

FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA
ESCUELA DEL PENSAMIENTO RADICAL

Buenos Aires, Argentina

2015

FILOSOFÍA MESTIZA I

INTERCULTURALIDAD, ECOSOFÍA Y LIBERACIÓN

AUTORES [POR ORDEN ALFABÉTICO]

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASCAL

EUGENIO NKOGO ONDO

FERNANDO PROTO GUTIERREZ

JOSEF ESTERMANN

LUIS BRITTO GARCÍA

MARÍA EUGENIA JORDÁN CHELINI

NICOLAS RAMÓN CONTRERAS HERNÁNDEZ

RICARDO POBIERZYM

A.A.V.V

Filosofía Mestiza I. -2da. ed. Editorial Abierta FAIA, 2015.

322 pp. (15.24 x 22.86 cm)

ISBN-13: 978-1514742419

ISBN-10: 1514742411

FILOSOFÍA MESTIZA I

Interculturalidad, Ecosofía y Liberación

Primera edición, julio de 2013

Segunda edición, julio de 2015

Compilador Fernando Proto Gutierrez

Directora Editorial Agustina Issa

Corrección de Estilo. Flavia Martínez

faia.ipaia.org

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares de copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella con fines comerciales.

NOTAS A LA SEGUNDA EDICIÓN (2015)

La segunda edición de “Filosofía Mestiza” no presenta mayores modificaciones ni ampliaciones en su estructura general.

No obstante, suprime el artículo de Fernando Proto Gutierrez “La esencia del pensamiento egipcio”, así como los anexos correspondientes a la edición primera.

“Filosofía Mestiza I” se inserta en el marco de una lógica de compilaciones temáticas propia de FAIA, y su segunda edición debe leerse en relación con un proceso de maduración del pensamiento colectivo del Programa Internacional que lo lleva a cabo.

ÍNDICE

- *PRESENTACIÓN*

APORTES PARA UNA FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA	9
FERNANDO PROTO GUTIERREZ	

- *EL PENSAMIENTO RADICAL DE
EUGENIO NKOGO ONDÓ*

LA TRASCENDENCIA DEL GENIO ISHANGO	21
EUGENIO NKOGO ONDÓ	

LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DEL TECOENTRISMO AFRICANO	39
EUGENIO NKOGO ONDÓ	

SEGÚN EL AXIOMA DEL CON- CIENCISMO	59
EUGENIO NKOGO ONDÓ	

LEANDRO MBOMIO: EL VAIVÉN DEL ARTE DE LA NEGRITUD	93
--	----

EUGENIO NKOGO ONDÓ

- ***AMÉRICA PROFUNDA,
AMÉRICA AFROINDÍGENA...***

KUSCH Y LA POSIBILIDAD DE UN NUEVO PENSAR DESDE EL “ESTAR” AMERICANO | 105

MARÍA EUGENIA JORDÁN CHELINI

APUNTES PARA INTENTAR UNA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA, SISTÉMICO-REPARACIONISTA Y AFRO-INDÍGENA EN EL CARIBE COLOMBIANO | 117

