estos movimientos dependen del encuentro económico, cultural, político y militar que Europa ha tenido y tiene con los no-europeos.

En la argumentación de Eze Habermas habría situado a África en el *atrio exterior* de la racionalidad moderna, sería algo así como su límite (no sólo geográfico o histórico). Al hacerlo así Habermas estaría convirtiendo a África en la piedra angular de su edificio teórico, pues sin ella faltaría, podríamos decir, el otro lado de la definición. La racionalidad es, pues, la clave: es decir, que individuos o grupos puedan justificar racionalmente sus comportamientos, con buenas razones (tanto en la dimensión cognitiva, como en la moral-práctica, la evaluativa o la hermenéutica). Sin embargo, continúa Eze, el modelo de racionalidad de Occidente al que Habermas se refiere no es solamente eso, racional, es también superior a cualquier otro modelo.

La lectura de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas no suscita de entrada una interpretación tan manifiestamente peyorativa de lo africano o lo no-europeo, como Eze afirma tan claramente. La necesidad de *inquirir las estructuras de racionalidad simbólicamente materializadas en las imágenes del mundo* podrá suponer una pre-comprensión positiva de las estructuras de la racionalidad moderna, como sugieren muchos críticos desde las “epistemes otras”, pero *el análisis de las condiciones de las estructuras que tienen que cumplir las imágenes del mundo en su función de orientar la acción* para que se configuren racionalmente sus vidas quienes comparten el mundo de la vida, fuerza, dice Habermas, *a no suponer universalmente válidas sin más examen*, las estructuras de racionalidad determinantes de la comprensión moderna del mundo (Habermas, 1998: 70-71).

¹⁵ Ver E. Ch. Eze *La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano*. En Eze, 2001: 63-64

De la lectura de Habermas que hacemos es quizás posible denunciar un trasfondo ciertamente algo sesgado inclinado a la preferencia de la cultura europea y de las sociedades liberales, pero esta lectura no se hace sin *la exigencia del examen* que refiere Habermas en sus palabras. Es posible y así también lo creemos que el concepto mismo de validez y de lo universalmente válido pueda tener también otros contenidos que, sin duda, escapan a una perspectiva culturalmente definida. Pero tales significados enriquecen sin duda la búsqueda de la verdad universal¹⁶. Es lo que hemos pretendido matizar también con respecto a la crítica de Bidima¹⁷.

Siguiendo con la crítica de Eze en su artículo “Out of África...” conviene resaltar los postulados a que Habermas se refiere en la Teoría de la Acción comunicativa en el contexto explícito de la comparación de comprensiones del mundo, en este caso la racional y la mítica, y que Eze enfatiza especialmente (1998: 142-143). Habermas ha dedicado la primera parte de su obra a justificar un determinado concepto de racionalidad, la que ha denominado racionalidad comunicativa. Ya nos hemos referido en este trabajo, ahora también con Eze, al concepto de racionalidad que implica “justificar racionalmente los comportamientos, con buenas razones” (Habermas, 1998: 70). Habermas parece limitarse a constatar la dificultad de comprender imágenes del mundo que están estructuradas míticamente, dado *el agudo contraste* que ello supone con la comprensión del mundo que prevalece en la modernidad. Al afirmar que *las imágenes míticas del mundo están lejos de permitir orientaciones racionales de acción*, añade, *en el sentido en que nosotros entendemos el término racional* (1998: 71), es decir, comunicativamente. Eze debería haber aclarado el contenido que Habermas concede al concepto de lo racional, pues al no hacerlo parece presuponer una abstracción propia del concepto de racionalidad al que necesariamente Habermas debería ceñirse y que excluiría en su contenido a aquellos que comparten cosmovisiones míticas. Pero de la lectura de Habermas no se supone que la realidad que define una imagen mítica quede circunscrita a África, aunque los estudios antropológicos que refiere se centren en tribus africanas. Nada impide interpretar a Habermas y pensar que pueda referirse a etapas pretéritas de la humanidad, a grupos que no han alcanzado la racionalidad comunicativa dentro de la misma Europa, o incluso a etapas anteriores de la evolución de una misma persona, por poner algunas posibilidades. Con todo, seguiremos aquí el análisis de Eze supuesta esta identificación de la imagen mítica del mundo con África.

Lo que resulta claro para nosotros es la insistencia que Habermas pone en *el modo racional de vida en el sentido indicado*, por tanto solamente *desde este modo* las imágenes míticas son antítesis de la comprensión moderna del mundo. En este punto de la crítica de Eze podemos de utilidad recordar en este sentido el análisis de Bidima. Si tenemos en cuenta la crítica de este autor en el contexto de la idea de consenso, podemos estar de acuerdo que del análisis habermasiano se llega a la conclusión de que el paradigma comunicativo supone el trasfondo de una cultura especial, la de las democracias liberales. Además de los aspectos sobre el consenso que ya hemos referido, no creemos que al afirmar esta evidencia se pretenda negar la posibilidad del sujeto comunicativo en África, puesto que la referencia al

¹⁶ En la línea del pensamiento subalternista de D. Chakrabarty: “*provincialiser l’Europe... ne consiste pas à rejeter ni à dédaigner la pensée européenne... ne peut en aucun cas consister à faire l’économie de la pensée européenne... au terme de l’expérience de l’impérialisme européen, la pensée européenne est un don pour tous. Nous ne pouvons parler de sa provincialisation que dans un esprit colonial de gratitude*” Cfr. Bertrand, 2009 : 14.

¹⁷ Cfr. página 15.

paradigma tiene que ver más con la plasmación de la intersubjetividad comunicativa en instituciones que con las capacidades de los sujetos. En este sentido parece entenderlo también Habermas. Ya vimos cómo apunta Bidima a la simplicidad del concepto de sujeto que Habermas está privilegiando, y cómo alude incluso a la falta de claridad entre los diferentes niveles de comunicación. Se trata de matices que buscan ensanchar los conceptos más que someterlos a mera negación. En este sentido se puede entender el esfuerzo de la reflexión postcolonial sobre otras perspectivas de la razón, creemos que la capacidad de intersubjetividad comunicativa plasmada en formas ajenas así como las pretensiones de validez pueden encontrarse en diversas tradiciones culturales africanas y que puede haberse llegado a ellas epistemológicamente por otros caminos. Al menos este es el punto de vista que compartimos con los estudios subalternistas.

La perspectiva de la Teoría de la Acción Comunicativa se nos brinda como una investigación metodológica de aplicación del paradigma comunicativo a la comprensión del mundo y del sujeto que pretende tomarse en serio la racionalidad humana en un contexto de exigencia dialógica e intersubjetiva, y al mismo tiempo ofrece un camino posible para la convivencia en un mundo necesariamente compartido en el que está en juego el futuro de la humanidad. En este sentido el esfuerzo por “africanizar” esta teoría merece sin duda el esfuerzo.

Otro de los aspectos destacables de la crítica de Eze tiene que ver con la oposición entre sociedades abiertas y cerradas que Habermas habría retenido de Popper en la interpretación de Horton y que permitiría encuadrar las sociedades míticas y modernas en un esquema real. El binomio cerrado/abierto habría, presuntamente e injustificadamente, agotado toda otra posibilidad hermenéutica de referencia de las sociedades no-rationales o no-modernas. Nos parece encontrar aquí dos claves importantes en este intento de lectura de Habermas: por un lado la concepción evolutiva y la inclusión del aprendizaje que se establece en la tensión del binomio abierto/cerrado, y por otro la consideración de la racionalidad comunicativa y los límites que implica para las cosmovisiones míticas, a partir del análisis de Habermas.

Destaca Eze en sus argumentos que la imposibilidad de distanciarse del mundo, de diferenciar sujeto y objeto, cultura y naturaleza, sería una de las características de las imágenes míticas del mundo. Recordemos que la determinación de estas imágenes específicamente en lo africano así como lo ve Eze, no deja de ser algo forzada (como decíamos, podría interpretarse en el sentido de una evolución hacia la racionalidad comunicativa por parte de sujetos y grupos). Que el pensamiento demasiado adherido a la realidad es una de las características de las etapas iniciales del aprendizaje es evidente. No sería este aspecto especialmente trascendente para nuestro estudio si ello no supusiera para Habermas una limitación también en el sentido del lenguaje capaz de alcanzar entendimiento. Ciertamente leemos en Habermas: *la confusión entre naturaleza y cultura no significa solamente la confusión conceptual de mundo objetivo y mundo social, sino también una diferenciación que a nosotros se nos antoja deficiente entre lenguaje y mundo, es decir, entre el medio de comunicación “lenguaje” y aquello “sobre que” en una comunicación lingüística puede llegarse a entendimiento* (Habermas, 1998: 78). Precisar este parecer subjetivo de la deficiencia comunicativa sería importante, si la Teoría de la Acción Comunicativa tiene algo que decir en contextos no-europeos. Antes bien creemos, con Bidima, que Habermas puede no haber resuelto

debidamente el problema de los niveles del lenguaje. O, de otro modo, las culturas no-modernas estarían condenadas al conflicto, al no-entendimiento.

Continúa Habermas cuestionando las pretensiones de validez en las imágenes míticas del mundo. No existe, dice, un concepto que exprese la validez no empírica de las manifestaciones simbólicas (1998: 78). En todo caso no son pretensiones de validez diferenciadas (verdad de las proposiciones, rectitud de las normas y veracidad expresiva). Las imágenes míticas *impiden la desconexión categorial de naturaleza y cultura... también en el sentido de una reificación de la imagen lingüística del mundo*, con lo cual la visión del mundo queda *revestida dogmáticamente y escapa a la crítica* (1998: 80). Esto es lo que define la imagen mítica con el concepto de “cerrada” frente a la cosmovisión racional “abierta”. Esta polaridad interpretativa de las imágenes del mundo la ve Eze injustificada. Primero porque no se puede simplificar lo que es muy complejo sometiéndolo al estudio de algunos antropólogos escogidos y, en seguida, porque la pretensión habermasiana de descubrir con ello los conceptos básicos de la comprensión moderna del mundo se quiere conseguir con una manipulación del concepto de África para esos intereses (Eze, 1998: 147). Si África (o las imágenes míticas del mundo) fuese realmente una alteridad reconocida podría incluso “escapar a Europa” y decir una palabra y decirse a sí misma. Pero para Habermas, África es solamente la forma cómo Europa dice su palabra y se dice a sí misma.

Otro interesante comentario que puede hacerse, con Eze, todavía en la línea de la incapacidad de la imagen mítica del mundo de separar cognoscitivamente el sujeto del objeto, tiene que ver con la irritación que dice sentir Habermas ante la imposibilidad de establecer determinadas distinciones fundamentales para la comprensión moderna del mundo en un mundo interpretado míticamente (Habermas, 1998: 76-77). La mente mítica presenta una totalidad sin fisuras, una confusión y un laberinto de espejos en los que una infinidad de imágenes del mundo y del sujeto se reflejan (Eze, 1998: 149), y en consecuencia la imagen mítica del mundo, en nuestro caso África, es irritante. El hecho de confundir, de resistirse a las determinaciones conceptuales de la razón moderna, el hecho, dice Eze, de no ser Europa, es lo que convierte a África en irritante. África se ha convertido en un relato mítico y moderno, lo que según Eze constituye una paradoja en Habermas. Es decir, lo que distingue lo racional de lo mítico es la capacidad disociativa entre sujeto y objeto que la naturaleza asociativa de la mente mítica impide. La racionalidad moderna se ha constituido a partir de esta disociación de los dominios sociales. Esta ausencia disociativa es también ausencia crítica y determina un universo cerrado. Según Eze, esta conclusión implica no tener en cuenta la presencia de relaciones que Europa ha tenido con África desde siglos y supone una opción de Habermas por lo abstracto y lo a-histórico. Para evitarse este esfuerzo, piensa Eze, Habermas cierra el asunto definiendo a las imágenes míticas del mundo y a África con la categoría de lo cerrado. Habermas no responde a cuestiones fundamentales que pueden plantearse a partir de esta suposición, por ejemplo, si todo lo que es moderno es científico y diferenciado y todo lo mítico irracional y totalizador, qué imágenes míticas del mundo están abocadas a la fragmentación y a la desintegración (Eze, 1998: 149-150).

El binomio abierto/cerrado no significa apenas para Habermas un esquema conceptual antropológico sino un baremo de racionalidad. Así puede criticar Eze, a partir del error categorial del antropólogo (Habermas, 1998: 53) que la ausencia de interés teórico en la

cosmovisión mítica del mundo implique una condición de minoridad racional, de estándares de racionalidad menos exigentes, con respecto a la visión moderna del mundo (1998: 92). Si Europa es una especie de universalidad de la razón, África sería una universalidad del mito, concluye Eze. Entonces toda cultura en occidente quedará definida por su científicidad, lo que es evidentemente falso, pues igual que no todas las mentes occidentales piensan científicamente, tampoco las africanas lo hacen míticamente, ni tampoco será esta una exigencia que determine que una sociedad sea o no racional (Eze, 1998: 152).¹⁸

Ante estas pretensiones los autores del postcolonialismo¹⁹ se han preguntado si no hay cierta voluntad de poder también por detrás del concepto de racionalidad comunicativa. Como si se dispusiera el dilema o se es racional así o no se es de ninguna manera. Podría esta voluntad explicar la irritación que la mente moderna experimenta cuando no es capaz de aferrar ciertas experiencias que se le escapan por pertenecer a otras culturas no-modernas (Eze, 1998: 154). En todo caso la cuestión de otras dimensiones de la razón permanece abierta, y tendrá la filosofía occidental que empezar un día a escucharse ya no como el patio interior del edificio del pensamiento sino como uno más de los patios exteriores, porque la razón sin duda sigue *deslocalizándose* más allá de todo lo que sabemos. También podrá empezar a hablarse no ya de modernidad de occidente sino de modernidades o de dimensiones modernas de las otras imágenes del mundo. Del mismo modo que se podrán empezar a hacer preguntas importantes sobre lo mítico que perdura en lo moderno. Son todas estas preguntas y replanteamientos que se hace Eze y que mantienen todo su sentido.

En la crítica a Habermas es importante por último tener en cuenta el encuadramiento contextual al que Eze remite para comprender la concepción negativa de África desde occidente. Es el lugar especial de los significados de la razón negra²⁰ y se refiere explícitamente al contexto que define la realidad postcolonial africana y que se convierte para los pensadores postcoloniales en marco de interpretaciones sobre lo que es África y lo que de África se ha hecho y dicho (Eze, 1998: 146 y 156-157). Este contexto es el esfuerzo que Habermas no ha hecho y que explica porqué “habría perdido” África por el camino de su reflexión. Es el delineamiento africano de una racionalidad que es, sin embargo, comunicativa: incluso desde el más absoluto de los silencios y de la negación, desde la experiencia inédita de la historia de la esclavitud (el hecho único, dice Mbembe, de haber sido considerado mercancía) y desde la lógica política de la colonización (basada, también según Mbembe, en el poder de dar la muerte). La razón negra se impone como principio cognoscitivo de verdad, como principio moral y como expresión de una realidad que es únicamente “negra” y que sin embargo trasciende toda limitación de la raza. Se abren aquí los caminos de la hermenéutica crítica para África.

¹⁸ En este sentido interesa citar las críticas africanas que recibe hoy la concepción etnofilosofica del mito de la condición religiosa africana entendida como una enfermedad incurable. F. Susaeta Montoya refiere la discusión alrededor de esta tesis por muchos contestada en la actualidad (2010: 326). Así el camerunés E. Messi Metogo defiende que la condición religiosa incurable del africano no se corresponde con la realidad de muchos africanos que profesan indiferencia o incluso ateísmo. Cfr. Messi Metogo (1997)

¹⁹ Con E. Chukwudi Eze, también podemos citar a E. Dussel o W. Mignolo, por ejemplo. Sobre este aspecto de la voluntad de poder cfr. Caba y García, 2014

²⁰ Nos referimos, en la línea de la “otra” epistemología de-colonial, a la experiencia que los autores han formulado como el “cógito de la supervivencia” o la racionalidad que proviene de la capacidad de resistir a la negación antropológica que la raza negra ha sufrido, en la historia de la colonización y que se alarga en nuestros días en las veladas formas de neocolonialismo. Cfr. Susaeta Montoya (2010), Chukwudi Eze (2001), Mbembe (2014).

Que la racionalidad sea distinta, y lo es, no significa en absoluto que sea irracional sino solamente distinto. Las antropologías culturales, concluye Eze, reconocen sus límites y dejan abiertas grandes posibilidades en los estudios de la racionalidad. No es posible creer con justificaciones que las tradiciones africanas sean sencillamente “cerradas” (Eze, 1998: 156).

1.3.4. ¿Y si Habermas fuese un Nativo? (M. Nagel)

El punto de partida de la crítica de M. Nagel se sitúa en una entrevista de 1985 en la que el propio Habermas reconoce su visión euro-céntrica limitada. Se pregunta Nagel²¹ si la crítica habermasiana podría llegar a interpretar lo que sucede políticamente en África y se atreve a esbozar una posibilidad en este sentido que resulta en realidad iluminadora.

Ante la pretensión crítica de la modernidad que hace Habermas y sobre todo en el ámbito de la filosofía política encuentra Nagel una lógica directamente relacionada con lo “africano” en el intento de superación del contrato social, al conectarlo con la lógica del contrato racial de Charles Mills. Nagel comprende a Habermas desde la postura crítica del que encabeza una auténtica revolución secular y ve en el auge de los fundamentalismos religiosos y nacionalismos políticos el auténtico riesgo hacia el fracaso de occidente. A veces, dice Nagel, Habermas parece esperar del sur el advenimiento de una política social laica y progresista, con lo cual estaría olvidando que fue en el sur africano donde se lucharon las primeras políticas contra la discriminación y por la integración de minorías sexuales en una constitución post-racial (Nagel, 2008).

Una mirada a Europa nos muestra que aquel ideal “abierto, racional y secular” ha entrado en profunda crisis, que Europa es hoy una fortaleza casi inexpugnable para los refugiados, para los “otros” subalternos, afirma Nagel, en la línea de los estudios de subalternidad. La Europa laica tiene muchos problemas a la hora de situarse multiculturalmente. Nagel critica a Habermas que su posición sea de simple tolerancia y no vaya más allá, a la aceptación activa y positiva de los “otros”²².

En un primer cuadro comparativo opone Nagel la imagen europea del mundo, como la formula Habermas, y la imagen africana del mundo. La oposición tiene siempre algo de forzado y artificial, pero nos ayuda a describir el contrapunto a la crítica de Eze que hemos hecho en el apartado anterior. Así, al iluminismo de la tradición europea opone Nagel la cosmovisión ubuntuísta, que lejos de ser irracional se define por categorías cargadas de sentido: la dimensión de encarnación, los valores del cuidado y la compasión, la conexión entre transcendencia y ley, la idea de restitución opuesta a la del castigo, la de implicación frente a la de simple observación, la de sabiduría más que la de conocimiento, así como las ideas de espiritualidad, curación, holismo, tiempo dilatado, socialidad y ausencia de lo privado (Nagel, 2008: 3-4).

Ubuntu podría ser la versión africana de la ética del discurso que se propone Nagel. Se trata de recuperar la identidad personal en lo comunal. La empatía de esta comunalidad refleja la intersubjetividad, alimentándola incluso de los valores del cuidado y la compasión. Desde el

²¹ La autora se centra en comentar la obra de Habermas, *Between Facts and Norms* (1996) Cambridge. MA:MIT Press

²² Cfr. Cortina, 2013: 201-202

Ubuntu no se trata tanto de que “se haga justicia” cuanto de *llegar al acuerdo de la restitución, resolver el conflicto, curar la comunidad* (2008: 4). Nos encontraríamos así con un modelo de la racionalidad comunicativa tal y como Habermas parece pensarlo, solo que “fuera de Europa”²³.

En un segundo cuadro compara Nagel la perspectiva de la ética discursiva con la perspectiva que Habermas tiene de las sociedades subalternas. La perspectiva de la ética kantiana no tendría lugar en el seno de estas sociedades y, según Nagel, Habermas estaría aquí preservando una visión del mundo específica de la Alemania posterior a 1945 (Nagel, 2008: 4-5). Reaparece también aquí el binomio abierto/cerrado, dinámico/estático. Lo que está en juego sería la puesta en práctica de valores tradicionales y religiosos “secularizados” (igualdad, autonomía, conciencia) que han determinado el proyecto mismo de la ilustración. Por qué motivo ello ha sucedido en Europa y no en el resto del mundo Habermas no lo dice.

A continuación Nagel intenta leer “africanamente” la ética del discurso y recuperar a partir de ésta las categorías que considera válidas. Supone la categoría rawlsiana del consenso superpuesto²⁴, desde la pragmática de la argumentación y no desde una ontologización de los valores. Encaminado a que se manifieste la fuerza del mejor argumento, el discurso impone cuatro condiciones: la inclusión de quien debe contribuir de manera relevante, la igualdad de distribución de las libertades comunicativas, la honestidad que refleja lo que dice quien lo dice, y la ausencia de restricciones externas o internas. Con las debidas aclaraciones propone Nagel la validez de estas condiciones: que se incluya lo que se considera relevante, que no se ignoren a los no-idénticos por raza, clase, sexo..., que se tengan en cuenta las diferencias de poder de las partes y que las impugnaciones estén motivadas únicamente por la persuasión del mejor argumento (Nagel, 2008: 6).

Frente a la teoría discursiva y a la fuerza del mejor argumento ve Nagel que algunas estrategias son necesarias para construir consensos y cree que no es necesario superar la acción estratégica por la comunicativa²⁵, puesto que en muchas situaciones de conflicto intereses estratégicos juegan un papel importante incluso para que surjan los mejores argumentos.

²³ Recordemos el modelo de razón discursiva que reconoce también Chakrabarty en *Habermas au Bengale*, que ya hemos citado.

²⁴ M. Nagel comparte con J. Meehans la perspectiva crítica del “consenso superpuesto” como una corrección de la Teoría Social y Ética de Habermas que Rawls habría llevado a cabo, aunque permaneciendo siempre dentro del marco de trabajo habermasiano. Natalie Tovmasyan Riegg (2005) recoge el comentario de M. Nagel alineando con J. Meehans, una de las intérpretes de Habermas desde el feminismo: “*Habermas’s later theory of deliberative democracy and communicative action (i.e. the discourse ethics) was mainly criticized for over-emphasizing the rationality of deliberation and excluding the caring or affective emotion (Braaten, Warnke, Dean, Chambers). Overall, as Mechthild Nagel writes, ‘Meehan’s contributors are marked by what Rawls would call an ‘overlapping consensus’, as they want to correct Habermas’s social and ethical theories while remaining loyal to his framework’*”. Para la obra editada por Johanna Meehans a la que se refiere Nagel consultar: Mechthild Nagel, 1997. Es conocida la crítica de Iris M. Young a la ética discursiva, perspectiva que también sigue M. Nagel, según la cual el ideal de imparcialidad en las teorías de la Justicia de Habermas y Rawls escondería un menosprecio y una negación de las diferencias, protegiendo –según estas autoras- los valores de sectores sociales dominantes, además la ética comunicativa “conserva un legado republicano de universalismo”, es decir una conceptualización del espacio público que se limita al ámbito racional en oposición al espacio privado de las pasiones y los deseos, y que reproduce la dicotomía entre razón y afectividad. En esta línea se sitúa el énfasis de la crítica feminista a Habermas: “escudriñar las asimetrías que impiden la participación en cualquier arena discursiva en términos paritarios”. Para estos comentarios ver: Guerra Palmero, 2013: 8,37,81,83. Para la conexión de la crítica de Nagel ver: A. Ferguson and M. Nagel (2009)

²⁵ Creemos que no es ajeno a Habermas este sentido vicario, por así decirlo, de determinada acción comunicativa, cuando el interés de la misma pretende un ulterior consenso, pero nos preguntamos si Nagel habría

Ante la comunidad de investigadores (científicos) de Peirce, Nagel coloca el consejo de ancianos, los hombres y mujeres más enteros²⁶, que no se encuadran en las relaciones estructurales del poder acumulador y que buscan juntos “fabricar consentimiento”. Además cree Nagel, siguiendo a Bronner (2008: 7) que la autonomía ha de dejar paso a la responsabilidad para fundar la teoría crítica.

En un último cuadro la autora compara los modelos de consenso para la resolución de conflictos en la teoría discursiva de Habermas y en el mundo subalterno. Es importante aquí la inversión del par simple/complejo que sitúa la simplicidad del lado europeo al no tener que enfrentar, como en el caso de las realidades subalternas postcoloniales el “triple patrimonio”. La colonización hace compleja la realidad política de las sociedades que se ven en la tarea de estructurar su ciudadanía al menos tres partes: cuerpo de derechos y deberes socio-históricamente condicionados, lo propio de la comunidad de pertenencia y la sociedad civil. El modelo discursivo es considerado monológico por Nagel en el sentido de suponer como comunidad intersubjetiva apenas a los afectados que comparten una hermenéutica precisa e iguales antecedentes culturales. La ética del discurso sólo sería posible para comunidades donde la democracia es solamente occidental (2008: 7-8)²⁷.

Pero Nagel propone para terminar la comparación con las experiencias de los círculos para el restablecimiento de la paz o círculos de sanación (2008: 8) universalizables en las culturas de subalternos y que significan una superación real del contrato social. Este tipo de experiencias de profunda humanidad están en el horizonte que Habermas parece haber renunciado a alcanzar al negarse a penetrar con su teoría crítica en el mundo subalterno, y ello con la contradicción de pretender para su teoría del discurso una proyección universalizable.

1.4. Paradigma comunicativo y África

En la propuesta inicial de este trabajo aventuramos una pretensión de validez universalizable. De qué modo, se trataba, podría la ética discursiva servir como ética para África. Hemos visto las dificultades y también las posibilidades en algunos pensadores africanos o situados “desde África” para realizar esta tarea. Recogiendo en lo que sigue algunas de las ideas a las que hemos llegado y desde las claves más importantes de la ética discursiva intentaremos ahora ofrecer algunos rasgos para el pensamiento ético desde una “situación”²⁸ africana que se deja interpelar, cuando menos, por la posibilidad de la verdad, la misma que buscamos juntos y estamos dispuestos a acoger por la fuerza del mejor argumento.

1.4.1. Contra el dogmatismo, una nueva racionalidad

Ya hemos dicho en este trabajo que una de las razones de la elección ética de la Teoría Crítica se sitúa en el hecho de haberse situado ésta desde sus comienzos en contra de la dominación

comprendido realmente el sentido estratégico de la acción en Habermas que supone en toda acción un fin pero que en la acción comunicativa éste queda asimilado por el entendimiento (cfr. Habermas, 1990: 123ss)

²⁶ Cfr. J.Conill, 2007: 180-181

²⁷ Para la configuración política postcolonial ver el análisis y crítica de Achille Mbembe (2000, 2014).

²⁸ Partiendo de la “especial situación africana” del “otro” blanco y desde “otra” cultura en medio del África Negra se intentará describir lo que puede aportar la ética discursiva a lo genuino africano, lo que hemos llamado “razón negra”, y desde esta “perspectiva situada” hacer hermenéutica.

sufrida por el ser humano (Bidima). La Teoría Crítica asume por su lado la misión de “reconstruir un concepto de razón práctica que permita afrontar solidaria y universalmente las consecuencias planetarias que hoy tiene el desarrollo científico-técnico” al tiempo que “asegure la intersubjetividad humana” así como “el respeto por la diversidad” en un contexto de disolución de las imágenes del mundo (Cortina, 2000: 535). La racionalidad entendida por la ética discursiva recibe un sentido ampliado mucho más allá de la dimensión del dominio, hacia el entendimiento y la crítica social²⁹. Intervenir prácticamente en la historia no significa aplicar la técnica, afirma A. Cortina en la estela de la Escuela de Frankfurt.

Por mucho que los rasgos de la realidad africana la distinguen de otros contextos sociales y culturales, aunque alguna corriente de pensamiento nativista se empeñe en aislar África y el africano del más amplio contexto global, no es posible entender históricamente lo que una y otro están siendo en el presente sin tener en cuenta la evolución histórica europea así como la narración de los encuentros entre los dos continentes. Y ello es así hasta el punto en que el proyecto ilustrado de la libertad, la igualdad y la solidaridad puede pretender validez universal y configurar también el escenario humano africano, cuya reivindicación principal continua a ser la posibilidad de poder decidir el propio futuro y la propia vida, es decir el derecho principal de la autonomía. La ética discursiva sirve como un proyecto a encarnarse “postcolonialmente” sin duda, en África, del mismo modo que los ideales ilustrados son patrimonio de la humanidad. Mucho antes que las cuestiones sobre los condicionamientos culturales de los planteamientos de la ética se erigen universalmente y se interpretan también para los contextos africanos los ideales de la libertad como autonomía para elevar pretensiones de validez y legitimarlas, la igualdad para garantizar que nada pueda establecer desigualdades entre los afectados por las decisiones y la fraternidad para potenciar las redes sociales, la sociedad civil que protege a los individuos (Cortina, 2000: 535). En la base de estos ideales que, según A. Cortina, destacan Habermas y Mead (“somos lo que somos gracias a nuestra relación con los otros”: Marzá, 1992: 149), así como en la teoría del reconocimiento (de inspiración hegeliana) podemos encontrar la categoría de la Ética del Ubuntu-Botho que África vive desde tiempos inmemoriales y el pensamiento postcolonial recupera en su propia crítica: soy porque somos³⁰.

En África el dogmatismo tiene sus formas más explícitas en el autoritarismo político de sus dirigentes y en la manipulación estratégica de la verdad por intereses de poder. A. Mbembe ha llamado a esta forma “principio autoritario” y le ha dedicado extensos estudios³¹. Pues bien, la racionalidad práctica es “uno de los pocos antídotos que hoy existen contra el dogmatismo” y todas sus formas (Cortina, 2000: 536-537).

Una noción “dialogizada” del concepto de autonomía tendrá como consecuencia en lo político la exigencia del cumplimiento del contrato social: es decir, “en un estado de derecho no hay más leyes legítimas que las que todos hubieran podido querer,... todos los ciudadanos han de ser tenidos en cuenta... Autoritarismo y Dictaduras son entonces inmorales y la violencia sólo está legitimada... si es el único modo de hacer saber que buena parte de la población no es

²⁹ Doctrina de los intereses cognoscitivos, cfr. Cortina, 2000: 540ss

³⁰ Para una aproximación al concepto ver entre la mucha y variada literatura: J.B. Kakozi Kashindi, 2011 y 2013; Nascimento, 2014; R. Nogueira, 2012; Henrique Berg et al., 2014; Onyebuchi Eze, 2011

³¹ Ver nota 10

tenida como interlocutor válido” (Cortina, 1992: 182). En este sentido argumenta también Habermas al hablar de la voluntad que ha llegado a ser autónoma: “para romper las cadenas de una universalidad falsa... siempre han sido necesarios y lo siguen siendo hasta hoy, movimientos sociales y luchas políticas, que nos permitan aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral...” (Habermas, 2000: 124). Una forma explícita de falso universalismo es hoy en tantos contextos africanos la ideología del partido único, el discurso que silencia cualquier oponente hasta la eliminación o el exterminio, esas formas extremas de violencia que han caracterizado y todavía lo hacen las formas del gobierno privado indirecto y la aplicación del principio autoritario en África (A. Mbembe).

La razón práctica tiene el cometido de orientar el discurso desde la exigencia cuando se trata de cuestiones morales, de mínimos de justicia, desde el respeto activo cuando se trata de cuestiones éticas o de vida buena que cada persona tiene que poder elegir libremente.

1.4.2. La persona, competencia comunicativa

La llave de la intersubjetividad se activa discursivamente, desde el paradigma comunicativo y concretamente desde la pragmática formal. Somos discursivamente, en la medida en que existe comunicación, palabra en movimiento. Es decir, somos un acontecimiento lingüístico³² que se propone superar el solipsismo de las filosofías de la consciencia y el monologismo que deriva de ellas (Cortina, 1992: 177). Y la palabra es adecuada (pragmática), es buena (ética) y es justa (moral) (Habermas, 2000; Marzá, 1992: 91). Tres formalidades del discurso que se orienta al consenso, al acuerdo, a la resolución del conflicto. La razón práctica viene en auxilio del esfuerzo humano por convivir, compartir, comunicar, posibilidades de la libertad humana.

En la ética discursiva la competencia comunicativa significa que la persona se expresa como interlocutor válido con derechos a la argumentación y a la réplica pragmáticamente reconocidos, pues este reconocimiento es el “elemento vital” para que pueda llegarse al conocimiento de la verdad (Cortina, 1992: 182).

El paradigma comunicativo hace posible y recupera la fecundidad de la ética allí donde las determinaciones ontológicas la habían esterilizado: *“El mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. El sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial”* (Habermas, 1998: 160).

Resulta especialmente interesante para nuestro trabajo esta definición de la persona como competencia comunicativa al menos por dos razones. En primer lugar por lo que supone de definición post-metafísica y post-convencional, en un contexto en el que la ontologización de la raza marcó y sigue marcando una peculiar negación de humanidad de cuantos compartían la semejanza del color de la piel, una negación de identidad que no se resuelve sin embargo en una eliminación de lo negado sino en la identificación de lo humano con el objeto, la

³² Para la reflexión sobre el giro lingüístico cfr. Habermas, 1990: 64ss; Cortina, 1992; García Marzá, 1992: cap. 2.

mercancía y el dinero (cfr. Mbembe, 2014a: 12). Y en segundo lugar, porque Habermas se refiere a la necesidad de la interpretación hermenéutica cuando la distorsión de la comunicación obscurece el entendimiento o lo dificulta en gran medida. A la hora de dar voz, es decir, de reconocer la competencia comunicativa del africano esta perturbación radical interfiere el reconocimiento. Es esta distorsión la que exige hermenéutica (cfr. Habermas, 1998: 183). Ante el reto de la asimetría de las condiciones de comunicación intersubjetiva que puede darse en el encuentro de los diferentes contextos la Teoría de la Acción Comunicativa abre el espacio a la interpretación hermenéutica, la tarea de desentrañar significados de la razón para los que no se está preparado, cuando las pretensiones de validez resultan controvertidas (cfr. Habermas, 1998: 42), sin caer por ello en una crítica sin autocritica ni en el error de imponer al otro los estándares de racionalidad de la propia cultura (1998: 85).

Para Habermas la tarea hermenéutica del intérprete consiste en aprender a distinguir su propia comprensión contextual de la comprensión contextual del autor, y de este modo definir la situación que el texto presupone, a partir del mundo de la vida del autor y de sus destinatarios (Habermas, 1998: 183). En el juego entre el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, se intenta producir el consenso, el entendimiento, y se hace necesaria la hermenéutica.

La orientación última de la competencia comunicativa y de la tarea hermenéutica es la utopía del diálogo “universal e irrestricto” en un mundo de la vida “habitado por todos”, es la superación hermenéutica de las asimetrías. Por eso la ética discursiva puede encarnarse en todos los contextos, puesto que en todos ellos es posible detectar pretensiones de validez orientadas al entendimiento, aunque la captación de este apenas sea posible hermenéuticamente:

Atribuimos racionalidad a todos los sujetos que se orientan con vistas a un entendimiento y, por tanto, por pretensiones de validez, orientación en que ponen a la base de sus operaciones interpretativas, como sistema de referencia intersubjetivamente válido, un sistema de mundos, o, como podemos decir, una comprensión decentrada del mundo. Este acuerdo subyacente, que nos une ex antecedente y en función del cual puede someterse a crítica todo acuerdo fácticamente alcanzado, funda la utopía hermenéutica de un diálogo universal e irrestricto en un mundo de la vida habitado por todos (Habermas, 1998: 186-187)... La hermenéutica filosófica sostiene con toda razón la existencia de una conexión interna entre cuestiones de significado y cuestiones de validez. Entender una manifestación simbólica significa saber bajo qué condiciones podría aceptarse su pretensión de validez. Pero entender una manifestación simbólica no significa asentir a su pretensión de validez sin tener en cuenta el contexto (Habermas, 1998: 188-189)

Desde aquí puede entenderse la “fusión de horizontes” de la que habla Gadamer (1998: 187), la “circulación de mundos” de Bidima o la formulación hermenéutica de la identidad “afropolita” de Mbembe, como veremos más adelante.

1.4.3. Aplicación/Responsabilidad

Responsabilidad se corresponde con el momento B de la Ética, según Apel: el momento de la aplicación (Cortina, 2000: 534 y 539; 1992: 188ss). La responsabilidad alarga sus contornos hacia la corresponsabilidad, y da forma a una ética planetaria que pueda responder a los retos

que están desafiando universalmente a los seres humanos. A. Cortina habla en este sentido de una responsabilidad convencida contra los que tienen “*la insana costumbre de separar una ética de la convicción y una ética de la responsabilidad*” (Cortina y Conill, 2000: 25-26).

En la ética del discurso se trata de entender la conciencia de sí como algo generado comunicativamente (Cortina, 1992: 190). Cada sujeto se articula en los dos momentos éticos de la autonomía (ligada a los mínimos) y la auto-realización (ligada a los máximos). La autonomía se estructura pragmático-lingüísticamente, es decir como competencia comunicativa para elevar pretensiones de validez y resolverlas, pero también moralmente, es decir como capacidad de responder (responsabilidad) por los propios actos. En esta dimensión moral la autonomía se diseña también como capacidad universalizadora, es decir, capacidad de dejarse guiar por lo que todos podrían querer, por intereses universalizables (es esta la pretensión de corrección a la que debe responder la autonomía) (Cortina, 1992: 191). Para que este proyecto sea posible tendrá que ser encarnado en historias y biografías concretas hacia lo que completa la autonomía en su horizonte de auto-realización. Es aquí, como hemos dicho, donde la hermenéutica se hace momento necesario de la ética: en la procura de los lenguajes vitales que pueden pretender o pretenden de hecho universalidad y en los que está en juego la auto-realización de personas y pueblos.

1.4.4. Socialismo lógico: ethos universalizable

Nos referíamos más arriba, con M. Nagel, a uno de los aspectos rescatables de la Ética Discursiva en su comparación con la ética subalternista. La comunidad de científicos encuentra su paralelo en la ética Ubuntu-botho en el consejo de ancianos. Desde los análisis que Apel hace sobre Peirce, nos presenta A. Cortina las actitudes que acompañan el interés por la verdad del científico: auto-renuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. De hecho los intereses particulares podrían oscurecer el camino si no hubiese capacidad de renunciar a ellos, sin reconocer el derecho del otro a manifestar su hallazgo así como la obligación de justificar los propios tampoco puede acontecer la verdad, sin el compromiso por la búsqueda de la verdad desde la comunidad real se hace imposible hallarla y sin esperanza en los consensos definitivos que critican los consensos facticos encaminando siempre más allá la misma búsqueda de la verdad, tampoco tendría sentido esta tarea. Estas actitudes unidas expresan el “socialismo lógico” que la ética del discurso propone (Cortina, 2000: 557-558), al tiempo que constituyen los rasgos de un ethos extensible para toda la humanidad (Cortina, 1992: 193-194). En esta construcción se recupera, piensa Adela Cortina, el principio Esperanza, la confianza *en la racionalidad humana y en la humana solidaridad* (2000: 558)³³. Perspectiva que nos conecta con J.G. Bidima y la Docta Spes Africana que este autor ha elaborado desde el diálogo de la escuela de Frankfurt y el principio Esperanza de E. Bloch.

1.5. África como crítica ética al instrumentalismo de la razón

Al comienzo de este trabajo situábamos todo el esfuerzo a realizar en la línea de los estudios subalternistas, y en concreto en el ámbito del pensamiento postcolonial, uno de sus más

³³ Leer en este sentido los discursos del socialismo al que invitaba Julius Nyerere (Sabin, 1997; Eze, 2001: 19ss) puede sorprender por la sencillez de las conexiones.

fecundos herederos. Decíamos que la perspectiva postcolonial no implica negar el punto de vista colonialista, lo cual solo podría tener como resultado un empobrecimiento del pensamiento, sino recuperar el protagonismo reflexivo, el punto de vista propio que se ha hecho a sí mismo desde la escucha y el conocimiento del otro. El hasta ahora pensamiento políticamente correcto, convencido de su superioridad epistemológica sobre los demás, como se presentaba y todavía sigue haciéndolo Occidente, fue la razón del surgimiento del pensamiento subalterno y postcolonial.

Es, de nuevo, desde esta perspectiva postcolonial que los pensadores africanos se atreven a presentar África, admitir que hable desde sí misma y manifestar su punto de vista. Es por ello que África se permite hoy, quizás más que cualquier otro continente, erigirse como crítica ética de la racionalidad instrumental que está conduciendo hacia el fracaso del progreso. Si los africanos pueden ofrecer algo verdaderamente valioso, mucho más que su envidiable y misteriosa belleza, es esta crítica ética al mundo. Una crítica que va tomando cuerpo no solo en los planos social, económico y político, sino también en tantas otras dimensiones de la ética, como son el medio ambiente, las culturas y las minorías. Son los filósofos del pensamiento postcolonial los que están preparando estos contenidos, aquellos a través de los cuales la filosofía dice su palabra. Han sido y están siendo los artífices de la ruptura epistemológica que África necesita sufrir para consolidar su pensamiento.

