

El pensamiento africano: una filosofía del compromiso*

Juan Montero

Me gustaría hoy aquí, antes de adentrarme en el tema que nos reúne, que no es otro que el del pensamiento africano como filosofía del compromiso, hacer un breve recorrido por los antecedentes que van conformando este pensamiento pues de los antecedentes vienen los consecuentes y, como suele ocurrir con casi todo, la filosofía africana no proviene de un salto en el vacío, sino que se va fraguando en lo que podríamos llamar *la visión negroafricana del mundo*.

En esta línea cabe destacar que la filosofía africana como búsqueda formalmente declarada de sentido, sistemática y racionalmente organizada ha comenzado hace muy poco tiempo, antes, en la larga historia del pensamiento africano, los elementos del discurso lo componían los mitos, las leyendas, los cuentos, las máscaras, las cosmogonías, los proverbios, etc. Toda una riquísima literatura de tradición oral que hizo decir, al famoso tradicionalista maliense Amadou Hampaté Bâ que «en África todo viejo que muere es una biblioteca que se consume». Esta frase condensa toda la sabiduría tradicional africana pues las civilizaciones del Sahara y del sur del desierto fueron siempre, esencialmente, culturas orales. En estas civilizaciones sin escritura, la palabra, que es transmisora de los mensajes esenciales para la vida del grupo, reviste una importancia que se ha perdido en las sociedades dotadas de escritura. Así pues y siempre según Hampaté Bâ, la tradición

* Conferencia impartida en el ciclo Conversaciones de Filosofía del Áula Manuel Alemán, en octubre de 2006.

oral es la única vía para penetrar realmente en la historia y el alma de los pueblos africanos, allí donde la escritura no existe, el humano esta ligado a su palabra que es considerada como un agente sagrado de energías ocultas y como tal venerada y manejada con prudencia.

Establecida pues la sacralidad de la palabra entre los pueblos africanos, la tradición oral se convierte por ello mismo en el conocimiento total. Es la gran escuela de la vida pues la componen no sólo los cuentos y leyendas, los relatos míticos o históricos narrados por los *griots* o los viejos fabuladores, depositarios todos ellos de la memoria no sólo de imperios y reinos, sino también de pueblos, etnias y hasta de familias o individuos, sino que trata también de religión, de ciencias de la naturaleza, de farmacología y medicina, de iniciación profesional, de historia, de juegos y entretenimientos, del amor y de la muerte. La tradición oral es en definitiva testimonio transmitido oralmente de una generación a otra. Verbalidad y transmisión son las dos características de la tradición y es por ello por lo que la esclavitud y la trata fueron dos terribles herramientas que, cortando la transmisión cultural entre generaciones, condenaron al mundo negro al olvido de su historia y a una regresión difícilmente superable.

En el África precolonial todo estaba dominado por el culto a la vida: «Todo está ligado. Todo está vivo. Todo es interdependiente», nos recuerda Hampaté Bâ. Una intrincada red de correspondencias une al humano con el universo, con los muertos y con los vivos. Ancestros, vivos y dioses constituyen los tres eslabones indisolubles de una misma cadena, es por eso que el culto a los ancestros es el auténtico substrato de la cosmogonía negra, de ahí el bello poema del senegalés Birago Diop titulado «Alientos» del que extraemos una estrofa:

Atiende más las Cosas que los Seres.

La Voz del Fuego se escucha.

Escucha la Voz del Agua.

Escucha en el viento

Los gemidos de los arbustos:
Es el aliento de los Ancestros.
Aquellos que han muerto nunca se han ido:
Permanecen en la Sombra que se aclara
Y en la Sombra que se espesa.
Los muertos no están bajo tierra:
Están en el árbol que tiembla,
En la madera que cruje,
En el agua que corre,
En el agua que duerme,
Están en la casa, entre la multitud.
Los muertos no están muertos.
Atiende más las Cosas que los Seres.

Una riquísima tradición compuesta de mitos, cosmogonías y una literatura oral rebotante de proverbios, adivinanzas, canciones, enigmas, cuentos, epopeyas y relatos iniciáticos subyace y conforma el pensamiento africano. Estamos hablando de elementos pre-filosóficos que, en tanto en cuanto suponen una búsqueda de sentido, en ningún caso hemos de considerar como no filosóficos. Son elementos de un discurso que, poco a poco, va construyendo la visión negro-africana del mundo que con el tiempo se irá integrando e irá dando forma a la filosofía africana.

Lo que pretendo con estas palabras introductorias es ir transmitiendo la enorme riqueza, tanto espiritual como material, del continente negro hasta el siglo XVI, es decir hasta el momento en el que se produce el encuentro con el mundo blanco. Sólo así podremos distinguir los asideros del pensamiento africano posterior; esas claves de reconstrucción de la personalidad negro-africana sin las que ésta no habría sido posible.

Tal y como atestiguan los diversos escritos de los estudiosos y viajeros árabes anteriores al siglo XVI, como Al-Bakri, Ibn Batuta, Ibn Jaldún, etc., los diversos reinos e imperios negros habían alcanzado un elevado grado de civilización y riqueza.

Hasta el siglo XVI África ocupaba un lugar igual o superior a los otros continentes en cuanto a desarrollo y progreso civilizatorio; en organización política, potencial demográfico, sistema y volumen de intercambios comerciales, los estados precoloniales de África soportaban sin ningún problema la comparación con los europeos medievales, sólo el nivel técnico del armamento fue el auténtico talón de Aquiles del mundo negro. Los llamados por Occidente «salvajes africanos» estaban entonces, por su pensamiento, por su organización política y por su sentido de la convivencia y distribución de bienes, como muy bien les calificó posteriormente el etnólogo Leo Frobenius «civilizados hasta el tuétano».

No es posible desplegar hoy aquí, de forma pormenorizada, la historia de estas civilizaciones, bástenos unas pinceladas que nos sirvan de referentes a la hora de valorar la hecatombe inducida posteriormente: uno de los imperios más importantes construidos a lo largo de los siglos inmediatamente anteriores al XVI fue el imperio de Mali. Precedido por el reino de Ghana que evolucionó entre los siglos III y XI y cuyo mejor cronista, el árabe Al-Bakri, nos lo presentó como riquísimo en oro, socialmente evolucionado y políticamente organizado, el imperio de Mali se constituye como tal tras la batalla de Kirina, en el año 1235, en la que el gran Sunjata Keita derrota al rey de los Sosso, Sumaoro Kanté. El nacimiento de este imperio en la asamblea convocada por Sunjata en la llanura de Kouroukan-Fougan una vez consumada su victoria, supone la primera constitución política del África negra y el reparto, todavía hoy respetado y admirado, de todas las obligaciones y derechos de los distintos clanes.

Tiempo después de la muerte de Sunjata, alcanza el poder Kankú Musa, el gran Mansa (emperador en lengua mandinga) Musa I, cuyo peregrinaje a la Meca el año 1324, queda como uno de los grandes acontecimientos de la época. Acompañado de una corte inmensa y de una fortuna en oro, este emperador de Mali impresionó a sus contemporáneos que le otorgaron el sobrenombre de rey de las minas de oro. A su

paso por el Cairo, tanto a la ida como a la vuelta de la Meca, repartió tanto oro por las calles comerciales de la ciudad que el valor del metal cayó en Oriente Medio y en África. De vuelta a Mali trajo consigo a toda una serie de reputados arquitectos, intelectuales y notables religiosos que, junto a los autóctonos, ayudaron a convertir a Tombuctú y a Gao en centros culturales de referencia en la época. Fue tanta su presencia en los asuntos medievales de su tiempo que el cartógrafo, Angelino Dolcert, incluyó al imperio de Mali en su mapa del mundo del año 1339.