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASCAL

DESMITIFICANDO Y PROSPECTANDO DE MANERA SISTÉMICA AL MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO | 141

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASAL

AFRICANOS, AFRODESCENDIENTES O LA SIMETRÍA HISTÓRICA Y CULTURAL | 153

EUGENIO NKOGO ONDÓ

**EL ARTE AFROCOLOMBIANO Y
AFROAMERICANO: LATINIZACIÓN
Y SAQUEO** | 167

NICOLÁS RAMÓN CONTRERAS HER-
NÁNDEZ

**APROXIMACIÓN ETNOEDUCATIVA
A LA CULINARIA Y GASTRONOMÍA
TOLUDEÑA** | 197

NICOLÁS RAMÓN CONTRERAS HER-
NÁNDEZ

**INDIA Y AMÉRICA LATINA, COLO-
NIZACIÓN, DESCOLONIZACIÓN Y
NO ALINEACIÓN** | 211

LUIS BRITTO GARCÍA

**DE CUSCO A CHOTANAGPUR, CON
ESCALA EN ATENAS** | 219

JOSEF ESTERMANN

PENSAR LA TIERRA | 253

HACIA UNA PACHA-SOFÍA DEL HA-
BITAR

**LLAMADO A LA CONCIENCIA ECO-
FILO-FEMENINA** | 255

CARLOS MANUEL, ZAPATA CARRAS-
CAL

COMPLICIDAD ONTOLÓGICA EN- | 259
TRE LA MUERTE DE DIOS Y LA
DESACRALIZACIÓN DE LA NATU-
RALEZA

RICARDO PABLO, POBIERZYM

ECOSOFÍA ANDINA: UN PARADIG- | 273
MA ALTERNATIVO DE CONVIVEN-
CIA CÓSMICA Y DE VIVIR BIEN

JOSEF ESTERMANN

AUTORES | 317

PRESENTACIÓN

APORTES PARA UNA FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA

FERNANDO PROTO GUTIERREZ

Mientras América del Sur se despierta del yugo colonial, África se ve obligada a permanecer bajo la regla de oro del neo-colonialismo. Mientras aumenta el número de líderes suramericanos que levantan su voz contra el imperialismo, ocurre todo al revés en el continente africano, tras la desaparición de los padres del panafricanismo y la liquidación de sus seguidores, lo cual incide en todos los órdenes.

Hace once años que publiqué la “Síntesis sistemática de la filosofía africana”, primer tomo del Pensamiento Radical, pero su eco todavía no ha llegado a África, porque exige una revolución en el sentido amplio de la palabra... Desde esta perspectiva, muchos intelectuales africanos, ente los cuales se encuentran naturalmente los colegas de la Filosofía, no han sido capaces de descubrirse a sí mismos para romper la máscara de la alienación.

Eso nos llevará a contar de forma exclusiva con los que comparten nuestras aspiraciones.

Eugenio, NKOGO ONDÓ

León, 20 de enero de 2012

El día viernes 20 de enero de 2012, por la suma voluntad colectiva de pensadores afincados a una y otra orilla del Atlántico, es co-fundado el “Proyecto FAIA. Filosofía Afro-Indo-Americana | Diálogo Filosofía Africana – Filosofía Latinoamericana | Escuela del Pensamiento Radical”, cuyo objetivo esencial consiste en la apertura, reconocimiento y afirmación del diálogo entre África y Abya Yala, en pos de una *praxis* ético-política liberadora.

PLANTEO GENERAL

La Filosofía Afro-Indo-Americana (FAIA) ha de comprometerse con una *praxis* de liberación humana, fundada en tres aspectos/perspectivas situacionales: indignación y resistencia, -en tanto formas de lucha no-violenta-, y pro-yecto socio-existencial, concebidos como *punto de partida* para un *nuevo pensamiento* radical-revolucionario.

La esencia dialógica de FAIA co-implica su originaria apertura y plurivocidad a inter-lógicas (o racionalidades) diferentes –en el marco de un pensar complejo situado-, y adscripción al *τελος* de la integración intercultural de nuestros pueblos.

De buenas a primeras, la Filosofía de la Liberación (FL) en América Latina y en África, ha re-conocido como primario interlocutor válido, durante el siglo XX, al sistema ontológico imperial-neocolonial europeo, sujetado éste al apetito de una racionalidad instrumental –ínsito a la naturaleza humana-, fundante de un capitalismo auto-cadaverizante y fagocitador.

FAIA es, en este sentido, un “comienzo otro” de la FL, consistente en a) la de-construcción crítico-genealógica del sistema instrumentalista occidental, b) el diálogo inter-categorial entre la FL africana y latinoamericana y c) la re-significación y creación de nuevas categorías para un pensar lati-

noamericano, africano y aún, afro-indo-americano.

Cerutti-Guldberg diferencia cuatro líneas de la FL latinoamericana: a) filosofía ontologista (Kusch), b) filosofía analéctica (Dussel, Scannone), c) filosofía historicista (Zea, Roig) y d) problematización de la filosofía (Cerutti-Guldberg), a las que es preciso agregar el diálogo con la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti)[1].

De la misma manera, Eugenio Nkogo Ondó describe las líneas propias de la FL africana: “Casi hacia el umbral del siglo XX, en 1919, surge el panafricanismo. En 1947, Kwame Nkrumah irrumpe con su ideal de liberación total de África y, en 1957, funda el movimiento de la Filosofía e ideología de la conciencia africana. En esa época surgen varios movimientos, entre otros: el estrictamente metafísico o filosófico, de Alexis Kagame, el de la Filosofía de la historia, protagonizado por Cheikh Anta Diop, y el de la Teología africana, representada por Meinrad P. Hebga, Engelbert Mveng, Monseñor. Tshibangu, Vincent Mulago, etc., quienes proclaman la misma doctrina que la de la Teología de la Liberación que tiene lugar coetáneamente en América Latina...[2]

De esta suerte, FAIA denota el pertinente diálogo en los niveles: óntico-ontológico, lógico, teológico e histórico, en torno a un pensamiento radical para una *praxis* liberadora, respecto de la racionalidad totalizante y sus sistemas absoluto-excluyentes de dominación.