Partiendo del cuestionamiento de las ciencias sociales en África y desde un análisis evolutivo de estas en el ámbito universitario africano, Carlos Cardoso (2012) explicita las razones que hacen de esta ruptura epistemológica una necesidad en la actualidad africana. Es evidente que el hecho de la situación postcolonizada es la primera de estas razones. Las independencias políticas no son automáticamente independencias mentales, más bien el trauma de la colonización tiende a perpetuarse en las dinámicas sociales conocidas en África, difícilmente superable cuando a la historia colonizadora se unió una historia de negación y desprecio de la raza. Pero ante la hegemonía de la cosmovisión científica occidental que se impuso en todas las geografías del mundo la ruptura epistemológica se hace todavía más urgente. En el presente la tensión científica en este sentido puede definirse como un “ya pero todavía no”, una perspectiva en esperanza desde la que África manifiesta su palabra y propone su punto de vista, pero libertarse de los paradigmas de la dominación no es así tan fácil.

La segunda de las razones es la reivindicación de otro punto de partida y otro sujeto epistemológico, ya no más el que impone Occidente. Esta reivindicación ha quedado reflejada en la crítica a Habermas por parte de los africanos, como hemos visto. La misma imagen de África y los mismos prejuicios de irracionalidad y mitología, enfrentada a la racionalidad del occidente moderno, es la que Cardoso constata en las ciencias sociales venidas de Europa. Un discurso “racial colonial de alteridad” impregnaba la construcción del pensamiento y su aplicación en el continente (Cardoso, 2011: 128). Todo lo que no formase parte del corpus disciplinar de occidente era sencillamente excluido: el arte, la música, la religión, la educación, la historia, la filosofía, las lenguas, las ideologías. Además el discurso científico servía íntegramente a la justificación de la dominación política y económica, de la esclavitud y el colonialismo.

Ahora bien únicamente la actitud crítica de denuncia ante la exclusión sufrida no fundamenta una ruptura epistemológica. Es necesario enfrentar la tarea de la racionalidad y del sentido que esta debe tener, porque la idea de racionalidad podrá vehicular el cambio y las direcciones del pensamiento postcolonial. No siempre se consigue definir el concepto de racionalidad que mejor sirva al ser humano, aún menos cuando el paradigma científico-técnico y la idea de una razón puramente instrumental continúan a imponerse en aras de un modelo de desarrollo que busca solamente el beneficio económico a cualquier precio. Justificar la necesidad de un concepto de racionalidad al servicio del ser humano es uno de los esfuerzos más importantes de la filosofía moral, porque es desde ésta que puede la razón práctica construir al hombre y construir el mundo para que la convivencia entre todos sea posible³⁴.

A la hora de definir este concepto descubre Cardoso la obra de Habermas, Técnica y Ciencia como Ideología, y de modo especial el debate entre Marcuse y Weber centrado en la crítica a la unidimensionalidad del sujeto. La fusión o solapamiento entre racionalidad técnica y dominación constituye el aspecto más importante de esta crítica (Habermas, 1994: 50-51). La racionalidad comunicativa sería aquí el cambio de dirección del movimiento hacia lo posible (futuro), es decir, del progreso, que rompa el vínculo fatal entre técnica y dominación (su jerarquía racional y social). Desde este concepto de racionalidad puede provocarse un desarrollo de la ciencia a partir de nuevas categorías de la experimentación, provocando que la comprobación de hipótesis se realice en un contexto esencialmente diverso, un contexto de definición de hechos científicos y conceptos referidos a la naturaleza esencialmente diferentes, el contexto del mundo libertado... esto podría incluso inspirar una agenda libertadora para los pueblos oprimidos (Cardoso, 2011: 129).

La tarea de la filosofía africana consistirá en esta definición de un concepto de racionalidad que ya está presente en la historia y en la experiencia social de los africanos, pero al mismo tiempo “postcolonialmente” impregnado de los significados de una hermenéutica crítica de la razón negra. La filosofía puede y tiene la misión de libertar personas y estructuras, y permitir así que los proyectos de vida de los pueblos sean posibles. La crítica de la razón negra nos lleva a trabajar por conseguir que nadie más quede sometido a la raza, ni para sufrirla ni para dominarla, sino que se convierta sencillamente en una de las construcciones del interés estético más allá del cual toda manipulación de la misma agrede a la dignidad, al absolutizar el elemento por encima del conjunto. En esta conexión entre la búsqueda de la racionalidad que intenta definirla más allá de los márgenes del instrumentalismo y la multiplicidad de los significados de la razón negra, se hallan los fundamentos de la Hermenéutica Crítica que proponemos situados en contexto africano.

1.5.1. Fundamentos de una ética hermenéutica africana

La ética discursiva hunde sus raíces en la pragmática no empírica, en el *análisis de los actos del habla* (cualquier acción y expresión humana con sentido) *en la medida en que puedan verbalizarse* (Cortina, 1992: 184). En la comunicación el interlocutor entra en el nivel de la intersubjetividad y en el de los objetos sobre los que puede haber entendimiento. Es decir la comunicación es hermenéutica porque exige un entendimiento mínimo y es ética porque para que se dé tiene que contar con el reconocimiento del otro como interlocutor válido. La ética se

³⁴ Este sería el objetivo de la obra de A. Cortina (2014) *¿Para qué sirve realmente...? La Ética*

hace pues hermenéutica al preguntarse por los discursos que en un contexto determinado elevan pretensiones de validez y que son, implícitamente al menos, aceptados por los oyentes (porque en ese caso hay verdad de las proposiciones, corrección de las normas, veracidad de las expresiones).

El eje desde el cual se actualiza es, como vimos, la tensión entre autonomía pragmática y moral y auto-realización. Es aquí donde la crítica de la razón negra interviene, al posibilitar a la ética del discurso la auto-comprensión africana. La dialéctica de la razón práctica se juega en la búsqueda de las valoraciones fuertes que persiguen auto-comprensión (pensamiento jánico, según Habermas) (Habermas, 2000: 113). La hermenéutica enfrenta así la comprensión apropiadora y es al mismo tiempo auto-crítica, en este sentido se buscan y descubren las identidades (Mbembe, 2001). Sólo hermenéuticamente podrán detectarse los ámbitos de verdad que cada contexto necesita y sólo desde estos ámbitos, desde la impureza de los mismos, por decirlo con A. Cortina y J. Conill, puede acontecer el sentido vital que configura el deseo y la reivindicación de personas y pueblos, pero además sólo así se pueden ver con nitidez los ámbitos de justicia, desde la encarnación en la historia y la biografía de los mismos.

Desde la Teoría Crítica, dice Bidima, es posible negarse a aceptar una Modernidad que miente porque ha convertido sus palabras (ideales) en mercado y estas ya no son “verbo y vida” sino “ingenios de muerte” en el camino del sujeto hacia las libertades (Bidima, 1993: 10-11). La Hermenéutica nos advierte de ellos y nos ayuda a bosquejar la crítica que la razón práctica en su triple dimensión (dominio, entendimiento y crítica social) ha de llevar a cabo en el seno de las sociedades africanas. La hermenéutica se hace en África desde la travesía, en las intersecciones, más que en una de las partes (Bidima, 2002), en la tensión del ensayo y la imaginación, *donde nada es y todo es y está siendo gestado*, es decir, en la esperanza.

1.5.2. Vertientes de ética hermenéutica africana

Dedicaremos el próximo capítulo a situar hermenéuticamente la reflexión ética en contexto africano, por ello volveremos sobre estos ámbitos que esbozamos ahora brevemente y en los que creemos que una hermenéutica crítica africana deberá adentrarse, en relación con el paradigma comunicativo en el que nos hemos situado. Sin mayor desarrollo nos limitaremos a llamar la atención sobre algunas de estas dimensiones de la razón impura africana, donde la interpretación tiene la posibilidad de decirse a sí misma y de decir algo al mundo. Al mismo tiempo, estos serán para nosotros los ámbitos en que la ética, más que nada, podrá entregarse a su misión más propia libertadora³⁵.

a) Ética crítica “negra” (identidad y liberación desde la resistencia)

La crítica de la razón negra nos sitúa en un contexto de auto-comprensión y de valoraciones fuertes, necesitadas de hermenéutica. El contexto de la esclavitud y de la colonia condicionan una negación antropológica muy concreta: la del hacer del negro una mercancía (A. Mbembe). El análisis del dolor y del sufrimiento levanta el pathos hermenéutico hasta un límite máximo y lo conecta con la gran crítica filosófica del hebraísmo que se enunció con la expresión “pensar

³⁵ Los estudios de E. Dussel (1998) van en el sentido de una transformación de la ética discursiva en una ética de la liberación.

después de Auschwitz”. La identidad rota por el sufrimiento se une a la identidad falsificada, al juego de identidades que buscan afirmarse sólo para resistir, a la genuina indocilidad africana y a la gran capacidad creadora de estilizar, de inventar, de simular, desde el cógito de la sobrevivencia.

La ética hermenéutica se adentrará en lo “impensado” de la raza para superarlo de una vez por todas y para posibilitar un nuevo ámbito de relaciones, al mismo tiempo la ética se hace política y acomete la gran tarea de empoderar a la ciudadanía. En este sentido Achille Mbembe nos abre a la noción de afropolitanismo.

Las cuestiones de justicia, el relato del hambre y la enfermedad, y los desafíos del empoderamiento pasan necesariamente por esta lectura de la raza. Mujeres, niños, etnias desplazadas y minorías más desfavorecidas, se convierten en los interlocutores validos de decisiones que les afectan de modo prioritario. El inmenso problema de la inmigración y de los refugiados pone al descubierto dramáticamente la ausencia de la ética. Pero también el medio ambiente y los recursos naturales llaman al reconocimiento y al compromiso ético, en un contexto de economías depredadoras al servicio de intereses inmorales.

b) La mediación de los conflictos

La mediación y en este sentido la ética aplicada se convierten en tareas fundamentales en los contextos africanos. La tarea de la mediación significa colocarse en el conflicto con unas condiciones determinadas. La experiencia de la complejidad de los conflictos devuelve esta tarea mediadora a la ética con especial urgencia. Se nos presenta como un instrumento de la comunicación social con el que resolver los problemas personales, sociales, institucionales y políticos (cfr. Domingo Moratalla, 2013: 182). De especial importancia es el perfil del mediador que será necesario capacitar para la tarea. Se proponen unas claves que definen y pueden ayudar en la capacitación de los mediadores: mediación no es interceder, el mediador establece nuevos escenarios comunicadores, transforma el conflicto en problema, es capaz de “ponerse en medio” para ser el espacio de comunicación, sin ser protagonista, posibilitando la comunicación que verbaliza los conflictos, de modo no directivo ni centrado en la satisfacción de intereses sino en la comunicación y el encuentro, consciente de los propios límites, es decir, sabiendo que no todo conflicto puede ser resuelto por la mediación ni esta debe substituir a la justicia, antes bien, la posibilitará y potenciará (cfr. 2013, 183-188).

Terrorismo y fundamentalismo se imponen en algunos países con prioridad ética³⁶. Conflictos provocados por el control de recursos minerales, guerras de cariz más político por el poder y por el control de los recursos del Estado. Conflictos étnicos incentivados por intereses camuflados por la inestabilidad geográfica y social. La misma gestión del poder desde la estructura de políticas definidas por el poder de dar la muerte (necropolíticas). Se trata, en todos los casos, de una fundamental exigencia ética de mediación.

³⁶ La globalización, y en su horizonte, el aumento de la desigualdad provocada por la aceleración de la modernidad, desempeña un papel crucial en el problema del terrorismo, según Habermas (Borradori, 2004: 52-54)

c) Narraciones del cuidado compasivo

Una de las claves fundamentales de la ética Ubuntu-botho africana es el cuidado, la preocupación, la atención y la acogida hacia lo vulnerable. Se articula en el mismo principio ubuntuísta del reconocimiento mutuo y se manifiesta en la compasión. En un continente flagelado por la enfermedad, donde las pandemias siguen siendo una de las grandes amenazas hacia Occidente, y posiblemente una de las justificaciones de las políticas de occidente hacia los refugiados, la ética ha de ayudar a redescubrir el valor de la persona. Y aquí la exigencia del reconocimiento y del compromiso convoca a los dos lados.

La razón discursiva, en su uso transparente y no manipulador puede curar los males de la instrumentalización de la razón y la modernización, piensa Habermas (Borradori, 2004: 57). La comunicación será un ámbito privilegiado a cuidar pero al mismo tiempo la ética deberá responder al apelo del corazón. La ética de la razón cordial (A. Cortina) pone la compasión en el motor de la justicia y permite que la ética se ejercite en el arte de cuidar (A. Domingo Moratalla). En el contexto africano J.G. Bidima profundiza en este sentido de la ética narrativa del cuidado³⁷.

d) Ética de la amistad recreada

En el corazón del cuidado encontramos la amistad como deber (Domingo Moratalla, 2013: 242), un matiz de la razón más allá de la lógica y el discurso, que muchos han excluido de la reflexión ética y que, sin embargo, posibilita seguir profundizando en ella desde las implicaciones que tiene en la sociedad, la cultura, la política, la historia y la misma filosofía, delineando lo que sería un horizonte alternativo de la ética para nuestro tiempo. La amistad es algo así como “la última apuesta”. Ella puede proporcionar a la ética “carne y hueso”, mediación y diálogo (2013: 236). Si la naturaleza humana es constitutivamente dialógica, la amistad verdadera se encarna, realiza, materializa y convierte en una relación humana viva (2013: 237). Amistad implica ser vertido hacia el amigo. Relación viva y descentramiento de sí la constituyen.

Siguiendo a Laín y desde el eje del bien querido por la amistad se estructuran cuatro momentos: benevolencia o querer el bien del amigo; benediciencia o decir bien del amigo; beneficencia o hacer el bien del amigo; y benefidencia o practica de la confianza. Pero en África no solamente se impone una recreación de la amistad en estos sentidos que A. Domingo Moratalla nos invita a redescubrir sino también una experiencia más política de la construcción de ciudadanía intercultural, donde se integra lo “otro” no-idéntico y se capacita para vivir la diversidad.

1.6. Primera conclusión: Emancipación y Docta Spes Africana

Todo el esfuerzo de la ética discursiva en el contexto de los “subalternos” se sintetiza en la exigencia de emancipación, ese “proyecto inacabado de la modernidad” al decir de Habermas. El rostro de África postcolonial es el rostro del anhelo profundo de la libertad que parece

³⁷ Cfr. Bidima (2011). Para la reflexión sobre esta dimensión del cuidado cfr. Garrau (2008)

desvanecerse poco a poco, tras el fracaso de la ciudadanía. Pero la ética nos convoca a la esperanza, porque no es posible la vida sin ella. No es posible la ética donde nada puede cambiar, dice A. Cortina. Queremos concluir este capítulo con la llamada a la *Docta Spes Africana*³⁸ cuya tesis propone J.G. Bidima como conclusión de su obra.

La herencia ética del iluminismo está contenida en el principio categórico kantiano de la autonomía, una de las formas de decir la emancipación y el empoderamiento ciudadano. Considera también aquí Bidima que la emancipación, en la línea habermasiana, tiene una dimensión comunicativa esencial y en el contexto africano se tratará sobre todo de posibilitarla para que pueda acontecer una re-politización de la esfera pública (cfr. 1993: 81ss. 259-262).

La posibilidad-esperanza se define como un empoderamiento de la competencia comunicativa (aunque no sólo)³⁹ que implica una redefinición de las dos categorías del sujeto y de la verdad. La esperanza exige una discontinuidad de la historia, una ruptura que permita la emergencia de lo posible (la tensión del tiempo heterogéneo/homogéneo es la tensión de la plenitud y el vacío). Para que la experiencia del sujeto pueda recrearse habrá que penetrar en su disolución. El paradigma comunicativo instaura la relación sujeto-sujeto (superadora de la relación instrumental sujeto-objeto). Las filosofías de la conciencia, de la auto-referencialidad, únicamente han conseguido la cosificación de los individuos. La ética, sin embargo, no puede quedarse, piensa Bidima, por ahí y debe asumir también la ambigüedad de la experiencia que cada sujeto hace en su propio hacerse sujeto en la historia. Desde esta perspectiva adquiere la esperanza un sentido metodológico esencial.

Por ello, el primer momento consiste, piensa Bidima, en romper el discurso homófono institucional, recoger el hilo de la indeterminación y de lo incompleto (la esperanza es apostar por ello). Esta ruptura, la denuncia, la recreación de la comunicación de la resistencia, se siguen en una de-construcción y una reconstrucción del espacio público y hacen posible la emergencia del sujeto autónomo.

Pero la esperanza no se desencarna, no es abstracta, a-histórica o mitológica. Es la voz que legítimamente construye su posibilidad porque la reclama como suya, ni por encima ni por debajo del "otro" sino solamente a su lado. Este es realmente un camino de empoderamiento para el africano de hoy.

³⁸ El proyecto de Bidima supone algo así como un poner cuerpo (carne y hueso) a la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort. Por nuestra parte esta misma tarea, al parecer bastante evidente, ha sido acometida por Adela Cortina y su ética de la razón cordial, "carne y hueso" que la autora ha ido poniendo a la ética discursiva, la "ética mínima" con la que empezó su proyecto (Cfr. Cortina, 2009: 22-25)

³⁹ Otros aspectos de la emancipación y la esperanza son estudiados en la tesis de Bidima (1993) desde la perspectiva de Adorno, Horkheimer y Marcuse.

CAPÍTULO 2. Lectura hermenéutico crítica: “en situación africana”

El esfuerzo hermenéutico quiere alcanzar la complejidad de la realidad en la que se pone en práctica la razón, en nuestro caso la indomable y misteriosa realidad africana. Justifica este esfuerzo el objetivo que impulsa estas páginas, la reflexión sobre una ética para África, su posibilidad y, en su caso, su aplicación. Hemos tratado de encarnar el paradigma comunicativo, aprovechando la ética discursiva, en la estela habermasiana, para el contexto africano. Este proceder nos ha puesto ante la necesidad de hacer hermenéutica para situar la razón que tiene en este contexto contornos sólo suyos. Dedicamos este segundo capítulo al esbozo de esta razón que proponemos con la imagen de la confección de un tapiz. Se trata de un entretejido de hilos y colores, permanente e inacabado por su parte, que no puede reducirse a la simplicidad de algunas ofertas de racionalidad marginal, sencillamente porque son demasiados los matices, como abundan en África, para pretender una síntesis.

En este esfuerzo nos ayudará seguir a Nietzsche en su crítica al sistema, a la síntesis, por el camino de las diferencias que siempre implica exclusión, subordinación o dominio (hegelianamente) para que la verdad así situada se conozca, porque al escoger el camino pos-hegeliano (más feuerbachiano) de las similitudes que integran sin excluir, cree coordinar lo que es propio de la vida y posibilita la búsqueda del fin último del amor que une en igualdad a las diferencias⁴⁰. Contra los que han acusado a Nietzsche de “sin sistema” veremos con Jesús Conill una “totalidad” de pensamiento, si bien no sistemática modernamente, sí al menos desde la percepción de la sinfonía, la obra de arte o los conceptos de cuerpo y fisiología que son “totalidades” que exigen una mirada diferente de la razón, para nosotros una razón impura y africana.

En todo tapiz se trata de intersecciones, de nudos gordianos, desafíos ante la razón diferente que sólo desde lo diferente se pueden enfrentar. Situándose en lo “diferente” se encaran aquí las intersecciones de la crítica, una crítica que alcanza por estos derroteros raíces desconocidas de la verdad. Como se verá, el poder de la mentira en Nietzsche no es sino la búsqueda apasionada de la verdad o las verdades “otras”, aquellas que han permanecido ocultas a la razón instrumental, aunque han estado siempre ante ella.

Hilos y colores se han tomado de la experiencia de la vida, de la intuición, el contacto y la sensibilidad en lo que llamamos “en situación africana”, conscientes de la perspectiva subjetiva de este suelo sobre el que se construye este trabajo pero en la confianza de seguir “un horizonte de sentido” personal, respondiendo así al espíritu nietzscheano del pathos de la distancia: desde la soledad y hacia el sí mismo. Con ello es necesario decir que en el infinito mundo de las interpretaciones, estas que aquí traemos pueden ser discutidas, siempre dialogadas, pues no hay en ellas pretensión de conceptualización absoluta de la realidad. Se pretende aquí que estas intersecciones puedan ser trampolín para la reflexión que ha de seguir buscando la verdad del prisma, que siempre es del color con que se mira. Pero al mismo

⁴⁰ No creemos forzar el pensamiento nietzscheano al suponer que la comprensión desde las similitudes (lo que integra) permite una más adecuada perspectiva del filósofo. Subyace la idea de que la totalidad hegeliana se constituye en base a las diferencias y no a las similitudes, según Feuerbach en sus “Aportes para la crítica de Hegel”. La crítica radical que nos ofrece puede ser leída como radicalidad antropológica y sin fisuras. Ver al respecto Uriel Rodríguez, 2010

tiempo queremos evitar el relativismo y por eso hemos buscado el pensamiento de aquellos que nos acercan o nos alejan de las intersecciones, pero se colocan o ven en las mismas perspectivas.

Así, partiendo de la “especial situación africana del otro blanco” y desde “otra cultura” en medio del África Negra se intenta describir lo genuino del africano ante la realidad, lo que llamamos con otros autores “razón negra”, para desde esta “perspectiva” adentrarnos en aspectos de la fisiología y del lenguaje, de la biología y la cultura, de los sentimientos y las relaciones sociales, y hacer hermenéutica. Desde el hilo conductor de lo vital la hermenéutica abre la posibilidad de la transvaloración, algo que constatamos en el contexto africano, unas veces más presente y otras ya amenazado.

Pretendemos también en este capítulo delinear estas intersecciones con miras al empoderamiento auténtico y real del africano, lo que permitirá el real ejercicio de la soberanía ciudadana y el compromiso por un desarrollo necesario, que no es precisamente el que occidente está vendiendo.

2.1. En “situación africana”

No estaremos ante un pensamiento sistemático, al modo de los grandes sistemas modernos (de los mismos que Nietzsche aborrecía), pero al colocarse en “situación africana” uno se encuentra con algo que incluye cierta razón, o cierto modo de razonar, y que no ve en otra parte, y surge inevitable la pregunta por esta racionalidad, de si la hay, de cómo es incluso posible, de la peculiaridad que de ella pueda entresacarse... es la pregunta por un pensamiento propio, genuinamente africano.

La crítica de los sistemas de pensamiento asimilados en el tiempo de la descolonización especialmente con las construcciones del marxismo y las variedades de socialismo (de pretensiones escatológicas), parecería querer negar posibilidades a esta razón genuina. Recuérdese el ensayo de J.G. Bidima sobre la filosofía negro-africana en este sentido (Bidima, 1998)⁴¹. Por otro lado, la multiforme manifestación de culturas, lenguas y pueblos, impediría un hilo conductor, una experiencia fontanal de pensamiento, imposibilitada por la falta de la preeminencia de un logos entre la infinidad de los posibles. A ello se uniría cierto interés político, neo-colonialista, por impedir que una filosofía real emerja en todo su poder transformativo, al tiempo que reduce a expresión cultural –a folclore- lo que entraña en si mismo dinamismo antropológico e identidad. A esta crítica se suman muchos de los pensadores africanos.

Se han dado pasos en la “joven” historia de la filosofía africana cuando consideramos esencial el encuentro con la herencia de Occidente para entenderla. Y aunque las hipótesis abundan hacia derroteros inexplorados muchos de ellos, el emerger de la filosofía en África puede

⁴¹ Y en especial la crítica que hace en esta obra a los filósofos africanos que se dicen marxistas, pero también a los que no, en los que se puede reconocer la ausencia de crítica social o económica, por lo incomoda que estas resultarían a los mismos que garantizan sus salarios. Por este motivo es bienvenida toda contribución a la filosofía desde que se centre en lo étnico y lo cultural, sucedáneos de filosofía más que verdadera filosofía.

situarse a partir de la experiencia (des)colonizadora⁴². Un aspecto trivial apoya esta tesis: sólo entonces puede el africano acceder libremente a la ciencia. Ello no implica anteriormente una ausencia de logos, de la pregunta por aquello que el ser humano puede saber y conocer de modo verdadero, sino solamente una cortapisa, una poderosa contención amasada de negación antropológica, como han dicho algunos, que lejos de significar una tal ausencia ha dado a la razón africana su carácter más propio y creativo. Algunos lo han llamado el cogito de la supervivencia, la razón negra (Susaeta Montoya, 2010: 45ss; Binsbergen, 2003: 10; Mbembe, 2014)

Nos preguntamos al iniciar este capítulo por la presencia de una racionalidad crítica en África. Puntos de contacto demasiado evidentes con las posiciones de la hermenéutica crítica nos invitan a afirmar esta presencia. Una lectura genealógica del cuerpo, del instinto metaforizador antes que biológico, de la hermenéutica de las palabras, de la presencia de no-verdad en las narraciones de identidad, de la afirmación del fuego de la vida hasta las cenizas, del embrujo dionisiaco de la danza y el ritmo, de la tragedia del sentido... nos aproxima sospechosamente a las interpretaciones del filósofo Nietzsche (Conill, 2007), posibilitando quizás enriquecer a la razón negra, dispuesta a empezar a liberarse de los límites de la supervivencia en los que todavía permanece.

Aunque es ciertamente pretencioso, se trata aquí de intentar descubrir qué significa pensar y qué es lo que da que pensar “en situación africana”, en paralelismo más o menos fiel a la obra de Jesús Conill que nos sirve de inspiración para ello (Conill, 2007: 15). Puede ser algo nuevo que ofrecer a la propuesta filosófica de la razón negra, descubriendo matices del carácter filosófico propio y peculiar del pensar “en situación africana”. Es a lo más que pueda aspirar alguien que no es africano y apenas siente África desde sus parámetros, que si bien no son africanos, podría decirse que lo son “situadamente”. Cuando es así como se piensa no suele haber una coincidencia de intereses, en la búsqueda de verdad, con los que sí se definen genuinamente africanos, o por lo menos no es la misma la carga de importancia y valor que a las mismas verdades se concede, pero eso no impide que se busque, juntos, luz para comprender lo que en el fondo es la herencia de la tierra, el ser humano.

Consciente de los peligros del subjetivismo no se debería emprender una lectura y quizás ni tan siquiera pretender hacer hermenéutica teniendo como principal libro de referencia la propia experiencia “situada en África”. Van Binsbergen enfoca este mismo aspecto a la hora de intentar comprender la espiritualidad africana (2003: 3) y dice “apelar a la introspección” como fuente de conocimiento al tiempo que advierte de ciertos elementos entre los cuales están las posibles transferencias de los conflictos y deseos subconscientes del autor, y por este

⁴² Entenderemos la historia de la colonización en el sentido más amplio de este término como describe E. Chukwudi Eze: “por colonialismo debemos entender la indescriptible crisis sufrida y soportada desproporcionadamente por África en su trágico encuentro con el mundo occidental, desde el comienzo del siglo XV hasta el final del siglo XIX y la primera mitad del XX”; en el mismo texto algo más adelante afirma: “uso el término de colonialismo como un concepto general para designar las realidades históricas de: a) las incursiones imperialistas europeas en África, que comenzaron a finales del siglo XV e inicios del XVI y derivaron en el masivo comercio transatlántico de esclavos; b) la conquista y ocupación violentas de varias partes del continente realizadas por las diferentes potencias europeas durante el siglo XIX y comienzos del XX; c) la administración forzosa de los países y pueblos africanos que siguió a su conquista y duró hasta su independencia en los años cincuenta y sesenta...” (Eze, 2001: 53-54). A destacar también que en el actual momento poscolonial africano convendría, nos dice también este autor, escribir este “pos” con tachadura o entre paréntesis, significando así “los incumplidos sueños de los años sesenta de alcanzar la independencia” (2001: 64).

motivo afirma: “confío en la introspección sólo de modo implícito en esta apreciación: ...reconoceré mi memoria personal de los procesos sociales específicos de mi propia adquisición del conocimiento, o ignorancia, sobre la espiritualidad africana”. En esta misma línea habremos de situar cuanto aquí se diga sobre la especificidad del pensamiento africano: saber, por tanto, que será más un ejercicio creativo de la reflexión personal, aunque todo aquello que somos capaces de ser es siempre algo que un día recibimos, y no es el león nada más que cordero asimilado (Paul Valéry).

Ante el dilema en el que se encuentra la razón negra, el camino de la reconstrucción que reinterpreta los lugares ya conocidos o la invención que se atreve a proponer andar caminos no transitados (Susaeta Montoya, 2010: 268), pensamos que esta reflexión desde la hermenéutica crítica se puede aprovechar de algunos momentos de lucidez que provienen de la luz sobre el filósofo Nietzsche con la que Jesús Conill nos invita a mirar, en nuestro caso, la realidad africana.

Destacar, por último, una continuidad fecunda de la filosofía africana: la relectura etnofilosófica (Susaeta Montoya, 2010: 271-276), el lugar filosófico que reivindica la diferencia (2010: 276-288) y la necesidad de hacer hermenéutica de la tradición para responder desde la sabiduría africana a las preocupaciones del África actual (2010: 300-310), momentos que pueden dar lugar tanto a las reflexiones de la razón política como al pensamiento desde los márgenes (2010: 324-352). Se trata de una línea de pensamiento construida desde la “otra racionalidad”, “la razón negra”, en la que “en situación africana” debemos hacer el esfuerzo de entrar y dejarnos conducir, y por la que se vislumbran ya los horizontes de una filosofía que puede despertar al gran continente negro generando la identidad que aun hoy le sigue siendo negada y contribuyendo a empoderar a los hijos e hijas de África.

2.2. La otra racionalidad: razón deslocalizada, negra y de otro modo

África sufre todavía la crítica de irracionalismo de marcado acento eurocentrista. Difícil escapar a este reduccionismo cuando se experimenta el choque vivencial de lo cotidiano en las sociedades africanas. A este nivel de la vivencia las percepciones de lo real se diversifican, adquieren matices y caracteres propios e inexistentes en otras cosmovisiones culturales, y ello exige inevitablemente una conceptualización creativa. No es lo mismo aquello que se comprende bajo conceptos de apariencia universal, ni lo que se refiere a Dios o a lo divino, ni lo que define o describe lo humano, ni aquello a lo que nos referimos cuando hablamos de mundo. La diferente pre-comprensión de la realidad experienciada, acogida en la multiforme variedad de la vivencia, es ya una racionalidad que exige ser tematizada⁴³. La apariencia de irracionalismo esconde una razón ignorada, denuncia la incompleta verdad que la filosofía posee y ello la determina a seguir buscando.

⁴³ Prolija ha sido en algunos ámbitos de presencia “negra” la literatura des-colonizadora que reclama una deslocalización de la razón, hacia “epistemes otras o disruptivas”, frente al proyecto moderno/colonial de la construcción de universales que determinaron en qué lugares se producía o no conocimiento, considerando Europa y Occidente como puntos privilegiados de producción de conocimiento científico, auto-centrándose y auto-referenciándose como estrategia de reafirmación colonizadora (Albán Achinte, 2006: 26).

Pero en el caso africano encontrar una definición de racionalidad no es únicamente un problema gnoseológico, por decirlo de algún modo, un problema sobre el punto de vista del conocimiento de lo otro. La razón ignorada lo es sobre todo por el aspecto que hace única a la raza negra para la historia de la interpretación: es la historia de la humillación y el desprecio lo que la define, lo que la hace hermenéuticamente única. Este es el sentido de la Crítica de la razón negra de Achille Mbembe, el sentido de una racionalidad propia a la que ya nos hemos referido (Boulbina y Mbembe, 2014). Van Binsbergen así lo afirma al referirse a lo africano como “aquellas formas de identidad local y producción simbólica de personas cuya imagen de dignidad, de capacidad y autonomía espiritual e intelectual se ha visto disminuida en siglos recientes por la violación hegemónica comercial, colonial y postcolonial del Atlántico Norte” (Van Binsbergen, 2003: 10).

Otra forma de “dar razón” y no de irracionalismo es también la transformación filosófica realizada por Nietzsche (Conill, 2007: 16). Por eso nos encontramos aquí con un primer contacto de interés en la orientación de este trabajo. Incluso para Nietzsche la interpretación de la racionalidad no es algo puramente conceptual. Se trata de las fuerzas de la vida amenazadas y la misma capacidad de generar identidad sometida por el presunto discurso de la verdad. De hecho, Nietzsche parecería estar describiendo la dinámica de la esclavitud que históricamente se ha materializado en la raza negra, pero que es la misma condición humana fuera de su auténtica razón de sentido. Es esta razón la que se levanta ante la amenaza que sufre la vida, una razón impura en todo caso porque parte de la espesura de la experiencia (Conill, 2007: 18, 25-26, 42). Gracias a elementos de este tipo podremos poner fundamentos a la razón negra, ayudados con la crítica hermenéutica nietzscheana y contribuir de este modo a enriquecer el pensamiento “en situación africana”.

En la caracterización de esta razón se vuelve una exigencia la escritura disonante, “par éclairs et par la foudre” (Boulbina y Mbembe, 2014), pues hay en la verdad y en la razón un lado tenebroso y no es posible llegar a ellas sin abrazarlo. Pero hacer esto implica una profanación de las formas con el descubrimiento de que, a final de cuentas, el negro sólo se tiene a sí mismo: que él es su único fundamento (2014: 100). Sólo en esta escritura podrá la razón respirar (2014: 102), deberá encontrar los lugares donde poder respirar sin ahogarse (la metáfora de la respiración resulta así un hilo conductor del sentido). Esta razón ha de tomar en serio su condición de “carne negra convertida en mercancía” y descubrir en ella misma la posibilidad de su creación. Esta es la tarea de la crítica (2014: 108).

2.3. Intersecciones de la crítica

2.3.1. Adonde se accede desde la razón del cuerpo

J. Conill considera a Nietzsche un “extremista” kantiano que intenta llevar a la razón mucho más allá de las simples condiciones de posibilidad transcendentales, hacia las condiciones reales y valorativas desde las que interpretar el mundo con sentido pero que provienen de perspectivas latentes accesibles solamente a la razón del cuerpo (Conill, 2007: 20). Desde perspectivas semejantes es posible interpretar la vivencia de la realidad en África, y ello porque sólo una razón del cuerpo parece permitir aventurar un sentido a muchas de las

experiencias que vive el africano. En este sentido esta lectura filosófica puede ser considerada también un perspectivismo.

Uno de los proverbios africanos más interesantes afirma de este modo el sentido de la libertad humana: “no aconsejes a nadie que ponga su mano en el agujero, podrá haber allí una serpiente o podrá dejar escapar el conejo de la cena”. Todo es hasta cierto punto una cuestión de perspectiva, pero es la mano quien puede realizarla. La razón ha de enfrentarse a los agujeros de la existencia como una mano ante el peligro de la serpiente y la oportunidad de sobrevivir en el presente con un conejo, como la libertad que discierne y pondera las consecuencias. Además “ser negro es saber que nadie puede poner la mano por otro en el agujero”, que está solo y sin otro fundamento que él mismo. El perspectivismo puede alcanzar a la tradición, en este caso desde el discurso de la razón paremiológica⁴⁴. Pero en esta línea argumentativa la razón que tantea agujeros supone la exigencia máxima del filósofo: él mismo ha de crear los valores (Conill, 2007: 21) Con ello la reflexión hacia y desde África, aunque situadamente, se emplaza en la pretensión de la invención creativa. Ha dicho Achille Mbembe que algo totalmente nuevo está gestando África⁴⁵.

Hay algo que nos invita a comprender nietzscheanamente esta posibilidad de invención creadora, ya desde su crítica a la modernidad, que en occidente se impone al quebrarse inevitablemente la falsa seguridad de la razón, en el advenimiento del reino de la dispersión, las discontinuidades y las diferencias (2007: 22). La crisis de occidente resulta en el “desembarazarse de toda instancia fundamentadora, unificadora y legitimadora, y el sujeto, la razón y la consciencia son ficciones fracasadas”. Es precisamente este punto el que resulta interesante. Desde la perspectiva de la colonización, como la ha definido por ejemplo Chukwudi Eze, el “negro” no ha tenido ni tan siquiera la oportunidad de sentirse una ficción de sujeto. De las instancias que, culturalmente, podrían haberlo fundamentado, unificado y legitimado, de “sus instancias”, se ha visto privado en su historia reciente. Abandonar el yugo de la esclavitud es ya encontrarse en el lugar de una “respiración sin ahogarse”, y no tendrá que hacer el esfuerzo de desembarazarse como el que celebra la “muerte de Dios” en occidente. Es posible que este aspecto explique lo que puede experimentarse en el africano como una ausencia de prejuicios.

El peligro siempre acechante de las máscaras, del miedo, le podrá conducir a escapar de este sentido de libertad que le sitúa en dinámica auto-creadora, ante el desafío de crear sus valores. Y ante este peligro no es raro que sucumba a la tentación de las nuevas esclavitudes, las nuevas formas de opresión y represión de la libertad que denuncian los postmodernos.

Pero es importante insistir en este sentido de una ausencia de prejuicios. Los condicionamientos antropológicos no son prejuicios, son paisaje, tradición y lenguaje⁴⁶ a los que, desde fuera, puede resultar muy difícil entrar. Los prejuicios son bastiones o quizás únicamente residuos de las instancias a las que cada uno se adhiere en la propia historia. De

⁴⁴ Recordar a Nkombe Oleko, de la hermenéutica de la tradición que se procura visitar (en el discurso de los proverbios para este autor), con el objeto de formular un pensamiento que responda a las preocupaciones del África actual. Cfr. Susaeta Montoya, 2010: 304

⁴⁵ “L’Afrique est en genèse. Elle se construira sur la base de sa matière indocile. Quelque chose d’absolument neuf sortira de l’Afrique. En préparer l’avènement, telle est la tâche de la critique” (Mbembe, 2014: 108)

⁴⁶ Entre algunos de los más básicos, pero otros círculos concéntricos determinan otras condiciones que el ser humano es. Cfr. Masiá Clavel, 1997: 83ss

los condicionamientos podremos ser más o menos conscientes pero no podremos librarnos nunca totalmente. Jugamos con ellos el juego de nuestra identidad personal. Si las raíces culturales son milenarias, si no se ha posibilitado el reflejo crítico de la historia en su emergencia, puede darse que la consciencia de los condicionamientos no exista prácticamente o sea muy poca, y ello hace de la tarea de la auto-comprensión y la construcción de la identidad algo prioritario. Así la razón negra deberá proceder, tanteando agujeros de la existencia, hacia lugares de respiración, de libertad auténtica, inventando y evitando el riesgo de buscar otro fundamento, fuera de él mismo, que no sea él mismo (F. Fanon).

Un elemento se impondrá necesariamente a la hora de la construcción del sentido: el sufrimiento. En la experiencia de “lo negro”, puede decirse, el sufrimiento tiene el aspecto de la radicalidad, de lo extremado, la dimensión de aquello que escapa a la medida del ser. De nuevo una intersección que nos conecta con Nietzsche para quien el sufrimiento puede ser asumido en una nueva perspectiva de sentido (Conill, 2007: 24). Sufrir es la naturaleza a la que el africano ha de acogerse, más de lo que quisiera, una ciudadanía de la que se aprende profunda sabiduría y que al mismo tiempo dobla el espíritu en una humildad silenciosa. Sin este aspecto, mucho más marginal aunque intenso en nuestras sociedades blancas, no es posible realizar el esfuerzo de la hermenéutica. Como ya se ha dicho, la dimensión del sufrimiento adquiere una forma inédita: la de la negación antropológica que ha hecho de la carne/cuerpo del hombre y la mujer negros una mercancía⁴⁷. La invención de la libertad desde esta categoría es la gran tarea de la razón negra.

2.3.2. De las instancias prerracionales o de la *constitución preteórica de la vida*

El modelo pre-reflexivo de la experiencia (experimentalismo existencial) delineará en Jesús Conill una antropología de la experiencia como modelo de pensamiento en diálogo con la postmodernidad (Conill, 1991: 161ss)⁴⁸. La experiencia se convierte en un lugar común para el ser humano que podrá no estar en razón, en diálogo o reflexión, pero que está siempre en experiencia. Esta experiencia se convierte aquí en una intersección más de la crítica, en tanto que síntesis de presencia y de interpretación, que se impone como poder de lo real, como poder del cuerpo, y del cuerpo en el trance del enajenamiento sufriente.

La experiencia se convierte así en guía y en hilo conductor, en posibilidad hermenéutica al mismo tiempo que creadora de racionalidad propia, al menos en la forma de la fisiología nietzscheana. Algo que resulta de enorme fecundidad en el contexto africano, pues de este

⁴⁷ Chukwudi Eze, yendo todavía más allá, afirma: “considerar la experiencia de África durante la ‘era Europa’ como el *precio* de la modernidad occidental. Esta idea de *precio*... entendida literalmente, como aquello que debía ser sacrificado en la compra (o la persecución) del ‘orden’, el ‘progreso’, la ‘cultura’, la ‘civilización’,...” (2001: 63). La expresión gnoseológica de Mbembe, el ‘negro como mercancía’, se dilata aquí y se hace política: toda África se define como ‘precio’, como mercancía. Cabe la reflexión desde esta clave del actual contexto geopolítico africano de intereses económicos. Pero la lectura socio-política es sólo una de sus vertientes. La mercancía nos refiere una condición antropológica y un campo semántico que abren a la reflexión peculiar de la razón negra, subrayamos aquí en referencia a la ética esta condición en la que por cualquier razón falsa se pone precio a la dignidad humana, o por decirlo con Kant, cuando se reduce a un medio lo que es un fin, en la propia humanidad o en la del otro (cfr. I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, cap. 2). Se trata sencillamente del reconocimiento de que la persona humana tiene valor pero no precio.

