

Del sincretismo religioso al político: nuevas expresiones de liderazgo en África Subsahariana.

Madeleine Alingé

Profesora, investigadora

Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales

Universidad Externado de Colombia

En los últimos años, el continente africano ha experimentado la proliferación de un sinnúmero de expresiones de lo sagrado y de cultos: multiplicación de ceremonias, reaparición de la “brujería”, rituales a los ancestros, pero formalizada bajo la forma de comunidades religiosas. En un reciente estudio en la ciudad de Calabar en Nigeria, R. Hackett¹ identificó cerca de 248 espacios de culto repartidos entre más de cien denominaciones religiosas.

Aparición entonces de nuevas Iglesias, multiplicación de “profetas” o reactivación de las “sociedades secretas” que se creían desaparecidos o olvidados, actualización de rituales de curación, fenómenos de transe o de posesión, proliferación de grupos de rezo, discursos sobre el mundo de la “noche” y de lo “invisible”, curanderos y medicinas alternativas que se reclaman de Dios y dan la certeza de hablar en su nombre.

Este fenómeno religioso, en el contexto africano contemporáneo no se puede interpretar mecánicamente, a los ojos de una u otra disciplina, como la consecuencia del derrumbe de la legitimidad de los sistemas políticos africanos, de la persistente y alarmante crisis económica o de la fragmentación del tejido social. Si bien, la serie de lógicas política y económica² aplicadas en la interpretación o en las intervenciones en África Subsahariana ha provocado la deslegitimación del sistema organizacional, tanto local como “importado”, la impopularidad de estas lógicas, aplicadas desde los momentos de la trata³, la colonización y el período postcolonial, es la única percepción que ayuda a reafirmar los imaginarios sobre el continente y orienta el diseño de sus planes de desarrollo. Por ello, alternativas de interpretación por fuera de los expuestos en la literatura general relacionada al tema todavía no se conciben.

Sin negar la complejidad y la diversidad de la situación africana, el siguiente estudio pretende encontrar en esta “proliferación”⁴ de lo religioso, lógicas o esquemas que den luz sobre el cambio de representación y de discurso de los nuevos líderes africanos, ejemplificada en nuestro análisis a través de la representación de Nelson Mandela.

Muchos nuevos discursos africanos han experimentado un proceso de “hibridación” y sincretismo entendida como la mezcla del simbolismo local con los procesos de universalismo occidental que permite una mayor y más activa participación en el campo político internacional.

Dentro de la historia misionera del África Subsahariana se puede observar la manera como las religiones imperiales, con tradiciones del Libro⁵, se encuentran con las tradiciones

orales y religiones de la visualización (totémicas o animistas en su mayoría) para producir espacios inéditos, donde coinciden múltiples cánones de conocimiento.

Estos nuevos espacios religiosos tienen una fuerte proyección en lo público. Público entendido como expresión de realidades colectivas⁶” y, segundo, porque estas realidades colectivas representan espacios donde se cristalizan las cuestiones del poder y de dominación.

Por ello, nuestra análisis se dedicará, en una primera parte se procederá a identificar y caracterizar el fenómeno del encuentro religioso para determinar su larga tradición y la capacidad de apropiación de las religiones africanas. Luego se justificará la proliferación del elemento religioso entendido como fenómeno social. En un tercer momento, se contextualizará el concepto filosófico del “*ubuntu*”, a través del personaje de Mandela, para medir su eficiencia política y social en la Sudáfrica de hoy.

Lógica religiosa

Recordemos dos actores principales en esta primera parte: las religiones africanas, denominadas animistas, y la religión cristiana.

Sin profundizar exhaustivamente, se expondrán las características de las religiones animistas. Para el animista, las representaciones que tiene durante los estados de vigilia y de sueño son objetivas e igualmente validas, pues cree haber estado en los espacios representados en sus sueños. A partir de la repetición de estas experiencias de “doble vida”, se suscita poco a poco la idea de que en cada uno de nosotros existe un doble, otro yo que, en determinadas condiciones, tiene el poder de alejarse del cuerpo.

Este doble reproduce todos los rasgos esenciales del ser que le sirve de envoltura exterior, aunque se diferencia de él con base en distintas características: es móvil (se desplaza), es maleable (puede salir del cuerpo), es un material (desconocido por nosotros), sugiriendo así el concepto del alma (como un cuerpo purificado, mas no objeto de culto alguno).