APORTES A LA FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA

En 1975, Enrique Dussel escribía sobre los *Elementos para una filosofía política latinoamericana*, haciendo manifiesto que “como *isla*, por mar o aire, América Latina debe conectarse con sus iguales: 4. China; 5. India; 6. Sudeste asiático; 8. Mundo árabe; 9. África negra; nuestro destino se juega allí” [3].

El diálogo África - América Latina (Abya Yala) ha comenzado, sin embargo, tiempo antes de la amnesia histórica y del enmascaramiento civili-

zatorio del *bedor* (R. Kusch).

En el homenaje de Eugenio Nkogo Ondó a Iván Sertima, acaecido su fallecimiento en New York, el 25 de mayo de 2009, es rememorada la esperada obra: *They came before Columbus, the african presence in ancient America*, en referencia al inicial vínculo afro-americano: “Entre 1310 y 1311, zarpan de Mali sendas expediciones impulsadas por el rey Abubakari II y, con “una flota de grandes barcos, bien equipados de agua y de alimentos”, logran abordar la Española (Haití y República Dominicana), donde no sólo tuvieron el éxito merecido sino que alcanzaron el norte de la costa este de México y, rumbo al Sur, pasando por el Istmo de Darío (Panamá), dejaron la huella imborrable de su cultura a lo largo de la actual América Latina” [4].

También en: africanos, *Afrodescendientes o la simetría histórica y cultural* [5], como parte de un diálogo con Carlos Manuel Zapata Carrascal, Eugenio Nkogo Ondó traza los aspectos fundantes del histórico vínculo entre África y América Latina.

En la enumeración de antecedentes, es preciso subrayar el meritorio trabajo de Dina Picotti, Directora en Argentina del Instituto de Pensamiento Latinoamericano (IPL), en el que se ha instruido la Maestría en Estudios Afroamericanos y Maestría en Diversidad Cultural –como parte del Programa de Posgrados de la Universidad de Tres de Febrero-.

Dina Picotti es una referencia esencial a la hora de señalar antecedentes del diálogo filosófico inter-cultural entre África y América Latina; entre otros, ha escrito: *La presencia africana en nuestra identidad* (1998).

Los aportes de la filosofía inter-cultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti y Raimon Panikkar), habrán de ser considerados como instrumentos metodológicos y por eso, caminos –en el sentido heideggeriano del término-, para el despliegue –no progresivo-, del diálogo entre la FL africana y latinoamericana.

Desarrollo y liberación, utopías posibles para África y América Latina (2003),

de Kande Mutsaku Kamilamba, constituye uno de los ejes –desde la perspectiva de la FL-, para enmarcar un diálogo inter-categorial desafiante: colonización, pobreza, discriminación/racismo y liberación, se muestran en dicha obra como puntos de partida para pensar en lo que Juan Carlos Scanone llama “semillas de futuro”.

Los estudios indo-americanos y afro-americanos han proliferado en las últimas tres décadas, supuestas las tareas realizadas por el revisionismo histórico, la especialización antropológica, una mayor auto-consciencia identitaria y un re-conocimiento de la *situacionalidad* de aquellos postergados por las políticas excluyentes propiciadas por la *matriz capitalista-técnica*, en sus fases: colonialista, imperialista y neo-colonialista.

En coincidencia con algunas de las categorías propuestas por Kande Mutsaku Kamilamba, en el excelente ensayo: *De la Filosofía latinoamericana a la africana: Pistas para un diálogo filosófico intercultural*, José Santos Herceg sitúa las condiciones de posibilidad para el diálogo filosófico entre ambos continentes, conforme a la apertura des-centralizante que viabiliza la vincularidad entre ambos pensamientos periféricos: “Se esboza así un derrotero a partir de ciertas huellas o pistas que permitirían poner a la interculturalidad en funcionamiento, ponerla a trabajar en un caso particular: la relación entre la filosofía latinoamericana y la africana”[6].

Es así que, en un primer esbozo, la articulación dialógica de FAIA supone la relacionalidad intrínseca de los niveles:

1. **Óntico-Ontológico.** Conforme a los trabajos de Etnofilosofía/Antropología africana y americana -con exponentes como Alexis Kagame y Rodolfo Kusch-
2. **Lógico.** Co-implicando el histórico debate en torno a la naturaleza de la Sabiduría Filosófica/Filosofía en África y América Latina: sus fuentes, su método (v.gr: dialéctica po-

limórfica o anadialéctica).