⁴⁸ En la crítica de la razón impura que hemos referido la filosofía ha de llevar a cabo una genealogía, fenomenología, hermenéutica y noología de la experiencia (Conill, 1991: 163)

tipo es la razón que llamamos negra. Si la función de los instintos es ante todo “metaforizadora”, creadora de cultura, antes que biología o porque no puede darse lo puramente biológico en el ser humano, nos encontramos en África un ejemplo patente de la plasmación de este movimiento.

Podemos encontrar en el contexto de esta reflexión “en situación africana” las variantes de la crítica nietzscheana, como nos presenta Jesús Conill en *El poder de la mentira*:

a) Crítica fisiológica radical: cuerpo, devenir, representación

Se parte de la articulación del cuerpo en la experiencia, del modo de ser cuerpo en las diferentes posibilidades (naturales, sociales y culturales que plasman lo africano), y se descubre que es imposible considerarlo de modo dualista y es por ello originaria fuente de creación de sentido. La perspectiva hermenéutica importa más por la salud que por la verdad (Conill, 2007: 28), y la unidad toda del ser humano entra aquí en juego. Lo que en la racionalidad de occidente, encorsetada clínicamente, se respondería como efecto de una causa, aquí implica la puesta en juego de una interpretación, de la metáfora, de las energías telúricas que condicionan los hechos que por ello no son más hechos sino interpretaciones (2007: 29). De este tipo de energías se constituye lo vital que se orienta no teórica sino terapéuticamente, pues los esfuerzos de ser se encaminan a su salud y fecundidad. Los movimientos de las danzas ritualizan estas energías, movimientos que han de ser conducidos y que trascienden la materia. La historia se aprisiona en este movimiento de las representaciones, desde la naturaleza se genera el sentido que una y otra vez vuelve a la naturaleza, escapando a la objetivación, al control del mismo por parte de la razón, incapaz de contener el juego total de las representaciones. Sin forzar demasiado los términos podemos reconocer en el contexto africano estos elementos de la crítica radical nietzscheana.

En este sentido también la “invención conceptual” (2007: 31ss), tendencia a la interpretación global de la realidad, como fantasía creadora, concierne a la razón que llamamos negra. Y en la misma línea de la crítica a occidente, también la razón negra sería convocada a despegar, a desafiar creativamente su realidad uniendo el conocimiento científico y la invención conceptual, como en tantos autores africanos podemos reconocer (cfr. Susaeta Montoya, 2010: 267ss). Desde la invención conceptual la interpretación nietzscheana des-moraliza⁴⁹, toda la realidad es interpretación, “no es texto sino comentario de texto”, quedando así eliminada la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí (todo saber es experiencia interpretada porque “sentida”). En situación africana es posible también encontrar y partir de los originarios “centros de fuerza sentientes” para comprender el mundo de las múltiples interpretaciones con las que se cuenta para hacer así hermenéutica. Desde la fisiología, desde el prisma del cuerpo negro, lo moral, si lo es, no es la misma articulación de sentido que occidente ha realizado, pues implica una articulación de suyo totalmente otra. Si en presupuestos éticos se ha posibilitado el encuentro, éstos provienen en su mayoría de la historia colonizadora también de los patrones morales, pues en aquello que pertenece a la identidad la definición de valores y principios morales exige abrirse al horizonte de “otras racionalidades”, y desde estas a la invención conceptual que es fantasía creadora.

⁴⁹ Radicalizando a Lange, Nietzsche aspira a la interpretación no-moral. Cfr. Conill, 2007: 33

La coincidencia de valores radicales, originarios y genuinos no se da sin una necesaria mistagogía⁵⁰, una iniciación ritual en los pliegues antropológicos y culturales, que alcance a la memoria adormecida que ha causado nuestra razón instrumental. Sólo al hacer este camino emergen los valores que nos conectan con el origen de la convivencia humana y de su sobrevivencia. Pero al llegar a África un velo de misterio franquea los accesos a su profundidad y, de entrada, nada indica que sea posible familiarizarse con ella. Para el que se decide a pasar por este rito de iniciación, la misma conciencia del espacio y del tiempo cambian, los valores que determinan las relaciones humanas podrán descubrirse familiares pero de hecho no lo serán, o al menos no del mismo modo.

En este sentido la hermenéutica reclama el diálogo ético que tendrá que definir los mínimos del encuentro de las racionalidades. Las distancias culturales exigen el “arte de dialogar”⁵¹, y en éste el esfuerzo de penetración que haga comprensible la diferencia aunque nunca la elimine. Lo moral habrá de ser creativamente buscado y definido para que haga posible la convivencia de la diferencia.

b) Crítica lingüística: confinados en las redes del lenguaje

También el fuerte sentido de la oralidad en África puede conectar con la crítica lingüística que realiza Nietzsche, en especial al pensar la retórica como el arte inconsciente al que le está vedado reproducir la esencia de las cosas y al atribuir el origen del lenguaje a la fuerza figurativa, metaforizadora, de las palabras (Conill, 2007: 36). Nkombe Oleko es una clara muestra de ello en sus estudios de hermenéutica paremiológica (cfr. Susaeta Montoya, 2010: 304-305).

Todo lenguaje es expresión de la libertad porque es creatividad artística (Conill, 2007: 40). El lenguaje vive en la medida en que es figurativo, en la medida en que representa y metaforiza. Ello significa una superación de cualquier substantivación del lenguaje acogiéndola como una crítica de la razón impura. De la experiencia histórica emergen los lenguajes de la supervivencia en África: el “canto” de los lenguajes (de los más de 3000 que se encuentran en el continente), la danza, la espiritualidad, el cuerpo y la mirada... son todos ellos lenguajes de la razón que quiere resistir y se ofrece a la vida amenazada. En todos ellos se da el impulso metaforizador como característica, fruto de la radical creatividad o capacidad de producir interpretaciones que confieran sentido (2007: 43).

Pero la crítica lingüística nietzscheana se atiene al mundo de las palabras por las que se hace el conocimiento. El acento recae en la oralidad, en contexto africano (Hampâté Bâ, 1979 y 2010). El lenguaje (carácter no instrumental, unido al pensamiento intrínsecamente y subjetivo) proporciona una imagen o figura del mundo que, según Nietzsche, responde a la insoslayable necesidad de conservación y por ello expresa no la verdad (lo que es, el devenir) sino lo que permanece (la no verdad, la ficción). El ser auténtico es el devenir, pero el lenguaje sólo expresa lo permanente, por tanto, excluye la posibilidad de verdad. El lenguaje es una coerción que somete al ser humano a la necesidad de desfigurar la realidad y apartarse de la verdad: es la única posibilidad que el ser humano tiene para poder vivir en el devenir, reducir por el

⁵⁰ Este sentido mistagógico para llegar a una verdad compartida se propone por ejemplo en E. Salmann, 1999

⁵¹ Para una profundización del arte de dialogar consultar Domingo Moratalla, 2013

lenguaje a lo permanente. Expresión de la voluntad de poder que explica porqué todo ámbito de comprensión humana engendra una esfera de engaño, fraude y mentira (2007: 45-46). Quien conoce los atardeceres alrededor del fuego en África ha oído las más fantásticas historias narradas con la pretensión de verdad. El lenguaje de las historias confina en sus redes y diluye la frontera de la realidad para el oyente. Sin embargo, de la mano de Nietzsche, queda de manifiesto que la oposición entre el en-sí y el para-nosotros carece de sentido, ni la realidad ni la verdad pertenecerían al en-sí como se ha atribuido sino que alcanzarían el sentido de la relación sin el cual realidad o verdad no pueden entenderse (2007: 49, 56). De este modo entre las palabras y las llamas del atardecer africano deviene la historia como metáfora creadora de sentido. Un estudio de los símbolos contenidos en cada lenguaje se hace necesario aquí para enriquecer la verdad hermenéuticamente.

En algunos lenguajes de África la misma palabra que dice a las luciérnagas se usa para decir las estrellas. Aquí la crítica lingüística se conecta con la fisiología de la misma naturaleza, fuente de una comprensión que escapa a la razón instrumental y técnica de occidente. Esta especial conexión entre palabra, realidad y pensamiento exige y presupone una coherencia, un peculiar entendimiento que sólo la hermenéutica intuye.

Por último interesa en esta misma dimensión del lenguaje la respuesta de la praxis o pathos, en conexión con la lectura africana de la oralidad que interpreta así la antropología. Vivir deviene historia que es sentimiento (pathos) y que se realiza generando interpretaciones (medios para adueñarse de algo: cfr. 2007: 54), se trata del lazo que domestica, el rito que se apodera poco a poco del poder misterioso, enigmático, de lo desconocido. Supone una orientación de la vida, podríamos decir, piel a piel, en la desnudez del sentimiento, encarando lo que ella significa, sin las mediaciones “adormecedoras” que en occidente interponemos. El cogito de la supervivencia posibilita que en esta desnudez se exprese la libertad más genuina.

c) Crítica de la verdad

La actitud de más o menos libertad con que enfrentamos la vida, la autenticidad de esta actitud, es la que impregna de verdad a la existencia. Será la experiencia personal lo más desalienada posible la que garantizará la verdad de lo vivido. Incluso la elección del sufrimiento puede ser verdadera, si se ve desde esta perspectiva: una patodicea, porque es una afirmación de la vida en todos los registros (cfr. Conill, 2007: 127ss).

Es esta una verdad no tematizada, radicada en la hermenéutica crítica, pues depende, como hemos señalado, de una metafísica propia, ya no del en-sí sino del devenir y la relación. Lo verdadero se refiere a relaciones, ya no a teorías. Una gran familiaridad podemos descubrir en este sentido de la verdad en Nietzsche con la vivencia de la misma en África. La verdad puede significar relaciones que se mueven en planos diferentes, en otras lógicas, pues la simple adecuación no es razón suficiente. La verdad puede verse condicionada y conducida por la creencia subjetiva y por la voluntad, y así puede afirmarse como verdadero incluso aquello que desafía la causalidad o el sentido común pero que sostiene determinados valores de jerarquía o reconocimiento. Además, en estos planos de lógica diferente ciertas presencias y realidades paranormales suelen garantizar la veracidad de lo dicho (antepasados, espíritus, fuerzas

espirituales)⁵². De este modo el panorama de la verdad en África queda sujeto, nietzscheanamente, a las interpretaciones: “no hay hechos, sólo interpretaciones” (Conill, 2007: 57).

África se entiende mucho mejor cuando se trata del sentido, lo que es propio del ámbito de las interpretaciones, un sentido que no depende de los conceptos que definen lo que son las cosas sino que “surge en el proceso mismo del interpretar” (2007: 58), creativamente. Aquel que no haya sido iniciado a esta modalidad de la razón se sentirá inevitablemente perdido.

Así la vida es acontecer interpretativo, incluso en los procesos biológicos del sueño, la comida o las relaciones naturales. Nada es mera conexión causal y todo contiene “otredad de sentido”. Física y fisiología son hermenéuticas de sentido. Posiblemente estemos aquí ante uno de los resortes de la identidad africana más originarios, hacia el que Nietzsche se habría aproximado o incluso se habría adentrado⁵³. Además el reconocimiento de la verdad depende de su valor pragmático: es una condición de vida que se juega en el experimento vital, puesto que no hay solución lógica alguna que pueda determinarla. Pone en juego la libertad y alcanza incluso la justicia (Ibíd. p. 64). Así es en la comprensión nietzscheana de la verdad y también en la experiencia africana de la misma: la exigencia de ir más allá de la gramática para superar el concepto lógico-matemático, hasta La “vida y su perspectivismo radical” (2007: 65). El vitalismo originario del primer tratado de filosofía africana de Placide Tempels dará a casi todo el pensamiento africano una orientación o tronco común de reflexión intuitiva que asienta en esta dimensión de la vida.

Los agujeros de la existencia son la experiencia misma de la vida que pone en juego la libertad, arriesgarse a vivir es crear verdad, en la medida en que se enfrenta el peligro de las serpientes y se busca la supervivencia. Al crear verdad el africano se libera, se pone en libertad y entra en el juego de las interpretaciones (perspectivismo), realizando así la “transvaloración”, la voluntad de poder. Y ello sucede desde la tierra fértil de la ficción, la no-verdad, la invención, pues solamente estas son “divinas”. Esta dimensión se conectará en este trabajo con la gran cuestión de la identidad o las identidades, la naturaleza “lúdica” del africano que ante la amenaza constante de ser reinventado permanentemente aquello que le define y a partir de lo cual quiere ser identificado (A. Mbembe).

d) Libertad desde y para la vida

Desde la vida se establecen los límites del pensamiento, en el mundo del sentido y de la interpretación. Un movimiento hermenéutico que va de los sentidos, pasando por los impulsos, hasta las vivencias⁵⁴. En esta interpretación nietzscheana la fisiología de los sentidos es nuestro primer condicionamiento, aunque no determinista, porque los sentidos perciben y al hacerlo seleccionan e interpretan. La percepción está impregnada de juicios de valor. Los impulsos son el segundo referente del saber de la vida que relaciona unos con otros. Lo experimentado en la vida, las vivencias, son el tercer punto de referencia para entender la

⁵² Ya nos referimos a los estudios del filósofo camerunés Hegba sobre la racionalidad de estos planos de realidad alternativa.

⁵³ Este es el sentido de la deconstrucción de la dicotomía emoción/razón que pretende realizar E. Massó. Cfr. Massó, 2004: 11-14. Sobre este tema que intenta disminuir distancias entre Grecia y África puede consultarse el estudio más extenso de Nkogo Ondó (2006: 79-125).

⁵⁴ Tres puntos de referencia del saber de la vida: cfr. Conill, 2007: 69ss

vida. Se trata de la vida desde las interpretaciones, que son las que otorgan sentido, y sin ellas no puede darse la vida.

Por tanto, entendemos que la acción vital, el experimento de la vida, es el criterio supremo y a él se someten la verdad o falsedad de la existencia (2007: 71). Es el pathos vital, con el que se enfrenta el existir cotidiano el que decide por la verdad o falsedad, y en ello consiste la libertad.

La fisiología se convierte así en la fuente de conocimiento. Sentidos, impulsos, vivencias que delimitan el campo del conocimiento y de los cuales emergen los otros parámetros existenciales: la cultura, la religión, la sociedad, la moral... devenir y experimentación son la evidencia única (desenmascaran el mito de lo dado) a la que la libertad convoca al ser humano: hacer experimentación de todas las perspectivas de la vida para permitir que surja el sentido. La verdad es una verdad-sentido o no es verdad.

Se impone la experiencia de la vida como praxis, superando la separación con la teoría. El perspectivismo conduce, desde Nietzsche, a una fuerza de autodeterminación, pues en la experiencia vital de la perspectiva hace al individuo soberano, le permite sostenerse sobre cuerdas y bailar sobre los abismos (2007: 75).

Con la humildad de reconocer lo mucho que “en situación africana” puede esconderse a la mirada del corazón y la inteligencia, nos atrevemos a conectar este camino de libertad abierto en la filosofía de Nietzsche con la aspiración contenida en la esperanza más profunda de los pueblos de África. Muchos autores hablan del momento de África. Recordemos a Achille Mbembe en este sentido: algo absolutamente nuevo surgirá de África y es tarea de la crítica acompañar este proceso.

Pero África vive uno de los mayores obstáculos en este proceso, para que se realice esta esperanza: el miedo. Más allá de las constataciones de la presencia del miedo en el contexto occidental y tras la crisis económica que todavía se deja sentir, en el que se intuye como fin de un paradigma y por tanto en la correspondiente expectativa desconfiada de lo nuevo que está por venir, África enfrenta su misma negación en tanto que negación del instinto de la vida. El africano sabe que el sentido proviene del coraje y el valor de experimentarse e intentar vivir la creación de nuevos valores, órdenes y virtudes (2007: 79). Es la exigencia de la creatividad que traspasa límites y conduce al nuevo infinito de las interpretaciones: nuevos horizontes y nuevos caminos por recorrer. La vida “se potencia en el peligro” cuando es entendida así y exige valor (2007: 80). A esto conduce la crítica radical y la hermenéutica nietzscheana. Y sin embargo, nada es tan quimérico como el hecho de hacerse responsable por esta creación vital desde el sí mismo, nada espanta más y nada arredra tanto. Nada da tanto miedo como la libertad⁵⁵.

“Hemos sido tratados como esclavos y hemos aceptado ese status” afirmaba Julius Nyerere en febrero de 1966, y proseguía: “en la actualidad nuestro propósito es quitar el miedo de la mente de nuestro pueblo... nos dijeron que no éramos capaces de hacer esto o aquello y

⁵⁵ También una crítica genealógica de las culturas se hace aquí urgente pues son las raíces de las propias culturas las que muchas veces someten al miedo más profundo. La cultura de los hechiceros tan habitual en África da buena cuenta de ello.

aceptamos ese veredicto... tenemos miedo de tomar decisiones"⁵⁶. Una vez más, ya lo hemos referido, la sabiduría nietzscheana puede iluminar la comprensión africana. El pensamiento de la vida es trágico porque es capaz de crear el sentido incluso al sufrimiento, allí donde la lógica de la ciencia hipertrofiada está impedida. Sin duda ha sido esta dimensión trágica de la sabiduría africana la que le ha permitido crear sentido, supervivencia, identidad, pero es esta misma sabiduría la que podrá conducir en este momento al valor necesario y al enfrentamiento de la vida. El miedo es un león atado al pie, se dice en África, y no es posible la vida cuando la amenaza es tan grande y fatal. El riesgo de la vida supone desatar el león, supone ser soberano y no víctima para crear perspectivas de sentido (2007: 82), incluso cuando todo pueda estar indicando que no es posible libertarse y haciendo del fatalismo la única salida.

Pero la reflexión del miedo adquiere también una dimensión socio-política importante, en el momento actual de estados africanos poco o nada sólidos donde el recurso a la violencia institucional, a la corrupción y a la manipulación ideológica por parte del poder dominante, son patentes. Por miedo actúan los pueblos y por miedo los Estados que los gobiernan⁵⁷. La justicia hacia la que Kant orientaba la razón pertenece en Nietzsche a la voluntad creadora y afirmadora de vida (2007: 85), es decir, a la vivencia auténtica de la libertad que en las interpretaciones crea el sentido y realiza así la identidad. La voluntad de poder ejerce aquí la transvaloración como hermenéutica "desenmascaradora del inframundo de lo político, lo jurídico y lo cultural" (2007: 163), del proceso degenerador que conduce al nihilismo y a la crisis de sentido de la vida. Nietzsche llama a una política del sentido de la tierra y del nuevo señor capaz de crear sentido, el superhombre.

Es esta hermenéutica desenmascaradora la que pensamos puede conducir los pasos de la creatividad de modo especial en África, descubriendo las "máscaras del demonio" (en lo político, lo cultural y lo jurídico, por lo menos), los conceptos importados, realidades en-sí, que en los procesos ya pos-modernos de occidente han entrado en profunda crisis y exigen ser desconstruidos pero que prueban resistir y mantenerse en procesos donde el instinto de la vida se conserva con fuerza joven todavía. Pero además el ingrediente de coraje y valor que la voluntad de poder exige para transvalorar la vida es posiblemente el camino que vence el miedo y todos los miedos posibles. No se mata al león fácilmente pero se puede ser más astuto. Acontece en la capacidad de "cambiar de sentimientos valorativos" (2007: 109) poniendo en funcionamiento los instintos creativos más potentes: la Ilusión, la Voluntad y el Dolor. Algo que en la situación de negación antropológica en la que ha estado y está todavía en muchas partes el africano ha sido, sin duda, la posibilidad de su supervivencia.

e) Poetizar dionisiaco

La razón negra piensa desde el cuerpo, por la imagen y las metáforas, mucho más que por la mediación lógica. La imaginación acompaña la secuencia sentidos/impulsos/vivencias y se constituye como pensamiento desde la creación de la vida. Para la vida es más importante escuchar, acompasar, gozar y sufrir que la teoría. Cuando se piensa, se acoge, se crea, se

⁵⁶ Cfr. J. Nyerere, *los líderes no deben ser amos*. En Eze, 2001. En este sentido van también las reflexiones de Fanon, 2008.

⁵⁷ Desde el contexto de democracias en crisis resulta interesante la crítica de Laca Arocena y su análisis de la cultura del miedo. Cfr. Laca Arocena, 2011: 9-22

poetiza. Apenas el león puede impedirlo. Los leones de siempre y los que hoy también impiden la danza.

Algo muy atávico y genuino, conecta África con la danza, el ritmo y el vértigo ritual del cuerpo que se entrega a ella. Da la impresión de querer ser una domesticación de la tierra, una necesidad de arrancarle su violencia por un lado y sus frutos por otro. La relación con la tierra convierte en familia a todo africano, arada la tierra y arado el cuerpo. Porque del cuerpo se esperan frutos, también él es arado, cubierto de signos (los culturales y los del sufrimiento), marcado con el objeto de desencadenar las fuerzas simbólicas (Conill, 2007: 92). Los tatuajes son como una danza sobre el cuerpo, la danza sobre la tierra se confunde con el arado y espera los frutos. Está aquí ciertamente ligada la noción de fecundidad, del cuerpo y la tierra, y quizás esa fidelidad a la tierra a la que Nietzsche convoca.

Esta conexión del cuerpo, la danza, el ritmo, con el pensamiento africano puede ser extraordinariamente fecunda. Estas dimensiones son el hilo conductor de las interpretaciones que generan sentido. Es el lenguaje más próximo del arte, de lo pre-lógico y al mismo tiempo más vulnerable y humilde. Pertenece al carácter africano esta natural disposición a la vulnerabilidad humilde, la facilidad a la entrega desprejuiciada. La proximidad a la tierra, el pie descalzo, permite una libertad genuina y diferente, sin convencionalismos ni aprensiones. Pero esta naturaleza desprotegida, su creadora desnudez, le hace al mismo tiempo tan manipulable.

La gran tarea de la filosofía africana puede consistir hoy en esta hermenéutica desde el cuerpo que pueda desencadenar todas las fuerzas simbólicas, que generen identidad y al mismo tiempo sitúen en la perspectiva de la responsabilidad a los hombres y mujeres de África. Esta es también la perspectiva del *amor fati* a la que Nietzsche invita (Mingot Marcilla, 2010).

2.3.3. De la razón del corazón

En África es el corazón el que piensa y siente, el que vive libre o preso, el que se siente ligero o pesado, el que impulsa los sentimientos hacia lo bueno o lo malo, el que, por nada del mundo, debe ser traicionado, y el que es incapaz de reconocer, en su “conciencia inocente”, que el mal le pertenezca de algún modo.

El corazón es la sede de lo verdadero, de la autenticidad de la vida, de lo que hay y de lo que es. No puede, por ello, vivir en la duda, la amenaza o el miedo. Tampoco en la rivalidad o la violencia. Si cualquiera de éstas adviene habrá que eliminar la causa, y sólo por esta razón se ejercerá violencia, cuando ya se ha decidido que aquello que amenaza o trae duda no puede ni debe existir⁵⁸. Los pueblos africanos, sin embargo, no son violentos. La violencia que fácilmente enraíza en medio de sociedades ignorantes es casi siempre provocada, interesada y

⁵⁸ No obviamos la presencia de las violencias culturales, perseguidas generalmente bajo capa de bien, para restablecer falsos equilibrios (recordar a R. Girard y el análisis de la víctima expiatoria en culturas arcaicas), procesos que se ven superados paulatinamente, en la medida en que categorías de conciencia, responsabilidad y lo que estas conllevan, se asimilan socialmente, sin desaparecer sin embargo, al adquirir la configuración de las sociedades modernas en términos de nuevas exclusiones y marginalizaciones.

responde a una confluencia de factores en los que hay mucho más de fuera que de dentro de su identidad. Porque el ser africano busca ante todo el equilibrio, nunca la violencia⁵⁹.

Que el corazón se haya quedado prisionero ante la palabra dicha o la promesa, es algo común y muy especial del africano. Resulta extraño a lo que consideramos una relación de interlocutores válidos, pero es simplemente una modalidad de ella. El corazón es el criterio de la presencia que puede comunicarse en verdad. La fidelidad y la responsabilidad hacia el corazón (el propio y el del otro) convierten en válida la relación porque posibilitan su libertad. Curiosamente, en lo que la relación exige responsabilidad es donde el corazón encuentra libertad o ligereza, como suelen decirse habitualmente los africanos⁶⁰.

El corazón define mucho más que cualquier otra dimensión humana aquello que un ser humano es, porque en general las culturas africanas lo entienden como una realidad dinámica (potencialidad o fuerza), como “el que actúa” (mucho más que como “el que está ahí” o *dasein*⁶¹). Sobre las dimensiones del ser humano las culturas africanas difieren con gran variedad de matices, pero en todas ellas predominan los aspectos de complejidad, abertura al misterio y al infinito, simbolismo y sobre todo el aspecto de conexión, integración o contradicción de lo espiritual o anímico y lo físico o corporal. En este sentido se ha definido toda la sabiduría africana como una historia de la ciencia de la vida (Hampatê Bâ) lo que nos une también en estas lecturas con la hermenéutica crítica de Nietzsche. El corazón, como centro de la vida, adquiere el carácter de foco de libre creación hermenéutica, y ello porque la vida imposibilita la lógica y es la misma vida del cuerpo la raíz de las formas, perspectivas, horizontes y mandatos (Conill, 2007: 119). En el corazón, podría decirse, caben “las muchas inteligencias de muy distinto valor”, las muchas interpretaciones vitales que podemos encontrar en África.

Una de las grandes lecciones de África al mundo puede muy bien ser esta comprensión del mundo de la vida, en el sentido al que nos hemos ya referido en estas lecturas. Presupuestos vitales y culturales que “las ideologías políticas actuales no pueden ofrecer ni garantizar” (Conill, 2007: 124-125) se encuentran quizás en África como fuentes de regeneración hoy tan necesaria. Habrá que posibilitar la hermenéutica y el poder creador de estos presupuestos para que un verdadero “empoderamiento africano” pueda suceder y guiar su desarrollo, poniendo en causa *los parámetros del economicismo, el optimismo hedonista y el despotismo estatista* (2007: 125) que parecen también privilegiar las estrategias de los nuevos estados africanos y que desvirtúan realmente el mundo de la vida. Más que de una razón negra se trata del corazón de la razón negra. Una impureza de la reflexión que se augura poderosamente fecunda para África y sus gentes.

La vida se vence en una *auto-superación* continua y en el desafío de *valorar y dar sentido*. Una ética para África tendría que apoyar su descripción en estos dos fundamentos hermenéuticos

⁵⁹ El análisis de la violencia en África nos sitúa en la mirada tradicionalmente condicionada por los prejuicios primero y depredadora posteriormente con que el primer mundo se ha dirigido a este continente, de este modo nos ofrece la clave desde la que interpretar la presencia de tanta violencia. Cfr. Alonso Rocafort, 2004.

⁶⁰ Notar que en esta expresividad de la ligereza del corazón o su pesadez (o su prisión o libertad) la relación no se restringe a los africanos entre sí, pues ellos ven claramente la persona donde ella esté, no importa quien el otro sea, es siempre la persona. En contexto africano podríamos decir que la persona es corazón que dice verdad, base de toda comunicación válida.

⁶¹ Nkogo Ondó, 2006: 161 ss, 251.

que quedarían incluidos en “esa forma de estar en la realidad que llamamos fruición... propia de la realidad moral capaz de apropiarse las mejores posibilidades y acondicionar la vida creando valores” (2007: 126-127, 156). La misma voluntad de poder entendida como poder en camino hacia sí mismo implica que en el juego de la hermenéutica se hace real y posible el empoderamiento progresivo que le ha sido negado al ser humano en la historia de occidente (2007: 134).

2.3.4. Del amor, pero sin fisuras

Hablar del amor es hablar de la experiencia de la vida. Supone y explicita el vitalismo del africano. Hablamos en primer lugar de una experiencia que sólo se da desde la inclusión, por no ser posible considerarla de modo dualista, al menos no en la antropología. Lo que separa al ser humano desde el sí mismo es lo que hay o pueda haber fuera del sí mismo, pero una humanidad no se concibe desde la disociación de sí misma. Esta es quizás una de las características de la impresionante resistencia al sufrimiento del africano. Pero sobre todo lo es del sentido del amor o de la cualidad de amar como algo que se realiza y no algo que se piensa, proyecta o delibera. Forma parte de la cotidianeidad amar o no hacerlo, pero una u otra opción describe lo que la vida es, no lo que pueda quererse que sea.

*“Si aquel pequeño dios, Balewel Diko, mi amigo, te ha divorciado en mi nombre, estás de hecho divorciada”*⁶², es lo que Amadou Hampatê Bâ narra en su propia historia como un valor específicamente africano que concede a la amistad del amigo un poder y una fuerza mayor incluso que los condicionamientos sociales y culturales (Hampatê Bâ, 2003: 49)⁶³. La condición del amor tiene algo de maravilla inexplicable, quizás por ello no pueda circunscribirse a los patrones culturales de la familia. La amistad surgida y mantenida entre dos puede ser un criterio de estabilidad social que los mismos patrones culturales no consiguen controlar dentro de sus límites preestablecidos. El amor concede un poder al amigo capaz de modificar la propia historia y existencia, convirtiendo aquello que condiciona la vida en algo relativo, cuando se enfrenta a la realidad de un auténtico amor o amistad. Así las costumbres culturales que configuran lo social se convierten para el espíritu africano en posibilidades intercambiables, incluso podrá atribuírseles un precio. Pero en lo que tiene que ver con el amor auténtico, con

⁶² Las ofensas de la esposa de Hampatê hacia este y hacia la madre de este, en su ausencia, ofenden a Balewel, amigo de infancia de Hampatê, hasta el punto de sentirse en la obligación de divorciarse de ella (en cierto modo la esposa del amigo es también mi esposa); la amistad adquiere un poder superior al de cualquier “contrato social” (en todas sus modalidades) y quizás también cultural (aunque esta dimensión sea más difícil y compleja).

⁶³ En su comentario a esta obra del autor maliense el periodista Juan Carlos Acosta dice: “Sus líneas transportan al lector por escenas humanas de una civilización de noblezas, lealtades, integridades, armonías ancestrales y el gesto compartido de personas de diversas etnias que en su camino van dejando, aún en medio de las desgracias comunes, *la huella de los muchos valores que Occidente ha perdido definitivamente para ser lo que es hoy... surgen de ellas las evidencias de una manera de vivir y entender la naturaleza que los occidentales recordamos sin haberlas vivido, de la misma forma que, cuando se pisa África, algo dentro de nosotros nos reclama como africanos, como si nos reconociéramos debajo de una pátina de polvo, en una escuelita remota o en algún rincón de cualquier paraje que creemos recordar desde el territorio de nuestros sueños*”. La cursiva es nuestra y quiere destacar de modo especial lo que hace tan interesante “hacer lecturas africanas”, al tematizar uno de los aspectos que anima la reflexión de este trabajo, pues al mismo tiempo que conecta la sensibilidad aunque *debajo de una pátina de polvo*, también la aleja radicalmente al enfrentarla a experiencias existenciales únicas por su crudeza y sufrimiento. Pero incluso en estas experiencias quizás pueda sentirse una remota y mística familiaridad con la humanidad en cualquier lugar donde ella existe. Estaríamos así ante la definición de la humanidad como vulnerabilidad compasiva, pero no por frágil y humillada sino por una capacidad de sintonía por las metáforas y símbolos de la vida y el cuerpo que son fuentes que confieren sentido (cfr. Acosta, 2010).

aquello que identifica al africano y crea, por lo mismo, una comunión especial de identidad, la fidelidad puede conducir a la muerte, y el africano puede guardar en el silencio esta identidad y soportar cualquier dolor antes que traicionarla.

A este sentido tan especial del amor y la amistad nos referimos con la expresión “sin fisuras”. Por el aspecto de ser esta identidad que el amor descubre en el africano algo sagrado, no dependiente de ningún patrón cultural socializado. Y por lo mismo la experiencia de este amor o amistad adquiere la categoría de una deuda que, ahora, no es posible pagar y que mantiene en cierto sentido ilimitado una relación de mutualidad que nada amenaza ni destruye. Lo corporal sella este pacto, y es más, no habrá sello sin cuerpo. No se concibe amar sin que la mediación corporal intervenga. Lo que en las culturas del occidente de matriz griega seguirá exigiendo una distancia bajo la amenaza de lo profano, en África se requiere para que cualquier modo de relación se considere sellado. Es la relacionalidad la que da contenido al cuerpo y no la vestimenta, la distancia o las convenciones sociales. Es la sabiduría del corazón la que introduce el contenido a la desnudez del cuerpo y la orienta en las relaciones. Los contenidos de la experiencia son por ello diferentes y dependen del contexto, de la convención, de lo que está establecido, pero son siempre superados cuando el amor y la amistad “sin estas fisuras” aparecen.

2.3.5. De la vibración de la tierra y el cuerpo: “su alegría es africana”

“Aquí habla una sensualidad diferente, una sensibilidad diferente, una serenidad diferente. Esta música es serena; pero no tiene una serenidad francesa o alemana. Su serenidad es africana: sobre ella se cierne la fatalidad, su felicidad es breve, repentina, sin piedad” (Nietzsche, 2013: 192)⁶⁴

Nietzsche critica la falsa y muerta música Wagneriana comparándola con la viva ópera Carmen de Georges Bizet, en uno de sus últimos ensayos. La experiencia de esta sensibilidad *más meridional, más morena y más quemada*, le permite mirar a lo lejos y sobre todo concretizar su concepto de verdadero amor trágico. Une a la idea de *serenidad africana* la de un destino ciego y la de una felicidad así breve como repentina y al mismo tiempo impiedosa. Como si una tal alegría de la música “africana” surgiese de la tragedia (destino ciego, breve felicidad) que, de repente y sin piedad, se cierne sobre este continente ya tan lacerado. Quizás los ritmos recuerden a los golpes del arado, de la azada, de las pisadas...

El ritmo que hace vibrar las entrañas de la tierra se “siente” con todo el cuerpo. Ser cuerpo es vibrar con el ritmo del latido de la tierra. Porque la tierra tiene el corazón que todo lo mueve y el grito que todo lo constituye. El gran cosmos que es todo el universo se conecta con el pequeño cosmos que es cada ser humano y su vibración terrena (su vida). Entrar en esta vibración y dejarse transportar por ella reescribe la esperanza negra. Este tipo de experiencia rítmica y ritmada (a la cual se vuelve una y otra vez) posibilita que se mantenga el hilo de la esperanza, aunque no quede ya nada más. Se confundirá con la evasión o la huida, pero no importa del modo que se confunda, será inevitablemente una experiencia que devuelve una y otra vez a la tragedia del presente.

⁶⁴ Cfr. los comentarios de Nunes Bittencourt, 2011 y Jimenez Moreno, 1995

En África la hermenéutica hace lectura del dolor, porque este permite el avance de la vida. Posiblemente la danza es su mejor medicina, al menos lo es en cuanto que ella exorciza los demonios (las máscaras africanas), abriendo así a una comprensión o sentido del sufrimiento, es decir, a una patodicea, como ya referimos (cfr. Conill, 2007: 127-130). Por eso también aquí se descubre el sentido del amor fati nietzscheano.

Es así como, podría decirse, acontece en la experiencia de la danza y la música africanas una transvaloración redentora que anticipa la “gran salud” del cuerpo (2007: 28 y 170), una victoria sobre “Dios y la nada”. Desde la entraña misma de la vida, de la experiencia vital trágica, la razón negra hace hermenéutica transvaloradora y erige una “nueva creación”. África se transforma, en este sentido, en un anticristo, es decir, en el pathos trágico que incorpora el sufrimiento, cuando ya no le queda felicidad alguna por dar, y ello se realiza como acción suprema que afirma la vida “inmoralmente” (2007: 171ss). Se intuye aquí una posibilidad política para África, una esperanza vital para su identidad, para su real y verdadero empoderamiento (el del superhombre). La interpretación nietzscheana es totalmente pertinente: “despertar del sueño” (2007: 173), significa asumir la tarea de la creación del sentido y de la construcción moral sin someterse al “significado ético de la existencia”, a la interpretación moral del mundo que lo ha conducido al nihilismo de la falta de sentido (2007: 177). Negar esta interpretación moral del mundo es la gran decisión política, pues de ella depende la verdadera libertad del superhombre y la creación de la identidad y del sentido propio. Afirmarla es la gran tentación en la que África puede estar cayendo, continuando sometida a la interpretación moral de un mundo que no es el suyo y que ha conducido a la nada.

En contexto africano fueron escritas las palabras que siguen, como expresión de esta voluntad de poder transvaloradora que emerge del cuerpo, de la vibración, del ritmo, de la música y de la danza. Es la posibilidad creadora de una alegría “que es africana”. Ellas pertenecen al autor de este trabajo:

“Tocaremos los batúques, esperaremos a que la noche sea vieja y muera, porque aquí nosotros siempre esperamos, y acogeremos la luz tenue del día que comienza, lleno de esperanza, hasta que su intensidad nos obligue a bajar la cabeza. Las mujeres gritarán al viento, como sólo ellas saben hacerlo, el grito de África, la tierra madre, y despertarán a todos los que han caído y levantarán a los desesperados, porque habrán reconocido que no todo es noche en la vida. Y los niños, aunque dormidos en los regazos, no se apartarán de nosotros, ellos serán nuestro tesoro, la promesa que es nuestra, lo único que tenemos, pero ante ellos se doblarán el tiempo y todos los que siguen creyendo en el poder de este mundo. Y cuando llegue la hora nos levantaremos y nos tomaremos de las manos, y así de pie, desafiaremos todos los vendavales que quieren acabar con nosotros, porque estamos vivos, y esta vida que se nos ha regalado es nuestra fuerza.”⁶⁵

2.3.6. Comunitarismo

En África no es posible resolver aquello que interrumpe el dinamismo de la vida si no es comunitariamente. El consenso es algo que el africano invoca genuinamente y para darse exige la confluencia de testimonios, la aquiescencia de las mentes y los corazones, de los más

⁶⁵ Cfr. Roca Oliver (2014) Posos de café en Pemba nº 18

sabios de entre los hombres y las mujeres, pero en aquello que afecta a todos, todos deberán tomar parte. Así el discurso hace memoria de lo acontecido, lo revive para que pueda ser por todos testimoniado. La gran tradición africana comunal, como el espacio Ondjango⁶⁶ para los bantúes (en una de sus múltiples formulaciones), reclama como suyo el discurso y la creación de valores y normas de vida que de este dependen. Se trata de la constitución dialógica del ser africano que nos conecta con la perspectiva de la ética ubuntuista que se ha formulado en África y que puede muy bien, como ya hemos referido, encarnar una modalidad de la ética del discurso.

Lo comunitario tiene por tanto raíz cultural genuina que implica las diferentes dimensiones de la vida africana pero se refiere sobre todo a esta dimensión dialógica y creadora de sentido, de valores y normas en la resolución cotidiana de los problemas que afectan a la vida social. Debe tenerse en cuenta sin embargo que el “diálogo” al que el ondjango se refiere es más una narración que se dice y al mismo tiempo se mira por parte del narrador y que busca la aquiescencia o la discrepancia del corazón (centro vital y del entendimiento) de los demás, aquellos a quienes afecta el asunto del que se trate. En la narración se busca que también los demás miren y que la mirada hacia lo narrado les permita asentir o negar, responsabilizarse o responsabilizar. En cierto modo, antes de la narración no hay identidad ni valores, estos emergen de la narración que se convierte así en hermenéutica. En el juego de la narración⁶⁷ se tejen los valores y la responsabilidad.

No es posible responder aquí a todos los aspectos a los que el análisis de lo comunitario en África puede llevarnos. Incidiremos en esta dimensión en el último capítulo para destacar la importancia de las formaciones comunales en los modelos de educación africanos. Baste por ahora insistir en la necesidad de profundizar en las intersecciones de la crítica de esta razón comunitaria con la hermenéutica nietzscheana, en el sentido de provocar la pregunta por el modelo político social más adecuado, vista la crítica a los modelos de occidente y la llamada a la intervención de la “energía psíquica de hombres más enteros”, “aristócratas”, con los cuales el sentimiento de sí, la voluntad de ser uno mismo, el pathos de la distancia (la libertad), son condiciones de auto-superación y creación de identidad y valores⁶⁸. Amadou Hampatê Bâ, en su análisis antropológico del ser humano, describe al anciano como aquel que ha concluido el trayecto ascendente y ya no está sujeto a obligación alguna, pero eso no le impide continuar enseñando; esta inagotable potencialidad de enseñanza es lo que hace afirmar a Hampatê Bâ que cuando en África muere un anciano una biblioteca se quema (Hampâtê Bâ, 2010; Nkogo Ondó, 2006: 252-253).

⁶⁶ Según la lengua o la etnia, Ondjango se dice de muchas maneras, todas ellas indican una misma realidad. En las lenguas bantúes del oeste africano Ondjango es una palabra compuesta de dos: ondjo (casa) y ohango (conversación, diálogo), es decir ondjo y ohango (casa de conversación). Ondjo es la casa, el lugar habitado, la residencia, el espacio donde acontece la vida, no necesariamente una casa, sino un lugar donde se reúnen los hombres para tratar asuntos que conciernen a la comunidad, y ohango es el dialogo, la conversación seria que implica siempre la presencia de uno o varios líderes, varones ancianos, “osekulu” (el más anciano, con experiencia vital) para interpretar y comprender, y en su caso resolver, lo que afecta a la vida común. El dialogo acontece siempre en sistema circular, en el modo de “una mesa redonda” o “ondjango”. Cfr. Ghiggi y Kavaya, 2012: 364-375

⁶⁷ En este sentido piénsese que las lenguas africanas bantúes son más imaginativas que conceptuales y su carga de abstracción es débil. Generalmente lo que se narra tiene que poder ser visto o imaginado.