De algún modo, los espíritus actúan como intérpretes o intermediarios entre los dos mundos. El hombre no puede entrar en relación con ellos, a no ser que observe ciertas precauciones rituales.

En términos generales, el animismo considera la existencia de numerosas fuerzas espirituales organizadas en una comunidad integrada, entre las cuales se destacan cinco tipos principales de espíritus: los dioses o las divinidades, seres sobrenaturales generalmente lejanos cuyo contacto íntimo con la mayoría del pueblo es un rasgo bastante raro en todo tipo de sociedades; los espíritus invisibles de edad inmemorial, relacionados con la mitología y siempre muy respetados; los espíritus que habitan ciertos lugares u objetos, como lagunas, fuentes, ríos, montañas, arboles, hachas flechas, cabañas o bien se diluyen en el aire y en otros fenómenos de la naturaleza como el rayo o la lluvia; los espectros o los espíritus de los muertos, tanto recientes como antiguos, que entran en contacto con los vivos e incluso siguen formando parte de la sociedad como miembros

activos; los espíritus tutelares, a veces mencionados como *alter ego*, análogos a los ángeles de la guardia de la tradición cristiana y que toman forma de animal en algunos grupos.

Los rituales hacen parte del ciclo del orden. Reúnen cualidades y poderes, que se manifiestan a través del control y la manipulación de palabras, gestos y sustancias con capacidades simbólicas. Su objetivo es detener poderes especiales para “arreglar” los frágiles márgenes del orden cultural, haciendo la mediación entre las divisiones entre lo social y lo “salvaje”, entre lo vivo y lo muerto, y restaurando el integración interrumpida entre el cuerpo social y personal.

El ritual permite, entonces, actuar sobre los fenómenos naturales e implica por ello la noción de la capacidad humana de fabricación e intervención según el conocimiento que se tiene de ese orden.

Frente a estas lógicas nativas, la religión cristiana, sin que sea necesario de enumerar sus componentes y características, que son de amplio conocimiento, se tratará aquí de su peculiar participación y intervención en África Subsahariana.

A partir del siglo XV (inicios del comercio triangular de la trata negrera) , la llegada de la religión cristiana, representada por diversas formaciones eclesiásticas (católicos, protestantes, presbiterianos, evangélicos, pentecostales, evangelistas, testigos de Jehová, entre otros) se realizará de forma desigual, pues algunas llegarán poco antes de la conquista europea⁷ (colonización 1884-1980 aproximadamente) , otros gracias a ellas y otras en el periodo poscolonial. Esta diferenciación temporal estará, de igual manera, marcada por la combinando de recursos “técnicos” para fines de reclutamiento de fieles.

Un importante factor de adhesión a las nuevas religiones se da a través del monopolio de la educación y la construcción de infraestructuras básicas para la formación hacia saberes técnicos, nuevas nociones comerciales, técnicas agrícolas y en el sector de la docencia.⁸ Las congregaciones religiosas se transformaron en instituciones generadores de productividad económica, pues se especializaron en la formación de carpinteros, enfermeros, maestros o intermediarios comerciales. De este modo, se construye así una peculiar relación con lo divino, reconfigurando tanto el ámbito de significaciones como los recursos instrumentales de los nativos mientras se lograba su conversión a las religiones del Libro⁹.

A través de los siguientes ejemplos, se busca entender el proceso continuo de hibridación y sincretismo característicos de las religiones africanas y evidenciado a partir del encuentro de las dos religiones.

Cabe precisar que antes de la llegada del Cristianismo, la religión Kongo había desarrollado una poderosa tradición de fabricación de *minkisi* (receptáculos de poder). Al igual que en el islamismo o el judaísmo, la religión Kongo estaba desprovista de imágenes representando la figura de Dios; sin embargo, la ausencia de una figuración visual y en imagen de la divinidad no significaba la ausencia de representación. De hecho, una proliferación de pequeñas estatuas, de fetiches y otros artefactos constituía en alguna