3. **Teológico.** Comporta el estudio sobre: 1) religiones ancestrales, a uno y otro lado del Atlántico 2) sincretismo afro-indo-cristiano en América y África 3) Islam en Noráfrica y el llamado “Mundo Árabe” 4) Teologías de la Liberación (TL) africana y latinoamericana.

4. **Histórico.** Referido al re-visionismo y denuncia de aquello que Martín Bernal ha denominado “modelo historiográfico ario-racista”, así como a la estructuración de un relato comprometido con la verdad, la justicia y la memoria histórica, y por ello, libre de estructurantes aprióricos.

5. **Ético-Político.** Compromete al diálogo entre la FL africana y latinoamericana, en su línea política, aspecto que incluye la *praxis* liberadora.

En el ya extinto grupo de pensamiento *La Cultura del Futuro* (1982), integrado entre otros por Gabriela Rebok y Agustín de la Riega, se subrayan tres elementos, a saber: “libertad, gratuidad, diferencia y vincularidad” como principios que ordenarían el paradigma pedagógico-educativo multiversitario del siglo XXI.

La cita se atiene a que la articulación de los distintos niveles del pensamiento afro-indo-americano, desde la perspectiva de una filosofía intercultural, implica el despliegue de un pensamiento complejo en la consecución de estudios inter-disciplinarios situados.

Así, los espacios hermenéuticos de reflexión –desde v.gr: la ciencia histórica, la ontología o ya, desde la perspectiva teológica-, entrecruzarán sus caminos de pensamiento en orden a mixturar la polifonía coral –con el arte del diálogo-, cuyo canto señale la *situación* en-co-desde la facticidad misma de nuestras tierras.

Por eso, pensar en una Filosofía Afro-Indo-Americana solicita, en primerísimo lugar, “pensar desde-en y con las víctimas” del Holocausto (o devastación, en sentido estricto: Shoáh), perpetrado sucesivamente por la acción imperialista y neo-colonialista; en segundo lugar, convocar al diálogo inter-cultural entre nuestras categorías filosóficas y la creación de otras nuevas, que posibiliten interpretar la *situacionalidad* de “Nuestra Abiyala” y “Nuestra África” y discernir ámbitos de acción ético-política.

Acaece sin embargo que, en el siglo XXI, las víctimas de la *matriz capitalista-técnica* no habitan ya tan sólo en la periferia: la *ontología cibernética* –que es razón instrumental en fase neocolonialista-, fagocita hoy también a Europa, y aún más, extiende su apetito de poder a escala planetaria bajo el centro de la homogeneización del “otro” y la devastación de la tierra, convocando a participar del diálogo a líneas de pensamiento situadas en torno a, v.gr: la Eco-Filosofía o Ecología Profunda.

La FL en el siglo XXI tiene ante sí nuevos desafíos, cuya complejidad exige de coordinación paratáctica y escuelas de pensamiento radical plenamente articuladas en torno a una *praxis* liberadora, sustituyendo una narrativa y lectura *occidentalista* de la Historia (Dussel), por una re-significación correlativa a los fines de la decisión, opción y acción por las víctimas de todo Holocausto (*Ábimsa*), y en conformidad con la integración inter-cultural que hermane fraternalmente (Del Percio) a los hombres: ello co-implica un filosofar abierto, dialógico, complejo y situado, a saber, un *Pensamiento afro-indoamericano, para una filosofía de la liberación del siglo XXI*.

DIÁLOGO CON CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASAL

Domingo, 22 de enero de 2012 – Lorica (Colombia)

Entre nosotros, la tradición indo-africana, institucionalizó tanto a las *comadronas* y *comadrones* como herederos y precursores de las prácticas