Como anécdota curiosa que nos habla de la participación de estas cortes negras en la vanguardia de su tiempo, está el viaje a América en el que se embarcó el padre de este Mansa Musa I, Abû Bakr II, en torno al año 1300. Tras consultar a los sabios de su corte sobre la forma de la Tierra, organiza dos viajes para la conquista del gran mar. En el primero envía alrededor de 400 embarcaciones, de las que sólo una vuelve contando el fracaso de la expedición. Acto seguido, Abû Bakr organiza una segunda expedición, todavía más impresionante, de más de 2000 embarcaciones dirigida por él mismo y, tras dejar a su hijo Kankú Musa en el trono, embarcó para ya nunca más volver.

Al imperio de Mali, tras un progresivo declive, le sucedió el imperio Songhay cuya organización y funcionamiento fueron ricos en enseñanzas. Sonni Alí Ber, que llevó a este imperio a su apogeo es considerado como el más grande genio militar del África del Oeste, a su vez realizó importantes obras de ingeniería como el canal de riego que une Gao a Sané, todavía hoy visible, y los canales de Gourma, todos ellos nos ofrecen un testimonio de los esfuerzos de transformación económica, política y social en esta época.

A Sonni Alí le sucede la dinastía de los Askia, fundada el año 1493. El viajero León el Africano, que visita el imperio de Gao en 1507, quedó impresionado por el orden y la prosperidad que destacaban bajo el mandato del Askia Mohamed. Hacia el año 1512, cuando Askia Mohamed se encontraba en el apogeo de su gloria, el imperio Songhay se extendía por un

espacio geográfico que además de incluir el actual Mali, alcanzaba el sur de Mauritania, el este de Senegal, la república de Níger, así como el norte de Benín y de Nigeria.

A lo largo de aquellos siglos, del VII al XVII, a orillas del lago Chad, evolucionó también el potente reino de Kanem, posterior Kanem-Borno, cuyo rey más reconocido, Dúnama Dibalámi (1210-1248) fue un gran reformador musulmán. Aparecieron también las ciudades-estado Hawsa del Sudán Central y las ciudades-estado Yorubas del actual Nigeria, ciudades como Owo, Igbo-Ukwo, Ife o Benín que, entre los siglos XII y XVI, llevaron al arte negro a una de las cotas más elevadas de su historia. No es exagerado decir que cuando los primeros navegantes portugueses, a fines del siglo XV, costearon las orillas de las antiguas Senegambia, Costa del Oro o Benín, se encontraron con un mundo fabuloso de máscaras, estatuas de ancestros y símbolos de poder que contaban historias de pueblos que habían alcanzado un nivel de vida estético y espiritual de una calidad superior. De hecho es bastante probable que no se haya ponderado suficientemente la influencia del arte negro en lo mejor de nuestro arte del siglo XX, entre otras cosas cómo el contacto de nuestros artistas occidentales con la producción negra, allá por los comienzos del siglo pasado, rompió los límites académicos de nuestro arte y permitió a nuestros artistas abismarse en un universo creativo al que resultaba difícil encontrar límites.

Espero que estas palabras, por escasas que sean, nos hayan ayudado a entender cómo, durante los siglos previos a la esclavitud y la trata, es decir del XII al XVI los negroafricanos fueron no sólo, extraordinariamente civilizados, sino también inmensamente ricos, la economía africana estaba entonces muy lejos de ser una economía de subsistencia. Los soberanos africanos, que ostentaban títulos tan elocuentes como Kaya Maghan (maestro del oro) o Mwenemutapa (señor de los metales en el Gran Zimbabue), eran perfectamente conscientes del papel económico jugado por los metales y, por lo tanto, estaban particularmente preocupados en su conservación,

desarrollo y explotación comercial. Desplegaron sofisticados dispositivos de control de la información, de la circulación de las personas, derechos de aduana y de explotación, llegando hasta el monopolio. Sabían como usar los atractivos del oro para asegurarse la cooperación técnica exterior. Las riquezas fueron pues legendarias en el África tradicional. Antes de la llegada del Blanco, es decir, antes del siglo XVI, el África negra al sur del Sahara, lo que los árabes llamaban «Bilâd al Sûdân» (país de los negros), a través de las rutas caravaneras y de sus puertos del desierto, se encontraba plenamente incorporada al comercio de la época. Se exportaban e importaban las más diversas mercancías, principalmente oro, pero también arroz, maíz, aceite de karité, pescado seco, cebollas, nuez de cola, hojas de Baobab, sal, barras de hierro, marfil, cobre, telas finas y vulgares, algodón y lana de Macina, plumas de avestruz, antimonio (para los ojos de las mujeres) o brazaletes de mármol y, como no, lamentablemente también esclavos.

Tal era la riqueza mostrada en esas transacciones comerciales que los árabes de entonces, principales clientes de los negros, acuñaron una frase que decía: «contra la sarna de los camellos utiliza asfalto y contra la pobreza haz un viaje al Sudán». No fue sin embargo beneficioso para el mundo negro el encuentro con el mundo blanco. Ya antes de producirse este encuentro y en relación con el mundo, con el entorno, las mentes de unos y otros habían sido educadas de forma radicalmente distinta. Se trataba de dos formas de estar en el mundo profundamente incompatibles, dos filosofías de la existencia que en nada se parecían. Una, como el tiempo posterior se encargó de demostrar de forma cruel y devastadora, estaba destinada a dominar; la otra a ser dominada, rebajada, negada, esclavizada. El Blanco ha doblegado al planeta poniéndolo a su servicio, ha establecido con el mundo la única relación que es capaz de generar: una relación de dominio, de superior a inferior; de sujeto a objeto, de colono a indígena, de amo a esclavo... y ha despreciado cualquier otra forma de hacer las cosas, cualquier otra forma de relacionarse con

el entorno. Incapaz de alteridad, el Blanco sólo ha sabido, en su relación con el Otro, proyectarse a sí mismo. Con su frenética actividad ha cosificado al resto de los pueblos robándoles su humanidad e intentando aniquilar sus culturas, a esta conclusión llega el gran pensador revolucionario y psiquiatra negro-antillano Frantz Fanon, a quien recurriremos varias veces a lo largo de esta exposición cuando, en su magnífico primer libro del año 1952 titulado *Piel negra, máscaras blancas* nos dice: «... la desgracia del hombre de color es haber sido esclavizado, la desgracia y la inhumanidad del Blanco es haber matado al hombre allí donde ha ido...».

Por el contrario, cuando el filósofo Jean Paul Sartre, en su célebre prólogo a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache* de Léopold Sédar Senghor, titulado *Orfeo Negro*, nos habla del Negro, nos dice que no trata nunca de tomar en sus manos y transformar los bienes de este mundo, tan sólo pretende existir en mitad del mundo. Así como para el Blanco poseer es siempre sinónimo de transformar, la acción del Negro es en principio acción sobre sí, imitación activa de la pasividad. El Blanco, actuando sobre la naturaleza, sometiendo a la naturaleza, se pierde perdiéndola, mientras que el Negro actuando en primer lugar sobre sí mismo pretende ganar la naturaleza ganándose, en definitiva integrándose en ella, en sus movimientos y en su esencia. De los instrumentos, dice Sartre, el Blanco lo sabe todo, pero tan sólo araña la superficie de las cosas, ignora la duración, la vida. La negritud, por el contrario, sostiene Sartre, es una comprensión por simpatía: el secreto del Negro es que las fuentes de su existencia y las raíces del ser son idénticas. Y concluye: «Si queremos darle una interpretación social a esta metafísica, diríamos que una poesía de agricultores se opone aquí a una prosa de ingenieros».