manera la fuente de las ideas teológicas y el soporte de los pensamientos y de las creencias. Los *minkisi* no eran objetos a los cuales se les rendían culto o a los cuales se les hacían ofrendas o rezos. En las religiones africanas no se adora a Dios a partir de cosas creadas por los humanos. Los *minkisi* son receptáculos de los poderes que gobiernan los campos específicos de la existencia humana. (fertilidad, mediación con los ancestros, encantos, éxito en las guerras o curación). Atestiguan del carácter fluido del control que el universo de lo invisible tiene sobre el mundo material y viceversa. Por esta misma condición, los *minkisi* exigían ser renovados continuamente. Se requería recargarlos constantemente de “poderes” o fabricar nuevos y destruir aquellos cuya eficacia se volvía incierta¹⁰. Es quizá, la razón por la cual los periodos de crisis religiosa o política siempre fueron acompañados de la destrucción masiva de símbolos rituales. El proceso de “reconstrucción” se efectuaba a través de la “circulación” o el intercambio de los cultos y de los ritos en beneficio o como resultado de las guerras de conquista, de las migraciones, de los procesos de centralización política, de las transformaciones ecológicas (en casos de hambrunas, de sequía), de los ritmos demográficos, de los intercambios comerciales y de la transferencia de tecnología¹¹. Por ejemplo, después de guerras era muy frecuente que los vencidos se ubican bajo la protección de las divinidades de los pueblos vencedores o cooptan sus instituciones y sus rituales.

El contacto con la religión cristiana, tras la llegada de los europeos, operará con la misma sinergia. La diversidad de categorías teológicas producirá respuestas muy particulares en Africa, renovando los ritos o los sacramentos que privilegia el cristianismo (el espíritu santo, Jesús Cristo, la resurrección, el bautismo, los ritos funerarios, entre otros), los objetos y símbolos puestos en evidencia (uniformes, banderas, estrellas, tambores, rosarios, velas, hojas de palma, retratos) o las técnicas corporales que utilizan (bailes, transes, posesiones, curas, cánticos, relatos de sueños y de visiones, exorcismo, rituales de vómito, confesiones publicas, funerarias etc.).

Estos movimientos demuestran que el culto, los rituales o un régimen de lo religioso no se substituyen por los de otros que han “vencido” o desaparecen sin dejar huella alguna. Los practicantes mezclan de forma continua los registros, pasando del uno al otro, creando de facto situaciones de sincretismo religioso que no sólo afectan los rituales, los lenguajes o las simbologías sino las configuraciones institucionales así como la formas de ejercicio de la autoridad y de legitimación.

Lógica política

El pasaje de lo religioso a lo político es aparentemente sencillo, pues se supone que toda sociedad requiere de un referente espiritual para llevar a cabo su proyecto principal bien sea de “crear sociedad” o para legitimar ciertos intereses particulares bajo la legitimidad colectiva.

En Africa, el respeto a la diversidad humana ha permitido, permite y siempre permitirá la consolidación de espacios sociales autónomos llamados grupos “étnicos”.

La existencia de estas instancias locales se fueron multiplicando por factores históricos distinguibles.

Se puede identificar como Fernand Braudel¹² que identifica tres etapas sucesivas de desarrollo de la economía: la de subsistencia, la de intercambio local y la macroeconomía; las cuales, a su vez, se corresponden con tres etapas políticas: la familia o el clan, el poder local y la macropolítica. Antes de los años 1500, África tenía una experiencia previa frente a estas tres etapas. Esta relación fue interrumpida hace cinco siglos por el *circumnavigatio*¹³ portugués, generando un aislamiento que poco a poco cortó a África todos sus accesos con lo lejano. Luego la colonización alienó la última etapa y, en parte, la etapa intermedia.

Lo anterior ha implicado -como medida preventiva a la eliminación total- una retirada hacia el primer nivel, es decir hacia el círculo de la familia o el clan, tanto en lo político como en lo económico. Este espacio representa para los locales un capital de confianza enorme en donde concentrará todos los valores y todas las reivindicaciones que han resistido a las injerencias externas.

Para gran parte de los líderes que gobernaron después del proceso de la descolonización, de alguna manera la independencia representaba la posibilidad de una reconstrucción consciente o inconsciente de valores propios, de una cierta legitimidad; es decir, el mantenimiento de un intercambio local para contrarrestar los flujos hegemónicos.

La búsqueda de una interpretación de su relación con lo político llevó entonces a cuestionarse sobre la manera como se diseñan y organizan estos nuevos lenguajes. La capacidad de los actores autóctonos para captar los flujos transnacionales, a reconfigurarlos ayudándose de repertorios mixtos, articulando lo local con lo global, lo autóctono con lo importado.

Por consiguiente, para que un lenguaje o discurso sea políticamente productivo, se requiere que haya no solamente articuladores o intérpretes “competentes” sino igualmente un contexto de “recepción” y de “credibilidad”.

El intérprete es una persona que tiene un mandato, una comisión o una procuración para representar – palabra altamente polisémica –, es decir para hacer ver y hacer valer los intereses de una persona o de un grupo.