⁶⁸ El apelo al derecho señorial del que nos habla J. Conill (2007: 180-181)

El anciano es el aristócrata nietzscheano porque es el libre: su sentido vital es apreciar, interpretar, valorar, ensayar y arriesgar (en los agujeros de la existencia, entre serpientes y conejos). Pero en el ondjango, el anciano pedirá la comparecencia de todos los afectados, los implicados en aquello que debe tratarse. No hay por tanto igualitarismo que destruya la distancia e instale la realidad en la decadencia, como ha sucedido en los modelos políticos de occidente. Y sin embargo esta es la tendencia y la pretensión, y por ello mismo el fracaso de los modelos en África⁶⁹. Con todo, y por lo que al parecer quiso indicarnos Nietzsche, el auténtico problema no es tanto así del continente cuanto del contenido, pues lo que importa es lo que queremos decir cuando decimos democracia, religión o moral.

2.3.7. Cuando se pierde la memoria

No es posible terminar estas lecturas en “situación africana” sin hacer referencia a uno de los efectos más devastadores de la experiencia colonizadora y que al mismo tiempo ha servido de plataforma a la crítica de la razón negra para la creación de identidades.

Nos referimos a la negación de los contenidos culturales que ofrecen identidad a los pueblos que sufren la colonización. Los contenidos de una cultura no son simplemente teóricos o mentales, son simbólicos y cuanto más genuinas sean las culturas, más conectados o ligados a las prácticas de la vida social y comunitaria.

Con frecuencia el efecto colonizador ha podido restar fuerza a la presencia de estas prácticas, pero difícilmente las ha eliminado por completo. Es difícil acabar con la identidad de un pueblo. Sin embargo sí que se ha producido una consecuencia en la historia y en la transmisión de las generaciones de aquella identidad de la que eran portadoras: la pérdida de la memoria. Una de las fuerzas de la resistencia negra donde es posible verificar esta presencia de identidad no apagada totalmente se ha reconocido en la espiritualidad o la religión (Nensthiel Orjuela, 2004).

Hemos visto cómo en Nietzsche el olvido del instinto metaforizador explica la hipostasis de los conceptos y la voluntad de verdad que encubre la fe en que se puede reproducir la realidad en sí (Conill, 2007: 37). Este olvido, según Nietzsche, formaría parte del proceso genealógico del lenguaje que se torna así fuerza metaforizadora, es decir, hermenéutica. Lo que queremos acentuar aquí tiene que ver con el proceso de negación antropológica de la colonización que afecta incluso al lenguaje y que, así siendo, provoca una creación lingüística muy especial caracterizada por la sobrevivencia negra. Es decir, el olvido de la memoria no supone solamente la desviación de los contenidos que estarían situados en una estructura de sentido (cuando la memoria está viva) sino también la emergencia de un lenguaje nuevo que dice una identidad que sólo conoce quien de ella participa.

En la vivencia de la realidad africana se dan ámbitos de pertenencia a los que la presencia sigue siendo vedada. Las estructuras relacionales así lo muestran, pero sobre todo cuando nos deparamos con experiencias de profundo calado existencial, como el nacimiento o la muerte, y los sucesivos momentos iniciáticos que son vividos desde este esquema antropológico básico. La riqueza de un lenguaje así creado tiende lamentablemente a perderse en el celo por

⁶⁹ Sobre las democracias africanas resultan de gran interés los análisis de Mbembe sobre la necropolítica: cfr. Mbembe, 1999

protegerlo, y en contextos de pluralismo cada vez más patente acaba diluyéndose y pervirtiendo su sentido cualquier creación que se pretenda mantener en su pureza, incapaz de inmunidad ante el choque de valores. Por esta razón perviven prácticas de fuerte carga metafórica pero que han perdido el marco de sentido en que originariamente estarían situadas.

Cuando nos referíamos al pensamiento de la vida que caracteriza el paradigma africano, hacíamos mención de la actitud desprejuiciada tan común entre los africanos que les hace tan entrañablemente abiertos pero también tan fácilmente manipulables. Es posible que las construcciones culturales que podrían construir prejuicios suficientemente sólidos estén sufriendo por diferentes frentes este “olvido de la memoria”, y sin duda la tendencia neocolonialista que conlleva la globalización y que impacta de modo radical entre los africanos está dejando aquí una marca decisiva. Pero también es cierto que estas construcciones culturales más vitales y menos teóricas o conceptuales poseen escasas herramientas para sostenerse, en los límites de protección que los grupos étnicos establecen y que consisten sobre todo en la no comunicación, el secretismo o el silencio. Valores culturales decisivos son patrimonio de los iniciados que desaparecen sin haberlos transmitido o no consiguen competir con los nuevos transmisores de cultura global.

A esto se une el sentido del paradigma de pensamiento vital que, como tal, impone una transvaloración de la realidad que difiere claramente de nuestro paradigma intelectual más conceptual o teórico. Aquello que valoramos en términos de proximidad o distancia o con los criterios de lo absoluto y lo relativo sobre la realidad no coincide, no tiene igual alcance, y posiblemente recupere para nosotros un sentido vital y de presencia que ya hemos olvidado.

La crítica de la razón negra ha podido alimentarse de este olvido de la memoria, sin abandonar la matriz vital que constituye lo “más natural africano”. El riesgo de la manipulación es a todas vistas político y uno de los aspectos que permiten comprender la situación política africana. Pero al mismo tiempo es la posibilidad de una creación postconvencional de identidad y valores, poniendo en causa los modelos políticos que no garantizan los auténticos valores de la vida ni los presupuestos culturales, necesarios para el desarrollo que África necesita. La crítica de la razón negra tiene por delante esta tarea. En esta intersección de la crítica con la hermenéutica nietzscheana nos encontramos con las palabras de Achille Mbembe, cuestionando profundamente el modelo de desarrollo que África ha recibido y provocando la búsqueda de modelos que respondan a la identidad y valores propios:

He aquí lo que nos ha aportado el carácter temporal del “desarrollo”: la fragmentación del tiempo, la anulación de la historia en tanto que futuro y nuestra encarcelación mental en una especie de cortapisa basada en lo inmediato y el nihilismo sin fin. Este impulso caótico y agresivo también resulta particularmente inquietante. (Mbembe, 2010: 4)

2.4. Segunda Conclusión: auto-descubrimiento, auto-reconocimiento y horizonte de creatividad

La mirada hacia un desarrollo verdadero, hacia una identidad genuina y una humanidad auténtica que sea posible en África nos precave de las malformaciones vitales que ya estamos sufriendo al haber cedido el poder a la economía, el verdadero secreto de la política, que vincula la humanidad a la seguridad y al bienestar pero que no garantiza los verdaderos valores vitales ni los presupuestos radicales de la cultura (Conill, 2007: 175-176).

La dirección que se toma en el dinamismo vital no es indiferente a las decisiones de la libertad que pueden escoger determinadas realizaciones vitales confiando en unos u otros poderes. Las formas democráticas de las instituciones modernas, como el Estado, destruyen la energía vital en función de la nivelación, la igualación, la seguridad y el bienestar. En una palabra, en función del olvido de la persona concreta. Esta es la crítica de Nietzsche. Sólo el “espíritu libre” superará a “la ideología del rebaño”.

La dificultad de esta tarea es la que enfrenta por doquier la libertad, el drama de la libertad (el pathos de la distancia), una libertad que se ejerce hasta las últimas consecuencias como responsabilidad y convicción (Cortina, 2012: 272-274). En esta libertad se funda la soberanía, la verdadera autonomía soberana, enorme desafío para las sociedades africanas actuales⁷⁰.

La hermenéutica crítica ofrece al contexto africano un camino de auto-descubrimiento, auto-reconocimiento y un horizonte de creatividad que ya está siendo explorado por autores africanos de relieve. Las intersecciones de la crítica que hemos intentado presentar en este capítulo son un mapa y una brújula, posibilitan la reflexión desde África y desde donde África se encuentra con el mundo, tratando de leer de un modo nuevo, no excluyente, el futuro. Pero es tarea que continúa y no puede parar mientras la voluntad de poder no se encarne realmente en los “espíritus libres africanos” y asuma la misión de crear los valores y principios desde los que vivir en sociedad y trabajar por un desarrollo digno de los pueblos. Se espera de África que sus “hombres y mujeres más enteros” puedan ver y comprender lo que hay en juego, al precio del paso del tiempo que ya no permita la recuperación. El ser humano es, tristemente, el único ser capaz de destruir hasta que ningún atisbo de recuperación sea posible. Pero también es aquel ser lleno de posibilidades vitales capaz de fecundar y criar nueva vida, allí donde sólo hay muerte.

La posición de Achille Mbembe será la que mejor nos lance a esta hermenéutica crítica, a partir de la que ha llamado la capacidad de estilización del africano, su indocilidad e indomable naturaleza para resistir. El arte, piensa este autor, tiene la función de libertar de las cadenas del desarrollo en tanto que ideología y práctica, porque subsume y trasciende el instante, abriendo a los vastos horizontes de lo todavía-no (pas-encore)⁷¹, abriendo a la “capacidad de

⁷⁰ Ver en este sentido A. Mbembe (2008) *Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África*. En Mezzadra, 2008: cap.6

⁷¹ Mbembe se atreve a proclamar el fin del paradigma desarrollista, mientras que su maquinaria todavía continúa a gastar enormes sumas de dinero y esfuerzos que no consiguen realmente nada. Es la experiencia que el ciudadano de a pie tiene, en el barro africano. Las grandes agencias de cooperación miran a África como la tierra del eterno presente, sin incluir en sus teorías africanas, cuando estas existen, la posibilidad del futuro o la esperanza. Ello implica un concepto del tiempo como sucesión de instantes presentes que nunca alcanza la

aspirar” (Boulbina y Mbembe, 2014: 101-102). En este sentido la Hermenéutica se hace en África ética y estética políticas. La tarea de la vida, de ser y crear identidad se realiza en el arte africano, pero este necesita de la fuerte tradición de la teoría crítica para hacerlo posible. El trabajo de la teoría, del arte y de la cultura consiste en trazar esta vía para una praxis cualitativa de la imaginación, que permita darse nombre, rostro y voz en la historia. Para Mbembe este es realmente el combate de la humanidad africana.

La inserción en los contextos vitales y el permitirse situarse africanamente, para concluir este capítulo, nos invita a una confesión, llegados a este punto. Si la historia y la vivencia las conduce el deseo, las dimensiones situadas, de los espacios, de los tiempos y de las relaciones adquieren la medida incalculable de los referentes subjetivos. Alguien podrá vivir demasiado aunque sean pequeñas estas dimensiones. Adentrarse en África surte el efecto del autodescubrimiento y del autoreconocimiento más que la realización de las ingenuas ideas de transformación que antes de conocerla se tenían. Si al adentrarse en África la mirada imbuida de presentismo se atrevía a juzgar la inmensidad de un mundo de la vida prejuzgándolo y creyéndose capaz de conducirlo hacia sí mismo, hoy es esa mirada la única que se ha transformado y en muchas de las intersecciones de la impura razón africana lo verdadero aparece mucho más distante, maduro y anciano (sabio) de lo que algún día llegará a ser ella misma. De este modo puede decirse que África supone hoy la gran crítica al modelo de vida, de sociedad y de desarrollo que vivimos desde el otro lado. Y quizás no sea el mismo el trabajo que unos y otros deberán hacer (necesariamente habrá que respetar la soledad, la libertad y la distancia de cada uno) pero más urgente se entrevé en esta conclusión hacer la crítica de los propios modelos, quizás más fracasados y decadentes, en los que estamos instalados “del otro lado”.

densidad del tiempo humano, de la historia. África es el lugar del hoy y del ahora, al que un cierto modelo de desarrollo le está negando el mañana o sencillamente la esperanza. Ante este modelo el africano sufre, estiliza el cuerpo, el tiempo y el espacio, y resiste afirmando su identidad (cfr. Mbembe, 2000b: 2009)

CAPÍTULO 3. Desafíos, límites y contornos de una Ciudadanía Africana

La consideración de la ciudadanía en la reflexión de la filosofía moral y política se hace tanto más urgente cuanto mayor ha sido o está siendo la crisis de pertenencia a la sociedad. Un mundo cada vez más globalizado, aunque no tenga porqué ser así, provoca sin embargo que se resientan los límites tradicionales de las identidades sociales, culturales y políticas. Si los referentes sociales se reducen a los intereses hedonistas individuales de las “sociedades de bienestar” muy pobre o inexistente será la adhesión ciudadana a una comunidad para responder a los retos que se plantean a todos (Cortina, 2013: 20). Pero además, cuando cierto tipo de sociedades que han experimentado todavía bastante cerca en el tiempo la dominación de otros sobre ellas, resulta inevitable que se cuestione una identidad que ha sido negada no solo en el plano teórico sino sobre todo en el de la práctica de la vida. En cualquiera de estos casos el sentido de pertenencia se cuestiona y la identidad se pone en tela de juicio. Un vacío, de distinto cariz, aparece y, en su ausencia, queda abierta la posibilidad de la invención, la creación, de una identidad que genere nueva pertenencia.

Los africanos han imaginado esta categoría de la identidad como un espejo. Durante el tiempo del tráfico de esclavos y la colonización se decía que el espejo de la identidad había sido quebrado por el colono que justificaba su violencia incluso por la misión humanizadora de dar a los indígenas la “civilización” que no tenían. Pero no imaginaba el poder colonial que una resistencia, más allá de toda injusticia, se había gestado en el seno de la subyugación y la muerte, manteniendo intacto el espejo. Tras las independencias se pensó que el espejo se había recuperado y que ahora reflejaba con nitidez todo aquello que había herido la negación colonialista, y que en ello consistía la identidad. Sólo algunos se dieron cuenta que había sufrido daños considerables y que algunas partes estaban quebradas, y que ya nada sería lo mismo. Los que se alinearon a la identidad negra, al nativismo y al afro-radicalismo han mantenido durante los años fuertes posteriores a las independencias la apología de la raza negra, una defensa a ultranza de la diferencia sin importar las consecuencias. Pero la autocompasión y el victimismo, la culpabilización constante de la negación sufrida, hacia la raza blanca, no les ha permitido vivir una libertad auténtica ni ser, como quería Fanon, sencillamente hombres. Aquellos que sí aceptaron la nueva condición rota del espejo, también aceptaron la tarea de intentar escribir la identidad con los pedazos rotos, sabiendo que ya nunca podría ser lo mismo, pero que eso no significaba estar condenados a ser nada.

En la línea de estos últimos se encuentra el camerunés Achille Mbembe, exponente del pensamiento postcolonial que desde la prueba de lo real, desde una auténtica fenomenología, en la mayor desnudez posible, no ha aceptado subterfugios y ha buscado caminos reales para la experiencia de la libertad. Consciente de una libertad que todavía está lejos del africano, porque es la libertad que los fantasmas de la noche, que siguen sin permitir el sueño, todavía no han soltado, Mbembe hace un análisis de filosofía política que conecta con todas las dimensiones de la vida corriente africana y como ella es vivida, para poner así las bases de una identidad nueva, o mejor, una red de identidades posibilitada por la circulación de los mundos que vive el Africano y la enorme capacidad estilizadora de la indocilidad africana.

En algún momento de su obra “Ciudadanos del Mundo”, la profesora Adela Cortina dice que cuando las cosas no pueden cambiar tampoco hay posibilidad para la ética. Para muchos afro-pesimistas las cosas no pueden cambiar o muy poco. Y si esto es así ni la reflexión ética ni la política tiene sentido, pero es que ni siquiera se puede hablar de ciudadanía. Autores como Mbembe o Bidima nos hablan de una “esperanza africana”, porque no es cierto que las cosas no puedan o sí puedan cambiar, lo cierto es que de hecho las cosas están cambiando y mucho. Y ni los más sabios al parecer son capaces de prever lo que está emergiendo en África, un mundo de mundos con la inédita capacidad de “fusionar los horizontes”.

En el escenario socio-político africano la reflexión postcolonial trata de contribuir al esfuerzo de un pensamiento en profundidad capaz de introducir la reflexión ética sobre la política, de provocar incluso la primacía de la ética en la tarea política que se ejerce en el seno de las sociedades africanas (Barro, 2009: 65). Se pretende colaborar para que un pensamiento así se sostenga y revitalice críticamente los espacios donde la política se ha diseñado como poder de dar la muerte y la vida (Kouvouama, 2000).

En este tercer capítulo nos preguntamos por el estado del espejo de la identidad africana, con el objetivo de pensar la ciudadanía, optamos claramente por el pensamiento de los estudios postcoloniales reflejado sobre todo por Achille Mbembe que desde su análisis político presenta los desafíos más intensos para una reflexión de la identidad en África. Estos desafíos, como veremos, se conectan con una particular configuración del poder y la soberanía que perpetúa la lógica colonialista con nuevos actores y sitúa el centro de la problemática ya no en la relación de subyugación colonial sino en la nueva dominación y violencia fratricida. Desde la clave de la indocilidad africana se hace una crítica del poder y la violencia y se sugieren caminos de identidad, incluso desde los pedazos rotos del espejo.

3.1. Mirar en el espejo: Pensar postcolonialmente la ciudadanía

Con la metáfora del espejo quieren expresar los pensadores africanos el desafío que atraviesa el alma del africano en busca de una identidad. Una búsqueda de identidad constituye el quehacer de todos pero quizás no figuraría en una posición tan privilegiada para el pensamiento si no fuese por una historia demasiado larga de negación y desprecio de cualquier posible identidad. Sin embargo de una historia así son testigos de un modo especial los pueblos africanos. El espejo es una imagen que habla de visibilidad, de reconocimiento y de la consiguiente indignación cuando tal reconocimiento no se da. La lucha por la identidad lo es por el reconocimiento que constituye el motivo ético por el que existen los pueblos y las sociedades (Cortina, 2009: 162ss)

La cuestión de la ciudadanía es la cuestión previa de una identidad que la haga posible. A lo largo de este trabajo la problemática de la identidad se convierte en el hilo conductor de la imaginación política que permite describir la ciudadanía. Pero en el contexto africano esta problemática enfrenta desafíos muy especiales: por un lado se trata de conceder al africano un discurso sobre y desde sí mismo, cuando todo lo que le precede se sitúa en un horizonte de negación de la posibilidad de cualquier discurso en este sentido, es decir, una negación antropológica que constituye el imaginario político que se tiene de África y sus gentes, y que

actualiza una de las variables que impuso la experiencia histórica de lo que llamamos Colonización; por otro, se impone también la experiencia interpretada desde el prejuicio de una humanidad disminuida, mutilada naturalmente se ha dicho, que explicaría la inferioridad de la raza y la incapacidad de llegar a ser, para el africano, un auténtico ciudadano⁷².

En este trabajo, como hemos dicho, hacemos una opción epistemológica en el amplio abanico de la reflexión africana actual, la opción por la perspectiva del pensamiento post-colonialista que entendemos como esfuerzo profundo del pensamiento capaz de enfrentar la “prueba de lo real” (Barro, 2009: 62) sin, por ello, caer en los extremos del afro-pesimismo o de la optimista incompreensión nativista sobre África de la que bastantes autores hacen gala (Susaeta Montoya, 2010: 271ss).

Pensar “postcolonialmente” ha resultado especialmente fecundo, en la estela global de las diferentes realidades que suelen presentar los mismos o parecidos contornos por la común experiencia histórica del colonialismo. Lo cierto es que más allá de la invisibilidad existe la posibilidad de la subyugación y hay algo en el interior del ser humano que se resiste y, aunque sean mucho más lejanas en el tiempo, las experiencias de la dominación forman parte de la memoria profunda de la gran familia humana. Lo colonial y las consecuencias que de ello se derivan⁷³ no pueden ser ajenos a nadie que se considere humano. Diríamos así que cada ser humano es como la posibilidad del esclavo, una identidad que más o menos conscientemente constituye lo que hace de sí mismo en la historia y que sin duda ha contribuido a plasmar las resistencias que hoy llamamos libertades.

Es en esta línea que se sitúan los autores ya referidos Achille Mbembe o J.G. Bidima, siguiendo la estela de los ya clásicos Valentin Yves Mudimbe y Franz Fanon, en la gran tarea de reconstruir la identidad del sujeto postcolonial, la identidad del africano, pero no como algo

⁷² Al respecto de esta disminución de humanidad no está de más la reflexión crítica de algunos autores sobre las reacciones, justificadas por otro lado, ante los recientes atentados terroristas perpetrados en suelo europeo. Interroga poderosamente que la matanza de 148 universitarios de Kenia (por mencionar apenas una), el día 2 de abril del presente año de 2015, no suponga un impacto social ni exija manifestaciones públicas que se aproximen a las organizadas por la sociedad europea ante el atentado en París, de 7 de enero del mismo año, en la Editorial Charlie Hebdo, donde fueron asesinadas 17 personas. Se ha llamado a esta teoría la ley del muerto-kilómetro. Sobre ella se expresa por ejemplo el historiador Christian Delporte respondiendo precisamente a esta diferencia informativa, en el periódico Le Figaro, en el artículo titulado: Charlie Hebdo, le Kenya et les médias: «On s'intéresse toujours plus au meurtre de son voisin», del día 9 de abril de 2015. El autor intenta responder a la cuestión siguiente: Pendant que les projecteurs étaient braqués sur les 17 victimes des attentats de Paris, il n'y avait aucun journaliste pour couvrir les 2000 morts de Boko Haram au Nigéria. Les 150 morts du Crash de Germanwings ont mobilisé non-stop les rédactions, tandis que les 148 victimes du massacre de Garissa, au Kenya, n'ont suscité aucune édition spéciale. Comment expliquer ce «deux poids deux mesures»? Propone dos razones posibles: Deux raisons expliquent un tel décalage. La première est matérielle. On ne fait de l'information qu'à condition d'en avoir, et, en l'occurrence, il y a très peu - et de moins en moins - de correspondants en Afrique. Les treize bureaux de l'AFP sur ce continent sont concentrés en Afrique occidentale et au Maghreb et il n'y en a que trois en Afrique anglophone. La deuxième raison est psychologique: c'est la loi du mort-kilomètre bien connue de tous les journalistes. L'intérêt d'un sujet croit en fonction de sa proximité géographique, temporelle, sociétale. On s'intéressera toujours plus au meurtre de son voisin de palier qu'à un massacre à l'autre bout du monde, au présent qu'au futur, à l'argent et aux enfants qu'aux grandes problématiques géopolitiques. En el mismo artículo destaca la siguiente declaración de Delporte: «On accorde des sentiments humains aux victimes les plus proches: ce phénomène d'infra-humanisation des victimes éloignées est une loi de psychologie sociale.». Las reflexiones de la simpatía moral de A. Cortina tocan también en este aspecto (2009: 84. 96-97).

⁷³ Sin ir más lejos la dramática y actual situación de los refugiados (diseminados por tantas zonas del mundo) es sin duda una de estas consecuencias, a la que no es posible cerrar los ojos si antes no se ha olvidado el valor de la propia humanidad.

dado sino como un quehacer, como una travesía⁷⁴. En el ejercicio intelectual de la necesaria deconstrucción hacia esta identidad un dinamismo muy peculiar se deja sentir en toda su violencia, según estos autores: el dinamismo de la raza. Unido a la inédita gestión del poder de los países poscoloniales, a la que Mbembe denomina gobierno privado indirecto (Mbembe 2000: 95ss) como forma del principio autoritario (le commandement), este dinamismo contribuye a definir la identidad del sujeto postcolonial africano (2000: 41ss). Y ello resulta de sumo interés a la hora de pensar la ciudadanía en África.

Obra de referencia fundamental para aquellos intelectuales africanos “humanistas y liberales” que quieran comprender su época, los estudios de A. Mbembe nos sitúan en el mundo simbólico inédito surgido tras la experiencia colonizadora. Ha sido Mbembe quien ha dado a la categoría de Postcolonialismo el valor hermenéutico sin el cual la reflexión sobre África hoy se empobrece grandemente (Barro, 2009: 56).

Conviene al empezar esta reflexión sobre la ciudadanía insistir en la peculiar línea de pensamiento postcolonial que sigue Mbembe en relación a otros lugares comunes del pensamiento africano que definen la identidad del africano como algo dado, como son, siguiendo al autor, el afro-pesimismo, el nativismo africanista y el afro-radicalismo (Mbembe, 2000: IX). De esta opción depende la clave hermenéutica desde la que puede empezar a definirse el sujeto africano postcolonial. Varios rasgos pueden destacarse.

Del espejo en el que el africano se mira surge en primer lugar, según Mbembe, un universalismo cosmopolita (también llamado afropolitanismo), que solamente es posible desde la clara conciencia de sí mismo, la conciencia del ex-colonizado, sin rechazo ni odio hacia el otro diferente, ya sea éste occidente, la razón formal del ser colonizado, o cualquier “otro” que disfrace las mismas actitudes en la realidad postcolonial (Barro, 2009: 57). Cualquier forma de rechazo u odio olvida, según el autor, que ningún pensamiento sobre el sujeto será completo si no se aprehende en el distanciamiento de sí y se prueba en el reconocimiento del otro (Mbembe, 2000: VIII). Antropología, Política y Ética se hallan por tanto profundamente implicadas en esta identidad posible y emergente. Una perspectiva que conectamos con la obra de Adela Cortina Orts, sobre la ciudadanía, en el esfuerzo por diseñar una ciudadanía que desemboque en el ideal cosmopolita (Cortina, 2013: epílogo).

En los fundamentos teóricos de una democracia multicultural fundada en el reconocimiento mutuo como condición para la convivencia se encuentra la “irrupción del otro” y el pensamiento de la alteridad y la diferencia⁷⁵ (Mbembe, 2000: III-IV) que deslegitima la perversa noción de diferencia⁷⁶ destinada a consagrar la dominación, propia del discurso colonialista. Un imaginario de la comunidad política y un modelo social inclusivo y solidario, es el que podemos encontrar en el pensamiento de estos autores. Para Mbembe toda esta perspectiva supone situarse, diríamos proféticamente, contra un narcisismo político, cultural e

⁷⁴Cfr. J.G. Bidima, 1998. Resulta especialmente interesante el concepto de «philosophie de la traversée» en este autor: “l'important n'est pas ce que l'espace africain a été, ni ce que la colonisation en a fait, ni même ce que l'Etat et le marché en font, mais ce que cet espace permet quant à l'ouverture de l'histoire africaine sur le possible... Notre contribution à la fin de ce siècle est d'introduire dans la philosophie africaine le paradigme de la traversée, qui est complémentaire de celui de la fondation... délaissier les questions du lieu, de la provenance et de la destination” (Bidima, 2002)

⁷⁵ Sobre el pensamiento de la diferencia y la alteridad, en este contexto, cfr. Domingo Moratalla, 2013

⁷⁶ En este sentido la crítica de Mbembe a Hegel que estudiaremos también en este trabajo (2000: 221 ss).

intelectual, un “etno-nacionalismo racializante” que paradójicamente crece “a la sombra de una de las tradiciones políticas que más ha defendido la preocupación por lo humano”⁷⁷. Para Adela Cortina el sentido de la ciudadanía moderna interpretado teleológicamente provoca una ontologización del concepto de nación y concede un carácter normativo y coactivo al mismo tiempo que pervierte su finalidad, dado que los vínculos que se generan entre los que comparten tradiciones, lenguas y culturas dependen del acontecer histórico (la *traversée* de Bidima) que convoca a *hacerse juntos* en tradiciones diversas, a encontrarse y aprender del otro generando algo común y manteniendo lo diverso (Cortina, 2013: 52-53).

También del espejo en el que se mira el africano podrá descubrirse que este universalismo republicano y cosmopolita está llamado a cimentarse en una ética de la responsabilidad o no será sino un falso reflejo. La violencia que caracteriza los estados africanos, “violencia sin proyecto político”⁷⁸, no es la manifestación de un obscurantismo africano sin razón sino que responde a causas estructurales que “es imperioso analizar para abrir camino a nuevas luchas civiles apoyadas en una ética de la responsabilidad” (Abadie, 2014: 2). Por ello Mbembe se niega a no responsabilizar a los africanos por las catástrofes que se abaten sobre África y, de este modo, posibilita una línea de igualdad en la ciudadanía (Mbembe, 2000: X-XII; Barro, 2009: 58). Paradójicamente el genocidio ruandés ha devuelto la humanidad al africano sepultando la mítica negritud, pues es el mismo ser humano el que es capaz de algo semejante (en África igual que en Europa, y en cualquier parte del mundo) y por ello ha de responsabilizarse. Ante el horizonte de la destrucción y la autodestrucción en el que Mbembe coloca al africano de hoy solamente una ética de la responsabilidad asumida tiene sentido⁷⁹. Por su parte Adela Cortina une a la responsabilidad la perspectiva de la justicia al definir la ciudadanía social como aquella que un Estado Social de Justicia garantiza, una garantía de derechos que debería incluso llevarse al nivel cosmopolita (Cortina, 2013: 58-59). Una de las claves que permite comprender las grandes contradicciones del desarrollo en África responde sin duda a esta confusión entre Estado de Justicia y Estado de Bienestar, puesto que no el bienestar sino la satisfacción de los derechos básicos constituye una responsabilidad social de justicia (2013: 75) y exige, por lo mismo, Estados “no de bienestar, sino de Justicia”.

En la misma mirada al espejo podrá el africano reconocer el lugar de su identidad, de su ser mismo, el significado de la expresión “soy un ser humano” y de la afirmación “quiero ser libre y capaz de decidir por mí mismo”, precisamente en un contexto en el que casi todo hace

⁷⁷ Preocupación radical por el ser humano que se encarna, según Mbembe, en el término “República” y que habla los lenguajes de la modernidad: igualdad, libertad y fraternidad (Mbembe, 2000: V)

⁷⁸ Según Abdoulaye Barro (2009) “nadie, antes de Mbembe, ha tenido el valor de pensar e imaginar el asesinato de masas (la masacre) como el acontecimiento fundador de la filosofía africana”. Esta originalidad le hace decir a Barro que el pensamiento de Mbembe no es simplemente postmoderno, sino “prioritariamente disidente”. Para este mismo autor estaría en el origen del pensamiento africano lo sucedido en Rwanda, pues ya no se puede comprender África sin el genocidio que, por otro lado, paradójicamente “devuelve la humanidad plena al africano”, contra los africanistas de la negritud que siguen viendo en el negro-africano algo de extraordinario; en el acontecimiento de Rwanda, el africano adquiere la condición de la simple humanidad defectuosa, la de cualquier ser humano. Por esa razón Rwanda es *el cementerio de la negritud y de todos sus corolarios conceptuales* (2009: 58). Para estos aspectos consultar el ensayo de Mbembe “Necropolítica” (2011), especialmente las páginas 47ss

⁷⁹ La reflexión postcolonial de Mbembe invita a realizar un cambio de perspectiva (de base incluso psicológica) que permita ver desde un ángulo nuevo la realidad: se trata de la transposición del contexto de la “muerte del padre” a la “edad de la violencia del hermano contra el hermano”, puesto que haber hecho de la lucha del hijo contra el padre un paradigma político en África ha ocultado la intensidad de la violencia del hermano contra el hermano (2000: XI-XII).

referencia a la violencia y a la muerte (política de la vida, dice Mbembe, entendida como una lucha a muerte). Siguiendo a Fanon, Mbembe afirma que el escenario primitivo de la vida psíquica por el que transcurre la violencia y la muerte es la raza, razón por la cual las actitudes de violencia y muerte “del colonizador” se han “perpetuado” en el colonizado. En nombre de la raza se ejerce el poder de matar y de civilizar, es decir, la soberanía (Mbembe, 2000: XIII). Así entendida la vida no es una dádiva sino una prueba, una resistencia ante la muerte que exigirá, según Fanon, el derecho de matar al enemigo pues únicamente haciéndolo podrá el colonizado volverse completamente humano, *crecer en humanidad* (“sobre el cadáver en descomposición del colonizador”), un acto que es por ello intrínsecamente político y moral. Mbembe intenta aquí mirar mucho más profundamente en el espejo y afirma: “no se trata tanto de arrebatar la vida del colonizador cuanto de hacer frente a la prueba del *fratricidio* y del rechazo de *hacer comunidad*” (2000: XVI). La política de la vida se define, por tanto, contra Fanon, como un *dar la muerte a la muerte*, posibilitando así la libertad. La ética consiste entonces en “la lucha para que el derecho soberano de matar no escape a la medida de una ley de soberanía mayor: la que consiste en dar la muerte a la muerte”⁸⁰.

Para concluir este apartado queremos insistir en la especial hermenéutica que siguen los autores que comentamos. Es posible detectar la presencia de la razón impura en el esfuerzo de definir los contornos de la ciudadanía (Cortina, 2013: 181; Conill, 2007: 25ss) así como en la reflexión postcolonial de Mbembe (2000: XVIII) o la categoría de la travesía de Bidima (2002). La insistencia en el poder de la falsedad se traduce, según Mbembe, en capacidad de crear efectos de sombra (Mbembe, 2002), es decir, en capacidad de mentir. El discurso sobre África *pone en juego funciones destructoras y fabuladoras, una tensión entre lo real y lo imaginado que acontece no solamente en la escritura sino también y sobre todo en la vida* (Mbembe, 2000, 274). En esta tensión se realiza la posibilidad de llegar a ser seres humanos completos (2000: 275), en el sentido que Jesús Conill nos invita a descubrir nietzscheanamente, un modo de vivir y existir en la contingencia pero, más allá de esta, alcanzando la creación de sí mismos.

3.2. Un espejo roto... ¿Una ciudadanía imposible?

Ante el análisis de la realidad postcolonial en el contexto africano surge inevitable esta pregunta. Si no están garantizados los mínimos de justicia a los que el ser humano, por su dignidad, tiene derecho, ¿es posible seguir hablando de ciudadanía? Un Estado social de derecho que garantice a los ciudadanos las necesidades sociales básicas (Cortina, 2013: cap.3) es quizás el gran desafío que enfrentan los Estados Nacionales Africanos, un desafío al que posiblemente han renunciado a todas vistas dada la magnitud de estas necesidades así como lo ingente de la población que “podría” reclamarlas. Además la opción por el liberalismo extremo basado en un mercado omnipresente desenfrenado pretende seguramente substituir la obligación moral del Estado hacia sus ciudadanos y esperar que los equilibrios sociales emerjan con la reactivación económica, sin tener en cuenta para nada al individuo y sus necesidades.

⁸⁰ Podemos conectar aquí la perspectiva de Emanuel Levinas (y del pensamiento hebraísta en general): “la libertad consiste en saber que la libertad está en peligro... saber o ser consciente es tener tiempo para evitar y prevenir el momento de la inhumanidad” (Levinas, 1987: 59).

Siguiendo a Mbembe intentaremos presentar aquí las fisuras más profundas del espejo quebrado que parece volver imposible el esfuerzo por encontrar una identidad y definir una ciudadanía. Conviene aclarar en este punto que aquello a que la idea de post-colonización como lugar remite constituye todo un universo simbólico, una red de significados en la que se crean relaciones de dominación y sometimiento, de subyugación del deseo del que quiere ejercer el dominio y el que se deja seducir por este aunque sea para utilizarlo o superarlo (Mbembe, 2000: XIX-XXI), originándose así una sumisión inconsciente que sin cesar reactualiza las dinámicas del poder colonial, enmascaradas en las nuevas transacciones sociales e intercambios institucionales. Mbembe afirma en este sentido una tesis contestada por sus críticos: la experiencia más “sensorial” del poder y la lógica de mutua corrupción y amabilidad de los dominantes y dominados en una misma episteme, una comprensión simbólica propia, de hecho al inscribirse en este orden político el africano pone en marcha “el motor de la venalidad y la brutalidad postcoloniales” (2000: XIX). La falta de reconocimiento y visibilidad a que nos referíamos con A. Cortina quedaría así encubierta por la doble pulsión del deseo ilimitado de adquisición de bienes y riquezas y el embrutecimiento del disfrute⁸¹ (2000: XX). Una economía de la magnificencia y una política de la sensualidad que *cercan el poder, lo desvitalizan y paralizan, favoreciendo su desaparición*. Mbembe no niega que la corrupción y las relaciones de dominación acontecen ligadas a estructuras de injusticia, sin embargo descubre en estas relaciones la dinámica del enmascaramiento y la mentira (el poder de lo falso) en la que se comparte un mismo ethos.

Este aspecto fuertemente “introyectado” en el africano condiciona, en primer lugar, cualquier búsqueda de identidad. De esta transferencia entre el colono y el nativo que ahora asume el poder da también debida cuenta la obra de F. Fanon⁸², a quien Mbembe sigue, como hemos dicho. También en este sentido se sitúan Mudimbe y tantos otros al hablar de la invención de África y del Negro, y aquí no es importante el hecho de que así sea ciertamente sino el hecho de no haber otra referencia que esta, por así decir, venida de fuera, por la que identificarse.

Si nos trasladamos, con A. Cortina, al escenario de “la isla del doctor Moreau”, podemos descubrir con facilidad en la experiencia transferida de la colonización a los estados postcoloniales la pretensión de arraigar pautas de conducta “por la ley y el castigo”. Adela Cortina recuerda que tal pretensión estará siempre condenada al fracaso, pues con el tiempo esas pautas aprendidas por miedo a la ley y al castigo desaparecen “llevándose consigo a la ciudadanía” (Cortina, 2013: 14ss). La historia colonial sería por tanto “una historia grotesca” con, al menos, dos efectos indeseados: el retroceso a lo que había antes y la mimesis de gestos, palabras y comportamientos. Por lo que se refiere al análisis de Mbembe la configuración del principio autoritario, sacralizada (Mbembe, 2012: 101ss), y al mismo tiempo organizada en la política del partido único y su aparato propagandístico (2012: 110) podrían muy bien asumir las formas del grotesco teológico y político permanentemente intercambiables (Cortina, 2013: 16-17).

Adela Cortina sitúa su pretensión intelectual en la tarea de posibilitar que cada individuo se dé a sí mismo el convencimiento (la razón suficiente kantiana) de que determinadas leyes son las

⁸¹ Crematística (arte de enriquecerse) y pleonexia (avaricia, codicia), dice Mbembe: pulsiones de la posesión, la destrucción y la autodestrucción.

⁸² Cfr. F. Fanon, (2001) *Período Antiguo. La cosmovisión*. En Eze, 2001: 83ss

que cada uno se daría a sí mismo, autónomamente. Darse razones para aceptar y poner por obra esas determinadas normas o leyes y no otras. Aquí radica, según la autora, el sentido mismo de la ciudadanía (2013: 18) que se despliega política, social, económica, civil y multiculturalmente y se proyecta hacia el cosmopolitismo. En el contexto africano la pretensión de Mbembe pasa por la invención de diseños para las políticas libertadoras que puedan hacer *crecer en humanidad* al africano (Ajari, 2013), superando las políticas de vida fundamentadas en la circulación generalizada de la muerte. Es decir, diseñar imaginarios históricos posibles como el entendimiento de la política no como derecho de dar la muerte⁸³ sino como “nueva relación en el don y la donación de lo humano que ya no se decline desde el modelo de la guerra de las razas” (Mbembe, 2000: XXXI). Un “principio esperanza” anima esta tarea: lo que está por venir, los futuros posibles, están en proceso de germinación y no es posible predecir su destino, pues se trata de *la tensión entre la autonomía y el determinismo* (2000: XXXII). Desde una lectura hermenéutica que nos atrevemos a considerar profundamente cristiana, Mbembe invita a aprender a leer y escribir desde la fisura, desde la herida, desde la misma nada, es decir, *desde los lugares de la vida diaria donde se entrecruzan la muerte y la vida*, donde la negación radical parece haberse enseñoreado y allí mismo descubrir nuevas posibilidades insospechadas (la posibilidad misma de la resurrección).

3.3. Los cristales rotos del espejo...

3.3.1. Antes y después: El Discurso

Destaquemos ahora algunos de los aspectos del discurso sobre lo africano que “desde Occidente” se ha impuesto y que nos dan las claves para el análisis de la identidad y la ciudadanía. Estos matices del discurso nos permitirán enfrentar después la tarea de las definiciones para una propuesta de la ciudadanía.

La humanidad en África *no posee lo que la naturaleza humana, por definición, debe poseer*. Cuando el discurso de occidente se refiere a África piensa en una humanidad disminuida, de menor valor y capacidad, un universo de cosas “incompletas, mutiladas, truncadas” (Mbembe, 2000: 7-8; 2014: cap.2). El encuadramiento meta-textual define lo africano en el marco de lo animal en un doble sentido, afirma Mbembe: por un lado la extrañeza y lo monstruoso, conectados con la brutalidad, la pasión sexual y la muerte; y por otro, la intimidad que permite al occidental penetrar y comprender la vida psíquica del africano y poder conducirlo a “más humanidad” por un proceso de domesticación y dominio. De forma automática solamente la forma de la esclavitud hará posible la relación que sirva a este propósito humanizador, pero de modo inmediato también, y entre otras pérdidas, este estatuto supone la negación del sujeto político, su ciudadanía política (Mbembe 2011: 31-32), es decir, con Kant, su libertad, su igualdad y su independencia (Cortina, 2013: 54).