ginecológicas médicas de la Obstetricia contemporánea. Tales especialistas, asistían antes, durante y después a las mujeres en sus partos o mejor, alumbramientos, puesto que la llegada natural al mundo, sin que mayoritariamente se efectuasen cirugías ni usos de procedimientos mecánicos como mayoritariamente sucede hoy, constituyen, verdaderos actos de "hacer ver la luz", por lo que la actividad de las parteras o comadronas, en el campo de lo físico-somático-ginecológico, sigue la línea de los alumbramientos intelectuales propiciados mediante el dialogo socrático, es decir, la mayéutica, interacción dialéctica que seguramente Sócrates debió aprender de los africanos. "Ver la Luz" y asistir a la mujer para que la cría pueda iniciar el contacto con el mundo, no es algo que pueda tomarse tan literalmente, ya que en el fondo, lo que está implícito, es nada más y nada menos que la iniciación en el conocimiento o mejor Fernando [Proto Gutierrez], en la multiversidad del Saber. En este sentido, las parteras, tenían y aún tienen, la responsabilidad ético-moral de acompañar la sociabilización primaria de las nuevas generaciones, educación para la primera infancia que se relaciona con el vocablo y función de los *compadres* o *padrinos*, concepto que traduce y lleva inherente la necesidad de reemplazar a los progenitores en eventuales ausencias temporales o definitivas, pero también, en simultaneo con la formación dada por los Padres, también correspondía y corresponde a los compadres complementar la educación paterna y materna. Estas funciones educativas y de apoyo para la inserción socio-cultural de las nuevas generaciones, conduce a que la partera, regularmente también se convertía en la "Madrina" o madre secundaria.

Necesario este *recorderis* de prácticas ancestrales que en algunos lugares de Abya Yala se mantienen por la tradición indo-africana para hacer notar que el partero del alumbramiento de la Revista FAIA | Escuela del Pensamiento Radical, en honor a la recuperación del legado étnico-histórico-cultural antes esbozado, también es su *Padrino Inicial*, teniendo

como acompañantes de formación endógena y enseñabilidad exógena, a todos los que desde antes, durante y a futuro, aportamos simientes y contribuimos al alumbramiento y crecimiento de esta nueva criatura. Crianza, proviene de *cría* o infante y esa es la responsabilidad ético-filosófica e ideológica que tenemos: servir de tutores de otros tantos alumbramientos intelectuales, incluso en nosotros, ya que la de-colonización pregonada por Manuel Zapata Olivella en todos sus vagabundajes e incursiones por el mundo, sus culturas, poblaciones y problemas, mantuvo la constante de ayudar y hasta forzar partos cognoscitivos desmitificadoras y por tanto desalienadores, como lo hace Nicolás Contreras Hernández desde el uso preciso y oportuno del bisturí de la etimología y los procesos histórico-culturales, para enseñarnos que no debemos seguir nominando a la Abya Yala como Latinoamérica o Hispanoamérica, ya que por la repetición inconsciente de los prefijos y sufijos de esos vocablos, precisamente, estamos reforzando la continuidad de la colonización que sigue ejerciendo su dominación sutil en unos casos en otros impuesta con mucho conocimiento de causa, desconociendo, tergiversando o invisibilizando todo el acervo afro-indígena-mestizo original y surgiendo propiamente desde el pensamiento alternativo.

En esa misma línea, el auto reconocido investigador independentista abyayalense, se pronuncia en contra de la utilización de la palabra y connotación de esclavos para solo referirse a los hermanos y hermanas desarraigados del Continente Madre africano, ya que en esta última denominación, trascendiendo en el tiempo y en el espacio, esclavo proviene de eslavo, y en ese mismo sentido, arguye Manuel Zapata Olivella en el escasamente analizado texto: *La rebelión de los genes*, al orientar una nueva comprensión de la diáspora africana, porque la misma, deviene, como lo ha reiterado Eugenio Nkogo Ondó, valorando otros aportes de historiadores, filósofos y altermundistas africanos, de los orígenes y dispersiones primarias de los ancestros de la especie humana desde el sureste de África.

En resumidas cuentas, la globalización poblacional de nuestro mundo, tuvo su nacimiento en África, al igual que el mestizaje biétnico-cultural indo-afro-abyayalense, que no tanto triétnico, como sucedió después y a partir de la imposición del coloniaje capitalista traído por los emisarios militares y religiosos de los banqueros y naciente burguesía europea, situación que debe servir para reflexionar, considerando que ahora, el mestizaje, si bien es una realidad para relacionarnos de manera contextualizada y actualizada con el mundo y las perspectivas de cambios que requiere la convivencia de los pueblos contemporáneos, también sirve para maquillar explotaciones e inducir invisibilizaciones, como la de algunos cooptados dirigentes afrocolombianos e indígenas, que al igual que sus cooptadores, hacen olvido por conveniencia política y económica del pasado, renunciando con ello tanto al reconocimiento de deudas históricas, como a las posibilidades de ir más allá de las limitadas medidas reparacionistas que las élites capitalistas internacionales quieren establecer en países como Colombia, con el fin de reacomodar la acumulación del capital en tiempos de crisis para el sistema económico-mundo en su conjunto. La triétnicidad, indudablemente, es una reducción de la poli-etnicidad, como lo explica Manuel Zapata Olivella, está en el mundo desde los propios inicios de la humanidad. En este sentido, todos somos hermanos y afrodescendientes, ya que genéticamente, todos, somos portadores de una herencia biológica que desafortunadamente, por los influjos de las ambiciones y manipulaciones de los poderes, no guarda correspondencia con las divisiones territoriales estatales y los expansionismos imperiales e imperialistas, tanto antiguos como modernos y recientes, los cuales han causado la multiplicación de egoísmos e insolidaridades a favor de los intereses económicos y políticos de unos pocos. Lo étnico, no obstante, cuando conviene a los detentadores de tales poderes, se traduce en somatización, colocándose la pigmentación como indicador de pertenencias étnicas que en algunos casos no se corresponden con coherencias