Mándela: El intérprete

No hay duda de que la figura más representativa y más carismática del periodo poscolonial sea el líder del “renacimiento africano”: Nelson Mándela, cuyo nombre en lengua *Xhosa* es *Rolihlahla*; que significa “aquel que atrae problemas”.

Nacido en *Qunu* pueblo de la provincia del *Transkei*, y último varón con cuatro hermanas, Mandela tiene todas las características del jefe: hijo del consejero principal del jefe y

bisnieto de un jefe, se le permitía asistir a la reunión de los sabios del grupo donde se conserva la Historia (tradicción oral) de su pueblo, se legitima por ser detentor de la “voz” es decir de lo “público”. A la edad de doce años, tras la muerte a su padre, Nelson Mandela será puesto bajo la responsabilidad de su tío paterno, jefe de clan.

Mándela tendrá la oportunidad de frecuentar las escuelas misioneras, únicas instituciones que proveían una educación “formal”. A pesar que el objetivo de estas escuelas era la conversión de los autóctonos a sus religiones, Mandela logra mantener un equilibrio entre sus valores y los nuevos conocimientos. En la secundaria *Xhosa* estudia inglés, historia y geografía; luego, en la Universidad de Fort Hare, en la Provincia del Cabo -única universidad diurna que aceptaba estudiantes negros- estudia Derecho. El resto de su vida la dedica a la defensa de los derechos de los negros víctimas del sistema del *apartheid*, defensa que lo llevará a 27 años de prisión y a una serie de fenómenos políticos que lo llevaron a ser el primer presidente negro de Sudáfrica elegido democráticamente.

Jacques Derrida en el texto “En admiración de Nelson Mandela o la ley de la reflexión”¹⁴ sugiere que Mandela atrae la atención tanto por su propia capacidad de admiración (en el sentido de que los autores de las Luces admiraban la Ley Universal que él aplica a todos y hace igual a todos), como por su cautela y su capacidad reflexiva.

Mandela conecta su Iluminismo a las narraciones de sus antepasados en una época en la que ellos sí eran democráticos:

“Today I am attracted by the idea of a classless society, an attraction which springs in part from Marxist reading, and in part from my admiration of the structure and organization of early African societies in this country”¹⁵

Lo conecta igualmente con las narraciones guerreras en defensa de la tierra y con las luchas del presente:

“The position of the ANC¹⁶ on the question of violence is very simple. The organization has no vested interest in violence (.....) But we consider the armed struggle a legitimate form of self defence against a morally repugnant system of government which will not allow even peaceful forms of protest¹⁷”

Así, Mandela es conducido por la Ley como una vez sus antepasados fueron guiados por la Dios.

Mandela, viviendo en el borde, preso y en un “no lugar”, tuvo que desarrollar el principio de la interiorización, entendida ésta como la capacidad de la conciencia individual de reconocer el carácter universal de una propuesta moral¹⁸. Mandela hace suyos valores universales, se apropia de los valores, “requisita la moral”, y acapara por lo tanto las nociones de Dios, de Verdad, de Sabiduría, de Pueblo, de Mensaje, de Libertad, entre otros valores, y se vuelven así, como dice Nietzsche, “la medida de todas las cosas”.

Mandela reflects the West most powerful in that he shows how the universal that have come to operate as a signifier of, and law for, occidental identity undo the boundaries of their place of origin¹⁹”.

Mándela más que otro experimenta este proceso de sedimentación de acoplamiento de lo local y lo global que le permiten incursionar en el terreno de las lógicas poscoloniales.

Otro elemento indispensable para su proyección “universal es el aprovechamiento adecuado que hará Mandela de los medios de comunicación como elemento esencial de propagación.

El *Ubuntu*, la “humanidad” sudafricana

La filosofía²⁰ del *ubuntu* tiene dos voceros, también simbólicos: Desmond Tutu y Nelson Mándela, uno arzobispo del Cabo, el otro expresidente de Sudáfrica..

Metafóricamente, *umuntu ngumuntu ngabant*, o “la gente es gente a través de otra gente”, tiene un significado común como restablecimiento de la armonía y en *Afrikáans* equivale a “restaurar la amistad, aceptar, no resistir”.

El concepto de “*ubuntu*” define el sentido de la “humanidad” desde el la experiencia de segregación de los negros. La “humanidad” se entiende como el elemento que forja los lazos con la comunidad blanca, minimiza su odio hacia los individuos para orientar la lucha en contra del sistema.