Una arraigada tradición filosófica y política occidental se ha mantenido en el rechazo de la existencia de cualquier otro “sí mismo”: *el reconocimiento teórico y práctico del cuerpo y la carne del “extranjero”, en tanto que cuerpo y carne semejantes al mío, es decir, la idea de una*

⁸³ La tradición republicana cívica, a la que alude A. Cortina, que entiende la política no como legitimación de la violencia sino como superación de la misma por la comunicación (2013: 40)

naturaleza humana común, sigue siendo problemática para la conciencia occidental (Mbembe, 2000: 9). Pero Mbembe va más allá y se atreve a decir, con los subalternos (Mezzadra, 2008) que aquello que Occidente dice de sí mismo depende del imaginario de África, su antítesis inconsciente⁸⁴, que ha construido e inventado. En el extremo del discurso África se reduce a un vacío, a un lugar mudo de la noche (2000: 21)⁸⁵.

En otro orden del discurso, pero en la misma orientación, importa destacar la peculiar teología de la maldición con la que se interpreta la existencia de la raza negra y su sufrimiento histórico. Sólo con mucho esfuerzo se evitará que los acontecimientos de la colonización y el tráfico de esclavos fuesen interpretados como expiaciones necesarias de la raza maldita (Mbembe, 2013: 39). Dos fueron las consecuencias de esta supremacía política del cristianismo en África: por un lado la insubordinación simbólica de los africanos (lo que se ha llamado venganza pagana africana) y, por otro, la reapropiación de la narración por parte de los africanos que, haciéndola suya, permitirán que emerja un afro-cristianismo (2013: 23-24.45-46).

Otro de los resultados que merece nuestra atención en este análisis del discurso cuando ya nos situamos en el contexto postcolonial lo constituye la *afirmación autoritaria de las finalidades*, en palabras de Mbembe: el reiterado discurso sobre el necesario ajuste estructural, la economía de mercado, la buena gobernanza. Exigencias de lo inmediatamente útil⁸⁶ que impiden cualquier cuestionamiento de la realidad política o económica africana, convirtiéndose así en formas de violencia y dominación (Mbembe, 2000: 17-18). Se pretendería de este modo, haciendo una lectura al mismo tiempo restringida y maliciosa, imponer la ciudadanía pero a lo ateniense: exclusiva, de libres e iguales, de solamente los considerados ciudadanos, con libertad de estos para participar pero no de la injerencia del Estado (Cortina, 2013: 44). Limitaciones que en el modelo político del principio autoritario africano se reconocen fácilmente. Pero la realidad, no por malicia, es más compleja y más dura para el africano que hoy por hoy sigue prefiriendo el riesgo de una muerte casi segura en su huida hacia un deseado paraíso que continuar sufriendo la coacción, la violencia, el expolio, la tortura o la misma muerte sin explicación o motivo aparente, en su propio país y con sus mismos hermanos.

Ya hemos dicho que A. Mbembe llama principio autoritario a la estructura que está por detrás de esta inédita configuración política de la mayor parte de los Estados Nacionales Africanos post-coloniales, heredada en parte de las culturas y tradiciones ancestrales que con el tiempo se han ido enmarañando con la racionalidad propia que el sistema autoritario colonial impuso. Este principio constituye, nos dice el autor, no solamente el problema de las relaciones de

⁸⁴ Recordemos también en este sentido la crítica de Eze a Habermas, que hemos presentado en el primer capítulo de este trabajo.

⁸⁵ Con la imagen de una “gran Noche” se refiere Mbembe a la experiencia de la época colonial vivida por los países africanos (2014b)

⁸⁶ Es también el criterio de la utilidad inmediata el que condiciona los modelos de desarrollo y no solamente las modalidades del poder en el África postcolonial. Condicionadas por este criterio decisiones institucionales con repercusiones importantes sobre las personas y la sociedad son tomadas a diario. Contra el fantasma de la competitividad como supervivencia del más fuerte puede leerse el capítulo 4 de A. Cortina (2014): *Transitar del egoísmo estúpido a la cooperación inteligente*. Para la reflexión sobre el modelo de desarrollo, el capítulo 7 de la misma obra: *Ser profesionales, no sólo técnicos*.

sometimiento que se perciben en África, o la disposición de riquezas y prestaciones, sino el problema de la identidad del sujeto post-colonial (Mbembe, 2000: 41-42.54-55).

3.3.2. Poder en el África poscolonial: el principio autoritario

Semejante principio descansa sobre una idea peculiar de la soberanía del Estado entendida como *poder de dar vida o muerte*⁸⁷, es decir, como “lugar en el que un poder difuso inserta la economía de la muerte en las relaciones de producción y poder”, y lo hace institucionalizando la violencia (Mbembe, 2011: 13). En “post-colonia” y sin escapar a los rasgos postmodernos de una existencia contingente, dispersa y desprovista de poder, el ser humano se descubre bajo la figura de la arbitrariedad, entendiendo la política como poder absoluto de dar la muerte no importa cuándo, dónde, cómo ni por qué (Mbembe, 2000: 32).

En la deconstrucción del poder postcolonial este sentido de la soberanía se descubre en el arbitrario derecho de hacer morir o dejar vivir (límite y atributo de la soberanía) y encarna una violencia que se institucionaliza como autoridad y moralidad al mismo tiempo, aboliendo cualquier distinción entre medios y fines, entre lo justo y lo injusto, entre el derecho y la transgresión, como fuera impuesto por el poder colonial. De hecho, aquel que no reconozca en esta autoridad moral el derecho de ejercer la violencia será un salvaje y un fuera de la ley (2000: 43). Las formas del poder postcolonial habrían heredado del arbitrario derecho de dar la muerte colonial su actual configuración en el principio autoritario.

Dos tradiciones estarían en la base de la incondicionalidad e impunidad del poder colonial: la hegeliana, según la cual el colonizado en su condición animal no puede ser un otro sí mismo, no es capaz de auto-transcenderse y no tiene capacidades, lo cual justifica que solamente una relación violenta y de dominación sea posible, además de las legítimas relaciones de mercado, puesto que el colonizado no se sitúa en la esfera de las personas sino en la de los objetos y, por tanto, poco importa su muerte; y la bergsoniana, según la cual cabe simpatizar con el colonizado como se simpatiza o se coge cariño a un animal, pudiendo incluso permitir que forme parte del mundo familiar, pero siempre desde relaciones de domesticación que nunca implican ninguna comunidad de esencia con el colono (2000: 44-46).

Característica del poder colonial es también la economía del castigo indisociable de la obtención de más y mejor productividad. A diferencia de la ejercida en los estados postcoloniales, en la era colonial la violencia es una razón poderosa para el aumento de rentabilidad⁸⁸. Lo que caracteriza el tiempo postcolonial es una instauración de la violencia como un fin en sí misma (Mbembe, 2011: 14; 2000: 157-160).

Siguiendo a Foucault y su concepto de biopoder, Mbembe descubre en el derecho de dar la muerte la clave de la segregación, la separación de los que deben morir de aquellos que deben vivir, una distinción que se hace en relación a la biología y a la categoría de raza (2011: 21-22) que funcionará como categoría discriminatoria en la aplicación del poder y que se actualizará

⁸⁷ En este análisis de la configuración política africana se inspira Mbembe en M. Foucault, especialmente en su concepto de biopoder (dominio de la vida en que el poder ha establecido su control) que completa con su concepto de Necropoder (Mbembe, 2011).

⁸⁸ Una perversión del principio ético del trabajo que se interpreta desde categorías estrictamente económicas y busca únicamente el beneficio a cualquier coste humano.

en los territorios colonizados. Estos, según el autor, comparten unas propiedades que servirán de cimiento al actual autoritarismo africano: en primer lugar, los conceptos del estado de sitio y el estado de excepción (situaciones en las que el poder invoca la excepción, la urgencia o la ficción del enemigo para actuar); en segundo lugar, el régimen de favores de inmunidades por el que el poder colonial regula los comportamientos de los colonizados; en tercer lugar, la ausencia de distinción entre las funciones de gobernar, ordenar y civilizar (confusión de los ámbitos moral, económico y político, estrechamente conectados con los registros de la producción y el rendimiento, para cuya finalidad sirvieron la coerción, la violencia y la corrupción); y en cuarto lugar, la circularidad de la soberanía (sus instituciones, procedimientos, técnicas y saberes, persiguen no el bien público sino la sumisión absoluta) (Mbembe, 2000: 48-53).

Lo que interesa aquí destacar es la continuidad de esta forma de poder “colonial” (estatal y mercantil) que se realiza sobre el asiento de lugares sociales ya existentes (sin la ruptura que, por ejemplo, se realizó en tantas experiencias occidentales) en los estados postcoloniales. Según Mbembe la dominación estatal o la estatización de la sociedad en África se realiza a partir de jerarquías ancestrales heredadas o antiguas redes de patronazgo provocando al menos dos consecuencias: una privatización de bienes públicos sin precedentes y la socialización del poder y de la arbitrariedad que le constituye (2000: 52-53).

Una de las consecuencias del análisis de Mbembe conduce a desentrañar el modo de gobierno del poder colonial, que no es el contrato puesto que no transige sus derechos, desaprofia a su objeto y lo despoja de todo lo suyo (2000: 57). Desde el punto de vista colonialista el poder arbitrario encuentra una de sus justificaciones en el ofrecimiento a asumir la tarea de libertar su objeto de la miseria y de la humillación, posibilitándole la condición de llegar a ser humano (así se entiende la expresión citada por Mbembe de A. Sarraut: “el derecho del más fuerte de socorrer al más débil”). De ahí la forma del Estado protector que define al colonizado como un protegido y, por tanto, como el incapaz de ser sujeto de derecho ni, por lo mismo, un sujeto político, es decir, un ciudadano (2000: 57-58). El Estado Protector *hace imposible la igualdad política o civil*, y la protección debida a sus protegidos no tiene otra obligación que la de la bondad que quiera o no concederles. Las reflexiones de A. Cortina sobre el Estado fiscal, el Estado de bienestar degenerado en Megaestado, incapaz de encarnar la igualdad y la libertad, pueden alinearse en este análisis. Desde luego que priorizar la igualdad supondría frenar la productividad que unos pocos están, con las “debidas autorizaciones”, desarrollando en la gran parte del territorio africano sobre todo rico en recursos minerales, aunque no sólo. Bienes estos que si hubiesen de repercutir en la mayoría no serían rentables. Pero también este modelo de Estado se caracteriza, de modo patente en África, por arrebatar al ciudadano su libertad negativa, su independencia, y su libertad positiva, su autonomía (A. Cortina, 2013: 69-73).

Veremos cómo en la “indocilidad” característica del africano, según Mbembe, la gran capacidad de *estilizar* (de “mentir” en el sentido nietzscheano) que actualiza en la dominación (ya en la colonia pero sobre todo después de ella) delinea los contornos de una identidad que se auto-crea y puede ejercerse autónomamente. Pero esta reconstrucción de la identidad es quizás algo más vivido que pensado y se encuentra en estado de germinación. A esta reconstrucción dedica Mbembe de modo especial su última obra “Crítica de la Razón Negra”.

Antes de concluir este apartado conviene enumerar los rasgos del principio autoritario que configuran los regímenes africanos de gobierno en la actualidad y que sufren a todas vistas un proceso acelerado de crisis y descomposición. Solo muy superficialmente se puede interpretar esta modalidad del poder en África desde otros paradigmas como la relación Estado-Sociedad Civil o el paradigma de transición a la democracia⁸⁹ (Mbembe, 2000: 59-64).

Con respecto a la Sociedad Civil, afirma Mbembe, puede rastrearse su surgimiento en un principio de resistencia orientado a la violencia que pretende evitar situaciones en las que pueda ejercerse el poder arbitrariamente, oponiéndose así a la barbarie y a la tiranía. Es en este contexto que “toma cuerpo la noción de civilidad”, como progresiva delimitación de la esfera jurídica de la sociedad civil, que afirma su autonomía y valor ante el absolutismo del Estado (2000: 60). Civilidad sería la actitud por la que el poder político se limita, y en este sentido la entiende también A. Cortina, como la virtud necesaria que garantiza la libre adhesión y la participación ciudadana, la cohesión social necesaria que permite llevar adelante cualquier proyecto político o económico (Cortina, 2013: 22). Al situar, estos autores, la sociedad civil como ese *manejo de lugares y espacios donde cristalizan públicamente la idea de autonomía, la de representación y la de pluralismo*, así como la formación de ciudadanos “legales” (sujetos jurídicos) que *disfrutan de derechos y son capaces de emanciparse de la arbitrariedad del Estado y de su grupo primario*, su realidad en los contextos políticos africanos queda fuertemente cuestionada. Porque lo que se pretende, al parecer, y podemos concluir del análisis sociopolítico actual, es permitir que los Estados africanos postcoloniales se reduzcan a la mínima expresión, desde que se amplíe el mercado al máximo, y no la potencialización de la autonomía de los ámbitos de la sociedad civil (2013: 116 ss). De hecho, *la presencia de asociaciones no permite concluir la existencia de una sociedad civil, pues es preciso que el poder se produzca y distribuya desde una pluralidad de fuentes independientes para que se garantice la autonomía y que estas fuentes sean capaces de articular con toda autonomía y públicamente una idea de interés general* (Mbembe, 2000: 63).

Como hemos referido, ante el poder colonial y su estructura, los africanos no han permanecido meramente pasivos. Han llevado a cabo una reapropiación de las formas, no únicamente institucionales sino también del universo material y de los imaginarios simbólicos. Las mismas relaciones de dominación que el colono impuso pasan en muchos de los estados africanos a manos de las nuevas élites de ancianos (Mbembe, 2000: 66), vinculadas además a identidades de clan o de tribu. Las mismas modalidades de integración en el mercado internacional explican la permanencia de las redes de dominación “coloniales”, ahora bajo la forma de transacciones internacionales realizadas por las multinacionales que exploran los recursos de los diferentes países.

Tres rasgos articulan el modelo del principio autoritario: la violencia, el derecho de emisión, la transferencia (Mbembe, 2000: 73ss). Se sigue la forma colonial, con pocas variaciones: el poder concede el salario (derecho de emisión) al trabajador como forma peculiar de dominación y obediencia, y se apropia de los recursos públicos con el objetivo de pagarse aliados. Todo lo público acaba por ser comercializado. Lo económico se identifica con lo social y lo político. La sociedad se estatifica, el poder de Estado se socializa y las prerrogativas se

⁸⁹ Leer la crítica de Th. Carothers en *El fin del paradigma de la transición* (2009)

privatizan: estos son, según Mbembe, los cimientos del autoritarismo africano (2000: 75). Al ser el Estado el único titular de los bienes y tener la prerrogativa de suministrarlos, puede pagar la lealtad de sus ciudadanos, y quienes no consigan integrarse en él estarán condenados a pasar hambre, el gran fantasma de África (2000: 82 y 183).

En este estado de cosas cualquier actividad económica adquiere la forma de una violencia de guerra, mientras se instala el caos social: la delincuencia, la cultura de la razzia y del saqueo. *La violencia institucional y la lógica del pillaje impiden cualquier posible consolidación efectiva de la sociedad civil y bloquean el Estado en la impotencia (l'impouvoir)*, aunque ello no signifique pasividad por parte del africano (2000: 83). Pero la descomposición se extiende a lo económico, a lo social y a lo político que han perdido sus contornos diferenciadores en la estructura del autoritarismo. Poco a poco se impone una precariedad multidimensional (2000: 90) que denuncia la ausencia manifiesta de los mínimos de justicia, de los derechos sociales, que se han convertido para la mayoría en máximos que es necesario pagar para poder disfrutar. Y en el horizonte, *más que nunca, los problemas de la penuria y el hambre que vuelven a proponer en un marco más vasto que en el pasado, las luchas sociales* (2000: 93).

Por último conviene destacar, en el análisis de Mbembe, la interpretación del autoritarismo africano desde la metáfora de la virilidad. Esta especial formulación responde a los planteamientos tanto de los que ejercen el poder como de los que se someten a él, en la medida en que ambos realizan una simbolización en la que se entrecruzan el mundo sexual y el mundo del poder que configura los modos de vivir el disfrute, el deseo y la sensualidad (2000: XXII). Algunas hipótesis sugeridas por Mbembe al respecto de esta hermenéutica resultan iluminadoras. Por ejemplo el hecho de comprender lo femenino en oposición a lo masculino como limitación, contención, incluso como el modo real de disciplinar el poder político. Tanto el poder colonial como postcolonial se significa en África desde el modelo sexual de la superposición de los sexos, la tensión entre la apetencia voraz e insaciable y el miedo a la castración, entre la atracción y la repulsión (2000: XXIV). La configuración del poder postcolonial, su forma, su implementación y su orientación se realiza bajo el modo de una erección infinita, lo que corresponde a *un deseo de soberanía que depende de una soberana imposibilidad: se explica por el sentimiento del poder de estar rodeado, amenazado por la vulnerabilidad y la feminización, y por la posibilidad de la emasculación* (2000: XXVI). En consecuencia, la política postcolonial reviste la forma de una lucha sexual, pero también al contrario⁹⁰. La violencia doméstica es una de las formas dramáticas de esta lucha, pero también la especulación del disfrute sexual en la que cuerpos masculinos y femeninos se comercian (2000: XXVII), y en el caso de los autócratas postcoloniales, una actualización continua del principio de la voracidad (2000: XXIX).

La metáfora de la virilidad nos interesa aquí en la medida en que rodea de significado el autoritarismo africano y explica una de las dimensiones de la lucha política, pero además porque constituye uno de los sistemas de símbolos de la banalidad del poder postcolonial que se erige como un fetiche y pretende imponerse como el único mundo social-histórico (2000: 139-141). Mbembe denomina a esta dimensión del poder “estética de la vulgaridad” (2000:

⁹⁰ Cuando el aspecto más destacado de la metáfora pasa a ser la idea de fecundidad la conexión que el africano hace tiene que ver con el hecho salvífico de la religión. A este respecto cfr. Mbembe, 2000: cap.4. Sobre la sacralización del autoritarismo y la pretensión del Estado teológico cfr. Mbembe, 2013: cap. 6.

cap.3) que se define por la inclusión hermenéutica del elemento de lo obscuro, lo vulgar y lo grotesco en la comprensión del poder postcolonial y de la relación de sumisión que este instaaura.

Se trata, entonces, de intentar aquí valorar el obstáculo que el principio autoritario supone a la hora de considerar la posibilidad de la identidad del africano que haga posible una experiencia de ciudadanía por la que pueda al mismo tiempo pertenecer y participar (Cortina, 2013: 20). A lo largo de este análisis nada parece favorecer la ciudadanía política, social, civil o económica del africano. No parece que sea posible encontrar una identidad en el espejo roto. Sin embargo en la confusión de pedazos esparcidos, Mbembe parece definir una pluralidad, un enmarañamiento que obliga al postcolonizado a “zigzaguear y comerciar” constantemente, en una “movilidad permanente”, una diversidad de identidades que debe renegociar sin cesar. En este sentido el africano es un homo ludens por excelencia (Mbembe, 2000: 143). El intercambio de identidades integra las distintas lógicas vitales de la supervivencia ante la arbitrariedad del poder: lógica de la ocultación y la falsedad, lógica de la connivencia y de la simulación (2000: 149), lógica de la captura y la fuga (2000: 178). Que esta dimensión permita una ciudadanía y en su caso cómo podemos describirla, es la cuestión. Algunos aspectos, los posibles, hemos intentado descubrirlos a lo largo de este apartado.

3.3.3. ¿Democracia?

El estado de descomposición económica, política y social que acabamos de referir lleva inevitablemente a la cuestión de la democracia, de su posibilidad real. La complejidad y la confusión de los problemas económicos en África están provocando la reflexión política de modo urgente. Muchos de los procesos políticos africanos parecen encaminados a una “salida del Estado”, y han provocado la emergencia de *una forma característica de estructuración social, resultado de la revisión de relaciones entre el individuo y la comunidad, entre los regímenes del autoritarismo y la violencia, la propiedad y el orden tributario*: en este contexto aparecen actores políticos inéditos, proliferan racionalidades sociales inesperadas, se desarrollan nuevos dispositivos para regular el comportamiento de los individuos y se posibilitan nuevas formas de constitución de la propiedad privada y de la desigualdad. Mbembe llama al conjunto de estos dispositivos “gobierno privado indirecto” (Mbembe, 2011: 79-80).

Aquello que África puede llegar a ser dependerá de lo que resulte de esta estructuración política y social propia. La cuestión fundamental se refiere a la capacidad de África para auto-gobernarse, estableciendo un equilibrio creativo entre el uso de la violencia y la constitución de este régimen de propiedad privada emergente. La deuda externa y la presión interna provocada por las relaciones de identidad, desigualdad y acceso a los recursos, por un lado, y el control de la violencia, son los retos que ponen en jaque este equilibrio, la posibilidad de la democracia y de la ciudadanía (Mbembe, 2000: 96).

Aunque ya nos hemos referido a esta opción por el neoliberalismo económico extremo por el que parecen decidirse los Estados Africanos, se trata aquí de una modalidad de dominación, desde el eje económico, propia de los regímenes postcoloniales desconocida hasta ahora por lo que implica de nueva relación entre territorio, poder y recursos. Se parte de la idea del

fracaso del Estado “en tanto que estructura productiva” y de la convicción de que el libre mercado es la forma más eficiente para la optimización de recursos. Esta política económica liberal que hasta cierto punto se ha efectuado bien en muchos contextos africanos ha conducido a un discurso moderadamente optimista en algunos y ha hecho que otros hablen incluso de milagro económico en África (Mateos, 2015).

El rasgo principal de esta aplicación de la política económica consiste en “la transferencia parcial o total de aquello que es de titularidad pública a entes privados”, lo cual implica para África que se modifiquen los procesos de asignación de riquezas y las nociones de bien público y de interés general (Mbembe, 2011: 80-81), así como abrir la vía para la lucha por la concentración del poder y la privatización del poder de coacción y sus medios (Bayart, 2008: 127ss). Mbembe afirma en este sentido: “*existe una relación directa entre primacía de la sanción mercantil, aumento de violencia y la implantación de organizaciones militares, paramilitares o jurisdicciones privadas*” (Mbembe, 2011: 82). Si de esta interrelación puede construirse un orden político, que garantice estabilidad, cree instituciones y trabajo productivo, y controle la violencia, estaremos de hecho ante una nueva forma de Estado. Por lo menos la forma estatal, como se ha conocido, ha dejado de existir y se ha convertido en un aparato burocrático recreado y formalizado desde intereses de los directamente implicados, los que de hecho crean alianzas y arreglos informales nunca estables. Sucede que en este aparato instancias inferiores disponen de mayores poderes que instancias superiores. La fiscalización de las operaciones se reduce al mínimo y se realiza de forma oral. La función pública deja de exigir una profesionalización de quien la ejerce y tampoco exige una dedicación completa, y de hecho se compatibiliza con multitud de otras funciones o fines, con el objetivo de obtener beneficios. El sistema estatal se disgrega en núcleos de poder, estableciendo redes propias unas veces, compitiendo otras. Según Mbembe esta situación supone la aparición de “situaciones semiconstitucionales de desdoblamiento del poder” (2011: 85), es decir, una privatización de la soberanía que pasa a manos de operadores privados con finalidades lucrativas (2011: 86).

Mbembe se sirve de la noción weberiana de descarga para explicar cómo se ha institucionalizado este procedimiento de privatizaciones de lo público. La descarga, nos dice, sucede cuando el Estado entrega operaciones económicas en manos de esbirros por la degeneración de la economía monetaria y del riesgo que recae así en el trueque. En África sucede que la práctica del trueque se ha instalado en el centro mismo de la economía monetaria, de ahí la venta anticipada de recursos mineros, por ejemplo, a cambio de adelantos presupuestarios. Todo ello sucede en medio de una situación de enorme precariedad y desabastecimiento extremo, y como resultado: *el agrietamiento de las condiciones de determinación del valor y el precio de empresas y bienes, la modificación de las equivalencias que se establecían entre personas y cosas, entre la vida y la muerte* (Mbembe, 2011: 88).

El recurso a la violencia viene impuesto por las formas autoritarias y la desregulación de la economía. La población es “sencillamente masacrada” puesto que ya no interesa al poder postcolonial como fuerza de trabajo (como sucedía en la colonia). La guerra no tiene como fin la explotación económica (Mbembe, 2011: 90) y aumenta unida a una cultura de la inmunidad que asegure la protección de los actores privados de la violencia. A quienes, desde las ruinas del Estado, han sabido generar riqueza en los circuitos regionales, nacionales o internacionales

de la economía sumergida, y también a los agentes extranjeros, las redes ocultas, las organizaciones humanitarias que han creado condiciones para una extensión de la dominación, se aplica esta inmunidad así como las exenciones fiscales (2011: 91). La cuestión, continúa Mbembe, depende de si los poderes privados que se están generando serán capaces al constituir sus patrimonios de *crystalizar* en sus relaciones de vasallaje *un tipo de relaciones productivas* que garantice una estabilidad política, es decir, *un modelo de capitalismo inédito* (2011: 92) capaz de garantizar un mínimo de seguridad y cohesión social.

Por el momento, los regímenes africanos creen conseguir esta garantía incrementando y reforzando estructuras de seguridad y protección. Corporaciones militares y paramilitares y diferentes cuerpos de policía, nuevas estructuras privadas encargadas de la gestión de la violencia, sirven a los grupos de poder y contienen con facilidad las exigencias de derechos sociales de la sociedad civil. Infinidad de formas de coerción que alcanzan muchas veces la forma de milicias armadas encargadas de hacer los trabajos sucios de los poderosos (2011: 93).

Cuando los países han agotado las fuentes de refinanciación del Estado, la clientelización de la sociedad hasta ahora realizada a través de la salarización pasa a efectuarse controlando el acceso a la economía sumergida: la política de “pagos ocasionales” transforma la misma definición del ciudadano postcolonial que ahora es aquel que puede acceder a las redes de la economía sumergida y subsistir. En este punto radica la singularidad de la perspectiva de Mbembe: en el momento en que ciertas actitudes (como las que hacen del poder público bienes de venta y compra) alcanzan un determinado límite ya no se puede hablar de corrupción, estamos ya ante una formación histórica original, un modo propio de control de la población, de distribución y disposición de recursos y prestaciones (2011: 95-96). Es aquí donde, según Mbembe, se rompen los cimientos del contrato social que constituía el Estado: la forma de la coacción institucionalizada de este modo implica una relación fundada en el mecanismo de la extorsión, que substituye a la relación de reciprocidad de las transferencias de bienes y servicios que se entendía incluso como obligación reconocida. Los nuevos poderosos de los estados africanos intentan así fundar el Estado en otras bases. El ejercicio del poder se justifica como un señorío privado, que se extiende sobre bienes y personas. Se produce un enquistamiento del autoritarismo en el que también los apoyos internacionales son decisivos. Corrupción y venalidad impregnan todos los sectores. La economía de concesiones que emerge de todo ello, por la privatización y los programas de ajuste estructural, se hace con *monopolios lucrativos, contratos y acuerdos secretos, favores ilícitos: unión y solapamiento de redes internacionales de traficantes e intermediarios y extranjeros y negociantes y tecnócratas locales* (2011: 99), y una de las consecuencias de ello es el agotamiento del modelo territorial del Estado (crisis de las fronteras)⁹¹ y los procesos de reterritorialización que se producen desarrollando una forma muy específica de violencia como es la guerra (2011: 104)⁹².

Las consecuencias de todo lo dicho son palmarias. Ni los Estados Africanos se constituyen por el acuerdo contractual recíproco (hobbesiano) sino que el entramado de relaciones sociales de la ciudadanía responde a la suerte de haber sido considerado en un círculo de poder determinado más o menos vinculado al aparato de Estado y en el cual se establece una

⁹¹ Cfr. Mbembe (2008) ya citado.

⁹² Cfr. Hugon, 2001: 152-169

relación de dependencia, ni la situación de descontrol de la violencia garantiza procesos de estabilidad política y social al haber perdido los Estados africanos el monopolio de la legítima violencia, cayendo en dinámicas de coacción y extorsión injustificadas. Además, el bien común hacia el que se orienta el sentido de la ciudadanía desaparece del debate público en estos Estados.

Y si el hecho de haberse impuesto el relato del contrato (Hobbes) en Europa ha empobrecido las democracias (Cortina, 2005: 11-12), en África la ausencia del mismo y su substitución por otro tipo de relación más del tipo del vasallaje, las hace prácticamente inexistentes, del mismo modo que inexistente es la ciudadanía: la política, lo es cuando por lo general el ciudadano se encuentra sin libertad, sin igualdad ni tampoco independencia (Cortina, 2013: 54); la social, cuando derechos sociales se convierten en lujos que la población ha de pagarse y privar el acceso a ellos es una de las formas de coerción del poder político africano (2013: 67); la civil, cuando apenas algunos son considerados miembros, por la filiación política o el acceso a recursos, por la pertenencia a clanes o etnias, y cuando sigue siendo mecanismo de coerción y control social mantener lo más disgregada posible, sin puntos de referencia, a la población (2013: 117); la económica, cuando la garantía de participación depende de estar preso en las redes de una economía sumergida, cuando la apuesta de los Estados continua protegiendo la autonomía y libertad del mercado orientado exclusivamente al beneficio (2013: 113); la intercultural, cuando políticas etnocentristas siguen primando en los intereses así como la consideración de la superioridad de unos sobre otros (2013: 152).

Lo que pueda deparar el futuro en África dependerá de la gestión que se haga del “gobierno privado indirecto”, dice Mbembe, si de estas nuevas relaciones de economía política es posible emerger un poder coactivo capitalizado capaz de imponer cambios en la producción y en la estructura de clases africana, y si de las relaciones de sumisión que aquí se generan podría legitimarse algo que llegue a convertirse en bien público. Para Mbembe la ciudadanía depende de la categoría del civismo (civilidad, según Adela Cortina) y todo esto puede precipitar su destrucción, pero “nada permite afirmar que a largo plazo prosperidad y democracia no puedan nacer del crimen” (Mbembe, 2011: 118).

Nos hemos referido, además, a la estilización que el africano es capaz de hacer con las formas que encuentra a su camino. Tiene que ver con la indocilidad que le caracteriza y con la resistencia. Desde esta perspectiva se afirman *nuevas formas de pertenencia e incorporaciones sociales, movimientos religiosos y terapéuticos son lugares de visibilidad donde nuevos sistemas de normas emergen, nuevos lenguajes y autoridades* se escriben. En todo caso sólo fragmentariamente se trata aquí de comunidad política.

3.3.4. (La Política de) La raza

Ya hemos referido en este trabajo la importancia fundamental que concede el pensamiento postcolonial a la idea de raza. Prácticamente todos los autores postcoloniales han realizado en sus respectivos pensamientos y filosofías una deconstrucción de la raza. Pero no todas las perspectivas en este sentido han ayudado realmente a dar libertad, igualdad e independencia al africano, por lo menos en un primer paso. La conceptualización de la filosofía de la negritud apenas sumerge al africano en el círculo vicioso de la autocompasión y el fatalismo, en la

apología de la raza, obstaculizando así cualquier tentativa de una filosofía política africana libertadora. En la crítica de Mbembe, por ejemplo, es preciso pasar del odio al padre al odio al hermano en el análisis político actual y de este modo empezar a vivir la crítica ética de la responsabilización, la única que podrá dar al africano la identidad real que necesita (Mbembe, 2014b: cap.3).

A este respecto conviene destacar al comienzo de la reflexión de Mbembe sobre la raza la prioridad que ha de concederse a su crítica:

Cualquier análisis de la finitud fundamental del ser humano debe comenzar por la crítica de la raza, como punto de partida y de llegada. Es la raza la que permite pensar los tiempos a través de los cuales el hombre desaparece, se desvanece y sencillamente deja de existir: la ciega tarea desde la que se vuelve imposible conocer al hombre y reconocerle esa importancia radical que la República considera su expresión última (Mbembe, 2000: VI. Traducción nuestra)

Mbembe descubre en la idea del universalismo de la revolución francesa de 1789 una tradición nacida a su sombra según la cual *la reivindicación del derecho a la diferencia contradiría el dogma republicano de la igualdad universal*, y que al dedicarse a perseguir ciegamente tal pretensión en contextos de multiculturalismo o pluralismo racial y religioso, produce precisamente lo contrario de lo que el universalismo representaba. En nombre del principio de igualdad la tradición francesa del universalismo afirma que en su esencia el proyecto de la modernidad consiste en *desubstanciar* lo social reduciéndolo a una “*quotité*” (una proporción): la de *las condiciones de equivalencia y de conmensurabilidad entre individuos independientes sin tener en cuenta su pertenencia a diferentes culturas o religiones*. Así se explica la aplicación de la discriminación positiva, en la que tantas veces se ampara la política del apartheid. Pero a esta ceguera, continúa Mbembe, hay que añadir sino el rechazo, por lo menos la dificultad de imaginar la historia y la memoria como historia y memoria de la responsabilidad, es decir, el desafío de la ética (Mbembe, 2000: VII; 2014b: 96ss).

En su ensayo sobre la Necropolítica (2011) Mbembe desarrolla esta contradicción del universalismo que alcanza al sentido de la igualdad proletaria marxista y la violenta supresión de las clases sociales para la emancipación⁹³. Al concepto de soberanía entendido como poder de dar la vida y la muerte Mbembe une el concepto de segregación, como ya referimos. La clave de la raza, dice citando a Arendt, es “*no el comienzo sino el final de la humanidad, no el origen del pueblo sino su decadencia*” (Mbembe, 2011: nota 5). Política de la raza y política de la muerte se identifican, porque el racismo sería una tecnología con la que el biopoder ejerce el soberano derecho de matar (2011: 23). En el fondo está la percepción de *la existencia del*

⁹³ Sostiene Mbembe que Marx habría hecho depender la emancipación del hombre de la abolición de la producción de mercancías (relaciones de intercambio), atenuando así las distinciones esenciales entre el reino de la libertad humana, de la necesidad natural y la contingencia de la historia. Esto tendría supuestamente un objetivo, la erradicación de la pluralidad que es una condición humana elemental: “*el desbordamiento de las divisiones de clase, la delincuencia del Estado y el florecimiento de una voluntad verdaderamente general no pueden más que implicar una concepción de la pluralidad humana como obstáculo principal a la realización final del telos predeterminado de la historia*” (2011: 30). Más adelante afirma: “*el terror y el asesinato se convierten en medios para llevar a cabo el telos de la historia que ya se conoce*” (2011: 31), porque el sujeto marxista es aquel que intenta demostrar su soberanía mediante la lucha a muerte. Pero no es difícil comprobar esta afirmación en la realidad concreta de la gobernación en los Estados africanos, aunque las pretensiones de Marx no fuesen estas, la persecución y la pretensión de aniquilación de la pluralidad es algo que, bajo capa de movimiento político, religioso, cultural o étnico, deja a diario innumerables víctimas.

otro como un atentado contra mi vida, una amenaza mortal o un peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi vida y seguridad (2011: 24). Esta percepción es la que, según Mbembe, funda las críticas a la modernidad, el hecho de subordinar a la lógica impersonal y a la racionalidad instrumental el sentido de las cosas, una definición de lo político como relación de guerra (2011: 25). La crítica habermasiana del discurso filosófico de la modernidad se sitúa en esta línea.

Para Mbembe esta problemática racial se halla en el trasfondo del debate político mucho más amplio sobre la “democracia futura”, se une por tanto a la cuestión de la ciudadanía. Esta problemática está profundamente asociada con el “futuro de esa institución específica que es la frontera”, por ello hay que entender “tanto la relación entre la constitución del poder político y el control de los espacios, como la cuestión más global de saber quién es mi prójimo, cómo tratar al enemigo y qué hacer con el extranjero” (Mbembe, 2014b: 79). Si la respuesta a estas tres figuras se materializó en la realidad de la plantación bajo el régimen de la esclavitud y después de la colonia, configurando las democracias⁹⁴ desde la clave de la funcionalidad de la raza, en el contexto actual apelar a la raza significa apelar a una reflexión acerca de lo “desemejante” que incluye a aquellos o aquellas que a pesar de estar con nosotros o entre nosotros, en última instancia no son de los nuestros. En un juego de términos se descubre aquí la tensión de la ubicación de la plantación y la colonia, en el pasado situadas en lo lejano (lo extrañado, “en alguna parte”) pero en el presente, en lo cercano (lo próximo) donde la plantación y la colonia se han reubicado (la periferia de las ciudades). Hay por tanto una imbricación paradójica entre lo lejano y lo cercano que estaría en la base de la reformulación del modelo democrático futuro, y que se explica como una tensión entre universalismo y cosmopolitismo. En lo cosmopolita se pone en juego la idea de lo común, de la humanidad y el mundo comunes, de una historia y un futuro que pueden ofrecerse a través de la solidaridad (Mbembe, 2014b: 80).

La afirmación de la raza es una ontologización excluyente y con un poderoso trasfondo mítico. Citando a Hanna Arendt y a Simone Weil, Mbembe muestra la lógica de la raza que ha determinado la configuración política en occidente. Si definimos al ser humano como raza nos vemos obligados a determinarlo en sus caracteres raciales, y si la raza humana pertenece a alguien es entonces a Occidente y a la piel blanca. En consecuencia, el otro color de la piel no es “auténticamente humano”. La lógica de la raza separa los cuerpos y las especies, en esencia “es una guerra no contra otros seres humanos sino contra otras especies que, en caso de necesidad, habrá que exterminar” (Mbembe, 2014b: 90-91). Lo que resulta verdaderamente iluminador en este análisis es la crítica radical al racismo que fundamenta la configuración política actual de los Estados. En este sentido se pregunta Mbembe por la consideración política y social que el extranjero, el musulmán o el inmigrante reciben en occidente y destaca la ausencia de reconocimiento que domina el discurso público hacia cada uno de estos como sujetos morales de pleno derecho (2014b: 92).

⁹⁴ Mbembe refiere su estudio a la descolonización francesa y por tanto a la configuración política de la república en Francia. En cualquier caso podemos someter las mismas claves, salvando las distancias de las formas históricas, a otros contextos políticos. Según J.C. Siurana lo “odiosamente extendido que está el temor a lo diferente”, la abundancia en todas las culturas de seres humanos exageradamente parecidos por encarnar valores negativos (ansia de poder, dinero, ambiciones, imposición...) es una prueba patente de lo semejante que es la naturaleza humana (Siurana, 2009: 258). Ello nos permite hacer esta aplicación en las historias comunes.

En esta línea de pensamiento Occidente se sitúa, continúa diciendo Mbembe, desde la violencia impositiva de su modelo político, y sin embargo lo que aquí se visibiliza es la contradicción de los fundamentos mismos de la democracia que tienen en el sujeto y en la razón su fuerza argumentativa. Lo cierto, históricamente, es que el sujeto se convierte en ciudadano por la mediación de un proceso de subjetivación (2014b: 93), lo que implica que el ciudadano o ciudadana lo es si puede responder a título personal a la pregunta ¿y yo quien soy?, pues de no ser así entonces no puede hablarse de democracia. Si la idea de pertenencia a una humanidad común es realmente el quicio de la democracia (de la república), llama la atención que un rechazo tan palmario a esta idea como el que se constata en las realidades de la plantación y de la colonia no pareciese preocupar a la razón. Ascender a la ciudadanía no es incompatible con las diferencias individualizantes, como la familia, la religión, la corporación o la raza: “la abstracción de las diferencias no es una *conditio sine qua non* de la conciencia de formar parte de una humanidad común” (2014b: 94).

La construcción de la futura democracia depende de la crítica radical que realiza una deconstrucción de los saberes del imperialismo al tiempo que realiza también una crítica al universalismo hostil a las diferencias, a la figura del otro, que se atribuye el monopolio de la verdad, de la civilización y de lo humano. Esta crítica permitirá la reflexión de la diferencia y la alteridad, la práctica de la convivencia y la estética de la singularidad plural (E. Glissant), así como la crítica de la soberanía que ontologiza la diferencia y la convierte en estructura jerárquica que legitima el asesinato y la enemistad, posibilitando “la democracia verdaderamente poscolonial que asienta en el reconocimiento mutuo como condición para una vida de convivencia” (2014b: 94-95). Es aquí donde engarza lo cosmopolita, como nueva configuración política, y en nuestro caso el afropolitanismo. Se impone la condición de “demoler el muro del narcisismo (colonialista)” y así “liquidar lo impensado de la raza”, pues “el lado nocturno de la república” donde su radicalidad queda aprisionada es y seguirá siendo la raza (Mbembe, 2014b: 95).

3.4. Crítica del Poder

La crítica política de Achille Mbembe que hemos seguido nos ha situado de modo muy realista, en las posibilidades de África, en sus límites y desafíos. Pero al igual que en la historia de la colonización una resistencia inaudita ha caracterizado una y otra vez el resurgir de los africanos convocados por el grito de la libertad y por la imperiosa necesidad del reconocimiento de su identidad, también en los contextos postcoloniales es posible dar cuenta de este espíritu de supervivencia capaz de encontrar espacios y tiempos de redención allí donde todo parece negarlos. Si esta mimesis política de la dinámica colonial en las nuevas estructuras postcoloniales que hemos analizado representa una apropiación por parte de los africanos de la gestión del poder y la soberanía, también la dinámica reactiva de “esos otros africanos” en los que la identidad se juega, aquellos en quienes se ejerce el poder y son capaces de resistirlo, de contornarlo o incluso de superarlo, supone una reapropiación generadora de ciudadanía.

Al hacer crítica del poder en África, Achille Mbembe nos descubre los resortes que permiten explicar la enorme resistencia africana ante la negación y el sufrimiento y que están, también,

en el origen de la invención de las identidades, esa capacidad que está dando a los africanos razones para la esperanza.