culturales e ideológicas, siendo la neo-esclavización y utilización títere de algunos negros e indígenas por parte de las grandes potencias capitalistas y sus organizaciones multilaterales y multinacionales neo-colonizadoras un ejemplo concreto de manipulación del cuerpo para desconocer realidades del pasado e incidir en la concreción de planes de dominación.

Ayudo a inferir entonces, que debemos realizar grandes esfuerzos sistémicos, con todo lo que ello representa, para ayudar a "ver la luz", ya que es muy cierto, tal como lo vislumbró atinadamente Manuel Zapata Olivella desde la conjunción del naturalismo y ambientalismo heredado del darwinismo profesado por su padre y de la ancestralidad indígena de su progenitora, con las liberaciones sociales de lo que Franz Fanon denominó *Los condenados de la tierra*, que la crisis del mundo es ideológica, acentuada y asentada en la manipulación de prejuicios y el conocimiento profundo de su historia.

La tarea que los ancestros y las continuidades de los colonialismos ideológicos y neo-colonizaciones económico-políticas imponen, están signadas por la decolonización o descolonización ideológica, sin lugar a dudas. He allí la función de los nuevos parteros socio-intelectuales.

Bibliografía

-
- [1] SCANNONE, J-C, La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teol. vida* [online]. 2009, vol.50, n.1-2 [citado 2012-01-28], pp. 56-73. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492009000100006&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0049-3449. doi: 10.4067/S0049-34492009000100006.
- [2] Correspondencia (2/2). Al más joven de los filósofos del siglo XXI, *FALA*. VOL. I. N° I. AÑO 2012

[3] DUSSEL, E, Elementos para una filosofía política latinoamericana, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, N° 1 - Enero/Junio – 1975

[4] Al Dr. Ivan Sertima: eco del primer descubrimiento de América, *Guin-GuinBali*, Ghana, 2010, Disponible en línea (20/06/2013): http://www.guinguinbali.com/index.php?lang=es&mod=news&task=view_news&cat=2&id=1245

[5] NKOGO ONDÓ, E, Africanos, Afrodescendientes o la simetría histórica y cultural, *FAIA*. VOL. I. N° I. AÑO 2012. Disponible en línea: <http://www.mabs.com.ar/rfaia/>

[6] HERCEG, J, *De la Filosofía latinoamericana a la africana: Pistas para un diálogo filosófico intercultural*, *Estudios Avanzados* 13: 131-149

EL PENSAMIENTO RADICAL DE EUGENIO NKOGO ONDÓ

LA TRASCENDENCIA DEL GENIO ISHANGO¹

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Mi agradecimiento una vez más a Ambrosio Sebastián Abeso, a José Alonso Morales, al equipo organizador de estas Jornadas y a todas las Instituciones que han hecho posible su realización. Esta ponencia es, para mí, una evocación de mis homenajes a ciertas figuras relevantes del mundo negro y me lleva a retroceder hacia el 25 de mayo de 1973, cuando, por encargo de la Comisión de los Estudiantes Africanos, residentes entonces en el Colegio Mayor Universitario Nuestra Señora de África, en la Avenida Séneca s/n, de Madrid, pronuncié una conferencia, con motivo de la celebración del décimo aniversario de la creación de Organización para la Unidad Africana (O. U. A.). Recuerdo que, en aquella ocasión, con una disertación que tuvo el título de “Nkrumah y el *Conciencismo*”, rendí mi homenaje a ese gran filósofo y maestro nuestro. En las III Jornadas de Estudios Africanos que tuvieron lugar del 3 al 5 de marzo de 2004, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de León, con el epígrafe de “Aportaciones de la filo-

¹ Conferencia dictada en la *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, 4 de mayo de 2011

sofía africana al saber occidental”, dediqué unos minutos al sabio africano Cheikh Anta Diop. Cuatro años más tarde participé en el Homenaje a Aimé Césaire, el verdadero fundador de la teoría de la negritud contemporánea, que se celebró en París, en la Maison des Mines, entre el 11, 12 y 13 de julio de 2008, con esta ponencia: “Cheikh Anta Diop, le Réveil de la Philosophie de l’Histoire Africaine”.