Sin embargo, la puesta en práctica el “*Ubuntu*” estará marcada por las diferentes trayectorias de sus interpretes. Por una parte, Desmond Tutu enfatizará sobre una teoría y práctica de la reconciliación que permita “actuales” tales como realizar visitas a personas que le han manifestado su odio abiertamente, acudir a los entierros, interponerse entre víctimas y criminales, defender a los blancos por ser seres humanos temerosos (al ser superados 5 a 1 por la mayoría negra) y buscar que los negros deben perdonar. Sus acciones son producto de las creencias religiosas que son expresados por rituales o símbolos políticos. Para D. Tutu, la reconciliación es el comienzo de un proceso de transformación individual para lograr la transformación de la sociedad de acuerdo a su concepto de “nación arco iris”²¹ .

Nelson Mandela, por su parte, cree que la pérdida del *ubuntu* se debe al sistema de separación oficial impuesto por los blancos y por ello apoyó en sus inicios la corriente armada del nacionalismo sudafricano, justificando así la violencia como medio legítimo de autodefensa, como lo vimos anteriormente.

Por ello, la recuperación del *Ubuntu* puede realizarse a través del proceso de reconciliación, considerado como fenómeno social o como espacio de encuentro²² , un encuentro no de individuos sino de la colectividad con la misión de construir una nueva Sudáfrica, predicar la reconciliación, cerrar las heridas del pasado y generar confianza²³ .

Por ello, en lo político la reconciliación es un paso que sólo puede seguir a una transformación social total. Y esta reconciliación verdadera sólo puede ser el resultado de la justicia, una verdad producto de la evidencia contundente e irrefutable, debido a que ha sido sometida al rigor de la Ley. De allí, la ratificación del concepto de “*ubuntu*” en la nueva Constitución Sudafricana.

Conclusiones

Para la mayoría de los países en desarrollo, ser moderno ha significado tener acceso a lo universal, ser racional. Sin embargo, el mundo occidental es una sociedad sumamente comprometida en la preservación de sus prerrogativas tradicionales sobre genero, raza y privilegios de clase. Por consiguiente, el universalismo ve lo local como una mera existencia de los derechos o responsabilidades generales. Mandela hace de esto una ventaja, pues se quiere insistir en el hecho de los universalismos son dirigidos hacia límites e identidades que “...*they cannot take account of*²⁴ ”.

Por ello, el estudio de las configuraciones de lo religioso con sus implicaciones directas en lo político conlleva consigo un cuerpo y una plataforma de realidades que no son inmediatamente visibles pero que conllevan una gran capacidad de sentido.

Desde lo religioso como lo político la desigualdad temporal y metodológica de la presencia e intervención europea en el continente provocaran las actuales respuestas africanas.

Este proceso de permeabilidad o “hibridación” permite revelar el proceso de sedimentación o de adecuación desarrollados por los africanos por el contacto con otras culturas.

Se puede afirmar entonces que el campo religioso africano poscolonial es un campo fundamentalmente fluido y versátil primero, en la medida que existen procesos de apropiación de lo “otro”, y por sus efectos sobre lo colectivo tiene injerencias grandes sobre las instituciones que canalizan y administran lo público.

Para el concepto del Ubuntu, su reactivación consta de las capacidades de innovación y la utilización dentro de las configuraciones históricas sucesivas.

Además, porque los lenguajes son fundamentalmente polisémicos: es decir que sus usos y significados son múltiples; es, entonces, de prima importancia rescatar estas voces. Lo mismo ocurre con los objetos y los motivos que movilizan.

Frente a la mala prensa de los ex - líderes africanos, el sincretismo religioso y político, a través de Nelson Rolihlahla Mandela, permite dar evidencias de las nuevas dimensiones de la eficacia política africana.

Notas Bibliograficas:

¹ R.I.J HACKETT, *Religion in Calabar: The Religious Life and History of a Nigerian Town*, New York, Mouton de Gruyter, 1989.

² El sistema económico de la trata destruye la relación del África con el mundo, tanto a nivel político como económico. Luego, la colonización establece un modelo de desarrollo basado en una economía dirigista, centrada en culturas de renta, que se agota en los años 60 tras el proceso de descolonización y emergencia de los nuevos estados africanos. A este periodo se superpondrá la teoría del desarrollo que reivindica un desarrollo lineal y progresivo. A partir del fracaso de este último, se transfieren las problemáticas africanas a los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) para básicamente programar el reembolso de las elevadas deudas africanas. En los años 90s la crítica situación económica se revertirá en el campo social, evidenciándose en las dimensiones sociales de los planes de ajuste estructural que afectan directamente los sistemas educativo, sanitario, cultural y de bienestar entre otros, contribuyendo de manera general a la marginalización de la juventud (entre 60% y 80% de la población en África Subsahariana tiene menos de 20 años).