3.4.1. El genio pagano africano

Tras el análisis de los aspectos de la configuración del poder en África puede parecer que las cosas no están ciertamente esperanzadoras y que más bien el fatalismo de un sufrimiento ciego contra el que no vale la pena luchar se impone. Un presentismo vitalista extremadamente marcado caracteriza sin embargo a los pueblos africanos, capaces de encontrar en sus realidades, incluso en las más trágicas, modalidades de transcendencia y, sobre todo, de resistencia, que no son en absoluto propias de la evasión o la fuga. Se trata de la venganza africana unida a la apetencia histórica por la indocilidad y el regreso exponencial del genio pagano, el espíritu que hace al africano esencialmente un jugador (*homo ludens*) en el mundo de las identidades (Mbembe, 2013: 23-24).

Hay una resistencia generadora de identidad que es fruto de la capacidad hermeneutizadora que la razón negra ejerce sobre las experiencias vitales y existenciales que delinean los contornos de un contexto de supervivencia “específicamente africano”⁹⁵. Esta identidad se inventa y se crea en todas las dimensiones vitales y no sólo en algunas, aunque pueda parecer una identidad recibida o asimilada, en la superficie de muchos de los ámbitos de la vida social compartida en el mismo territorio y en la actualidad con otras culturas o razas. Así, no solamente en la configuración cultural que tiene que interactuar necesariamente con otras culturas, sufriendo modificaciones y en ocasiones auténticas reformulaciones, sino también en la religión, en la política, la economía o la educación, como en otros sistemas vitales, esta capacidad de la razón negra que resiste y sobrevive ante la imposición exterior y negadora, provoca y posibilita una definición plástica de la identidad que acontece a niveles inéditos o inexplorados de la misma razón. De este modo, por caminos insospechados, África se reencuentra a sí misma en una potencialidad de imaginación creativa unida a la experiencia agonal de la historia del desprecio que sigue imprimiendo hoy su huella pero que construye de modo nuevo su identidad. Y una tal identidad desafía los sentidos éticos que Occidente sigue pretendiendo para África, al mismo tiempo que configura una presencia ciudadana genuina y puede hacer a los africanos verdaderos protagonistas de su desarrollo.

Nos hemos referido a esta capacidad de generar identidad al hablar, con Mbembe, de “estilización” creadora y transfiguradora de la realidad⁹⁶. Lo que el africano consigue, podríamos decir, es recrear un mundo de sentido y valores, desde la experiencia del mundo de muerte en el que está recluido, porque se le ha recluido en él, lo que exige en adelante la

⁹⁵ Esta peculiaridad de lo africano se articula en torno a dos experiencias fundantes de negación antropológica: la plantación de esclavos y la colonia, lógicas de destrucción que se conservan en la experiencia actual de la gestión del poder. En la misma experiencia de “muerte” se alberga la posibilidad generadora de vida, en una dinámica de fuerte simbología cristiana.

⁹⁶ Citamos textualmente: “A pesar de este terror y del encierro simbólico del esclavo, éste puede adoptar puntos de vista diferentes sobre el tiempo, el trabajo y sobre sí mismo. Es un segundo elemento paradójico del mundo de la plantación como manifestación de Estado de excepción. Tratado como si no existiese más que como simple herramienta e instrumento de producción, el esclavo es, pese a todo, capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto una representación, estilizándolos. Rompiendo con el desarraigo y el puro mundo de las cosas del cual no es más que un fragmento, el esclavo es capaz de demostrar las capacidades proteicas de la relación humana a través de la música y del cuerpo” (Mbembe, 2011: 34)

inclusión de la reflexión fundamental de la Justicia. A esta realización corresponde un mundo simbólico que ninguna esclavitud es capaz de apresar (2013: 26.31), ninguna colonización capaz de eliminar: la comprensión de la vida desde los sentidos, los impulsos y las vivencias, la enorme sabiduría del cuerpo, la original encarnación de los sentimientos, la danza, el ritmo, el canto.

En el pensamiento de Mbembe, entre otros, la fuente de esta capacidad proviene del imperativo categórico de la supervivencia que consiste en negarse a morir (en matar aquello que mata) (2013: 54). La estilización reconstructiva africana del genio pagano sucede en este conflicto entre el poder de matar y la negación o el rechazo a morir, lo que tendrá como resultado aquella ascensión en humanidad de que hablaba Fanon y que Mbembe reinterpreta desde la ética de la responsabilidad.

3.4.2. Reinventar la identidad en la violencia (Hermenéutica Crítica Africana)

El concepto de ciudadanía, siguiendo a Adela Cortina, une un estatuto legal, el de los derechos, un estatuto moral, las responsabilidades, y una Identidad que consiste en la pertenencia y en el reconocimiento (Cortina, 2013: 151). A lo largo de este capítulo de modo especial nos hemos puesto con insistencia el problema de la identidad en África, conscientes de toda la violencia que históricamente se ha interpuesto y sigue interponiéndose entre el africano y su posibilidad de identidad. Llegamos con Mbembe a la constatación de la pluralidad de identidades intercambiables, multitud de formas en las que el africano construye identidad, pero la clave de esta construcción reside precisamente en la violencia, que se ha convertido en *el estado normal de las cosas* (Mbembe, 2000: 217).

Violencia es tanto la arbitrariedad de *matar aquello que se define por su vacío*, su no-ser, su nada (el esclavo), como el modo por el que *el sujeto desprovisto de todo poder asume el acto de su autodestrucción y prolonga su crucifixión* (2000: 218). La cuestión de la identidad en África depende del significado de esta violencia. Se trata de discernir el límite del ser humano, la frontera más allá de la cual ya no se es un ser humano. En esta perspectiva postcolonial queda claro que este límite lo constituye la relación entre la libertad y la esclavitud (entre poseer o no derechos de ciudadanía).

Ya vimos cómo esta violencia tiene también una dimensión fálica, que conecta la identidad de ser del colono con la identidad viril, dando a la violencia un carácter de crueldad “en erección” que persigue el coito en la coincidencia del horror y el placer (2000: 220-221).

Mbembe atribuye a Hegel, como ya vimos, la razón de ser de esta violencia en el lenguaje y, como él dice, “*el arquetipo de lo que será más tarde el lenguaje colonial*” (2000: 221). La misteriosa África se presenta opaca y rebelde a un lenguaje que pueda “dominarla” de entrada y por ello hay que darle palabras que puedan “someterla”. De ahí las expresiones hegelianas sobre el negro⁹⁷: “*hombre natural en su barbarie y ausencia de disciplina... para entenderlo... no podemos pensar en un Dios espiritual ni en una ley moral, debemos abstraernos de*

⁹⁷ La cuestión del “racismo” de Hegel ha ocupado debates filosóficos todavía actuales. En este contexto cfr. Aly Dieng, 2006

cualquier espíritu de respeto y de moralidad... todo esto le falta al hombre en su estado de inmediatez" (2000: 222). Desde este prejuicio originario, continúa Mbembe, se ha construido la economía de la ignorancia del discurso sobre África: *"pegando trozos de realidad, el discurso colonial produce una totalidad cerrada y solitaria que pretende colocarse en el rango de la generalidad"* (2000: 224). La realidad africana se mira desde el espejo de la perversidad de quien hace el discurso para quien el otro nunca será un sí-mismo. El discurso conduce así, a través de la realidad vacía del negro, que apenas es un amasijo de órganos sin necesidades (una pura corporeidad. Cfr. 2000: 236-239) y por ello prefiere la inercia indigente al trabajo remunerado, y se convierte en el lugar para un ejercicio de la violencia hacia todo lo suyo que no puede reprimirse moralmente (2000: 227-228). El discurso colonial ejerce la función de la *guillotina*, una autocomplacencia (*la bouche qui se baise elle-même*) que *hiere, deja cicatrices y extirpa la vida en el ejercicio de dar la muerte* (Necropoder).

La violencia, por un lado, infligida por el otro, provoca una *nadificación* en el proceso de dar la muerte, y por otro, auto-infligida, provoca una extenuación, una auto-crucifixión, un vacío creador (2000: 230-231). La dominación por la violencia es creación colonial, porque por este discurso el colono llama a la nada del esclavo o colonizado a ser, a existir, y lo hace arbitrariamente, como acto inaugural, en una especie de endiosamiento que lo protege y le concede total inmunidad para hacer (crear) y deshacer (nadificar) (2000: 239-240). Endiosado, el acto colonizador puede apropiarse, hacerse soberano de aquello que coloniza y expoliarlo. Siguiendo a Hegel en este contexto Mbembe descubre en la idea de la consciencia de sí, la culminación de las nociones de particularidad (yo), vida y totalidad. El yo como entidad singular e idéntica a sí, se coloca por exclusión de todo lo que sea otro, y es por ello que la diferencia no tiene razón de ser, sino es como el reverso del yo (su locura...). Lo otro que yo es sencillamente desprovisto de esencia (2000: 244).

También siguiendo a Hegel descubre Mbembe en la relación de la consciencia de sí con otra consciencia de sí el momento del reconocimiento. La certeza que la consciencia de sí tiene de sí misma no es todavía verdad. El yo tiene que poner en juego su propia vida para alcanzar la verdad de la consciencia autónoma de sí. El ser humano lo es en el acto de ser reconocido como absoluta superioridad por otro ser humano (2000: 245). Pero ello acontece en el momento en que desde mi absoluta superioridad pongo al ser humano que me reconoce ante su propia muerte, mientras pongo en riesgo mi propia vida. El acto que crea la dominación y la esclavitud es el acto en el que una de las consciencias de sí enfrentadas cede incapaz de trascender su instinto de conservación y se somete reconociendo la superioridad de la otra sin reciprocidad (surgen así las consciencias del señor y el siervo). A esta dinámica se unirá la del desprecio total por el hombre (jurídico y ético), una desvalorización que no será considerada como injusticia, puesto que en el caso de los negros, el cuerpo humano no es cuerpo ligado a la vida del alma, sino solamente algo sensible, carne, y nada más (2000: 246-247)⁹⁸. El acto de matar se asemeja al acto de cazar y puede responder apenas a una diversión justificada.

⁹⁸ En el planteamiento de A. Cortina esta perspectiva del reconocimiento en Hegel habría supuesto una inflexión con respecto al motivo político de Hobbes, el miedo a la muerte (Cfr. Cortina, 2009: 163-164). Por lo que acabamos de presentar no lo ve del mismo modo Mbembe, para quien el reconocimiento en Hegel seguiría siendo una forma de la violencia.

La clave del pensamiento postcolonial, decíamos, supone percatarse de la continuidad de estas lógicas de la violencia en el contexto nuevo surgido con las independencias africanas. Hemos dado, con Mbembe, debida cuenta de esta continuidad, más o menos abierta. En síntesis podemos decir que del vacío de la vida colonial se ha pasado a la brutalidad de la vida, según Mbembe, media-vida o media-muerte ahora (2000: 251). Los límites entre vida y muerte se han difuminado, las modalidades de muerte se han multiplicado (2000: 251-255). La experiencia postcolonial es la prohibición de vivir y se ha convertido en supervivencia (*expérience du vivant à l'envers*): experiencia del aquí y ahora que se vive como *espera de algo inacabado, algo que no se realiza, que tarda y se escapa constantemente* (2000: 257), es la experiencia de la muerte en el seno de la vida, “*morir sin haber propiamente terminado*”. En esta experiencia de tener que morir sin estar muerto, emerge la creación de las identidades: el ser que existe en la pluralidad de los modos. Para Mbembe este existir es una ampliación constante de los límites de la identidad, la experiencia de la posibilidad de los muchos géneros de ser, los múltiples “siendo” que el africano inventa. Y es en estas identidades donde el africano se reconoce (2000: 258), en medio de una esperanza histórica a la que le ha abierto la misma muerte. Según Mbembe el hecho de haber sido el negro, el africano, el esclavo y colonizado, entregado a un estatuto de in-existente, le ha permitido penetrar en el tiempo infinito y experimentar la historia no ya como cambio de todas las cosas sino como espera de un cumplimiento, como esperanza, en la promesa del todavía no, de la utopía (2000: 263).

3.4.3. Afropolitanismo: peculiar y propia ciudadanía

En el punto de partida del análisis de Mbembe sobre el contexto africano se encuentra la realidad mestiza de tipos humanos y culturas que predomina cada vez más en la geografía africana y que exige una especie de cosmopolitismo a la africana, al que ha denominado afropolitanismo (Mbembe, 2014: 178ss; 2006: 9-15). No es una simple confluencia de diferentes sino una historia hecha de itinerancias y movimientos, una “circulación de mundos”, en la línea del concepto de travesía de J.G. Bidima. Proponen estos autores pasar del paradigma de la identidad al paradigma de la travesía, más centrado en lo que vendrá que en lo que fue o es, y en los contactos, las rutas posibles y los movimientos inacabados (Bidima, 2002). El concepto puede estar próximo de la “fusión de horizontes” de Gadamer (Cortina, 2013: 176).

En la travesía emerge la forma propia de ser en el mundo, de ser-mundo, de habitar el mundo, bajo el signo del mestizaje cultural, de la imbricación de mundos, de una “lenta e incoherente danza con los signos que no se escogieron pero que supieron domesticar y poner a su servicio” (Mbembe, 2006: 13). Lo africano y lo de fuera de África se solapan, se relativizan las raíces y las pertenencias y se abraza lo extranjero y lo lejano, “estilizándolo”, o mejor “afro-estilizándolo”, permitiendo que la capacidad hermenéutica africana abra infinitas posibilidades a una identidad que aún no es posible predecir cómo será, si es que realmente alguna vez se completa. A esta sensibilidad cultural, estética e histórica llama Mbembe afropolitanismo.

Por eso esta emergencia de lo afropolitano como variable política que puede marcar un camino nuevo para África no está exenta de dificultades. Se trata del dinamismo propio de la globalización que configura el paisaje humano y cultural de un modo cada vez nuevo, provocando por ello la necesidad de nuevas interpretaciones, de nueva hermenéutica de la

identidad que se ve llamada a ser creada y formulada, podríamos decir, inacabadamente. Desde el contexto de la descolonización Mbembe propone interesantes claves de pensamiento de la identidad, por el camino de la superación de la *apología de la diferencia*⁹⁹ (Boulbina y Mbembe, 2014: 111; Siurana, 2009: 255). La sensibilidad cosmopolita triunfa gracias a la globalización que inter-relaciona los diferentes mundos al mismo tiempo que alienta un proceso de reinención de las diferencias. Afirma Mbembe: *se trata de un carácter del nosotros que se materializa a escala mundial, de modo privilegiado, en el acto mismo en que se comparten las diferencias* (Mbembe, 2014b: 89).

La identidad afropolita, por tanto, es una nueva africanidad emergente caracterizada por elementos culturales que aúnan a los africanos en una experiencia vital común:

... La couleur de la peau ne m'intéresse que sur le plan esthétique. Elle ne peut pas être une question politique ou, plutôt, elle ne devrait pas l'être. D'une part, tous les Africains ne sont pas noirs... D'autre part, tous les Noirs ne sont pas africains, ils peuvent être américains, français, allemands, caribéens. Ce qui met ensemble tous ces gens d'origine africaine, c'est une vision non pas afrocentrée, mais afropolitaine qui embrasse le monde, les diasporas, et parle au-delà de la couleur... Elle est visible, par exemple, à travers la musique, avec ces formes qui ont leur source dans des matrices de cultures autochtones, mais sont capables de puiser de manière hybride dans des mondes extérieurs. On voit cette culture afropolitaine dans les mondes urbains contemporains où les peuples se brassent... Il n'y aura pas de recul possible. Cette créolisation des formes et des paradigmes se retrouve sur le plan religieux, du commerce, des institutions. Cette nouvelle Afrique qui émerge sous nos yeux est une Afrique des assemblages. Il faut la lire à partir de ce principe d'assemblage de formes apparemment contradictoires. Mais le génie de cette Afrique est de faire marcher des choses que l'on n'a pas l'habitude de mettre ensemble (...) (Mbembe, 2015)

Según Mbembe el afropolitanismo es una estilística, una estética y una poética del mundo (Mbembe, 2006: 14), es el espíritu que ha liquidado "lo impensado de la raza" (todavía tan presente en el nativismo), se ha libertado de la autocompasión y de la identidad victimista, pero es consciente de la justicia. Ya no es posible una comprensión de África desde el modo único de la negritud, la violencia del hermano contra el hermano deslegitima cualquier pretensión de la solidaridad negra sobre el Continente. Dejando a un lado estas pretensiones, Mbembe invita a pasar a otra cosa, posibilitando así el arte, la filosofía, la estética y una ética del respeto que pueden decir algo nuevo y significativo al mundo. Afropolitanismo es hoy un horizonte que algunos núcleos fuertes de la africanidad ya viven inacabadamente, y que puede orientar el camino del inmenso continente. Pero al mismo tiempo quizás pueda África, desde esta ética y desde este sentido de la ciudadanía, reencantar el mundo.

⁹⁹ La superación de la raza no será posible sin ir más allá de la apología de la diferencia, según Mbembe, que está en la base de la gran filosofía de la negritud, a su vez, constituida sobre el concepto de raza. Para este análisis resulta de interés consultar su ensayo *Las formas africanas de auto inscripción* (2001), y la crítica que hace en este a las identidades políticas heredadas del marxismo y aquellas que dependen de esta apología de la diferencia (el nativismo).

3.5. Tercera conclusión: Algunas claves para la ciudadanía

Al terminar este capítulo nos atrevemos a sugerir algunas claves para recomponer la imagen partida del espejo. Es enorme la complejidad y los movimientos de identidad que sugiere hoy la lectura de África. Por ello apenas podemos invitar a recorrer caminos, posiblemente ya caminados en parte, al menos intentados o buscados. Como sugeríamos al empezar, los esfuerzos de los autores van encaminados a dar a la ética el primado sobre la política, la economía, la sociedad civil, incluso sobre las culturas y religiones. Este esfuerzo se nos muestra evidente además de fecundo en la reflexión de la Ética de la Razón Cordial de la profesora Adela Cortina. Estas claves tienen que ver con su lectura.

De la supervivencia a la convivencia

Empezar a recorrer este camino hacia la identidad implica reorientar la ética desde la que se vive la cotidianidad: ello supone ir del principio categórico de la supervivencia a la ética de la razón cordial, que se puede ofrecer como una posibilidad para la convivencia.

Proponer este cambio no es baladí. La ética se configura ante el riesgo o la posibilidad de morir, por el imperativo de sobrevivir. En el horizonte africano una ceguera emocional se impone ante la banalidad del mal (Arendt), cuando se pierde la compasión (A. Cortina), se muere antes de haber terminado (Mbembe). Compasión es “el motor del sentido de la justicia que busca y encuentra argumentos para construir un mundo a la altura de los seres humanos” (Cortina, 2009: 190). Aunque no lo consiga la lógica de la violencia llevada al extremo de la necropolítica busca matar el corazón humano.

Cuando la lógica de la supervivencia deja paso a la con-vivencia podemos hablar de reconocimiento, pero más allá de lo contratado, es necesario que África redescubra el reconocimiento del corazón. Porque *es el corazón el que sale de sí mismo, otea los horizontes del mundo y ve si hay algo que resuelva la angustia y la tragedia de la existencia humana* (Cortina, 2009: 193), es decir aquello que, en cada situación y contexto, tiene valor precisamente para ello. Dan buena cuenta de esta afirmación (esta estima de lo que vale) las gentes de África, para quienes el sentir común, el sentir por los demás, no desaparece aunque la lucha por sobrevivir (a la violencia y al hambre) parezca inundarlo todo. Precisamente en medio de la tragedia se levanta y resiste el africano, más fuerte que él mismo. África tiene que abrir el tiempo de las narraciones de la convivencia, en las que se reconoce al otro y se forja la propia identidad moral (2009: 196).

La convivencia es al mismo tiempo comunicación y este es quizás uno de los grandes desafíos para la ética de la razón cordial en África. Los rasgos del carácter comunicativo que invoca S. Peirce (2009: 211-212) pueden orientar, dar consistencia, a la expansión afropolita de la que hablamos: abertura, porque pueden no ser los propios intereses o convicciones los universalizables, los que corresponden al proyecto de humanidad que todos compartimos; reconocimiento, predisposición a reconocer los derechos de los demás, a exponer sus intereses, aportar sus argumentos y escuchar los de los demás; compromiso por la justicia, en el diálogo de los interesados; y esperanza en un consenso universalizable.

El futuro de África podrá ser el que cada uno quiera encarnando su proyecto de vida feliz, pero ha de ser cuerdo (2009: 214), y esta cordura o razón cordial se realiza en *el diálogo, entre los que buscan lo más justo y argumentan para ello*, y también en el vínculo de la humanidad, en el *“reconocerse carne de la misma carne y hueso del mismo hueso”* y por ello se sienten obligados a apoyarse mutuamente. Reconocimiento compasivo, pues es la compasión la que urge a la justicia, de modo más originario que el deber (2009: 215).

Crítica ética de la política y la economía

La clave aquí consistiría en orientar hacia los mínimos de justicia y confiar que el resto emergerá, crecerá y se fortalecerá por sí mismo, como sucede con la semilla que el agricultor ha sembrado. Más que una realización, la justicia se propone como un proyecto que hace posible la vida plena de hombres y mujeres desde su identidad más propia.

Una ética ciudadana es una ética mínima de justicia que hunde sus raíces en el reconocimiento cordial y compasivo (Cortina, 2009: 216). Los esfuerzos políticos de África, en estos tiempos de tan gran precariedad, a todos los niveles, precisan encontrar un horizonte de justicia, sin importar si es posible ir más allá. Aquellos países que han ido orientando cada vez más sus políticas en el sentido de los mínimos de justicia se han visto recompensados “por añadidura” con las posibilidades de un desarrollo genuino¹⁰⁰.

La crítica política, aunque adquiera visos propios en el contexto africano como aquí hemos desarrollado, tiene en el principio autoritario su piedra de toque. Algo más que simple fundamentalismo corregible, el autoritarismo africano está conduciendo África por caminos insospechados que empiezan la mayoría en esa “salida del Estado” que parece inevitable. El fundamentalismo político no da razones de sus opciones y se impone únicamente por el camino de la violencia. La ética es forja de carácter y no indoctrinación política (2009: 11.13-14). La ética de la razón cordial, decíamos, es comunicativa, y es por ello que instaura un criterio de legitimación política que supera el drama de la violencia¹⁰¹.

La crítica económica pasa por cuestionar el sentido mismo de la economía, la opción que los dirigentes africanos han hecho por el “crecimiento” que, además, ha de quedar asegurado tecnológicamente. El neoliberalismo extremo que da rienda suelta al mercado hipoteca África y deja en la cuneta a la gran mayoría de los pobres (aporofobia). La opción tecnócrata económica es la opción de la gran máquina sin corazón.

Decir la identidad: el ex-esclavo

Sugiere Mbembe superar *la apología de la diferencia*, entrar en la inspiración afropolita lo exige. Pero para ello la liberación de las mentes y los corazones pasa por decir, narrar, la identidad o mejor, la travesía (Bidima), los puntos de contacto, los movimientos identitarios, las rutas... a la pregunta de la humanidad, la pregunta del sí mismo, el africano responde con la narración del ex-esclavo. La narración que conduce a la conciencia de la miseria de la raza (del etnocentrismo) y la posibilidad de la ciudadanía intercultural y cosmopolita.

¹⁰⁰ Piénsese en el caso de Ruanda o Botsuana, por ejemplo.

¹⁰¹ Modelo de democracia deliberativa de Habermas (Cortina, 2013: 48)

Mbembe completaba el sentido del aumento en humanidad que refería Fanon al descubrir que la política de la identidad es “alimentar, actualizar y reactualizar las capacidades de auto-inventarse” (Mbembe 2014a: 297) pero también al determinar los pasos necesarios para que la redención acontezca: restitución, reparación, justicia (2014a: 299-300). La propuesta de este camino va dirigida a la humanidad y a la ceguera del capitalismo. La imagen del esclavo es quizás el espejo en el que podemos contemplarnos los seres humanos, la posibilidad de una destrucción que es siempre nuestra.

Amistad, soporte de la ciudadanía

La amistad es el camino para redescubrir el compromiso por y hacia la persona. Desde la amistad es posible pensar, recrear y sustentar el desafío de la ciudadanía.

Recuperar la amistad entra también dentro del horizonte de la convivencia pero va mucho más allá de esta. África conoce la gran relación de fidelidad y comunión que puede establecer una amistad, pero incluso en una dimensión tal vez desconocida en otras geografías y sociedades. La ligación de amistad es prioritaria, cuando de hecho se da, a cualquier otro vínculo social, cultural o religioso. La conexión entre los amigos tiene efectos prácticos que son prioritarios socialmente y pueden someter a ella cualquier configuración pactada para otros intereses. La amistad vincula en primer lugar y otorga derechos de pertenencia y propiedad, así como poder decisorio en los conflictos y autoridad en los asuntos del amigo. Pero además estos derechos se otorgan a todos los niveles, incluso cuando se trata de las realidades más personales. Bajo esta modalidad de la amistad se halla una experiencia pre-colonial conectada con los sistemas sociales de los clanes y familias. En la actualidad este tipo de relaciones continúa a darse de forma más genuina en realidades más preservadas culturalmente. Sin embargo, el valor de la fidelidad que se conserva en la amistad es algo poderosamente valioso.

Valor ético por excelencia, la amistad se ve hoy desafiada por el clima de violencia omnipresente de las realidades africanas. Sin embargo, difícilmente podrán las políticas de la muerte ni el autoritarismo acabar con la naturaleza amigable africana ni con las modalidades sociales como esta es vivida. En este sentido de la amistad africana hallamos un suelo nutricional en el que una ética de la razón cordial puede enraizar y ser fructífera.

La amistad es por ello no solamente “la última apuesta” (Domingo Moratalla, 2013: 236) sino un compromiso que ha de ser propuesto como camino de ciudadanía, redescubierto en los pliegues de las relaciones ya existentes, renovado una y otra vez ante los grandes desafíos de la vida en África. Si la ética consiste en el diálogo y en el reconocimiento del otro “carne de mi carne y hueso de mis huesos”, la amistad se convierte en el quicio de la ética, y cualquier política que se pretenda al servicio del ser humano y de su autonomía habrá de tenerla en cuenta.

Ética del encuentro y singularidades compartidas

La cuestión de la ciudadanía nos traslada, por último, a la cuestión de la ética. Una ética que ha de poner en juego lo universal y lo “en-común”, ha de ser al mismo tiempo inclusión y comunicabilidad. Afropolitanismo no es mantener las diferentes culturas sencillamente, es una realidad que emerge nueva y aúna aspectos de todas las culturas de origen o raíz africanas.

Apunta sin duda a una ética intercultural pues se trata de crear “*nuevas formas de cultura más amplias, ricas, múltiples, posibilitantes, dentro de un marco ético común*” (Siurana, 2009: 255-256). La respuesta al multiculturalismo no puede ser el relativismo porque este “deja inerte ante la dominación, la explotación, la alienación y la manipulación” (Siurana, 2009: 253). Sólo una perspectiva de interculturalidad permite la crítica desde la realidad al delinear una ética (Cortina, 2013, 158ss).

Juan Carlos Siurana refiere en su libro “La Sociedad Ética” la llamada “ley del progreso histórico de la Humanidad”, enunciada por J.A Marina y M. De la Válgoma:

Todas las sociedades, cuando se liberan de cinco grandes obstáculos: la miseria extrema, la ignorancia, el miedo, el dogmatismo y el odio al vecino, evolucionan convergentemente hacia un marco ético que se caracteriza por el reconocimiento de derechos individuales, la lucha contra la discriminación injusta, la participación del ciudadano en el poder político, la crítica racional como método de resolver problemas, la seguridad jurídica y las políticas de solidaridad. (2009: 254-255)

En aquello en que las religiones o las culturas puedan ser incompatibles con diferencias de convivencia habrán de someterse al marco ético. La centralidad de la persona (fin en sí misma) constituirá la base del marco ético común, pero la multiculturalidad nos exige el diálogo intercultural. En la sociedad moderna deberá estar garantizada la libertad para que cada individuo elija su identidad y su pertenencia a los grupos que considere más identificadores (Cortina 2013: 169ss). Proteger esta libertad es justicia. Éticamente seis valores fundamentales se justifican en esta ética intercultural que aquí se propone: libertad, igualdad, solidaridad, respeto activo, actitud de diálogo, solidaridad. Los seis constituyen el valor de la justicia (Cortina, 2013: 193ss).

Para Mbembe esta ética se define como una ética del reencuentro desde el compartir de las singularidades. P. Freire decía que “aprender a decir la propia palabra es toda la antropología y toda la pedagogía”. Podríamos añadir que es también toda la política. La auto-inscripción de la identidad será un proceso siempre por hacer, ante la novedad que modifica cada día la presencia africana, habrá de retomarse incesantemente (Mbembe, 2014b: 96). En este sentido afirma Mbembe que la figuración social de la democracia tiene que ver con *el hacerse entender, conocerse a sí mismo, hacerse reconocer y hablar de sí mismo*. Aquí la conexión con la ética discursiva nos permite entender la posición de Mbembe como una modalidad de la misma. La ética exige una “*nueva economía de representación que considere todas las formas de producción y afirmación de las identidades colectivas*” (2014b: 96) que son únicamente identidades de los sujetos con derecho a asociarse, es decir, se exige la inclusión de todos los interlocutores válidos. Para ello hay que “*disipar la opacidad que envuelve la presencia de ciudadanos vueltos invisibles por tantos mecanismos de exclusión que sólo la raza justifica*” (2014b: 97). Siguiendo a Jean-Luc Nancy analiza Mbembe el sentido de las diferencias reconociéndolas como aquello que nos hace semejantes. Que los otros reconozcan mis diferencias es la mediación necesaria para que yo me vuelva su semejante, por ello “*compartir las singularidades es un requisito para la política de lo semejante y de lo en-común*”. Ello se posibilita desde la transición a lo cosmopolita, la única forma de bloquear el dinamismo de la raza.

Para concluir retoma Mbembe las preguntas de la futura democracia, ahora para la posible definición de la ética: *quién es mi prójimo, cómo he de tratar a mi enemigo y qué he de hacer con el extranjero*. La cuestión del “otro” se transforma en una política del mundo: el otro, su aparición en mi vida, es inevitable y ello significa “una condenación a vivir expuestos¹⁰² unos a otros” (Mbembe, 2014b: 98). Así la ética se funda en el encuentro (cosmopolita) y en el compartir las singularidades, desde la distinción de lo universal y lo “en-común” que se caracteriza en esencia por la comunicabilidad y la posibilidad de compartir, condiciones para que se produzca la humanidad. Por eso la ética, en la línea de A. Cortina, se hace ética de la responsabilidad y para la justicia, bases para una democracia cuya construcción las naciones africanas pueden emprender con esperanza.

¹⁰² Resuenan aquí las reflexiones sobre la exposición del otro de E. Lévinas.

CAPÍTULO 4. Educación y ética en África. Enfrentar y vencer fantasmas

Hace unos años el autor de este trabajo se encontró por casualidad, en el transporte público, con uno de los alumnos más avisados que frecuentaba sus clases de filosofía. Tras unos minutos de conversación aquel alumno exclamó: ¿sabe? Desde que estudio filosofía estoy enfrentando mis fantasmas.

Por ahí quedó la cosa. Después de años en África uno se da cuenta de la presencia de tantos fantasmas, verdaderos enemigos de la libertad humana y por ello mismo grandes obstáculos para un verdadero desarrollo. La vivencia de la libertad es el empoderamiento de las capacidades y éstas son los artífices del desarrollo (A. Sen), aunque muchos de los tecnócratas que actualmente gobiernan las naciones no lo vean así.

Cuando una herida profunda duele el ser humano intenta por todos los medios encontrar una razón para poder descubrir un remedio, un calmante o incluso la medicina que lo pueda curar. En este trabajo se parte de una experiencia en la historia que se ha prolongado en el presente especialmente en el modo de entender y hacer política. Hablamos de la dilatada experiencia de la colonización y las dos realidades que la constituyeron: la esclavitud y la colonia. Una herida muy profunda unida al hecho de la raza ha quedado abierta en el cuerpo negro africano y se vuelve imperioso someterla a tratamiento, pues lo que actualmente se viene haciendo únicamente agrava su estado, aunque de hecho el momento presente quede ya lejos de sus causas. Pareciera que en la conciencia africana ha quedado la convicción de que solamente infringiendo dolor puede curarse cualquier dolor.

Pero si por un lado el africano se ve abandonado a sí mismo, ninguneado por sus mismos conterráneos y cuando en relación con ellos para sufrir dolor, también en el ámbito más global e internacional África es una oportunidad para el expolio, para la injuria y para el desprecio. Sus inmensas riquezas son ocasión del apetito voraz de los nuevos poderes económicos, la presión política de la deuda internacional impone cargas inauditas de miseria y muerte a pueblos enteros que nunca han recibido nada y a quienes se lo han quitado todo, la raza negra sigue siendo algo así como una humanidad disminuida, una semihumanidad que nunca podrá ni deberá recibir el tratamiento que el primer mundo blanco recibe.

El gran fantasma que atenaza las libertades africanas es el vacío del reconocimiento, de la visibilidad. Para combatirlo o por lo menos para contornarlo, el africano ha creado su camino, su estilización del dolor y un imperativo moral: el cógito de la supervivencia. Una inaudita resistencia e indocilidad, un “genio pagano”, resurge de las cenizas una y otra vez y genera identidades nuevas, posibilidad de vivir allí donde todo parece negarla. Las reflexiones que hacemos a lo largo de este último capítulo intentan “sacarle todo su jugo” a la ética de la razón cordial de Adela Cortina en el contexto africano y al mismo tiempo insinuar caminos desde la crítica de la razón negra de Achille Mbembe.

Podemos decir que la ética se hace posible cuando se ha conquistado la visibilidad, el reconocimiento, puesto que lo contrario es el origen de toda la indignación que ha acompañado la emergencia de los pueblos. A. Cortina habla de una ampliación del nosotros que constituiría el sentido de la historia (Cortina, 2009: 168), pero la obligación moral, añade,

obliga cuando se trata de “aquellos que cuentan con expectativas que pueden mostrarse legítimas, es decir, que pueden mostrar que han sido tratados de manera injusta” (2009: 169). Por estas palabras creemos que la raza negra se incluye en el grupo de los legítimamente indignados porque cuentan con razón suficiente para exigir su reconocimiento, en el amor, la ley y la sociedad. Como hemos visto, esta perspectiva ha llevado también a Achille Mbembe a elaborar una crítica con poderosas consecuencias sociales y políticas, en el contexto del gran Continente Negro. Se nos posibilita así el intento de aportar diseños para el reconocimiento y la identidad africana que puedan servir para inspirar la tarea siempre urgente de la educación de las personas y los pueblos.

Educar para la ética en África supone asumir el esfuerzo indignado de la exigencia de reconocimiento, la indocilidad africana ante la adversidad y todo aquello que pretenda negar al africano. Este capítulo pretende descubrir la posibilidad de la educación en el contexto africano y contribuir a esbozar caminos unos más explorados que otros para que las sociedades y el hacer político de sus gobernantes se orienten al mundo habitable que tanto los antepasados, los presentes como los futuros africanos desean.

4.1. De porqué enseñar ética en África

Podríamos describir el reto de la ética en África con las expresiones “cazar fantasmas” o “exorcizar demonios”. Puede parecer un cuento, hasta que se ha probado en la experiencia de la vida cotidiana algo tan presente como los fantasmas y los demonios, empeñados en someter bajo el imperio del miedo y la impotencia todas las posibilidades de la libertad humana. La demasía del sufrimiento, la injusticia que a diario se padece, la incapacidad de salir adelante, la misma negación de lo humano a la que una historia de siglos somete a pueblos enteros, se interpreta no pocas veces como la victoria de fantasmas y demonios¹⁰³ sobre una vida que, por este motivo, no merece la pena vivirse.

Expresiones que describen la ética cívica como las exigencias de justicia que permitan construir la vida juntos, o como la forja del carácter (del *êthos*) y no como una indoctrinación en principios políticos¹⁰⁴ (Cortina, 2009: 10-11), entre muchas otras, son poco menos que una provocación para muchos pueblos africanos que, podría decirse, se han habituado a sobrevivir en situaciones de flagrante injusticia y humillación.

Ello es así por una historia que se perpetúa en lo “impensado de la raza” (Mbembe, 2014: 57ss) haciendo cada día presente la lógica del colonialismo y el espíritu de sus experiencias extremas (la plantación de esclavos y la segregación de la dominación colonial), porque esta lógica hoy es actualizada por los africanos hacia sus mismos hermanos. Un hecho éste que radicaliza la injusticia, transportándola a los extremos de la gran miseria que supone el olvido y el abandono del resto de la humanidad, como si se tratase en África de una humanidad de

¹⁰³ En este sentido van las interpretaciones de numerosos autores africanos sobre la presencia cada vez más abundante en la actualidad de la hechicería y sus prácticas, entre las poblaciones africanas. Cfr. el ensayo ya citado de A. Mbembe (2013) *África Insubmissa. Cristianismo, poder e estado na sociedade poscolonial*.

¹⁰⁴ Resulta de interés notar aquí los contenidos curriculares de la materia de “Educación moral y cívica”, que al menos en países de descolonización comunista corresponden a este tipo de indoctrinaciones políticas. Es el caso de Angola o Mozambique, por ejemplo, en sistemas de unipartidismo que difícilmente permiten oposición política.

menor rango, y que se expresa, escandalosamente, en el hambre y la falta de los mínimos necesarios para vivir, una ausencia que explica hoy las razones para morir de millares de personas.

Se une a esta experiencia de “gran miseria” la peculiar forma de hacer política para dar la muerte (necropolítica) que permite explicar la situación del africano en Estados y gobiernos que parecen haber decidido mantenerle en la pobreza, impidiendo cualquier pretensión de desarrollo o cualquier camino por el que intente salirse de ella.

Se trata en uno y otro caso de experiencias vitales que forman parte de la cotidianeidad del africano, y que los mundos simbólicos desde los que grande parte de África interpreta y hace su historia intentarán explicar con los recursos de aquellos elementos culturales atávicos que siguen ofreciendo modalidades de sentido. A estos resortes y a las nuevas respuestas creadas tras el impacto colonial nos referimos con los demonios y los fantasmas. El recurso de enorme vigencia en los contextos actuales africanos a la hechicería, por ejemplo, es un claro ejemplo de disidencia africana hacia la política institucionalizada, y de resurgimiento del “genio pagano africano” al que aluden los autores (Mbembe, 2010: 24).

Fantasmas y demonios permiten entender lo que no es posible aceptar humanamente: el exceso del mal, o cuando la experiencia de este se hace demasiado presente, en intensidad y en extensidad. Pero al mismo tiempo, tales figuras retóricas apuntan a la inteligencia del genio africano que buscará, hasta encontrarla, una salida. Las configuraciones sociales, culturales y religiosas africanas en la actualidad permiten detectar estas posibilidades de liberación, técnicas de cacerías o exorcismos, en las que el africano crea su identidad y sentido, estilizándolos, y vence incluso atravesando los enormes muros de la destrucción del sí mismo.

Puede parecer que esta resistencia se deba a una dominación, a un excesivo poder, a una venganza que obtiene su fuerza de la rabia por el dolor sufrido, pero no es así. Lo que caracteriza el día a día de la vida africana es una amistad inexplicable con la vida, una increíble capacidad de revivir, de resistir y no permitir que la última destrucción del mal, la que se dirige a sí mismo en el resentimiento, acontezca. Y ello se debe posiblemente a la gran capacidad compasiva que constantemente, y desde luego no sin amenazas, derrochan los africanos, y que es, sin duda, la provocación de la ética (la *ethica cordis*, según Adela Cortina).

Si las configuraciones actuales de los sistemas sociales y políticos, culturales y religiosos, como decimos, dan debida cuenta de esta capacidad de resistencia y resurgimiento, aquí nos interesa uno de los itinerarios en el que todo el esfuerzo posible podría dar algo más que experiencia a esta capacidad: una estructura desde la que canalizar la resistencia que pueda llegar a convertirse en verdadera fuerza transformadora de los sistemas sociales y políticos, culturales y religiosos. Nos referimos al itinerario de la educación para la ética cívica, un camino donde progresivamente se puedan cazar los fantasmas del miedo y de la impotencia, los demonios de la injusticia y la opresión, y que conduzca a la auténtica ciudadanía africana, la de los hombres y mujeres que se habrán empoderado y que serán capaces de gobernarse a sí mismos desde la paz y la justicia.

4.2. Educar para darse fundamento

Es posible que lo más difícil de toda tarea educativa sea aquello de colocar al estudiante en el vértigo de darse un fundamento. Ello es así al menos por dos motivos. Por un lado, requiere que se acepte por delante que no existe un fundamento previamente dado (ni la creencia ni la cultura, por ricas que sean, dispensan este esfuerzo), y por otro lado hay que saber que nadie puede dar a otro su fundamento, “las razones de sus convicciones y decisiones” (Cortina, 2009: 15), sino que cada uno debe, en su propia medida, asumir esta tarea.

En sociedades donde las raíces culturales permanecen de modo no dicho, donde mucho conocimiento es latente o implícito, donde las cosmovisiones de la existencia difieren poderosamente de la pragmática a la que estamos acostumbrados en occidente, donde el distanciamiento objetivo no se ha promovido demasiado y el mundo de las certezas se confunde a menudo, esta tarea resulta para cada ser humano, si cabe, más arriesgada, menos acostumbrado por lo normal al vacío simbólico y las superficies artificiales de culturas más desarrolladas.