En esta misma línea argumental, Frantz Fanon, en el excelente capítulo quinto de su libro ya citado *Piel negra, máscaras blancas*, titulado «La experiencia vivida del Negro», nos enfrenta en primer lugar al terrible momento del encuentro

para después ir desarrollando la dramática diferencia. Con respecto al encuentro nos dice Fanon:

... los negros, de un día para otro, han tenido dos sistemas de referencia por relación a los cuales les ha sido obligado pronunciarse. Su metafísica, o menos pretenciosamente sus costumbres y las instancias a las que ellas remitían, fueron abolidas porque entraban en contradicción con una civilización que ignoraban y les era impuesta.

Al igual que Sartre, Fanon recurre a los escritores y poetas negros para sostener sus reflexiones e indagar en la diferencia. Así, frente a la consideración del Negro como atrasado, simple, salvaje y libre en sus manifestaciones, concluye:

El cuerpo para nosotros (*negros*) no se encuentra en oposición a lo que vosotros (*blancos*) llamáis espíritu. Nosotros estamos en el mundo. ¡Viva la pareja Hombre-Tierra!... ¡Yo me caso con el mundo! ¡Soy el mundo! El Blanco nunca comprendió esta sustitución mágica. El Blanco quiere el mundo; lo quiere sólo para él. Se descubre como el dueño predestinado de este mundo. Él lo esclaviza. Establece entre el mundo y él una relación apropiadora. Pero existen valores que tan sólo se acomodan a mi esencia. En clave mágica, yo robo al Blanco «un cierto mundo» para él y los suyos perdido... Y es que, bajo el mundo objetivo de tierras y plataneras o heveas, yo había establecido con delicadeza el auténtico mundo. La esencia del mundo era mi bien. Entre el mundo y yo se establece una relación de coexistencia. Había reencontrado el Uno primordial.

Dice Fanon: «... El Blanco nunca comprendió esta sustitución mágica». Hubo pues desde el preciso instante del encuentro una profunda incompreensión que, unida a la sed de dominio y al enorme desprecio que se desprende siempre de nuestra impotencia a la hora de conocer al otro, hicieron

el resto. Empezó entonces una historia de dolor y humillación que, siglos después, sería el caldo de cultivo de toda una tarea emancipadora que llega hasta nuestros días y en la que la filosofía, como cualquier otra disciplina, ha encontrado su acodo.

Nunca antes del descubrimiento de un continente, que por otra parte coincide con el origen del capitalismo, había supuesto la pérdida de otro. La esclavitud y más específicamente la trata han jugado un papel decisivo en la acumulación primitiva de capital necesario para la construcción de las economías europea y americana, dentro del marco de este comercio regular Europa y América construyeron el sistema económico que todavía hoy oprime al continente africano. Así, el gran poeta negro Aimé Césaire, refiriéndose a su raza, decía: «No hay un solo pedazo de este mundo que no lleve mi huella digital», y Frantz Fanon insistía:

La reparación moral de la independencia nacional no nos ciega, no nos alimenta. La riqueza de los países imperialistas es también nuestra riqueza... Europa es literalmente la creación del tercer mundo. Las riquezas que la asfixian son las que han sido robadas a los pueblos subdesarrollados... Por eso, cuando escuchamos a un jefe de Estado europeo declarar, la mano sobre el corazón, que hay que acudir en ayuda de los pobres pueblos subdesarrollados, no temblamos de reconocimiento. Bien al contrario decimos: «Es una justa reparación lo que se nos ofrece». No aceptaremos que la ayuda sea un programa de las hermanitas de la caridad. Esta ayuda debe ser la consagración de una doble toma de conciencia, por parte de los colonizados que ésta les es debida y por parte de las potencias capitalistas que efectivamente deben pagar:

La sangría provocada por la esclavitud en sus diferentes períodos fue impresionante, se calcula que a través de las diferentes salidas del continente los negros fueron expulsados de su territorio, separados de sus maridos, de sus mujeres, de

sus hermanos, hermanas y padres, rebajados a una condición infrahumana, bestializados y tratados como mercancía: nueve millones a través del Sahara, cuatro por el mar Rojo, otros cuatro por el océano Índico y a través del Atlántico entre once y veinte millones. Como bien nos cuenta en su libro *La violación del imaginario* la reputada ensayista y antigua ministra de cultura y turismo de Mali, Aminata Traoré:

desde 1454, fecha en la que el papa Nicolás V autoriza al rey de Portugal la práctica de la esclavitud, hasta 1880, fecha de su abolición en Cuba, millones de hombres, mujeres y niños fueron capturados y deportados, millones más masacrados por la simple razón de ser negros, y ya en la otra orilla, en América, fueron separados, torturados, humillados y sobreexplotados.

Cierto es que cuando se plantea al mundo blanco su responsabilidad en la monstruosidad que supuso la esclavitud, cuando se debate sobre la reparación debida al continente negro, el blanco trata de eludir su responsabilidad aduciendo que la esclavitud existía mucho antes, practicada contra los negros por los árabes y que por lo tanto estaríamos hablando de una responsabilidad compartida. Como nos recuerda Aminata Traoré, por odioso y despreciable que haya sido el comercio de esclavos practicado por los árabes, no consistió nunca en la deportación masiva realizada por los occidentales, ni mucho menos en la desviación de las economías africanas cuyas secuelas condicionan todavía hoy, negativamente, al África contemporánea.

Hora es de recordar lo que decíamos al comienzo de esta charla. Hablábamos entonces de la riquísima tradición oral africana, decíamos de ella que era el conocimiento total, la gran escuela de la vida, testimonio transmitido oralmente de una generación a otra a lo largo de los siglos. Hablábamos también del daño irreparable que supuso para los africanos el corte abrupto de esta cadena de transmisión. Como nos recuerda Aminata Traoré:

Lo peor no ha sido el robo de nuestros recursos. Si Occidente se hubiese conformado con robar nuestros bienes materiales, la reconquista y el retorno de África a ella misma, su rehabilitación y su reposicionamiento sobre el tablero político y económico mundial no habría significado un desafío de tal envergadura. Lo peor ha sido la violación sistemática de nuestro imaginario.

La punción demográfica que supuso el vaciado sistemático y masivo del continente derivado de la esclavitud, se encuentra pues en el origen de la marginalización del continente africano con relación al resto del mundo, así como de su supuesto retraso. Pero la labor más dañina emprendida por Occidente desde entonces hasta hoy, ha sido la rebaja permanente del Negro ante sí mismo, la anulación de su cultura, su historia y su autoestima, llegando incluso a la aberración de hacerle sentir como un ser biológicamente incompleto, inferior.

Aimé Césaire, en su obra *Discurso sobre el colonialismo*, nos habla así de esta degradación instaurada por la esclavitud primero y por el colonialismo después:

Hablo de millones de hombres a quienes, de forma astuta, han inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el arrodillamiento, la desesperación y el servilismo.

Pero todas esas torturas que Césaire nos detalla en su libro no le salen gratis al colono. El colonialismo instaura una dialéctica perversa que devuelve al colono los efectos más perniciosos de su acción. La anulación, la cosificación y el embrutecimiento es un recorrido de ida y vuelta. Así el propio Césaire, tras poner ante nuestra mirada de lector un amplio muestrario de las carnicerías realizadas por el colono blanco en sus tierras de ultramar, nos dice que no lo hace por un impulso de delectación morbosa sino para demostrar que:

Elas prueban que la colonización deshumaniza al hombre más civilizado; que la acción colonial, fundada en el desprecio del

indígena y justificada por ese desprecio, tiende inevitablemente a modificar a aquel que la practica; que el colonizador que para alimentar su buena conciencia se habitúa a ver en el otro a la bestia, se afana en tratarle como bestia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia... y añade: ...Es esta acción, este retorno de la violencia en la colonización, lo que es importante destacar.