Paralelamente, se abre durante estos años una ventana de oportunidades democráticas que pretenden proveer una solución a la crisis de legitimación de las economías dirigistas y de los regímenes autoritarios. Sin embargo, es un proceso de restauración autoritaria que ocurrirá bajo el apoyo de los inversionistas extranjeros, las instituciones internacionales y los dirigentes locales.

³ La trata definida como sistema capitalista mercantil implementado durante el periodo del comercio triangular entre Europa, África y América durante el periodo de la trata negrera.

⁴ ACHILLE MBEMBE, *Afriques indociles, Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris Karthala, 1988 p 37-43.

⁵ Las tradiciones o las religiones del Libro hacen referencia a las instituciones religiosas que se basan sobre textos sagrados (ej: la Biblia, el Nuevo Testamento, el Corán, entre otros)

⁶ EMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, PUF, 1983 (1912), p. 647.

⁷ Caso más notorio el de Kongo en el siglo XVIII. Para más información ver R. GRAY, *Come vero principe catolico: The capuchines and the rulers of Soyo in the late seventeenth century*, Africa, LIII, 1983.

⁸ S. BERRY, "Christianity and the rise of cocoa- growing in Ibadan and Ondo", *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 4, 3, 1968

⁹ Ver, por ejemplo, J. SIMENSEN, "Religious change and transaction: the Norwegian mission to Zululand, South Africa, 1850-1906", in K. H Petersen ed., *Religion, Development and African Identity*, Uppsala, 1987, p. 85-104.

¹⁰ J.M JANZEN, "The tradition of renewal in Kongo religion", in Newell S. BOOTH, *African religions*, op.cit., p. 69-72.

¹¹ I. De Castro HENRIQUES, *Interference du religieux dans l'organisation de commerce en Angola au XIX e siecle*, contribución al Coloquio internacional, Religion et Histoire en Afrique au Sud du Sahara, Paris 15-17 de mayo del 1991.

¹² FERNAND BRAUDEL, *The perspectives of the world: Civilization and Capitalism 15th - 18th Century* (3 Tomos), University of California Press, dic 1992, T 3, pp 452-474.

¹³ Bula Papal que otorgó a Portugal el monopolio marítimo hacia el África.

¹⁴ RICHARD BEARDSWORTH, *Derrida and the Political*, Routledge, 1996, pp 18.

¹⁵ "Hoy me siento atraído por la idea de una sociedad sin clases, una atracción que surge en parte de mis lecturas marxistas y en parte de mi convicción admiración por la estructura y organización de las antiguas sociedades africanas de este país" Mandela Document, Informe presentado a P. W. Botha antes de la reunión de Julio de 1989. (Traducción del editor)

¹⁶ Sigla en inglés del Congreso Nacional Africano.

¹⁷ "La posición del CNA sobre el tema de la violencia es muy sencilla. La organización no tiene mayor interés en la violencia (...) sin embargo consideramos que la lucha armada es legítima como medio de defensa propia cuando se trata de un sistema de gobierno moralmente repugnante que no permite ni siquiera formas de protesta pacífica" MANDELA, *ibid*, pp.27 (Traducción del editor)

¹⁸ RICHARD BEARDSWORTH, *ibid*, pp. 35-39

¹⁹ Mandela representa lo más poderoso de Occidente en el sentido que muestra cómo lo universal se ha convertido en un significativo de, y una ley para afirmar que la identidad occidental se expande por fuera de las fronteras de su lugar de origen.

²⁰ Ver el excelente trabajo de grado de BELINDA EGUIS, *El proceso de reconciliación en Sudáfrica, de la filosofía a la práctica*, Junio de 2000.

²¹ KROG, ANTJE, *Country of my skull*, p.110

²² LEDERACH, JEAN PAUL, *Building Peace: sustainable reconciliation in divided societies*, United States Institute of Peace press, Washington, 1997, p.34.

²³ MANDEL, NELSON, *Long walk to freedom*, p.744.

²⁴ RICHARD BEARDSWORTH, *ibid*, pp 46.