Enfrentar la tarea de darse un fundamento no es fácil para nadie, aunque sea apasionante. A este respecto esculpir la magnífica imagen interior de la persona que cada uno es y hace, es decir educarse, constituye la mejor forma de cazar fantasmas y exorcizar demonios. Pero la autoposesión de sí mismo que ello implica tendrá que ser el primer escenario a preparar, en el contexto de la que quizás sea hoy la mayor desposesión del ser humano hacia sí mismo.

Conviene insistir en este punto: en África nos encontramos una experiencia humana que es posiblemente de las de mayor desposesión de sí mismo. La dramaticidad del dolor se hace enajenación, una especie de fuera de sí del que la persona se ve incapaz de volver, una extranjería de sí mismo¹⁰⁵. Pero darse fundamento es conectarse consigo mismo y por ello la dignidad se dibuja como el primer escenario, donde el ser humano puede hacer esta conexión consigo mismo sin perderse e iniciar su reconstrucción. Como hemos visto, la dignidad se dibuja en el inusitado poder de resistir al dolor (en una patodicea), capaz de generar el espacio necesario para ser y para inventar la identidad y el sentido. Algo que muy posiblemente tenga que ver con la capacidad de vivir lo dado como gracia, pero en todo caso, por si esto pudiera parecer espiritualizante, sí es una experiencia que se hace posible con pocas (o ninguna) mediaciones, algo que quizás hemos olvidado, pues es entre vivir o morir que las más de las veces se realiza.

Queremos, por tanto, diseñar el camino de la educación para la ética en África como un camino de reconstrucción de la identidad y del sentido, un camino hermenéutico y crítico (J. Conill), del africano que hace del objeto, el cuerpo, la voz, la cultura, la religión, en una palabra, de la vida, un estilo solamente suyo (A. Mbembe), un camino “proactivo” en el que se aprenda a gustar y a cultivar los valores que han de dar contenido a esta identidad y este sentido (A. Cortina). La resistencia que le caracteriza, esta “venganza del genio pagano

¹⁰⁵ Cfr. en este sentido: F. Bárcena, 2005. La extranjería de sí se encuentra en África y también en esa otra África dilatada por todo el mundo, donde el ser humano es dado a la muerte, en tantas situaciones de injusticia y marginación social. Cfr. Le Blanc, 2008: 125-135.

africano” a la que Achille Mbembe se refiere, sería su motor de creación de valores, la fuente ética africana.

4.3. Procesos de creación de conocimiento

Experiencias de creación de conocimiento, de auténtica creatividad, se pueden encontrar diseminadas por las redes culturales africanas, unas algo más desarrolladas que otras, pero sobre todo situándose como experiencias que recuperan en diferentes contextos algo de la identidad herida (negada hasta el olvido¹⁰⁶) que puede servir para acoger lo valioso que la reflexión va descubriendo hoy en diálogo con otras culturas y filosofías.

Tendremos en cuenta aquí el valor de la tradición oral viva africana, verdadera creadora de conocimiento (Hampâté Bâ), porque el saber no es lo que hay escrito sino aquella luz de dentro, heredada de los ancestros, y que conoce el mundo desde su latencia. Tal vez esta luz sea la razón de la supervivencia y de la resistencia africana.

4.3.1. Gestionar la herida del esclavo

Lo primero que resalta cuando intentamos reflexionar sobre el conocimiento de la identidad en África es su negación, que no su ausencia. Siempre la opresión, la dominación y el sometimiento, de cualquier tipo, llevan consigo una negación. A veces puede ser tan radical y profunda que consigue incluso aniquilar lo negado. Sobre experiencias del mal a este nivel la historia reciente de la humanidad da testimonio. El concepto “Auschwitz” quiere recoger en nuestros días la reflexión del mal que en su clímax intenta el aniquilamiento absoluto, y así se sitúa la reflexión de un gran número de filosofías de la última posguerra mundial¹⁰⁷.

La urgente declinación filosófica en la ética es una de las consecuencias de esta reflexión que ha puesto sobre el escenario mundial el desafío de la responsabilidad como algo inexcusable (Jonas, 2008). En esta línea se ha dicho que la última operación del mal es el aniquilamiento, la reducción a la nada de aquello que el mal ha sometido a su tiranía, y ello quizás haya sido posible en la experiencia del genocidio judío, pero no así en la dramática experiencia del tráfico de esclavos y la dominación colonial, donde la resistencia se ha plasmado en diferentes formas, creando una identidad que resulta, puede decirse simbólicamente, como la plata refinada siete veces. Toda una hermenéutica crítica se impone en esta reflexión de la identidad. Una y otra vez, se levanta la resistencia africana y se reescribe la identidad ante la amenaza de la negación y el sufrimiento aniquilador que tiene hoy la forma de la injusticia, del

¹⁰⁶ Entendemos que la presión excesiva en el tiempo de un sufrimiento negador implica lentamente un cuestionamiento de la identidad que puede conducir incluso a su olvido. Pero en este caso la crisis de identidad que sucede no es su ausencia, como puede ser en el caso de una presión muy diferente, la de la despersonalización que la superficialidad de la vida trae aparejada. Como ya dijimos en este sentido refiere Jesús Conill la impotencia de los parámetros del economicismo, el optimismo hedonista y el despotismo estatista, para regenerar la vida, para desentrañar algún sentido y valor a la misma (2007: 125)

¹⁰⁷ Las filosofías de inspiración hebraísta se construyeron sobre esta experiencia, colocando el mal en su experiencia límite como motor del pensamiento. Se sitúan en la clave de un posible *pensar después de Auschwitz*. Una clave semejante es la del pensamiento poscolonial que muchos autores toman como orientación a la hora de interpretar África o las realidades colonizadas. La crítica de la razón negra invita a una descolonización de las miradas, por ejemplo.

hambre, de la opresión y la humillación, provocadas ya no por la mano del colono sino por la de aquellos nativos que aseguran el poder político y la gobernanza en África (Mbembe, 2001).

La esclavitud se convierte en un “fantasma”, posiblemente el más temible de todos, y quizás la única forma de sentir que está siendo dominado sea la de infligir a los demás el contenido del propio miedo. H. Arendt, explica A. Mbembe, ve en la gran historia colonizadora de Occidente la progresiva configuración de un poder basado en “dar la muerte o la vida” que ha concentrado en el otro (el “negro”) la amenaza de sí mismo (Mbembe, 2011: 22-24). El racismo dará cuerpo a esta política y desde ella Occidente intentará dominar el mundo.

Se trata entonces de una introspección y al mismo tiempo de una fuerte crítica social, para descubrir “lo impensado de la raza” (Mbembe, 2014: 89ss) e intentar de una vez por todas eliminarla. Ya hemos visto que ésta es, según Mbembe, la condición para que una verdadera ciudadanía pueda emerger en África. Habrá por tanto que posibilitar escribir la identidad desde la aceptación de la condición del ex-esclavo, una aceptación que implica su superación, un situarse más allá de la raza, finalmente libre de sus determinaciones de muerte. La educación puede encontrar aquí su contenido más genuinamente africano y ser, así, motor de transformación política.

4.3.2. Comunidades de conocimiento y pedagogía: Ubuntu/Ondjango

La experiencia de la creación del conocimiento en África que, entre otras importantes funciones, ha procurado gestionar esta herida del esclavo, el reconocimiento de la identidad, tiene una forma comunal muy especial. No encontramos en Occidente conceptos que puedan describir lo mismo, y por ello han tenido éxito conceptos como el Ondjango y el Ubuntu, de fácil comprensión entre pueblos bantúes. Nos interesan en este trabajo por lo que se incluye en ellos no solamente de explicitación de conocimiento en línea con las tradiciones más genuinas conservadas, sino sobre todo por lo que suponen de creación de identidad, de hermenéutica de la vida, desde el drama del sufrimiento pasado y presente, y por ello también por lo que influyen para una educación ética y ciudadana, como estas han de ser vividas en África.

Nos referimos en el primer capítulo a la interpretación de Chakrabarty (Bertrand, 2009), sobre experiencias comunales de los contextos subalternos como modalidades de la razón pública habermasiana. Y también intentamos presentar en este trabajo las conexiones entre la idea de consenso y los tipos de acuerdo que desde los procedimientos culturales subalternos se suceden. Hacia este tipo de conexiones se encaminará la educación de la ética africana, que pone en juego la constitución dialógica del ser africano, la que nos conecta ahora con la perspectiva de la ética Cordial de Adela Cortina. La ética, nos dice, intenta bucear en la vida cotidiana y desentrañar qué es lo moral, los fundamentos de la obligación moral y su aplicación (2009: 16), su recorrido es pues circular (al estilo ondjango, decimos nosotros) pues parte de la vida y regresa a la vida, aunque no resulte en una filosofía sistemáticamente elaborada.

En este recorrido la ética activa el corazón, los rasgos de la razón impura africana para comunitariamente interpretar y actuar en todas las dimensiones de la vida. De este modo se crea sentido, valores y normas. La narración creadora del conocimiento, de la tradición oral,

enciende esa luz de los ancestros que hay dentro de cada africano, en su corazón que es sede de la sabiduría con el objetivo de responsabilizar.

También las comunidades de creación de conocimiento se convierten en crítica política y, de este modo, en motores de transformación social, al preguntarse por los modelos de convivencia más adecuados, permitiendo que la luz “más anciana” portadora de un respeto mayor hacia todo el entorno, se convierta en la instancia crítica primera. Ya nos hemos referido a esos “hombre y mujeres más enteros”, aquellos en quienes la luz de los antepasados llega a todas las cosas.

Conviene en este punto incidir en esta perspectiva del ondjango acentuadamente práctica que incluye, sin embargo, la intersubjetividad y el reconocimiento como dimensiones también constitutivas. Lo que queremos decir con el concepto Ubuntu se refiere a estas dimensiones, pero no las agota: *“lo común es Ubuntu, una relación social de interdependencia, que tiene en la igualdad su principio material... no hay constitución de lo común sin abertura a las singularidades, sin reconocimiento material de su importancia y sin potencialización de sus capacidades creativas... una política de constitución de lo común es la afirmación de la ética Ubuntu, la afirmación de la igualdad contra el privilegio, de la multiplicidad contra la uniformidad, del respeto contra el prejuicio, de la inclusión contra la exclusión y de la creación de medios que aseguren humanidad para los muchos de una colectividad y acceso objetivo a los derechos definidos como humanos”* (Nascimento, 2014).

La referencia de Adela Cortina a hacer diseños institucionales que encarnen obligaciones morales (en la ética cordis) desde los principios de la no instrumentalización, el empoderamiento, la justa distribución de cargas y bienes, el dialogo con los afectados y el desarrollo sostenible que repare el daño del mundo de la vida no humana (Cortina, 2009: 222), conecta con esta ubuntuización ética de los espacios sociales y políticos que se ha vivido y puede estructurarse como tarea de identidad social en África. De este modo, la educación puede proponerse así en una afro-perspectiva ética desde la existencia comunitaria anti-racista y poli-céntrica (Noguera, 2012) y esta peculiaridad puede también esbozar lo que se dibuja como una ciudadanía propia para África.

4.3.3. Los contornos de una ciudadanía afropolita

En relación con la identidad herida y posibilitada por ella, así como con el comunalismo que acabamos de estudiar se dibuja el desafío ético de educar en la condición emergente africana del Afropolitismo (afropolitanisme). Se trata de una nueva africanidad caracterizada por elementos culturales que aúnan a los africanos en una experiencia vital común que es condición para el renacer y el desarrollo auténtico africanos, sin embargo la realidad que nos deparamos a diario, aunque pueda reconocer atisbos de este ensamblaje de los multiversos africanos, dista mucho de configurarse como una fuerza realmente creadora. Baste pensar en los violentos movimientos religiosos, nacionalistas y etnocentristas, sembrados por toda la geografía y la demografía africanas. No se trata de situaciones o experiencias puntuales, sino de algo que impregna el espíritu de los pueblos africanos: un sentido de la identidad no resuelto, que puede contener la necesidad de una reconciliación con lo propio que identifica, con el color de la piel, así como con la misma historia. A. Mbembe (2001) sugiere que el

racismo africano tiene que ver con la necesidad de reescribir la identidad creativa e imaginativamente, pero ello implica un proceso de reconciliaciones, de reencuentros, para posibilitar así la superación de la raza. El racismo no es principalmente el problema del negro y el blanco, sino la actitud ante el otro diferente, y en esta diferencia resulta más crucial la definición étnica y la dinámica de poder y sumisión que el color mismo de la piel. Así los africanos necesitan perdonarse su responsabilidad en el sufrimiento de sus semejantes, durante el comercio de esclavos, por ejemplo. Algo parecido a lo que Europa debería poder hacer ante el genocidio judío nazi. De este modo puede exorcizarse el fantasma del racismo que continua siendo esa herida mal curada del cuerpo de los africanos. Es lo que pretendemos decir cuando hablamos de escribir la identidad del ex-esclavo.

La comprensión de la etnia desde ciertos modos de identificación subjetivos para su propia adscripción y para la diferenciación de los otros (Siurana, 2009: 251) se situaría en la posibilidad de esta creación de identidad que defendemos. Mbembe habla de auto-inscripción y siguiendo a Frederik Barth, J.C. Siurana propone la auto-adscripción que los individuos hacen de sí mismos para pertenecer a un grupo. Para este autor los caracteres raciales, la herencia biológica, la lengua o los aspectos culturales, podrán ser datos substantivos, pero “no constituyen por sí solos ni necesariamente los elementos que definen a los grupos étnicos”. Así también afirma A. Mbembe las formas de identidad africanas no pueden ser reducidas al orden puramente biológico de la sangre, la raza o la geografía, pero además ni tan siquiera la tradición, por su significado siempre cambiante, legitima la invención de una identidad (Mbembe, 2001: 199). Lo que constituye al grupo étnico no es la suma de unas diferencias objetivas sino de las peculiaridades que los pertenecientes a un grupo étnico consideran significativas: la formación étnica es una construcción “social, simbólica e histórica, y, por lo tanto, variable y socialmente artificial” (Siurana, 2009: 251). El racismo o la xenofobia contra “el extraño y el diferente” no son actitudes instintivas ni biológicas, sino “una actitud aprendida, una creencia ideológica y un comportamiento cultural histórico”. Por ello siempre es posible “una socialización de solidaridad, de respeto y de creencia igualitaria” (2009: 252).

Afropolitismo es, sin duda, la respuesta a esta superación de la raza a la que Mbembe convoca a la razón negra africana. Pero su posibilidad se enfrenta todavía a grandes barreras, y el etnocidio no es más que el clímax de muchas variables en juego. De cualquier modo que se mire lo que aquí se hace posible es la misma identidad ciudadana del africano que no se alcanzará sin este esfuerzo creativo. Mbembe cree que la identidad emerge de la estilización, que aquí podríamos llamar afropolita, por cuanto la razón negra es capaz de crear “desde la supervivencia”: “que el esclavo sea capaz de hacer de un objeto, instrumento, lenguaje o gesto, una representación...” es el poder de crear y transfigurar la realidad concediéndole identidad y sentido (Mbembe, 2011: 34).

El reto de la multiculturalidad nos interesa especialmente a la hora de intentar delinear una ética para África (Siurana, 2009: 249ss). Resulta interesante acompañar el análisis de A. Mbembe a la hora de resolver este reto. La posibilidad de resolver el conflicto multicultural es triple: apartheid, asimilación y legitimación de las diferencias (Siurana, 2009: 252). En nuestro contexto el gran desafío para la ética, como se apunta, la cuestión de la raza. En su libro “Salir de la gran noche”, Mbembe plantea la clave hermenéutica y política de la superación de la raza, como hemos repetido a lo largo de estas páginas, habla de “liquidar lo impensado de la

raza”, para ir después desde un compartir las singularidades a la propuesta de una ética del reencuentro (Mbembe, 2014: 89ss).

La educación ética afropolita supone estos aspectos: compartir las singularidades y posibilitar el reencuentro, consigo mismo y con los demás. Al hablar de la ciudadanía veíamos en este proceso uno de los motores políticos de transformación y crítica. En este mismo proceso lo que el africano realiza es una auto-inscripción de la identidad, incesantemente renovada.

Por esta razón, como ya dijimos, la ética pone las preguntas políticas por excelencia: las que tienen que ver con el hacerse entender, conocerse a sí mismo, hacerse reconocer y hablar de sí mismo (Mbembe, 2014: 96). Educar el sí mismo será educar la diferencia, “la necesidad del otro”, porque es la diferencia la que nos da la semejanza. La raza es el motivo de la “invisibilidad”, del “no-reconocimiento” y sólo esta dimensión afropolita de la vida y el ser africano en su historia puede situar más allá de la raza.

4.4. Fantasmas y demonios

Desde la lectura atenta de Adela Cortina (2009) nos atrevemos ahora a proponer un camino ético africano, que pretende la caza de los fantasmas y los demonios que paralizan el empoderamiento auténtico de los africanos en sus realidades. Aunque estos buscarán y encontrarán caminos alternativos, incluso contra sus mismos Estados, para sobrevivir, creemos que sugerir caminos para la ética puede ser una siembra fecunda y, al menos, esta es la apuesta por la que, para el autor de este trabajo, vivir y educar en África tiene sentido.

Uno de los grandes desafíos africanos consiste en mantener y llenar de contenido o recuperar donde se ha perdido, la gran tradición de la comunalidad, del Ondjango y del Ubuntu. La dimensión intersubjetiva garantiza los mínimos de justicia necesarios para que la vida de todos sea digna (Cortina, 2009: 18-19). Pero la tentación del liberalismo extremo que en los países africanos parece acentuarse especialmente desde que los conflictos territoriales se serenar y los accesos a los recursos son más fáciles para los intereses internacionales, despedaza esta comunalidad y concede a la salvaguarda de los intereses individuales la única importancia. Las configuraciones políticas que se han establecido en África responden a ello y nos permiten explicar estos cambios decisivos en el rostro social africano. Doblar y partir un junco es muy fácil, es mucho más difícil cuando son cuatro o cinco los juncos que conforman el manojo, y es imposible cuando son una comunidad (cuando son Ubuntu¹⁰⁸). La gran tradición africana se ha entendido a sí misma como una ética intersubjetiva, más o menos explícita. Ella ha protegido a la comunidad de las amenazas y ha resuelto los conflictos, viniendo de la vida y volviendo a la vida, posibilitando la crítica y el discernimiento. Hoy, los fantasmas y los demonios son mucho más difíciles de enfrentar, en parte por el aumento de tamaño de los mismos, pero sobre todo por el creciente individualismo y la falta de la comunalidad que antiguamente los resolvía¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Resulta de gran interés para el análisis de la educación hacia la ética en este contexto de enormes desafíos, el artículo de Gomes Barbosa (2012)

¹⁰⁹ Sobre el conflicto de autoridades en la resolución de problemas hay abundante bibliografía. Cfr. Massó Guijarro, 2011: 99-122; Farré i Ventura, 2004

Por este motivo también la tarea de la ética orientada desde siempre a forjar el carácter (intrasubjetiva) se vuelve ineludible en África (Cortina, 2009: 23-24). Cuando los intereses individuales y los egoísmos deciden la vida de cada uno se oscurece el bien, se instrumentaliza y se hace depender de otros intereses. El cógito de la supervivencia que ha delineado su imperativo categórico (“no morir”) desvirtúa en realidad el sentido de los valores y los fines de la vida, al coste de perpetuar la negación antropológica a la que históricamente el africano ha sido sometido (Mbembe, 2013: 54).

Adela Cortina nos ofrece un elenco de fantasmas y demonios a los que habrá que hacer frente e intentar cazar: multiculturalismo, éticas aplicadas, auténtica ciudadanía, democracia radical, empoderamiento económico, ética global, mundo de la vida no humana (Cortina, 2009: 26-32). Desde la perspectiva africana cada uno de estos tiene sus contornos y sus sombras, y también sus efectos son diferentes. Intentaremos aquí definir estos contornos y estas sombras, pero destacando especialmente los elementos que en este contexto tan especial africano se dibujan con urgencia extrema.

La tensión entre lo valioso en verdad, para lo que no hay tiempo, y lo menos valioso, para lo que se invierte todo el tiempo (2009: 36), como sucede con la lucha por el poder (político, económico y social) identifica dramáticamente la vida africana (Mbembe, 2013: 109-110), configurándola incluso como política de dominación del otro diferente (racismo) con el objetivo de mantener el poder a cualquier precio. La humillación que se sigue de este modo de ejercer el poder hacia las personas y sobre todo, hacia las más vulnerables, es uno de los fantasmas de mayor presencia negadora en África. No se trata únicamente de indiferencia burocrática, hablamos de auténtico desprecio. El mundo de relaciones de dependencia entre los Estados no asienta en la necesidad de dar vida a las gentes sino en el aprovechamiento y enriquecimiento sin escrúpulos de los más fuertes. África sigue siendo inexistente para el resto del mundo (Cortina, 2009: 38) y las relaciones económicas entre personas y países se ven dramáticamente presididas por el principio Mateo (al que nada tiene hasta lo que tiene se le quitará).

La complejidad de problemas y actores no esconde la flagrante ausencia de justicia. En tierra de nadie es posible cualquier manipulación. En África este “nadie” significa una casi total ausencia de sociedad civil empoderada, capaz de reaccionar proactivamente ante la injusticia, la humillación y el expolio. Aunque, como decíamos, la identidad oprimida por el sufrimiento no desaparece sino que por lo general se vuelve más fuerte, esta creación de posibilidades que los africanos consiguen hacer no tiene la estructura suficiente ni la fuerza organizativa capaz de enfrentar estas situaciones.

Fantasmas y demonios merodean juntos, de suerte que cazando a uno se vuelve mucho más fácil dar con los otros, pues se trata de energías con el único objetivo de paralizar la vida donde ésta se esfuerza en resistir y salir adelante. La misión de la educación en África es urgente, mientras sigan sueltos cada momento que pasa significa un paso atrás en la construcción de una identidad y de una ciudadanía empoderada, capaz de responder al desafío del mundo en todas sus esferas. Intentaremos aquí describirlos, sin pretender ser exhaustivos ni agotar con esta presentación todo lo que supone un desafío para África.

4.4.1. El fantasma del león solitario: la autosuficiencia

El diagnóstico que Adela Cortina hace en la ética del corazón remite a un tratamiento curativo y preventivo de la enfermedad moral (el “sin corazón” de personas, instituciones y países): *“urgiría promover la justicia universal, hacer un solidum con todos los seres humanos, y que el mejor camino consiste en debilitar las tendencias sociales que fomentan la falsa idea de la autosuficiencia, sea de las personas o de los países, y potenciar aquellas tendencias que nos recuerdan que nos necesitamos mutuamente”* (2009: 41). Es decir, debilitar al león solitario para que deje de suponer un peligro para las gentes del poblado.

Varios autores describen la situación africana desde el imperativo categórico de la supervivencia. En la actualidad la pretensión egocéntrica de sobrevivir se ve reforzada por la oferta liberal de la autosuficiencia sobre todo económica. El imaginario vital y existencial del africano se distorsiona, desde parámetros irreales, provocando al mismo tiempo la desorganización del deseo. Esta disfunción del deseo que la psicología del consumo demuestra en sus estudios tiene en África un efecto terrible, pues tiende a consagrar la desigualdad y la indiferencia y a dejar patentes extremos de injusticia y de inhumanidad que difícilmente se perciben en otras realidades. Si la desigualdad no es una prerrogativa africana sí lo es lo extremado de la misma: la propensión de las elites africanas al disfrute y a la ostentación (Mbembe, 2013: 133), más intolerable si cabe cuando el hambre sigue siendo la gran compañía de la vida de sociedades enteras.

La Ética de la razón cordial de Adela Cortina nos ayuda a cazar el león solitario que acechando en la noche va devorando uno a uno a los actores sociales. La ideología del individualismo posesivo y el principio social del intercambio infinito, serían las piezas que permiten comprender el fantasma de la posesión y la lógica de la acumulación y del derroche que se apoderan de las sociedades capitalistas (Cortina, 2009: 71ss). Se trata de aspectos que pueden explicar hoy mejor que nada la tragedia africana: la convicción ideológica de que al no deber nada a los demás no se está obligado a compartir nada con ellos y la idea de que cada uno es dueño de sí y de su producción y nada debe a la sociedad, y que por tanto cualquier pretensión de redistribuir la riqueza es incluso ilegítima. Una tal ideología, la de un intercambio infinito, que tiene como resultado el principio Mateo, que ya referimos, sitúa la existencia humana y sus relaciones en la lógica del cálculo y la oferta-demanda. Y así las relaciones sociales responden al esquema de la demanda y la oferta, de suerte que aquel que nada puede ofrecer quedará inevitablemente excluido de las mismas, lo que de hecho sucede con los pobres (aporoí).

Una de las tareas fundamentales de la educación consistirá en situar las relaciones sociales en una lógica distinta a la oferta y la demanda. En el descubrimiento y el reconocimiento de otros valores y otros intereses no cuantificables. Si la ética es, decíamos con Adela Cortina, el esfuerzo por forjar el carácter, este aspecto tiene aquí una importancia central. La pretensión autosuficiente se apodera del carácter, en un mundo de publicidad global vehiculada que vende mucho y ciega los corazones. Es lo que ha llevado a confundir el poder y el empoderamiento de las capacidades, provocando la debacle política de los países africanos que han optado por gobernantes del poder pero no empoderados. Así es también en la política casera, en lo cotidiano de la vida. La educación para la ética ha de alcanzar el convencimiento

moral, la forja del carácter, y ha de presentar la autenticidad personal como algo deseable. Será de gran importancia generar capacidad de estimar valores.

Es posible cazar el fantasma de la autosuficiencia si educamos para la cooperación y la interdependencia, desde la conciencia de la verdad de nosotros mismos: somos seres de carencias que sólo desde la cooperación pueden ser superadas (2009: 73). En este reconocimiento de la necesidad del otro está la madurez, la posibilidad de establecer vínculos que permanezcan entre las personas y los países. Lo solidario de las relaciones depende de esta educación ética previa. Huelga decir que sin esta educación una sociedad está condenada al fracaso.

4.4.2. Los demonios del gallinero: cuando impera el desorden

El liberalismo pretendería reducir el Estado a una mínima expresión, dejando a los individuos la libertad casi absoluta de poner en juego sus potencialidades económicas para así hacer posible el progreso. Este modelo parece querer imponerse en los jóvenes Estados africanos. A lo más se permitirán normas que faciliten las transacciones económicas (economicismo), dejando los asuntos morales fuera de los vínculos relacionales. El resultado es el imperio de la ley del más fuerte, el más astuto económicamente, el mejor negociador, el que sabe someter a su lógica de enriquecimiento al único referente capaz de controlar su actividad, el Estado. Es curioso como en la superficie social la burocracia jurídica y normativa lo invade todo (Mbembe, 2013: 115), con el objetivo principal de castigar al infractor, pero en la realidad la debilidad jurídica es enorme. Las leyes que deberían proteger a las personas, son instrumentalizadas para perseguirlas.

La situación de anomía, de caos social se impone. No se trata tanto de una ausencia legal cuanto de una perversión jurídica. La ley o la norma sirve al poder establecido, al partido único en muchas de las configuraciones políticas africanas y la religión no pocas veces bendice este poder o calla ante sus abusos. La norma tiene sentido cuando está ligada a la moralidad, sólo entonces implica obligatoriedad, cuando no es así se convierte en otro instrumento para dar la muerte (necropolítica).

Parece claro, siguiendo a Adela Cortina, que sin el convencimiento moral no se sostiene ninguna ley, ninguna obligación. Apenas un aparato jurídico estatal no crea ciudadanía. Ésta depende del convencimiento moral hacia el que la educación deberá estar orientada. Si la persona no está convencida de que algo obliga moralmente de nada sirven las normas (Cortina, 2009: 43). Una educación en ética quiere responder a esta necesidad: qué es lo moral, por qué hay moral y cómo aplicar en la vida los principios morales (2009: 44). En ello va lo de forjarse un carácter, que solamente tiene sentido cuando se descubre en la obligación moral esa ligación que la hace vinculante y que constituye el reconocimiento cordial de lo debido al otro (2009: 46).

Se hace imprescindible para adquirir el convencimiento moral, educar la sensibilidad¹¹⁰ hacia el mismo, educar la agencia emocional, educar en la estima de los valores (Cortina, 2009: 86ss,

¹¹⁰ Aunque en otro contexto queremos destacar aquí cómo la atención puesta en la sensibilidad concentra el esfuerzo del camino espiritual que propone San Ignacio de Loyola, pues depende del trabajar los sentidos que el querer humano pueda orientarse a lo correcto. El ejemplo más iluminador que se propone para entenderlo es el

131 ss, 247-252). La afectividad sin razón produce monstruos (Goya) y es ideal para mantener el desorden y el caos. Los sentimientos exigen entrenamiento, educación, sin la cual no puede acertarse. Desde la conciencia de los propios sentimientos, cuando se trabaja para que aflore la sensibilidad, es más fácil penetrar en el otro y compadecerlo, conectar con su posible sufrimiento o alegría, indignarse ante su injusticia y solidarizarse. Es, por tanto, una condición para la ética. En el contexto africano se trata de un desafío quizás más urgente, porque los sistemas de valores, lo deseable o lo valioso, incluso el sentido de la dignidad pueden tener matices propios y diferentes a los que desde occidente estamos acostumbrados a reconocer. A ello se refiere por ejemplo Ester Massó al defender ciertos sistemas tradicionales diferentes de valores que son válidos sin embargo en la actualidad (Massó, 2002), pero también todos los autores que han centrado sus estudios en “epistemes otras” o modelos de racionalidad regidos por lógicas distintas a la occidental (Albán Achinte, 2006: 26).

Educar en la simpatía universal y alargar lo más posible su ámbito de influencia será, de este modo, el centro de la posibilidad del reconocimiento del otro, de su derecho o necesidad. La sensibilidad se materializa en el reconocimiento, y es así que puede exorcizar en medio del desorden al demonio de la insignificancia, de la exclusión, el ostracismo o el abandono, de aquel que nada importa (Cortina, 2009: 97).

4.4.3. El fantasma de la hiena: el miedo y la supervivencia

Adelantamos aquí que el reconocimiento cordial y recíproco es el contenido de esta ligación que genera obligación moral (Cortina, 2009: 51-52). Sin embargo una lógica de la supervivencia que todavía no se ha transcendido en convivencia impedirá cualquier reconocimiento, fuera de la necesidad de la propia vida. No se trata aquí de un egoísmo escogido sino de los límites impuestos por la realidad. Lo moral adquiere muy posiblemente otra valencia.

Pero no entenderíamos África, como hemos dicho, sin el imperativo categórico de la supervivencia¹¹¹. Educar en una cultura de la convivencia se hace imperioso y fundamental para que pueda emerger una ciudadanía activa. Lo que nos interesa aprovechar en esta propuesta educativa es la capacidad de resistencia a la que hemos aludido como “genio pagano africano”. Es decir, esa capacidad de encontrar caminos para sobrevivir en medio de la negación antropológica presente, y de hacerlo con un “estilo” propio y genuinamente africano. Canalizar esta capacidad y organizarla puede resultar en un real empoderamiento de la ciudadanía. Una lectura hermenéutica de esta estilización que el africano es capaz de hacer con lo que le sucede, con la vida, los objetos y personas en ella incluidos, nos permitirá sugerir el camino ético que descubrimos desde y para la propia África.

También aquí diremos que la capacidad de resistencia creadora no es algo exclusivo de África, es más bien un privilegio de la pobreza¹¹². Lo que sí es sólo africano es el estilo como esta

aquel que aprende a tocar un instrumento musical. Recién salido del conservatorio conoce mejor que los grandes maestros toda la teoría pero no la ha incorporado todavía. Aquellos que han olvidado la teoría con el transcurso de los años tocan sin embargo mucho mejor que los recién aprendidos. Cfr. Chércoles Medina, Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Comentarios a la Presentación e Introducción de los Ejercicios (versión no editada del autor)

¹¹¹ Cfr. Susaeta Montoya, 2010: 45ss; Van Binsbergen, 2003: 10; Mbembe, 2014

¹¹² En la medida en la que su despojamiento de mediaciones, así como su condición opresora cuando es el caso, potencian la afirmación en el ser humano. Nos atrevemos a decir que este sería uno de los sentidos de la

resistencia se conduce y la creación que ella provoca. En el esfuerzo por sobrevivir muchos no conseguirán atisbar la figura de su identidad, pero algunos, los verdaderamente intrépidos, los que poseen especial energía por su entereza (a los que en África se considera “ancianos”), serán capaces de crear identidad siempre nueva desde las raíces de la tradición más genuina.

Importa sin embargo advertir que puede malograrse todo el esfuerzo educativo que posibilitaría esta creación de identidad, como de hecho sucede, cuando no se tiene en cuenta la justicia, cuando esta exigencia se hace depender únicamente de la necesidad (las condiciones de debilidad que nos obligan a ser justos para poder sobrevivir). Todo el proceso educativo podrá quedar bloqueado por el miedo, y será el mismo miedo el que obligue a practicar la justicia. Sucede, como vimos con el principio autoritario que se establece como un patrón político de las sociedades africanas, que el pacto social se realiza porque es inteligente evitar de ese modo la muerte, pero entonces aquel que se cree autosuficiente podrá situarse más allá de la justicia y difícilmente comprenderá que establecer pactos y cooperar es siempre mejor. Lo más que el miedo consigue es el cumplimiento legal cuando no hay más remedio, pero nunca se adquieren así convicciones morales (Cortina, 2009: 69-70).

Hemos de insistir por tanto en esta capacidad de resistencia creadora de identidad que es posible reconocer en África. Educar en esta perspectiva será aprovechar esos intereses otros para orientar desde ellos el deseo: el aprecio por lo valioso, el disfrute de la relación mutua y la alegría de compartir, la tristeza por el sufrimiento, la indignación ante la injusticia y la estima de la dignidad (2009: 70). Intereses que es posible descubrir presentes en medio de sociedades fuertemente marcadas por el imperativo de la supervivencia y por el miedo, como son las africanas.

Y unida a esta resistencia está también la necesidad de educar a decir la palabra, a vencer el silencio, síntoma de la opresión totalitaria del ejercicio del poder de dar la muerte (necropolítica). Por la palabra somos reconocidos como seres humanos capaces de competencia comunicativa (argumentativa) y dispuestos al diálogo (2009: 71). Solamente desde aquí podrá acontecer la creación de esta identidad a la que nos referimos en África.

4.4.4. La noche poblada de espíritus

Una de las resistencias que dan cuenta del resurgir del genio pagano africano (Mbembe, 2013: 56) es sin duda su veneración por la luz. África es, en general, un pueblo de la luz, porque la noche está poblada de espíritus, y quien es sabio y cuerdo huirá de ella. La noche es también la atmósfera irrespirable de la dominación colonial.

A la oscuridad de la noche pertenecen aquellos comportamientos de los que no podemos dar razón (cuando el mal posee de algún modo a los actores y busca restablecer algún equilibrio roto), aquellos otros de los que no somos conscientes al estar aparentemente dominados o poseídos por fuerzas ajenas. Es esta una dimensión de la noche que sobrecoge, interpreta la presencia del mal e intenta darle un sentido, pero al mismo tiempo refleja la indocilidad del genio africano, pues lo que la lógica institucional pretende explicar por la tiranía de la ley, escapa en la vida cotidiana a cualquier control (de ahí el resurgimiento de la hechicería: un

bienaventuranza cristiana de los pobres. Para una interpretación ética de las bienaventuranzas cfr. Andreu Celma, 2012: 424ss

sentido de revuelta política ante la desigualdad que el africano no puede aceptar). En última instancia la noche significa la falta de responsabilización sobre aquello que se hace o dice, ya sea por el efecto de fuerzas exteriores, ya sea por la dominación y el sometimiento. Por eso la noche tiene también el sentido del encadenamiento y la esclavitud, la falta de libertad provocada por el colonialismo.

Ante la noche, el africano se arma de la luz del día, intenta simular la vida que tendría si la noche no existiese, aunque sepa que existe. No se elude, no se niega, se busca un camino, se inventa, se crea, se intenta que la posibilidad emerja en medio de los límites y las barreras. La noche permanece amenazante porque la lógica colonial ahora está en las manos de los propios africanos, quienes la aplican sin piedad. Las formas de la humillación y opresión son algo diferentes pero continúan el espíritu de la colonia. En lo político la propaganda intentará atribuir la penuria actual al mismo culpable, al fantasma de la colonización. Se seguirá celebrando la memoria de la masacre del primer día de la lucha por la independencia. Pero nada justifica ya la mirada poscolonial al antiguo colono, porque la lógica que debía haber sido transformada sigue condicionando y creando muerte. Salir de la gran noche exige acabar de una vez con toda la iconografía unida al colonialismo y a las luchas libertadoras (Mbembe, 2008) que asientan en lo impensado de la raza.

En este contexto sobrevivir es el interés más fuerte y el más valioso (Cortina, 2009: 59-60). En África la realidad política se asemeja al estado de excepción que justifica la aplicación de la violencia a todos los niveles¹¹³ y que se resume en el ejercicio soberano de dar la muerte (Necropolítica). A esta crítica política que justifica, por parte de la ciudadanía, eludir el “principio autoritario” que pretende constantemente someter al africano, cabe unir la educación a la pasión dominante, ese interés más fuerte, dice Cortina, alejado del cálculo y que interesa porque se experimenta como valioso (2009: 60). Hasta cierto punto educar para que emerja esta pasión dominante sería una manera de transformar energía bruta en energía útil.

En la actualidad filosofías de la educación que interrogan sobre la lateralidad del pensamiento invitan a potenciar esta búsqueda (Robinson y Aronica, 2009). Para nosotros lo que se experimenta como valioso es lo que concede ser y coherencia a la vida, es decir, luz capaz de enfrentar la noche. En medio de una realidad en la que muchos días se consideran como noches, o como una grande y prolongada noche, apostar por educar desde lo que se experimenta como más valioso, es el desafío.

Toda pasión dominante exigirá ese contacto previo consigo mismo, ese trabajo de darse fundamento, reconocimiento de sí mismo en la propia conciencia y subjetividad, en la intimidad y en la persona. Por eso la tarea de educar tendrá que suponerlo.

¹¹³ En su ensayo sobre Necropolítica, Achille Mbembe analiza la configuración política actual de muchos Estados africanos situándolos en la perspectiva del Estado de Excepción: “el estado de excepción y la relación de enemistad se han convertido en la base normativa del derecho de matar... el poder hace referencia continua e invoca la excepción, la urgencia y una noción ficcionalizada del enemigo. Trabaja también para producir esta misma excepción, urgencia y enemigos ficcionalizados” (2011, 21)

4.4.5. La maldición del pasado: la esclavitud y la raza

Aunque ya nos hemos referido repetidamente a lo largo de este trabajo a este desafío esencial, no es posible proponer una educación ética sin tener en cuenta esta especial interpretación sufrida por el africano. Unida a la experiencia de la noche se encuentra la amenaza (impensada casi siempre) de la esclavitud y el menosprecio de la raza: “Le Nègre est le seul dont la chair fut faite, sous l’empire de la race, marchandise”. La expresión es acertada pues, según Mbembe, la raza negra ha sido la única que ha sido tratada como mercancía con el pretexto del color de la piel (Boulbina Seloua y Mbembe, 2014).

De entre los diferentes aspectos de esta experiencia destaca de modo especial el hecho de la dignidad, justamente por su ausencia. Dar al ser humano un precio de venta, hacerlo mercancía (para ser intercambiado por dinero o afecto) significa negar su dignidad. Los Derechos Humanos asientan en el reconocimiento incondicional de la dignidad que se define como reconocimiento en cada ser humano de un fin en sí mismo (Kant). La lógica del intercambio infinito (Cortina, 2009: 71ss) sólo así puede romperse y por tanto, únicamente una educación que se centre en el reconocimiento de este fin en sí mismo que es cada persona será capaz de vencer multitud de fantasmas y demonios. Pero a este aspecto de instrumentalización de la vida humana se une en África y en la historia de la colonización el hecho de la raza. Educar para la libertad se impone en estas sociedades, entendiendo que la esclavitud de la mente es la razón de su necesidad.

La incapacidad de reconocerse a sí mismo en la propia autonomía es el síntoma principal de la enfermedad del esclavo, no algo buscado sino algo infectado en el drama de la historia. La esclavitud implica una vivencia desigual de la relacionalidad al imposibilitar el autoreconocimiento. En el nivel de la conciencia profunda del africano que podemos incluir en este conjunto se halla una experiencia de negación del sí mismo (la identificación con la mercancía y el desprecio de la raza) con la que no se sabe qué hacer y que una y otra vez emerge en las formas de la resistencia. Cualquier posibilidad que se presente al africano para desarrollar capacidades acaba por quedar relegada, en el extremo, interpretada como algo a lo que jamás tendrá derecho porque ha sido de hecho maldecido¹¹⁴.

Estas consideraciones nos urgen de modo especial a la educación de la subjetividad en el sentido de la autonomía personal: la capacidad de apropiarse a sí mismo y no permitir así ser propiedad de nadie, la “auto-posesión” a la que se refiere Xavier Zubiri, la consideración de sí como un fin (Kant). En este sentido habrá que potenciar la capacidad de darse leyes y auto-obligarse a cumplirlas (una identidad que se crea al reconocerse a sí mismo, en el vínculo consigo mismo). Esta auto-creación de valores nos sitúa en el camino hermenéutico (J. Conill) y en la libertad posible de la autonomía (Cortina, 2009: 104).