Con el enunciado de hoy, quisiera rendir mi pequeño homenaje a estos primero genios de la humanidad que fueron los Ishango. Esos fueron los habitantes más antiguos de las orillas del lago Eduardo, al noreste de la actual República Democrática del Congo, e inventores de la filosofía, del sistema métrico decimal y de la astronomía. En un hábitat en el que no contaban ni con el papiro, ni con otro cualquier medio para guardar o conservar sus conocimientos, pues, lograron grabarlos en los huesos de animales que cazaban para alimentarse, cuyos restos fueron descubiertos, a mediados del siglo XX, por el Dr. Jean de Heinzelin y analizados microscópicamente por Alexandre Marshack, en el Musée d’Histoire Naturelle de Bruselas, donde actualmente se conservan. Su datación remontó hasta 20000 años a. C. El 9 de agosto de 2011, yo mismo he experimentado el enorme placer de permanecer algo más de una hora en la Sala 250 de dicho Museo, en compañía de mi hija Silvia y de uno de sus amigos, contemplando ”les Bâtons des Ihsango” (“los Bastones de los Ishango”). Hallarme delante de ellos me hizo la viva impresión de haber vuelto a nacer y de haber descubierto algo de mi esencia, algo del saber acumulado por la Madre África, a través de esa alta cualidad inventiva de esos hijos suyos, que trascendería al saber de todos los tiempos y de todas la culturas del planeta tierra. Dando vueltas alrededor de las vitrinas en las que se exhibe el asombroso invento, llegué a la conclusión de que sí, en efecto, los Ishango fueron realmente los primeros grandes genios de la humanidad. Además de haber tomado fotografías de una serie de huesos grabados, concentré mi atención en los dos huesos en

los que aparece el sistema matemático universal, al lado de ellos se leía en cuatro idiomas, en flamenco, en francés, en alemán y en inglés, lo que sigue:

«PREHISTORISCHE WISKUNDE, MATHÉMATIQUE PRÉ-HISTORIQUE, PRÄHISTORISCHE MATHEMATIK, PREHISTORIC MATHEMATIC»

A simple vista, son dos huesos bien pulidos, uno rectilíneo un poco grueso y el otro algo delgado y casi arqueado, ambos miden unos 10 ó 11 centímetros, más o menos, de longitud y de una anchura bien diferente, que podría ser de 2 centímetros en el primero y 1,5 en el segundo y se disminuye en los extremos, en los cuales han sido incrustados de forma muy sofisticada dos pequeños fragmentos de cuarzo. Se trata, a mi modesto entender, de instrumentos consagrados a distintas experiencias, por su aspecto, parece que, además de estar grabados, habrían sido utilizados (como serán utilizadas las plumas de aves en la escritura en los milenios posteriores) para grabar sobre otros huesos. Analizándolos uno a uno, se observa que el arqueado lleva en el flanco derecho cuatro grupo de incisiones: de arriba hacia abajo, 11 en el primero, 13 en el segundo, 17 en el tercero y 19 en el cuarto. En el flanco izquierdo aparecen también cuatro grupos de incisiones: 11 en el primero, 21 en el segundo, 19 en el tercero y 9 en el cuarto. En el “Bastón” rectilíneo se ve ocho grupos de incisiones y, del mismo modo, de arriba hacia abajo, 3 en el primero, 6 en el segundo, 4 en el tercero, 8 en el cuarto, 10 en el quinto, 5 en el sexto, 5 también el séptimo y 7 en el octavo. Eso nos revela que los Ishango no sólo inventaron y emplearon “un sistema numérico basado en 10 y 2, sino que también conocieron bien los números pares y las operaciones de la duplicación [1]”, cuya totalidad nos invita a profundizar en otras dimensiones del pensamiento en cuestión. Una nueva mirada atenta a este gran esfuerzo creador llevaría a descubrir, a valorar, el