Continuando con este proceso recíproco de cosificación derivado de la relación colonial, Jean Paul Sartre, en su prólogo a la edición del año 1961 de la obra principal de Frantz Fanon *Los condenados de la tierra*, escribe: «Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y sus hierros, lo cual hace que sus testimonios sean irrefutables. Basta con que nos muestren lo que hemos hecho de ellas para que sepamos lo que hemos hecho de nosotros, en que nos hemos convertido» y añade, dirigiéndose a sus lectores blancos: «Leer a Fanon os dará vergüenza y la vergüenza, como decía Marx, es un sentimiento revolucionario».

El propio Fanon en las páginas de ese libro capital nos dice:

El colono y el colonizado son dos viejos conocidos. Y en efecto el colono tiene razón cuando afirma «conocerles». Es el colono quien ha hecho y quien continúa haciendo al colonizado. El colono extrae su verdad, es decir sus esencias, del sistema colonial... y añade: ...La descolonización no pasa nunca desapercibida pues afecta al ser, modifica fundamentalmente el ser; transforma a los espectadores anulados en actores privilegiados... La descolonización es realmente creación de hombres nuevos... la «cosa» colonizada se transforma en hombre en el proceso mismo por el que se libera.

Así pues, según Fanon, la liberación del individuo, su emancipación, es una «descolonización del ser», la opresión alcanza a las comunidades, la política y la cultura pero también, y fundamentalmente, al ser psíquico. Por eso Sartre dice: «No llegamos a ser quienes somos sino por la negación íntima y

radical de lo que han hecho de nosotros... Esta violencia irreprimible es el hombre mismo recomponiéndose». Así, la colonización lleva al colonizado, inevitablemente, a hacerse la pregunta ¿quién soy?; impulsada por este deseo del africano de reconocerse, de reconstruirse a partir de los pedazos esparcidos, rotos, de su personalidad de negro/negra, la filosofía africana no va a elaborarse en torno a los temas eternos de la filosofía: el ser, el espíritu, la razón, el orden del mundo, la necesidad, la contingencia, etc. Se organiza en torno a un tema fundamental en el que todos los demás quedan subsumidos: LA IDENTIDAD. En tanto en cuanto la filosofía africana es rechazada en su calidad de africana, la afirmación de su existencia y la voluntad de promoverla coinciden necesariamente con la voluntad de promover la dignidad del hombre y de la mujer africanos. Se trata de una filosofía no especulativa, alejada del concepto y con vocación por lo concreto, una filosofía vital, es decir «comprometida» en la búsqueda de sentido y en la solución de los graves problemas del continente: recuperación de la memoria histórica y rehabilitación del imaginario; liberación de la pobreza y del subdesarrollo, buen gobierno, anulación de la deuda, fin de la externalidad de las economías, conflictos, emigración, género, salud, recuperación de las lenguas nacionales, etc.

La liberación que hoy busca África es en definitiva la liberación integral del ser humano. Hoy vuelve a estar en boga el Renacimiento Africano que como movimiento de lucha tiene ya una larga historia. Ironía del destino, si antes hablábamos de la sangría que supuso para África el descubrimiento de América, ahora, justo es reconocer que fue desde América, en el campo de lo simbólico, desde donde se empezó a devolver a África la esencia del expolio: su imaginario, su identidad machacada. La ideología africana nació pues fuera de África, la diáspora cumplió un papel fundamental en la rehabilitación del orgullo negro.

En un principio y hacia 1880, surge el movimiento panafricanista que da el pistoletazo de salida de los movimientos de

rechazo de las ideologías blancas de dominación, su reflexión gira en torno a la unidad africana, unidad del continente y sus islas, la rehabilitación de los valores africanos, la supresión del carácter extravertido de las economías africanas y la promoción de las ideas democráticas. Sin embargo, el movimiento panafricanista, fundado sobre una conciencia de opresión y una reivindicación de derechos, no había elaborado aún su teoría. Fue William Du Bois, nacido en Estados Unidos el año 1868, fundador del movimiento denominado Renacimiento Negro, quién irá rellenando esta laguna. Du Bois luchará por la abolición de las discriminaciones raciales; de un lado por los derechos cívicos y la integración de los Negros en América, del otro, por la reafirmación de la ideología panafricanista en África, suya es la frase proclamada ya en 1890: «Soy negro y me enorgullezco de ese calificativo, estoy orgulloso de la sangre negra que corre por mis venas». Su obra *Almas negras*, publicada en 1903, muestra a Du Bois como el observador más lúcido de la condición negra en Estados Unidos y heraldo de la plenitud negra frente a los estereotipos blancos de *negro salvaje* o los paternalismos del tipo *negro buen muchacho*.

Junto a Du Bois otros escritores de este período bisagra entre los siglos XIX y XX, forman parte de este movimiento del Renacimiento Negro: Claude Mackay, Langston Hughes, René Maran, Jacques Roumain, etc. Estos autores americanos frecuentaban París en los años 30 del siglo pasado, y visitaban a los entonces estudiantes negros Senghor, Césaire, Damas y demás compañeros residentes en la capital francesa. Como consecuencia del encuentro de estos intelectuales francófonos del África negra con los de la diáspora, la ideología política panafricanista se va transformando en un movimiento esencialmente literario: LA NEGRITUD.

Se trata de un movimiento de afirmación negra, el sentimiento diferencial llevado al paroxismo y exigiendo el derecho a vivir del negro. La negritud es sin duda un medio de renovación cultural que se encuentra en el origen de la literatura

africana en lengua francesa, pero es también un valor permanente en la medida en que expresa el ser profundo del Negro y su vocación en el mundo. En este sentido, su influencia en la evolución de la filosofía africana es trascendental.

Aimé Césaire en su poemario *Cuaderno de vuelta al país natal* formularía por primera vez, en una hermosísima estrofa, el neologismo conocido como «negritud» que daría nombre al movimiento y, una vez más, supondría la reivindicación del orgullo de ser negro y la recuperación de los valores culturales del mundo negro. La estrofa dice así:

Aquellos que no han inventado ni la pólvora ni la brújula
Aquellos que no han explorado ni los mares ni el cielo
Pero aquellos sin los que la tierra no sería la tierra
Mi negritud no es un charco de agua muerta sobre el ojo muerto
de la tierra

Mi negritud no es ni una torre ni una catedral
Ella se hunde en la roja carne del suelo
Ella se hunde en la carne ardiente del cielo
Ella quiebra el oscuro abatimiento de su probada paciencia

Léopold Sédar Senghor, poeta y primer presidente de Senegal independiente, desarrollaría el concepto dándole su definición más conocida: «La Negritud, —dice— es el conjunto de valores culturales del Mundo Negro, tal y como se expresan en la vida, las instituciones y las obras de los Negros». Frantz Fanon representa la afirmación más radical cuando, en su ensayo *Piel negra, máscaras blancas* dice: «Ya que me era imposible partir de un complejo innato, decidí afirmarme en tanto que Negro. Puesto que el otro dudaba en reconocerme, sólo me quedaba una salida: darme a conocer...».

Jean Paul Sartre, criticado por el propio Fanon, destaca, en su prólogo ya citado *Orfeo Negro*, la dialéctica implícita en el movimiento revolucionario de la Negritud. Tras apuntar que el Negro que reivindica su Negritud en un movimiento revolucionario se sitúa en ese preciso instante reivindicativo en el

terreno de la *reflexión*, bien sea porque quiere reencontrar en él ciertos trazos objetivamente constatados de las civilizaciones africanas, bien porque espera descubrir la esencia negra en el pozo de su corazón, añade:

La Negritud se nos aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del Blanco es la tesis; la posición de la Negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente en sí mismo y los Negros que lo usan lo saben perfectamente bien, saben que está orientado a preparar la síntesis o la realización de lo humano en una sociedad sin razas. Así pues, la Negritud existe para destruirse, es transición y no acabamiento, medio y no fin.