Pero decíamos que unida a la experiencia de la esclavitud se halla “lo impensado de la raza”. En África lo racial, algo que debería interesarnos solamente desde el punto de vista estético (A. Mbembe), se ha ontologizado y teologizado desde la perspectiva del desprecio y la maldición. El negro es el hijo maldito de Dios, el medio-humano, incapaz por naturaleza de poder llegar a

¹¹⁴ Como ya referimos una peculiar teología de la maldición alimentará en el tiempo colonial y todavía hoy esta conciencia. Cfr. Mbembe, 2013: 39.

vivir aquello que el blanco vive. Nos resulta de gran interés aquí la noción de identidad moral (Ch. Taylor) que refleja el horizonte del mundo moral de una persona que sabe lo que le importa realmente, le atañe profundamente y lo que no significa mucho (Cortina, 2009: 111). Educar en esta identidad ayudaría a poner lo importante en su sitio, en la conciencia y la estimación y deseo de una persona, relativizando la raza lo suficiente para que su fantasma deje de amenazarle. Al mismo tiempo, esta educación sería necesariamente inclusión de la diferencia.

Siguiendo a Adela Cortina descubrimos que la educación para la autonomía se basa en dos principios: no instrumentalizar y empoderar (2009: 115). De este modo la tarea educativa conducirá al reconocimiento de las capacidades (en sí mismo y en los demás), exorcizando así el demonio de la negación que somete el espíritu de tantos africanos. Salir de la situación de negación, superar la restricción del mundo vital, descubrirse universal y universalizable sería otra de las consecuencias de esta educación en ética cívica (2009: 119). Ante la negación o el desprecio se impondrá el valor en sí de la persona y el respeto debido (2009: 121). Quien se halle educado en la autonomía será capaz de obligarse y de formular sus leyes, vinculado a sí mismo, un vínculo que le obliga (2009: 122).

4.4.6. El fantasma del elefante: el poder sagrado (el principio autoritario)

Otra de las asignaturas pendientes en contexto africano es la gestión del poder, posiblemente desde los mismos resortes culturales, aunque no sea algo pensado y precisamente por ello. La lógica del poder es elevarse y mantenerse, a cualquier precio se puede pensar, aunque la sociedad y las culturas lo limiten. Resulta difícil que el poder se entienda como gestión del bien común y por tanto como servicio a la sociedad. La liturgia que suele acompañar a la toma de posesión de aquellos que asumen cargos de poder en las distintas esferas sociales recuerda los ritos de entronización de los reyes tribales, dice Mbembe. Entender el poder como una necesaria gestión coordinada es uno de los grandes desafíos de la educación para la ética en África.

La forma política, y también religiosa en muchas de las realidades sociales africanas, es la del principio autoritario, nos ha dicho Achille Mbembe (2013). El poder se ha configurado en las sociedades poscoloniales no solamente desde la religión sino también y de modo mucho más patente en los sistemas de gobernanza de los Estados. Mbembe, sirviéndose del análisis foucaultiano del biopoder, elabora el término de necropoder y estudia la política que le es inherente (Mbembe, 2011). Tanto la paralización económica del continente como su ruina intelectual encuentran explicación en este autoritarismo político que siguiendo la lógica del espíritu del colonialismo ha establecido en África instituciones, saberes y prácticas de acción que provocan la muerte lenta o brutal y el sufrimiento que diariamente asola a millones de personas (Mbembe, 2013: 84). La historia de la humillación y del sufrimiento dramatiza cualquier ética del poder, pero cuando la violencia es ejercida por el propio indígena, lo que se genera es una dimensión de duda radical hacia el sí mismo, una desconfianza que puede impedir cualquier intento de imaginar creativamente (2013: 86).

El principio autoritario, según Mbembe, es una reestructuración de la economía simbólica de las sociedades indígenas que produce cuadros de acción, sistemas de saberes y prácticas cuyo objetivo último consiste en provocar que los demás agentes admitan que el monopolio de la proclamación de la verdad le pertenece (Mbembe, 2013: 101). El hecho de que un Estado se atribuya el ejercicio de la hegemonía simbólica implica que asume una función teológica, es decir, ambiciona el monopolio de la imposición del principio de la visión legítima, se constituye como principio que instituye lenguajes y mitos y produce las formas de consciencia con que los agentes se transforman en operadores históricos.

La tarea educativa se diseña aquí como tarea de descubrimiento del sentido político, que por otro lado se corresponde con la organización tradicional no autoritaria que ciertas tradiciones africanas reclaman (y en este sentido nos hemos referido a los modelos del Ondjango y el Ubuntu). La primera lección del libro del interés del más fuerte es descubrir que “hasta un pueblo de demonios prefiere la paz a la guerra”, que no es inteligente pretender mantenerse en el poder al precio de la propia vida y seguridad, que lo inteligente es fomentar el desarrollo de los pueblos, pues olvidar que un día “los desamparados de la tierra pueden recordar que sus cadenas, lo único que pueden perder, son injustamente pesadas” no es de demonios inteligentes (Cortina, 2009: 62).

4.4.7. La amenaza de la guerra

“Cuando luchan los elefantes únicamente sufre la hierba”. Es uno de los refranes que todos los africanos conocen, y casi todos lo han experimentado o experimentan en la actualidad. La guerra de los poderosos solo tiene un resultado: el sufrimiento injusto del pueblo. No en vano la configuración política africana es posiblemente una de las más hobbesianas: la situación de paz sólo es posible si hay un pacto que crea comunidad política porque es inteligente hacerlo así. Este pacto es el único garante de la obligación moral y consiste en el temor a la muerte violenta y a la pérdida de propiedad (Cortina, 2009: 63)

Apenas el esfuerzo contrario a la guerra puede vencer su fantasma. Educar significa asumir el esfuerzo de hacer la paz, de igual modo que se asume el de hacer la guerra, pues si esta se hace habrá que hacer con mucho mayor hincapié la otra (Massó, 2012: 3). En este hacer la paz hay que diseñar los medios (“continentes de los fines”) y la apuesta educativa por la no-violencia no será entonces una simple “negación” de la misma sino una aplicación positiva de todo lo que sirve para erradicarla. Para la sociedad la estrategia no-violenta se revela “*más rica, proteica y llena de posibilidades para la actuación ciudadana*” (porque en verdad hasta un pueblo de demonios prefiere la paz). Educar para la paz es entonces constituir la no-violencia como un eje, una orientación, para la transformación social. Y yendo más allá, cabe decir con E. Massó, que solamente esta orientación garantiza resultados sostenibles socialmente y fortalece la ciudadanía, incluso cuando se trata de la resolución de conflictos (2012: 4), pues desde esta orientación se siembran las semillas sociales necesarias para la situación del posconflicto viable, pacífica, participativa y reconciliadora. Se trata aquí de una perspectiva no-

violenta entendida además como un modo de empoderamiento inclusivo y creativo, capaz de “ciudadanizar” y fomentar la democracia efectiva¹¹⁵.

Nos interesa aquí enlazar esta educación para la paz con la ética cordial de A. Cortina. Tomada en todos sus aspectos y aplicada desde sus principios (Cortina, 2009: cap. 9) esta ética del corazón supone el itinerario necesario para “hacer la paz y no la guerra”. Educar una ciudadanía cordial, es decir, forjarse carácter y apropiarse de sí mismo, orientando así el deseo hacia la voluntad y la empatía (una educación sentimental, una inteligencia situada) tiene como consecuencia, entre otras, la vida feliz que incluye justicia y gratuidad, pero además cuando prudencialmente se vive resulta *“indispensable para organizar las sociedades y también la república de todos los seres humanos atendiendo a criterios de calidad de vida y no de cantidad de bienes”* (2009: 259). Estos criterios de cantidad y la imprudencia (la falta de cordura o de kardia) son la raíz de los conflictos bélicos. Por lo menos en esta inteligencia prudencial habría que educar a los, siempre posibles, demonios, para que prefieran la paz y no la guerra.

Pero la razón cordial asume la vida feliz unida a los bienes de la justicia y la gratuidad. La paz es el fruto de la justicia cordial y sólo desde la gratuidad, una experiencia de relacionalidad más allá de la supervivencia, es realmente posible. Por eso la educación para la paz, si ha de someter el fantasma de la guerra de una vez por todas, necesita abrir el corazón africano a la experiencia de la felicidad que es más, como dice Adela Cortina, que sólo bienestar o la satisfacción de bienes sensibles. La felicidad satisface esas necesidades básicas cuya satisfacción *no puede exigirse como un derecho ni cumplirse como un deber*, porque consiste en la obligación, el reconocimiento de la ligación que nos constituye (el Ubuntu, añadimos nosotros ahora), lo que nos hace responsables unos de los otros en aquello que se comparte desde la gratuidad, en la lógica del don y del regalo (2009: 263).

La ética de la razón cordial y el genuino sentido Ubuntu de las tradiciones africanas se encuentran aquí. Podría decirse que es la modalidad africana de esta ética, aun sin tematizar, pero capaz de ser así comprendida aunque ello suponga estilizarla como saben hacer los africanos desde la peculiar experiencia dramática del sufrimiento.

Dado que no es posible darse un reconocimiento recíproco si no es dentro del lenguaje, la ética presupondrá aquí, en este esfuerzo para la paz, la capacidad de diálogo que pretende siempre descubrir proposiciones verdaderas y normas justas (Cortina, 2009: 160). Si el diálogo se establece en las condiciones más próximas a la simetría y hay disposición para dejarse convencer por la fuerza del mejor argumento, se garantiza la verdad de las proposiciones y la justicia de las normas y, por ello mismo, la paz. Pero, conviene repetirlo, sólo si el reconocimiento recíproco (de interlocutores válidos) es cordial (no sólo razones de la razón sino razones del corazón), descubre el vínculo, la obligación interna que compromete en el esfuerzo por buscar el camino justo para la paz (2009: 162).

¹¹⁵ La autora refiere a seguir en este artículo algunos modelos tradicionales de resolución de conflicto en África (Gacaca ruandesa y Ubuntu surafricano). También el modelo ondjango angoleño, que hemos estudiado en perspectiva educativa, y tantas de las formas tradicionales que siguen manteniendo los pueblos africanos se situarían en esta línea. No ha faltado contra estos modelos la crítica etnocentrista occidental que el pensamiento postcolonialista actual se ha dedicado a des-construir. Es cierto que está por demostrar que los modelos jurisdiccionales europeos sean los únicos válidos para la resolución de conflictos.

En este reconocimiento cordial estaría el auténtico motor ético de la política, una transformación de las configuraciones políticas africanas posible desde las personas (2009: 164). La resistencia africana al sometimiento y la esclavitud, la indignación ante el hecho del no ser reconocido, formarán también una de las dimensiones fundamentales de la educación para la ética. En cierto sentido la resistencia o indocilidad africana que hemos referido es el canal de la indignación y la creación de valores, más allá de lo que institucionalmente se pretende imponer. Desde la educación podrá ser posible aprovechar toda la rebeldía africana y posibilitar que se estructure en verdadera fuerza política (afropolítica): hacia el reconocimiento recíproco desde el amor y la amistad (familia y amigos), la ley (reconocimiento jurídico) y la estima social (2009: 166-167).

4.5. Cuarta conclusión: Permitir el corazón (Compasión y Justicia)

No es difícil escuchar en el medio africano, cuando las relaciones humanas tienen cuentas pendientes (conflictos), que el “corazón está atado” y que su libertad depende de que no haya cuentas pendientes, con aquellos con los que se ama, por lo menos.

Una educación para la ética sólo tiene que conectar con este aspecto tan presente del corazón en África. Implicará aceptar la vulnerabilidad, tierra en la que todos los seres humanos enraizamos nuestras vidas, para, de este modo, expulsar las pretensiones nefastas de la omnipotencia. Ya nos hemos referido en este trabajo a la necesidad de posibilitar que emerja la sensibilidad, y en este sentido educar el sentimiento del respeto y la compasión, en la práctica del arte de la amistad que se dibuja como tarea urgente en África.

Permitir el corazón es permitir la creatividad de aquellos valores que la persona pretende para conducirse en la vida (Cortina, 2009: 136-137). Se trata de una creatividad valorativa del corazón que ha de posibilitar la encarnación de los valores y la construcción del mundo habitable (2009: 144ss). Justicia y compasión son los dos lados del mundo que el ser humano necesita (2009: 190). La conciencia moral madura es la del que ha llegado a ser justo y compasivo, capaz de responsabilizarse (2009: 150). Emerge la ciudadanía cuando el proceso de la educación se realiza en este sentido, el de una ética de la razón cordial, y en su primer momento en la tarea iniciática de la estimación de los valores (la degustación) que nadie puede postergar ni delegar sino es a riesgo de perder su humanidad (2009: 152-153). Educar tendrá que situar a cada uno en esta tarea ineludible.

No se trata, y ello es fundamental, del solo sentimiento de la piedad, sino de un conocimiento: conocer lo que puede resolver la angustia y la tragedia (2009: 193). El conocimiento de lo radical, en el sentido zubiriano, es prerrogativa cordial. Y aquí, en lo radical, está también lo universalizable, lo que sólo desde este conocer del corazón puede ser acogido. El argumento mejor se reconoce por su lógica interna pero también *porque parece satisfacer intereses universalizables, y ello exige capacidad de estimar valores, sentir común para sintonizar con los afectados, narraciones suficientes para comprender la fuerza de los argumentos, capacidad de reconocer al otro en su alteridad y de construir identidad moral propia*. El desafío de la forja del

carácter que nos proponíamos al comienzo de este trabajo responde a este esfuerzo educativo y exige un profundo sentido de la compasión nacido del reconocimiento recíproco (2009: 196)

Fruto y exigencia de la educación en ética cívica será poner libertad, igualdad y solidaridad en los procedimientos y en las instituciones (diseños institucionales), orientándolos así hacia la justicia (2009: 201.222). En el contexto africano la crítica de la razón negra constituye la narración de la historia que puede convertirse en comunicación cordial. Es desde estas comunicaciones de la experiencia personal y colectiva de gentes que han vivido el abandono, la humillación y el olvido (2009: 207) que podrán ser presentados los argumentos de mayor peso que reclaman de modo prioritario la justicia.

El gran desafío de la educación en África continúa: situar la vida humana *en proceso de educación por el que se forja el carácter más deseable, activando la inteligencia y el sentimiento, la lógica del corazón, que se expresa en el reconocimiento compasivo, lado insobornable del vínculo comunicativo* (2009: 213).

El corazón es el centro y la fuente de las acciones vitales. El corazón pesa, está atado, no tiene libertad, cuando la justicia no se está actualizando, en África. La ética de la razón cordial engarza con este sentido y funda así el reconocimiento recíproco, el Ubuntu. Entender que la obligación moral se sitúa aquí es entender la razón de la ética y su necesidad en África. Soy porque somos (Ubuntu) significa reconocerse “carne de la misma carne y hueso del mismo hueso” (reconocimiento cordial) y eso obliga para llevar adelante proyectos de vida digna de ser vividos (2009: 215). En esta ética sólo la compasión conduce a la justicia y nadie ha de querer llegar a la meta, cualquier meta, sin que los demás lleguen.

África es una inmensa lucha legítima por el reconocimiento. En palabras de Adela Cortina este reconocimiento cordial ha tomado *la forma del respeto a la dignidad, la lucha de los derechos y el empoderamiento de capacidades y por ello el hambre, la miseria, la escasez material, política y cultural, son radicalmente incoherentes, y por ello también son intolerables la exclusión y el afán de abolir diferencias que configuran identidades*. En su lucha por el reconocimiento en África *el principio del reconocimiento cordial deberá orientar en la vida social al principio del intercambio, tanto en el contrato político, en las instituciones económicas como en las sociales* (2009: 216).

Conclusión

Al empezar este trabajo proponíamos recorrer el camino hermenéutico y crítico nada fácil de una razón impura africana. Sólo desde aquello que hace que algo sea africano es posible decir algo que tenga sentido, es posible abrir los horizontes de sentido para quienes viven africanamente. Llegamos a la conclusión que lo africano es una identidad en el juego de las intersecciones, una identidad de identidades. Una razón indómita, indócil, pagana, capaz de estilizar la vida y la realidad y apropiárselas, donde cualquier intento desde occidente fracasaría. No es un trayecto que la lógica habitual permita entender, pero es un camino. Tiene el valor de estar, precisamente ahora, totalmente abierto. Y no es posible prever adonde habrá de conducir a las generaciones venideras.

Desde esta razón hemos descubierto el poder del corazón sin el cual el africano no se concibe: lugar de las decisiones, del amor y la responsabilidad. La ética de la razón cordial de Adela Cortina puede apellidarse africana, en este sentido. Las formas comunales de la gran tradición africana son modos de la razón pública habermasiana, hemos intentado dar cuenta de ello. Enfrentar hermenéuticamente la razón impura africana nos ha descubierto la gran cuestión de la identidad y nos ha colocado en proceso de reconstrucción de la misma. Desde la naturaleza indómita y desde la gran capacidad de resistencia que posee África ha emprendido el esfuerzo de decirse a sí misma, de reconocerse y descubrir sus posibilidades críticamente. La crítica política de Achille Mbembe consigue atar la realidad y decirla, el primer paso para poder ir “a otra cosa” y dejar atrás “lo impensado de la raza”, es decir, la falsa disculpa de la dominación y la perpetuación de la violencia. África emprende el camino de la responsabilización y, el más arduo todavía, de dar muerte a la muerte. El africano hace del objeto, el cuerpo, la voz, la cultura, la religión, en una palabra, de la vida, un estilo solamente suyo, un camino “proactivo” en el que se aprenda a gustar y a cultivar los valores que han de dar contenido a la identidad y sentido que decida darse. Y su opción es siempre la opción de la vida.

La propuesta de un itinerario ético educativo que posibilite cazar los fantasmas y demonios que siguen impidiendo la libertad abre la reflexión a todos los aspectos que África no puede olvidar de sí misma, sino es al precio de matar la esperanza. La luz de los ancestros que habita en cada africano y el brillo de la comunalidad que configura todavía sus vidas, a veces parecen apagarse. Las ofertas con las que occidente se vende no responden a la identidad africana, apenas continúan el dominio silencioso de la raza y mantienen la esclavitud de la mente, la peor de todas. El drama de la pobreza, de la miseria y el sufrimiento injusto, es una consecuencia de aquello que occidente hace y pretende.

La ética africana sólo puede ser ética política y desde la identidad del ex-esclavo, aquel que ya no mira la raza, aquel que solo ve la persona donde está la persona y nada más. Pero África no se ha perdido todavía. Los que ven en ella un futuro no siempre ven auténtica vida africana. Cuando preguntaron al sabio Hamadú Hampâté Bâ qué podría dar al mundo la gran tradición oral africana, este no dudó en responder: “La alegría, que ustedes han perdido”. Una alegría africana es la que le permitía a Nietzsche reconocer el impulso indómito de la vida, la pasión creadora de identidad y valores, del sí mismo en toda su grandeza.

La mayor dificultad que ha enfrentado este trabajo ha sido, sin duda, la extranjería de su discurso. Discurso de experiencia pero discurso desde el otro lado aunque situado africanamente. La fama del misterio de África es merecida, la distancia entre lo humano es patente y las iniciaciones exigen largo tiempo, y nunca se resuelven totalmente. Siempre cabrá la pregunta, sobre ciertas intuiciones, de su valor y su realidad en este contexto. Conviene empezar a creer en la razón desde la que se piensa, lo contrario significa la modulación otra vez y la injerencia, pero esta fe no puede darse por supuesta. A autores como Achille Mbembe es preciso agradecer esta actitud incondicional de fe en sus capacidades. Invitar a esta fe quiere ser también un objetivo de este trabajo.

Por último, destacar la posibilidad que todo el esfuerzo hecho hasta aquí ha abierto: no sólo la crítica ética personal y comunitaria, sino también el haber ampliado, desde y para África, la fecundidad de la comunicación que ésta nunca ha olvidado y el haber situado la crítica política en la realidad convulsa de las naciones africanas. Y ante el pesimismo de los discursos el haber visto real y posible la esperanza, sabia esperanza africana.

Bibliografía

ABADIE, D. (2014) "Note de Recherche: De la Postcolonie d'Achille Mbembe. Recension d'une hypothèse cardinal sur le devenir de l'Afrique". *Thinking Africa. Institut de Recherche et d'Enseignement sur la Paix*. NDR, nº 8. Mars 2014. 2-10

ACOSTA, Juan Carlos (2010) "Hampâté Bâ" [en línea]. *Rev. GuinGuinBali: Una ventana abierta a África*. Disponible en: <http://www.guinguinbali.com/index.php?lang=es&mod=news&task=viewnews&cat=11&id=545>. Consultado el 10 abril de 2015

AJARI, N. (2013) "De la montée en humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe". *Rev. Ubuntu*, nº 1, 2013, 20-31

ALBÁN ACHINTE, A. (2006) Epistemes "otras": Epistemes Disruptivas? *Rev. Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*. Nº 6. 22-36

ALONSO ROCAFORT, V. (2004) "El trauma de la violencia colonial en África". *Revista Foro Interno*, Vol. 4, Universidad Complutense de Madrid, 119-152

ALY DIENG, A. (2006) Hegel et l'Afrique Noir. Hegel était-il raciste ? Dakar : Codesria

ANDREU CELMA, J.M. (2012) Pensar desde la ética. Algunos temas medulares : valor, amor, libertad, ley, felicidad y lenguaje. Comuniter

ATIA APUSIGAH, A. (2012) "Hacia la educación endógena para el desarrollo africano: los desafíos y propuestas". En: DELGADO B., F. y RICALDI, D. (2012) Desarrollo Endógeno y Transdisciplinariedad en la Educación Superior: Cambios para el diálogo intercientífico entre el conocimiento eurocéntrico y el conocimiento endógeno. Bolivia: Agruco/Plural ed. 29-42. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria_cm/archivos/pdf_19.pdf. Consultado el 15 de Junio de 2015

BÁRCENA, F. (2005) El aprendizaje del dolor. Nota para una simbólica del sufrimiento humano. Disponible en : <http://www.proyectos.cchs.csic.es/fdh/sites/default/files/Barcena.pdf>.

BARRO, Abdoulaye. (2009) Le post-colonialisme africain: un miroir brisé. *Rev. Controverses* nº 11, Mai de 2009, 55-67. Disponible en : <http://www.controverses.fr/pdf/n11/barro11.pdf>.

BAYART, Jean-François (2008) Hégémonie et coercition en Afrique subsaharienne. *La « politique de la chicotte »*. *Politique africaine* 2008/2 (Nº 110), p. 123-152. DOI 10.3917/polaf.110.0123

BERTRAND, R. (2009) Habermas au Bengale, au comment 'provincialiser l'Europe' avec Dipesh Chakrabarty. *Travaux de Science Politique*, Université de Lausanne, nº 40, 2009. Disponible en : www.unil.ch/iepi.

BIDIMA, Jean-Godefroy (1993) Théorie Critique et modernité négro-africaine. De l'école de Francfort a la Docta Spes Africana. Paris: Publications de la Sorbonne

BIDIMA, Jean-Godefroy (1998) La philosophie negro-africaine. Paris: PUF

BIDIMA, Jean-Godefroy (2002) *Introduction. De la traversée : raconter des expériences, partager le sens. Rue Descartes*, 2002/2 n° 36, p. 7-18. DOI : 10.3917/rdes.036.0007

BIDIMA, Jean-Godefroy (2011) Soins et fragilité. Ethique narrative et sollicitude en Afrique. Disponible en <http://rfiea.fr/articles/soins-et-fragilit-thique-narrative-et-sollicitude-en-afrique>

BORRADORI, G. (2004) *Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Porto: Campo das Letras

BOULBINA SELOUA L. et MBEMBE A. (2014) Penser par éclairs et par la foudre, *Rue Descartes*, 2014/4 n° 83, p. 97-116. DOI : 10.3917/rdes.083.0097

CABA, S. y GARCÍA, G. (2014) “La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento” *Polis* [En línea], 38/2014, Publicado el 03 septiembre 2014. Disponible en: <http://polis.revues.org/10024>; DOI: 10.4000/polis.10024. Consultado el: 08 octubre 2015

CARDOSO, C. (2012) Da possibilidade das Ciências Sociais em África. En: Cruz e Silva, T., Borges Coelho, J.P. e Neves de Souto, A. *Como Fazer Ciências Sociais e Humanas em África. Questões Epistemológicas, Metodológicas, Teóricas e Políticas*. CODESRIA, DAKAR (Textos do Colóquio em Homenagem a Aquino de Bragança) Março de 2012. Disponible en: www.codesria.org/IMG/pdf/8-Cardoso.pdf.

CAROTHERS, Thomas (2009) El fin del paradigma de la transición. Traducción de Alicia García Bergua del original de: CAROTHERS, Thomas (2002) The end of the transition Paradigme. *Jornal of Democracy*, vol 13, nº 1, 5-21. Disponible en: http://archivo.estepais.com/inicio/historicos/135/5_Ensayo1_el%20fin_Carothers.pdf.

CASTIANO, J.P. (2010) *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da Intersubjectivação*. Maputo: Ndjira

CHUKWUDI EZE, E. (ed.) (2001) *Pensamiento Africano. Ética y Política*. Barcelona: Bellaterra

CHUKWUDI EZE, E. (ed.) (2002) *Pensamiento Africano. Filosofía*. Barcelona: Bellaterra

CHUKWUDI EZE, E. (1998) *Out of Africa: Communication Theory and Cultural Hegemony*. Telos Spring. 139-161

CONILL, J. (1991) *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos

CONILL, J. (2007) *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos

CORTINA, A. (1992) *Ética Comunicativa*. En Victoria Camps et al (Ed.) *Concepciones de la Ética*. Madrid: Trotta. 177-199.

CORTINA, A. (2000) *La Ética Discursiva*. En Victoria Camps (Ed.) *Historia de la Ética 3. La Ética Contemporánea*. Barcelona: Crítica. 533-581.

CORTINA, A. (2005) *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*. Madrid: Trotta

- CORTINA, A. (2009) *Ética de la Razón Cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel
- CORTINA, A. (2012) *Ética aplicada y Democracia radical*, Madrid: Tecnos
- CORTINA, A. (2013) *Ciudadanos del Mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza
- CORTINA, A. (2014) *¿Para qué sirve realmente...? la Ética*. Barcelona: Paidós
- CORTINA, A. (Coord.) (2009) *La educación y los valores*. Madrid: Biblioteca Nueva
- CORTINA, A. y CONILL, J. (dirs.) (2000) *El sentido de las profesiones*. Navarra: Verbo Divino
- CUTOLO, A. et GESCHIERE, P. (2008) Populations, citoyennetés et territoires. Autochtonie et gouvernementalité en Afrique. *Politique africaine* 2008/4 (N° 112), p. 5-17. DOI 10.3917/polaf.112.0005
- CHAKRABARTY, Dipesh (2008) *Al margen de Europa. ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Tusquets. 29-54
- DELPORTE, Christian (9 de abril de 2015) "Charlie Hebdo, le Kenya et les médias: On s'intéresse toujours plus au meurtre de son voisin". Disponible en : <http://www.lefigaro.fr/international/>. Consultado el: 12 de Abril de 2015.
- DESLAURIER, Ch. et ROGER, A. (2006) Mémoires grises. Pratiques politiques du passé colonial entre Europe et Afrique. *Politique africaine* 2006/2 (N° 102), p. 5-27. DOI 10.3917/polaf.102.0005
- DEVÉS-VALDÉS, E. (2012) Como Entender a África Sul-Saariana e como Sair da Tragédia (o Terceiro Terço do Século XX). Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/valdes/cap4.pdf>. Consultado 17 de Octubre de 2015
- DUSSEL, E. (1998) *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Con respuesta crítica inédita de K.O. Apel. Mexico: Universidad Autónoma del Estado de México. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120507095320/7cap5.pdf>. Consultado el: 10 de Abril de 2015
- DUSSEL, E (1996) "La ética de la liberación ante la ética del discurso". *Isegoria*/13. 135-149
- DOMINGO MORATALLA, A. (2013) *El arte de cuidar. Atender, dialogar y responder*. Madrid: Rialp
- De ROSNY, Éric (dir.) (2006) *Justice et sorcellerie*. Colloque international de Yaoundé (17-19 mars 2005). Paris : Les éditions Karthala. Cahier n° 8-10 de l'Université catholique d'Afrique centrale (UCAC), édité par les Presses de l'UCAC, B.P. 11628, Yaoundé, Cameroun. Disponible en: http://classiques.uqac.ca/contemporains/rosny_eric_de/justice_et_sorcellerie/justice_et_sorcellerie.pdf. Consultado el: 7 de Abril de 2015
- FALOLA, T. (2007) Nacionalizar a África, Culturalizar o Occidente e reformular as Humanidades em África. *Rev Afro-Ásia*, 36, 2007, 9-38

- FANON, F. (2008) *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba (Tradução de Renato da Silveira da reedição francesa de 1975)
- FARRÉ I VENTURA, A. (2004) *Estat modern i llinatges locals a Moçambic. Els discursos de la legitimitat en una historia d'imatges distorsionades i expectatives incomplertes*. Tesi Doctoral. Universitat de Barcelona.
- FERGUSON, A. and NAGEL, M. (2009) "Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young". New York: Oxford University Press.
- GARCÍA MARZÁ, D. (1992) *Ética de la Justicia. J. Habermas y la Ética discursiva*. Madrid: Tecnos
- GARRAU, M. (2008) *Care (Éthiques et politiques du)*. En V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. Disponible en <http://www.dicopo.fr/spip.php?article101>
Consultado el: 6 de Agosto de 2015
- GHIGGI, G. e KAVAYA, M. (2012) "Otchiwo, Ondjango e Círculos de Cultura: das práticas de resistência à constituição da educação libertadora". *Diálogos Angola/Brasil. Currículo sem Fronteiras*, v. 12, nº 2, maio/agosto 2012, 364-375
- GOMES BARBOSA, A. (2012) "Contributos para a pedagogia social: Neuroética, Educação vagarosa e Ubuntu". *Cadernos de Pedagogia Social*, nº 4, 2012, 197-218
- GUERRA PALMERO, M^a José (Coord) (2013) "Iris Marion Young. Responsabilidad y Justicia". *Enrahonar, Quaderns de Filosofia*, nº 51, 2013, Universidad autónoma de Barcelona.
- HABERMAS, J. (1968) *Técnica e Ciência como Ideologia*. Lisboa: Edições 70
- HABERMAS, J. (1998) *Teoría de la Acción Comunicativa, I. Racionalidad de la Acción y racionalización social*. Santafé de Bogotá (Colombia): Taurus Humanidades
- HABERMAS, J. (2000) *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Madrid: Trotta
- HABERMAS, J. (1990) *Pensamento Pós-Metafísico. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- HAMPÂTÉ BÂ, A. (2003) *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena
- HAMPÂTÉ BÂ, A. (1979) "A palavra, memória viva na África". *O Correio da Unesco*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 10/11, out./nov. 17-23
- HAMPÂTÉ BÂ, A. (2010) "A tradição viva". En: ZERBO, J.K. (Org.) (2010) *História Geral da África I*. São Paulo/Brasília: MEC / Ufscar. 181-218
- HAMPÂTÉ BÂ, A. (2011) "A educação tradicional na África". Disponible en: <http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/A-educacao-tradicional-na-Africa.pdf>. Consultado el: 10 de Junio de 2015
- HENRIQUE BERG, C. et al. "Ubuntu: a escola necessária para o futuro". *IJKEM, Intern. Journal of knowledge Enginner Mannager*, vol 3, nº 5, fev-maio 2014. Florianópolis. 190-210. Disponible:

<http://incubadora.periodicos.ufsc.br/index.php/IJKEM/article/viewFile/2509/3260>. Consultado el: 6 de octubre de 2015

HOUNTONDJI, P. J. (2008) "Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos". *Rev. Crítica de Ciências Sociais* nº 80, Março 2008, 149-160

HUGON, Philippe. (2001) "L'économie des conflits en Afrique". *Revue internationale et stratégique*, 2001/3 (nº 43), DOI 10.3917/ris.043.0152. 152-169

JIMENEZ MORENO, Luis (1995) "Nietzsche, por una cultura vital estética". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Publicaciones UCM, Madrid 1995, nº 12, 79-89. Disponible en: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/viewFile/ASHF9595110079A/5036>. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014

JONAS, Hans (2008). *El principio de la Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder

KAKOZI KASHINDI, J-B. (2011) "Ubuntu, como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana". *Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África ALADAA*, XIII Congreso Internacional, 2011

KAKOZI KASHINDI, J-B. (2013) "Una comparación entre 'ubuntu' como antología relacional en la filosofía africana bantú y el planteamiento 'nosótrico'. Su relevancia en estudios sobre afrodescendientes". *Rev. Instituto Europeo de Estudios Internacionales*, nº 5. Julio 2013, 46-57. Disponible en: <http://www.africafundacion.org/spip.php?article14940>. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014

KIMMERLE, H. Docta Spes africana. Disponible en: <http://www.galerie-inter.de/kimmerle/text2.htm>. Consultado en: 15 de Octubre de 2015.

KOUVOUAMA, Abel. (2000) Penser la politique en Afrique. *Politique africaine* 2000/1 (Nº 77), p. 5-15. DOI 10.3917/polaf.077.0005

LACA AROCENA, Francisco A. (2011) "Retorno a Hobbes: Hacia una cultura del miedo". *Rev. Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. XVII, núm. 33, Universidad de Colima (México). 9-22

LE BLANC, Gu. (2008) *Soi-même comme un étranger, La pensée de midi*, 2008/2 Nº 24-25, p. 125-135.

LEVINAS, E. (1987) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad humana*. Salamanca: Sígueme

MASIÁ CLAVEL, J. (1997) *El animal vulnerable. Introducción a la filosofía de lo humano*. Madrid: Comillas

MASSÓ GUIJARRO, E. (2012) "La "noviolencia" en África: la actualidad de la paz". *Nova África, Publicacions del Centre d'Estudis Africans i interculturals* (CEA). Nº 28. Julio de 2012. Barcelona

MASSÓ GUIJARRO, E. (2005) "La Hibridez de la ciudadanía en los Estados Africanos. Una aproximación en Namibia". *Rev. Nómadas, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* nº12-2005/2. Madrid : Universidad Complutense

MASSÓ GUIJARRO, E. (2004) "¿La razón helena versus la emoción negra? Vecindades no reconocidas. Oposiciones mal cifradas". *A parte Rei, Revista de Filosofía* nº 38. 11-14. Disponible en: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014

MASSÓ GUIJARRO, E. (2011) "Mishake Muyongo, entre la Política y la Tribu: Una reflexión sobre la doble legitimidad en África en el panorama de la globalización". *Cadernos de Estudos Africanos*. Janeiro-Junho de 2011, nº 21, pp. 99-122

MATEOS, Oscar (2015) ¿De la tragedia al milagro? África Subsahariana en el nuevo contexto multipolar. Cuadernos CJ, nº 193, Marzo 2015. Barcelona: Cristianisme i justícia

MBEMBE, A. (1999) "Du gouvernement privé indirect". *Politique africaine*, 1999/1 N° 73, p. 103-121. DOI: 10.3917/polaf.073.0103

MBEMBE, A. (2000a) De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine. Paris: Karthala

MBEMBE, A. (2000b) "À propos des écritures africaines de soi". *Politique africaine*, 2000/1 N° 77, p. 16-43. DO : 10.3917/polaf.077.0016

MBEMBE, A. (2001) "As formas africanas de auto-inscrição". *Estudos Afro-asiáticos*, ano 23, nº 1, pp.171-209

MBEMBE, A. (2002) "Notes sur le pouvoir du faux", *Le Débat* 2002/1 (n° 118). 49-58. DOI 10.3917/deba.118.0049

MBEMBE, A. (2006) "Afropolitanisme". *Africultures* 2006/1 (n° 66), p. 9-15. DOI 10.3917/afcul.066.0009

MBEMBE, A. (2008) Por un entierro simbólico del Colonialismo. Imaginario y espacio público en África. *Le Messenger*, Duala (Camerun); traducción de oozebap.org Disponible en: http://www.oozebap.org/text/colonialismo_mbembe.htm. Consultado el 10 de agosto de 2015

MBEMBE, A. (2009) "Art contemporain d'Afrique: négocier les conditions de la reconnaissance. Entretien de Vivian Paulissen avec Achille Mbembe". *Africultures*, 2 de diciembre de 2009. Disponible en : <http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=9028>. Consultado el: 8 de julio de 2015

MBEMBE, A. (2011) Necropolítica. (Seguido de) Sobre el gobierno privado indirecto. Barcelona: Melusina

MBEMBE, A. (2013) África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Portugal/Angola: Pedago/Mulemba

- MBEMBE, A. (2014a) *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona
- MBEMBE, A. (2014b) *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Pedago/Mulemba
- MBEMBE, A. (2015) “Venez en Afrique, venez chez nous !”. *Le Monde Afrique* [en línea], *Le Monde Fr.* (Edition Afrique) 26.01.2015. (Mis à jour le: 07.07.2015 à 14h58). Disponible en : http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/01/26/achille-mbembe-venez-en-afrique-venez-chez-nous_4563211_3212.html#B3Q5hBehTyVegiWY.99. Consultado el: 10 de abril de 2015.
- MESSI METOGO, É. (1997) “Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l’indifférence religieuse et l’incroyance en Afrique noire”. Paris: Karthala
- MEZZADRA, S. (2008) *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: http://www.ozebap.org/biblio/pdf/estudios_postcoloniales.pdf. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014
- MIGNOLO, W. (Comp) (2008) *El color de la razón. Racismo Epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Del Signo
- MIGNOLO, W. (2001) *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>. Consultado el: 22 de Septiembre de 2014
- MINGOT MARCILLA, M.J. (2010) “El vértigo del amor fati. Libertad y Necesidad en Nietzsche”. *Revista de Filosofía*. Vol. 35 Núm. 1, 2010, 67-87
- MUDIMBE, J.Y. (2013) *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedago - Edições Mulemba
- NAGEL, M. (2008) “What if Habermas Went Native?” *Peace Studies Journal* Vol. 1 Issue 1. Fall 2008
- NAGEL, M. (1997) “Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse – Book Review”. *Journal of Social Theory and Practice*, 23:2, 307 (20)
- NASCIMENTO, A. Do (2014) “Ubuntu como fundamento”. *Ujima. Revista de Estudos Culturais e afrobrasileiros*. Nº XX, 2014
- NENSTHIEL ORJUELA, A. (2004) “Religiosidad, cuerpo y resistencia: aproximación a algunos mecanismos de resistencia negros para sobrevivir en el mundo colonial”. Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <http://www.comunidadandina.org/BDA/FichaObra.aspx?cm=1316>. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014
- NKOGO ONDÓ, E. (2006) *Síntesis Sistemática de Filosofía Africana*. Barcelona: EdicionesCarena
- NIETZSCHE, F. (2003) *El caso Wagner. Un problema para músicos*. En: NIETZSCHE, F. (2003) *Escritos sobre Wagner*. Madrid: Biblioteca Nueva. 185-242

- NOGUEIRA, R. (2011) "Ubuntu como modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista". *Revista da ABPN*, v. 3, n. 6, Novembro 2011 – Fevereiro 2012, pp. 147-150
- NUNES BITTENCOURT, Renato (2011) "O trágico na música: a Carmen de Bizet como expressão da tensão apolíneo-dionisiaca" [en línea]. *Revistaexagium*, nº 9, 2011, 67-86. Disponible en: www.revistaexagium.com.br. Consultado el: 12 de Septiembre de 2014
- ONYEBUCHI EZE, M. (2011) Tú eres, luego soy. En: AAVV. *El Correo de la Unesco*, Octubre/Diciembre de 2011, 10-14
- ROBINSON, K. y ARONICA, L. (2009) *El elemento*. Querétaro (México): Grijalbo
- ROCA OLIVER, E.A. (2014) "Posos de café en Pemba". *Posos de café* nº 18. Disponible en: <http://pososdecafesempemba.blogspot.com/>. Consultado en: 8 de enero de 2015
- SABIN, J. (1997) *Nyerere Ujamaa. El Socialismo Africano*. Madrid: Movimiento Cultural Cristiano
- SALMANN, E. (1999) *La palabra partida. Cristianismo y cultura postmoderna*. Madrid: PPC
- SIURANA, J.C. (2009) *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad. Cànoves i Samalús: Proteus*
- SOMÉ, M. (2012) *Enfoque ético de la responsabilidad del educador en África del oeste. Propuesta del modelo cristiano vivido por J. B. de La Salle. Revista Digital de Investigación Lasaliana* nº 4., 2012, 39-63
- SUSAETA MONTOYA, F. (2010) *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Santa Cruz de Tenerife: Idea
- TOVMASYAN RIEGG, N. (2005) "The Theory and Practice of Promoting Democratization: Women's Issues". Prepared for International Studies Association Southern Region Annual Conference, November 3-5, 2005, Miami, Florida. Disponible en: https://umshare.miami.edu/web/wda/maia/ISAS05/papers/D4_Natalie_Riegg.pdf. Consultado el: 14 de octubre de 2015
- URIEL RODRÍGUEZ, P. (2010) Feuerbach y Nietzsche: La reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 8, 2010, 47-61
- Van BINSBERGEN, Wim M.J. (2003) *Espiritualidad Africana. Un enfoque desde la filosofía intercultural*. Polylog. Foro para filosofía Intercultural 4, 2003.
- WALSH, Catherine. (2009) Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des) de el in-surgir, re-existir y re-vivir. *Revista educação intercultural hoje em América Latina*, La Paz, Bolívia, 2009.