De movimiento literario y reflexión filosófica a compromiso político. Estamos en 1947 y el editor senegalés Alioune Diop consigue publicar simultáneamente en Dakar y en París una revista denominada *Présence Africaine*, que aglutina lo más destacado del pensamiento negro tanto africano como de la diáspora, así como lo más progresista del mundo intelectual francés: Jean Paul Sartre, Albert Camus, André Gide, Théodore Monod, Jean Rouch, Michel Leiris, etc. La revista reflejaba la diversidad ideológica del mundo negro en su intento de crear un frente unido contra el colonialismo. Pronto se constató la necesidad de la lucha política para lograr la emancipación cultural, la Negritud se hizo militante, de ahí la frase de Sartre: «No es por azar que los poetas más ardientes de la Negritud sean al mismo tiempo militantes marxistas». La ecuación sería: Negro = proletario / Negro = pueblo profundamente enraizado en el dolor; concedor del sufrimiento límite = Negro pulsión y pueblo elegido para la revolución, para la emancipación. De aquí surgiría con el tiempo otra de las grandes teorías de rechazo de las ideologías de dominación: el socialismo africano. Se trata de un movimiento de los años 60 del pasado siglo que, inspirado en la rica y secular

tradicón comunal africana, buscaba las vías africanas al socialismo. Sekú Turé, primer presidente de Guinea independiente, es probablemente quién sintetiza de manera más profunda y radical esta teorí. Para Turé el socialismo a la africana serí: «la reducci3n radical de la persona a lo social», da pues total prioridad a la sociedad sobre el individuo.

Hemos hablado de la identidad como eje central de la filosofí africana. Para todas estas corrientes de rechazo de las ideologías de dominaci3n (panafricanismo, negritud, socialismo africano) la identidad africana se afirma fundamentalmente en el terreno político, en el rechazo de las ideologías de dominaci3n van implícitas las ideologías de liberaci3n. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, el reconocimiento del pensamiento africano tradicional, que busca la demostraci3n por vía de análisis de las riquezas de la identidad africana en su pasado y en su actualidad, se inicia con la obra titulada *La filosofí Bantú* del misionero franciscano belga Placide Tempels (1906-1977).

Este libro es resultado de diez años de trabajo misionero en el entonces denominado Congo belga. Diez años tarda el autor en quitarse las máscaras y prejuicios del europeo, del Blanco y —en sus propias palabras— dirigirse de tú a tú al Negro, al hombre negro e interesarse por él y por su existencia. De esta experiencia directa Tempels confiesa haber salido profundamente alterado pues, según cuenta, «en el esfuerzo por confiar su personalidad al otro, el hombre bantú consigue expresarse con total claridad, desvelándole por primera vez, de forma reflexiva, el fondo mismo de su personalidad, el misterio de su ser y de su alma». En el diálogo abierto entre Tempels y el africano, éste le confiesa sus tres deseos más profundos:

1. La vida, la vida intensa, la vida plena, la vida fuerte, la vida total, la intensidad en el ser.
2. La fecundidad, la paternidad y la maternidad, una fecundidad grande, intensa, total, no solamente física.
3. La uni3n vital con los otros seres, para el bantú como para cualquier africano, el aislamiento mata.

Tras pasar por esta experiencia relacional, Tempels cree haber comprendido «profundamente» el espíritu y el comportamiento de los africanos. Enfrentado a partir de ese momento con la colonización belga, escribe La filosofía Bantú en un intento de demostrar al Blanco, más específicamente al colono Blanco, la profunda semejanza estructural entre el pensamiento de los bantúes y el pensamiento de los europeos. Intenta pues reducir el pensamiento bantú a principios aristotélicos que considera como estructurantes necesarios de todo pensamiento humano. Allí donde el aristotélico ha visto el ser como realidad y como concepto fundamental, Tempels piensa que el bantú ve la «fuerza vital», en consecuencia considera que los bantúes reducen toda causalidad a la causalidad vital, todo lo que se realiza es pues manifestación de la fuerza vital. La conclusión a la que llega es que el espíritu de los bantúes está estructurado de igual forma que el de los europeos, pero que la realidad fundamental en torno a la cual todo se organiza es, entre los europeos, el ser y en cambio, para los bantúes, la fuerza vital.

La filosofía Bantú, como obra filosófica, se encuentra en los orígenes de la principal corriente de la filosofía africana contemporánea: la etnofilosofía. Se trata de una filosofía no formulada, subyacente al pensamiento y a la vida de los negroafricanos, una filosofía sin filósofos, implícita, colectiva. Me parece importante reproducir la resolución que, en defensa de la etnofilosofía como rechazo de los valores culturales occidentales, promueve en Roma el año 1959 el 2º Congreso de Escritores y Artistas Negros, y me parece importante porque nos sitúa de lleno en el hecho diferencial del que tanto hemos hablado hoy aquí y emplaza a la filosofía africana a ubicarse en él para poder constituirse como tal y ofrecer alternativas. Dice así:

Considerando el lugar de honor reservado a la reflexión filosófica en la elaboración de cultura. Considerando que hasta hoy Occidente se ha reservado el monopolio de la reflexión

filosófica, de modo que la tarea filosófica no puede ser concebida más allá de las categorías forjadas por Occidente. Considerando que el esfuerzo filosófico del África tradicional se tradujo siempre en «actitudes vitales» y no tuvo nunca objetivos conceptuales puros,

DECLARAMOS:

Que para el filósofo africano, filosofar no podrá ser, en ningún caso, trasladar la realidad africana a los esquemas occidentales. Que la filosofía africana debe impulsar su propia búsqueda en la certeza absoluta de que la iniciativa filosófica occidental no es la única posible.

ES POR ESTO POR LO QUE:

- 1º) La filosofía africana exige del filósofo africano que aprenda de las tradiciones, cuentos, mitos y proverbios de su pueblo, para poder extraer de ellos las leyes de una auténtica sabiduría africana complementaria de otras sabidurías humanas y desentrañar así las categorías específicas del pensamiento africano.
- 2º) La filosofía africana invita al filósofo africano, frente a las filosofías totalitarias o egocéntricas de Occidente, a despojarse de un posible complejo de inferioridad que le impediría partir de su ser africano para juzgar la aportación extranjera. Exige al filósofo superar toda postura de repliegue sobre sí mismo y sus tradiciones para generar, en un sincero diálogo con todas las filosofías, los auténticos valores universales. Sería profundamente deseable que el filósofo africano moderno salvaguarde la visión unitaria de la realidad cósmica que ha caracterizado siempre a los sabios del África tradicional.

Este texto marcó de manera profunda a la filosofía africana porque, provisionalmente, la embarcó en la doble vía de la etnofilosofía y del rechazo de los modelos culturales occidentales. Así pues la filosofía africana se nos aparece aquí como un instrumento de concienciación y de afirmación cultural que conduce a una toma de conciencia política.

No podemos extendernos demasiado en el marco de una conferencia, pero antes de concluir con un esquema de la situación actual de este pensamiento africano necesariamente comprometido, hemos de esbozar siquiera el período de las independencias, los años 50 y 60 del pasado siglo, y hemos de hacerlo porque es el momento en el que la afirmación de todo este esfuerzo del continente alcanza su culmen, es el momento de la esperanza breve. Aminata Traoré nos lo describe de modo magistral en el capítulo segundo de su libro *La violación del imaginario*, titulado «1960, me acuerdo»:

Era 1960, me acuerdo. La independencia tenía el sabor de mis trece años: rebosante de promesas. Los adultos creían en ella, estaban exultantes jurando que ya nada sería como antes. Hecho sorprendente, mi madre y mis tías –que por lo general no hablaban más que de tareas y de la vida doméstica– analizaban la situación política, pronunciaban los nombres de personas que ellas no conocían sino de lejos pero en las que depositaban su confianza y su esperanza. Descubrían la vida pública. Por primera vez, oía a mi madre hablar del porvenir y de una nueva responsabilidad a asumir: Yo, a punto de convertirme en mujer, era todo oídos. Saboreaba el optimismo de los adultos. Ellos decían ya entonces, a su manera, que otro mundo era posible: «a partir de ahora nos pertenecemos, elegiremos y decidiremos por nosotros mismos» repetían una y otra vez hombres y mujeres. Esas palabras, en su momento nuevas y frescas, permanecen presentes en mí. Ocultas en algún rincón de mi memoria vuelven a la superficie cada vez que me embarga el sentimiento de dimisión, traición o decepción por parte de mi generación de africanos y africanas.

El camino hacia las independencias empieza a fraguarse una vez terminada la segunda guerra mundial. El mito del blanco se ha hecho añicos entre los fusileros senegaleses que, en los frentes europeos, combaten el nazismo junto a los ejércitos de las metrópolis. No podemos olvidar que durante la

etapa colonial no sólo le estaba prohibido al negro salir de África, sino que la proyección de la imagen del blanco como un semidiós se cuidaba en África hasta el extremo. Los blancos no guerreaban entre ellos, no pasaban hambre, no sufrían calamidades, iban siempre pulcramente vestidos y sobre todo no enfermaban. Era tal el cuidado que se ponía en ocultar estas debilidades, que al blanco enfermo o impedido se le sacaba por la puerta de atrás y se le reenviaba a Europa.

Pues bien, cuando las metrópolis tuvieron necesidad de sus negros para plantarle cara al nazismo, estos mismos negros desplazados a Europa, pudieron comprobar con sus propios ojos como los blancos también se mataban entre ellos, pasaban hambre paseando como zombis sus miserias por los caminos reventados del continente, enfermaban y eran heridos. Los blancos eran en definitiva como ellos. Terminada la guerra y una vez devueltos, con más pena que gloria, a sus países de origen, estos fusileros irían fundando aquí y allá los partidos por las independencias. La dominación blanca en el imaginario negro había sufrido un golpe definitivo.

Ya en el terreno de lo teórico, pero de lo teórico comprometido, la historiografía africana sufrió también un cambio sustancial una vez terminada la segunda guerra mundial. Conscientes de la importancia del pasado en la identidad de un pueblo y, por ello mismo, de su contribución nada despreciable al desarrollo del mismo, va naciendo una generación de historiadores africanos que, remontando el muro que cinco siglos de esclavitud y colonialismo había levantado entre ellos y su pasado, acomete la dura y apasionante tarea de reconstrucción de la verdadera historia del continente. Una historia que, como sabemos, había sido deliberadamente falseada por siglos de proyección de la ideología blanca de dominación; valga de anécdota, perfectamente ridícula, como, durante los años del colonialismo, a los niños negros en las escuelas francesas de África, se les hablaba de sus ancestros «los galos».

Es el tiempo de los Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Joseph Ki-Zerbo y Djibril Tamsir Niane entre otros. No nos

cansaremos de repetir que esta evolución positiva hacia el objetivo de recuperar su auténtica historia, no habría sido posible sin los procesos de liberación de África del yugo colonial. Estamos inmersos en las trágicas luchas por las independencias, estamos en 1954 y dos obras publicadas entonces, una en el mundo editorial francófono y la otra en el anglófono, van a hacer de este año el año del renacimiento intelectual negroafricano.

Se trata, por una parte, del libro titulado *Naciones negras y cultura* del sabio senegalés Cheikh Anta Diop y, por otra, del titulado *Herencia robada* del filósofo, helenista y latinista de la Guayana inglesa George Granville Monah James. Es del todo imposible desarrollar hoy aquí las tesis que sustentan ambos libros, bástenos apuntar la idea central de cada uno de ellos, decir que los dos fueron ninguneados, perseguidos y censurados, que las tesis defendidas por Cheikh Anta Diop no fueron aceptadas por la comunidad científica internacional hasta 1974, es decir veinte años después de su publicación y tras una ardua lucha del autor en defensa de sus ideas, y que el propio Monah James no alcanzó a ver el año 1955 pues, ese mismo año 1954 en el que, con dinero de su propio bolsillo, publicó su obra *Herencia robada*, una de las primeras obras censuradas en las universidades norteamericanas, fue ahorcado por el Ku-Kux-Klan en un crimen que nunca fue investigado y que, todavía hoy, permanece impune. Bástenos decir esto y por supuesto recomendar la lectura de estas dos piezas emblemáticas en la recuperación del orgullo negro.

Naciones negras y cultura cuyo contenido fue originalmente una tesis doctoral propuesta a la Sorbona y rechazada como herejía pues, no debemos olvidar en palabras de Anta Diop que: «... el nacimiento de la egiptología se caracterizó por la necesidad de destruir a toda costa y en todos los espíritus, de la forma más radical y completa, el recuerdo de un Egipto negro», fue publicada, tras haber sido rechazada por varios editores blancos, por *Présence Africaine*, editorial y librería parisina que, como ya hemos destacado anteriormente, fue fun-

dada y dirigida por el senegalés Alioune Diop. Este libro demuestra, de forma exhaustiva y minuciosa, la anterioridad de las civilizaciones negroafricanas por relación a cualquier otra civilización planetaria, así como la naturaleza negroafricana de todas las culturas de los antiguos pueblos del Nilo y su valle: Etiopía, Nubia y el Egipto predinástico y dinástico.

El libro de Monah James, *Herencia robada*, demostraba la inexistencia de lo que llamamos Filosofía Griega y devolvía el mérito de todas las ideas que sustentaron esta falsedad a sus verdaderos autores, los egipcios, que eran una cultura negroafricana. Se había producido una falsificación deliberada de la historia, tanto el conocimiento en general como la filosofía en particular habían precedido a Grecia en Egipto durante miles de años. Un conocimiento y una filosofía que sólo se transmitía entre iniciados, como iniciados fueron la mayoría de los filósofos presocráticos y hasta el propio Sócrates. La conclusión a la que llega Monah James tras un exhaustivo estudio es que no existe algo, fundamentalmente autónomo, que podamos llamar filosofía griega, tan sólo filosofía egipcia robada y divulgada. Ambos autores coinciden pues en la misma tesis inicial: Grecia (que es como decir Europa) tomó de Egipto (que es como decir África), todos los elementos de su civilización, incluido el culto a los dioses. Es pues Egipto (África) y no Grecia (Europa) la cuna de la civilización.

Las independencias y su apelación al orgullo de ser negros, todo ese proceso de rehabilitación de la memoria histórica del continente africano y de dignificación del hombre/mujer africanos, desemboca en la proclamación de nuevos símbolos, se quiere cortar con el pasado de opresión y alienación y conectar así con la larga y africana historia del continente. Así, nada más independizarse las colonias cambiaron sus nombres en un deseo profundo de reapropiación de lo mejor de sus pasados: El Sudán francés pasó a llamarse Mali, en recuerdo del magnífico imperio de Sunjata, lo mismo ocurrió con la Costa del Oro de los ingleses a la que, en recuerdo de otro importantísimo imperio, se le llamó Ghana, el malogrado Tho-

mas Sankara, de quién este año se cumplen veinte de su asesinato a manos de los sicarios de su compañero de armas y amigo Blaise Campaoré, todavía hoy presidente del país, rebautizó el Alto Volta francés como Burkina Faso que significa «el país de los hombres íntegros», Rhodesia pasó a llamarse Zimbabue y así una larga cadena de ejemplos. Se buscó y se busca todavía hoy la rehabilitación de las lenguas nacionales, las vías africanas al desarrollo y la democratización y el acceso a la toma de decisiones.

Y en estas estaban cuando llegó el neocolonialismo y acabó con el breve sueño de las independencias. Nos vamos pero nos quedamos sería una frase que definiría bien este triste tiempo. La lucha por las independencias forjó grandes líderes continentales que habían crecido junto a sus pueblos, la época fue rica en discursos memorables que inevitablemente apuntaban hacia las metrópolis y exigían para África lo que a África pertenecía. Muchos de estos líderes yacen desde entonces bajo dos metros de tierra, es el caso de Patrice Lumumba en el Congo, Sylvanus Olimpio en Togo, Amílcar Cabral en Guinea Bissau o Thomas Sankara en Burkina Faso. Otros fueron derrocados, tras procesos de asfixia de sus economías nacionales, por golpes orquestados de una forma u otra desde las metrópolis, fueron los casos de Kwame Nkrumah (Ghana), Modibo Keita (Mali) o Sekú Turé (Guinea Conakry).

En todos estos casos y en muchos más se apartaba a los pueblos de la toma de decisiones, se debilitaba la soberanía y se trabajaba, desde las metrópolis, en el relevo de las elites. Este relevo fue la auténtica traición a las independencias, negros títeres pasaron a ocupar los lugares que los blancos habían dejado vacantes en las administraciones coloniales. Ese segmento de las burguesías nacionales corruptas, gozaba de los privilegios antes reservados al colono y, a órdenes de sus dueños, prolongaba y prolonga todavía hoy el expolio de sus pueblos.

La burguesía nacional en el tercer mundo –como dice Frantz Fanon– se descubre en la histórica misión de servir de inter-

mediaria, se complace, sin complejos y en total dignidad, en el papel de agente de negocios de la burguesía occidental... [¿nos recuerda esto algo a nosotros los canarios?, ¿nos suena familiar?] La fase burguesa en la historia de un país subdesarrollado es una fase inútil. Cuando esta casta sea anulada, devorada por sus propias contradicciones, nos daremos cuenta de que nada se ha hecho desde las independencias, que hay que retomar todo, empezar desde cero.

Desde cero, sí, porque como bien se encarga de recordarnos el propio Fanon:

Para el africano en particular, la sociedad blanca ha roto su antiguo mundo sin darle uno nuevo. Ha destruido las bases tribales tradicionales de su existencia y bloquea la ruta del porvenir una vez cerrada la ruta de su pasado.

Desde cero, sí, pero hoy los africanos han conseguido romper las barreras que les separaban de su rica tradición y apropiándose en su pasado miran hacia el porvenir. En la esencia africana, en la forma de hacer y pensar las cosas a la africana, está el germen de un discurso alternativo. Hoy la filosofía africana, el pensamiento africano, se hunde en sus raíces para construir así un discurso alternativo al discurso dominante. La filosofía africana, comprometida con los graves problemas que atenazan hoy al continente y sus islas, busca soluciones. Apoyándose en su profundo pasado recobrado mira hacia el porvenir y lo hace bajo tres paradigmas fundamentales: la recreación de la identidad, la vía africana al desarrollo y la democracia o la liberación política.

Hoy, como escribe Jean Ziegler –sociólogo y relator especial de Naciones Unidas sobre el derecho a la alimentación– en su obra *El imperio de la vergüenza*: «... al período colonial ha seguido la época del dominio a través de la deuda. La violencia sutil de la deuda ha sustituido a la brutalidad visible del poder metropolitano». Muchos son los problemas que man-

tienen a esta África empobrecida, que no pobre, en una extrema situación de dependencia: de entre ellos el principal sin duda es el insostenible fardo de la deuda externa que, hipotecando desde hace muchos años los presupuestos de los diferentes países, dependientes en exceso de la producción de materias primas que alimentan tan sólo la riqueza de los otros, obliga a una permanente externalidad de las economías africanas, al derrumbe del mercado interior y la consiguiente pérdida de la soberanía alimentaria, al ajuste estructural diseñado desde los elevados despachos de las instituciones de Bretton Woods: Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional, de las que se puede decir cualquier cosa menos que sean estructuralmente democráticas, al debilitamiento y marginalidad de los Estados nacionales, a los que los planes de ajuste estructural les roban los recursos de los servicios y hasta los propios servicios que deberían garantizar, entiéndase, educación, salud, acceso al agua potable, electricidad, alimentación, acceso a un trabajo digno, mercado interior, etc. y que, sin embargo quedan tan sólo como garantes del libre tránsito de capitales extranjeros, con la consiguiente devaluación de las democracias africanas, conseguidas muchas veces con el sacrificio, el esfuerzo, la sangre y la ilusión de no pocos africanos y africanas que ahora ven como, sus dirigentes, elegidos democráticamente, se divorcian de ellos nada más alcanzar el poder para responder a dictados que vienen de fuera. Al comercio injusto promovido por la Organización Mundial de Comercio donde el fuerte, tras proteger sus productos, obliga al débil a abrir sus mercados sin posibilidad alguna de competir con ellos, ni en los mercados del fuerte ni en el suyo propio de donde los productos del fuerte, altamente subvencionados, expulsan a los productos nacionales incapaces de competir en esa gama de precios. Como dice el economista Jacques Nikonoff: «El comercio internacional debe tener las mismas reglas que el judo; no se organizan competiciones entre pesos pesados y pesos pluma». A la ayuda internacional como fórmula para perpetuar la situación de dependencia, la

ayuda ligada que obliga al receptor a comprar bienes o productos del país emisor y que, a la postre, se convierte en un instrumento de apertura de mercados para los países ricos y sólo genera más deuda en los empobrecidos; a las O.N.G.s dependientes de los países ricos que usurpan reiteradas veces funciones que corresponderían a los Estados nacionales y que, una vez abandonan los países –entre comillas– ayudados, éstos vuelven a caer en la misma atonía de antes. Como dice el economista Sergé Latouche: «La mano que recibe la ayuda está siempre por debajo de la que la otorga», y Aminata Traoré, con la lucidez que la caracteriza, apostilla: «Nos roban nuestros recursos y a las migajas que nos devuelven llaman cooperación»; a los conflictos, salvo en Somalia todos los conflictos en África tienen que ver con la riqueza del subsuelo. Sólo en la República Democrática del Congo, sin duda uno de los países más ricos del planeta, la riqueza de su subsuelo que, entre otros minerales, le ha convertido en el máximo productor de coltán (80% de la producción mundial) mineral imprescindible hoy en la telefonía móvil, las *playstations* y otros utensilios de nuestra cotidianeidad, su extracción y comercialización, combinada con la de otros recursos, ha provocado en los últimos cinco años la espeluznante cifra de cuatro millones de muertos; a la emigración que provoca el vaciado de jóvenes del continente y a la que hoy hemos de añadir la fuga de cerebros, nueva modalidad alentada por las potencias occidentales; a las plagas y epidemias como el sida que chocan de frente contra las farmacéuticas y la obscenidad de sus patentes que, constantemente, violan la salud de las gentes del tercer mundo, o enfermedades como la malaria que, con toda seguridad, de haberse tratado de una enfermedad del primer mundo haría ya mucho tiempo que habría quedado resuelta; a la privación del derecho a la educación, las vías campesinas, la recuperación de las lenguas nacionales, a la discriminación de la mujer; la urbanización de la miseria y de manera lacerante al hambre. Como nos recuerda también Jean Ziegler el hambre es hoy la causa principal de muerte en nuestro planeta y está

ocasionada por el hombre, cuando alguien muere de hambre muere asesinado, y el asesino tiene un nombre, se llama deuda.

A todos estos problemas –auténticas armas de destrucción masiva– y algunos más que sin duda se nos escapan, busca hoy responder el pensamiento africano desde una actitud comprometida con lo propio. Sólo un África que vuelva a sí misma y actúe desde sus propios recursos y capacidades puede encontrar salida a esta dramática situación.

En esta línea, el amigo, economista y escritor comprometido Demba Moussa Dembélé, representante del Foro por las Alternativas Africanas de Senegal y miembro del comité del Foro Social Africano, con motivo de la presentación en el Foro Social Mundial de Bamako (Mali), el pasado enero de 2006, de la iniciativa de creación de una nueva Carta por la unidad de los pueblos y el futuro de los africanos, subtitulada «Panafricanismo para un nuevo humanismo», decía: «La Carta nos obligará a reflexionar sobre otra África y, por ende, sobre otro mundo. Hace casi seis siglos que son otros los que nos dicen qué es lo que tenemos que hacer. Ha llegado el momento de reflexionar por nosotros mismos. Hemos de reflexionar sobre todo lo que nos incumbe en tanto que africanos, sin importar el color de nuestra piel». Y Aminata Traoré añade:

Para favorecer el desarrollo, es decir, dejar de hacer de él un instrumento de transformación social, económica y política en nuestra contra, es esencial pensarlo y practicarlo en función de lo que sabemos hacer, con los recursos que disponemos y con nuestras perspectivas o al menos con aquellas en las que nos reconocemos. Cada aspecto de nuestra existencia se presta a este trabajo de redefinición y de reorientación: la educación, la salud, la alimentación, el alojamiento, el vestido, el Estado, la gobernabilidad, la descentralización, la democracia y, por supuesto, la lucha contra la pobreza.

Porque, como hemos visto, la lógica de la ayuda sólo pretende perpetuar una situación de dependencia, se trata de

dar para dominar. Como destaca Anne-Cécile Robert en su ensayo «África al auxilio de Occidente»:

Todo el continente parece modelarse en esta mirada clínica segregada a todos los niveles por los organismos privados y públicos, las asociaciones caritativas y los medios de comunicación. La consecuencia esencial de esta mecánica a la vez política, económica y psico-cultural es impedir la producción de un auténtico discurso de África sobre ella misma y por ella misma. Impide las posibilidades de pensar más allá de los aspectos patológicos y generar así un discurso que tendría la característica de todo discurso por sí mismo: una formalización de la identidad al servicio de la vida. En definitiva, esta visión mezquina busca destruir cualquier posibilidad de pensar de otra forma.

Y, sin embargo, África, como hemos analizado hasta ahora, se encuentra en el camino de la construcción de ese discurso propio. La tesis que mantiene el libro de Anne-Cécile Robert, incide en la idea de que el retraso supuesto al continente lo es sólo en la medida en que juzguemos el recorrido de África según los patrones occidentales. No duda, como es obvio, de los gravísimos problemas que aquejan al continente pero, bajo otra óptica, el retraso aparece como resistencia, como otra forma de concebir las relaciones humanas y la repartición de las riquezas. Aparece como un rechazo decidido del modelo económico y social dominante, de la depredación de un modelo capitalista neoliberal que hace pasar a toda la humanidad bajo el arco del Mercado y la ley del dinero.

África es una reserva de valores. Es en este campo en el que África se constituye como una fuente inagotable de enseñanza. Las civilizaciones del continente han acordado siempre un lugar central a los valores relacionales, a la cohesión social y a las cuestiones inmateriales. En cuanto a relaciones de solidaridad, África posee una experiencia inigualable. Por sus tradiciones de ayuda mutua y de relaciones equilibradas con

la naturaleza, podría aportar hoy una contribución esencial a un mundo globalizado. Lo que cuenta son las relaciones entre la gente, los lazos que se puedan crear o mantener con los otros (recordemos lo que decíamos cuando hablábamos de la filosofía bantú: *el aislamiento nos mata*). En la tradición africana de hospitalidad y apoyo es pobre quien está aislado, quien no tiene parientes o amigos en los que apoyarse. El mayor de los dramas consiste en estar desconectado de la vida y del mundo que nos rodea. En otras palabras, en África las únicas riquezas son las compartidas por el grupo, un auténtico modelo económico fundado sobre lo relacional podría imaginarse a partir de estas prácticas. Pensar el mundo de modo relacional, como hacen los africanos, nos invita a otra vía que busca la simbiosis entre la libertad humana y la adhesión a la comunidad, la apuesta –según Anne-Cécile Robert– sería conjugar el lugar del individuo y el sentido de la colectividad. En toda esta lucha, el ser humano aparece como el eje y el fin de la política; una política que hemos de reactivar. De ahí la importancia de los movimientos de la sociedad civil y de los partidos progresistas, del movimiento social africano en el movimiento social mundial, de sus foros y asambleas diversas en donde hoy se cocina el pensamiento africano contemporáneo.

Por todo ello Aminata Traoré, al final de su ensayo titulado «La Tenaza, África en un mundo sin fronteras», escribe:

No hay más riqueza que los hombres y las mujeres... Podría ser que nuestros países llamados pobres, porque se encuentran privados de capitales, tecnologías y perspectivas, hayan sin embargo conservado ese sentido y esa preocupación por lo humano que desaparece allí donde la economía-mercado se instala. Estos valores inmateriales pero preciosos, podrán constituir nuestra fuerza y lo esencial de nuestra contribución al siglo XXI si así lo queremos.

Y el amigo Dembélé, en un intercambio reciente de correos en los que le hacía partícipe de mis lecturas y reflexiones

y le pedía asesoramiento para esta charla sobre pensamiento africano, me respondía con estas bellas palabras con las que pretendo, ahora sí, concluir:

Nuestro combate es la liberación de todos los hombres y de todas las mujeres de todas las formas de prejuicios racistas, hegemónicos y xenófobos estúpidos que no reposan sobre ninguna base racional y científica.

Ese es, en el fondo, el sentido profundo de nuestro combate. No sólo queremos liberar a los Africanos de su mentalidad de dominados y de su sentimiento de inferioridad, sino que queremos emancipar la mentalidad de todos los hombres y de todas las mujeres de los prejuicios que les vuelven ciegos y esclavos de estúpidos clichés que les alejan de los senderos que llevan a la auténtica fraternidad humana que reposa en la igualdad de todos los pueblos y de todas las naciones. Pues cada cultura, cada pueblo tiene algo de único y de original que supone una contribución mayor a la civilización humana. Pues, querido amigo, mirándolo de cerca, la gran aventura humana, que ha comenzado en África, cuna de la humanidad, no es más que una serie ininterrumpida de avances aportados por cada pueblo, cada cultura y cada época.

Esto es lo que no han cesado de proclamar los Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, Joseph Ki-Zerbo, Aimé Césaire, Aminata Traoré, Frantz Fanon y tantos otros.

Así pues, querido amigo, he aquí cual debe ser la línea maestra de tu conferencia del próximo 19 de abril. El pensamiento africano, el verdadero y no el que manejan los clichés occidentales, es un pensamiento vivo y decididamente vuelto hacia el porvenir. No es un pensamiento quejumbroso, que busque hacerse «aceptar» por el sistema dominante. No, es ante todo un pensamiento que busca deconstruir los conceptos del sistema dominante e inventar nuevos valores en lugar de los valores caracterizados por la dominación, la explotación, la discriminación y el rechazo del otro. El verdadero pensamiento africano contemporáneo se inscribe en una filosofía orientada

a exorcizar el pasado doloroso cierto, pero abasteciéndose en los momentos gloriosos de ese pasado para proponer al mundo una nueva Humanidad. Pues esta nueva Humanidad no podrá nacer sino desde África, cuando ésta se encuentre totalmente liberada de las múltiples cadenas materiales y espirituales que le impiden ocupar su verdadero lugar en el mundo.

Hasta aquí las palabras de Demba, no las he encontrado ni mejores ni más contundentes a la hora de cerrar esta charla que hemos convenido en llamar: «Pensamiento africano, una filosofía del compromiso».