nivel que estos antiguos Africanos alcanzaron en la investigación astronómica. Por diversas operaciones obtuvieron: por una parte, $11 + 13 + 17 + 19 = 60$, por otra, $11 + 21 + 19 + 9 = 60$ y, por último, $3 + 6 + 4 + 8 + 10 + 5 + 5 + 7 = 48$. El cálculo final arroja esa cifra: 168, que sería la consecuencia inmediata de la confrontación de los datos que obtuvieron, al observar constantemente la curiosidad que les ofrecía las fases sucesivas de la luna. Por eso, la mayoría de las interpretaciones coinciden en que las secuencias de los signos utilizados por los Ishango fueron el establecimiento del primer “calendario lunar” de la humanidad, un calendario que constaría de 5 meses lunares y 18 días. Este fue naturalmente el resultado de la reflexión sobre la claridad lunar, sobre el origen del movimiento y de la duración que representaban los vaivenes de sus ciclos o sus posiciones, conocidas como *luna nueva, creciente, llena y menguante*. El Ishango habitante del planeta tierra, interrogando la causalidad de estas luces cambiantes que giraban continuamente alrededor de su astro rey, que no era otro sino la tierra, establece un sistema de signos para comprender el fenómeno. Esto es lo que yo mismo he llamado el genio Ishango, como reza la versión francesa de mi obra, *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*. Aunque no hubiera observado del mismo modo la radiación solar, lo que parece evidente es que sus investigaciones fueron el primer precedente de la teoría del geocentrismo en el mundo clásico griego. Este sistema numérico ideado por los Ishango será heredado y desarrollado con mayor perfección entre los Yoruba en Nigeria. De la misma forma, su original iniciación en la ciencia astronómica alcanzará un nivel insuperable entre los antiguos Egipcios y entre los Dogon, en Malí.

Pues bien, desde ese habitáculo, propicio al intelecto del Ishango, conocido hoy en día por el nombre genérico de Zona de los Grandes Lagos, tuvieron lugar las primeras grandes emigraciones de nuestro planeta. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, el Blanco y el Azul, tras

abandonar su confluencia, llega hasta su Delta o su desembocadura en el mar Mediterráneo, esa nueva tierra se llama Kemet, “la Negra”. El término kemet, en el egipcio faraónico o antiguo, designa a lo negro: “mujer negra, hombre negro, piedra negra, mundo negro, nación negra, humanidad negra, estatua negra, etc.[2]” Ese país se llama precisamente País negro, porque las aguas negras del río Nilo, en sus periódicas inundaciones, manchaban de fango negro a todas sus orillas y a sus inmediaciones. Al alejar las tierras de cultivo más allá de donde alcanzaba el fango, nació la geometría.

Aquí es donde, en el transcurso de largos milenios, florecen las primeras revoluciones de la historia universal: en la política, en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la arquitectura, etc., etc. En la política, se desarrollan los primeros grandes imperios: el Imperio Antiguo (-3500-2000), imperio Medio (-2000-1580) e imperio Nuevo (1580-661), que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros... Hacia el siglo IX a. C., los griegos descubren su esplendor. El pueblo griego fue, a ciencia cierta, el primer pueblo culto europeo, cuyos intelectuales inspirados por el espíritu de superación, de alcanzar nuevos mundos y de ampliar sus conocimientos, llegaron a Kemet. Mas, al percatarse rápidamente de que sus habitantes eran *Aithiopes*, eran *Negros*, lo bautizaron con el nombre de *Aithiopia*, *País de Negros*. Este es el Egipto de la Negritud. Homero, Esquilo, Heródoto, Eurípides, Teócrito, describen los diversos tonos de razas negras que encontraron en él, diversidad que fue plasmada, a su vez, por sus compatriotas y genios del arte apolíneo, como diría Nietzsche. Esto significa que no sólo el griego viajó a África sino también el Negro africano viajó a Grecia. De hecho, Grecia fue el único país europeo que en la antigüedad había creado un arte consagrado exclusivamente a la Negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, como: el British Museum de Londres, el de Lou-

vre, en Paris, el de Roma o Boston. Al lado de esta creación artística se encuentra el otro arte, el de la representación del Negro en materiales nobles, bronce, plata, oro, piedras preciosas. Se ha grabado su imagen en joyas, medallas, ornamentos cuya rica colección se expone también en las vitrinas del British Museum. Aun contando con esta evidencia resulta muy curioso el hecho de que, a pesar de que Inglaterra sea el país que más haya conseguido estas manifestaciones artísticas, los ingleses no hayan sido capaces de interpretarlas... Habría que recordar, en último término, que durante el siglo IV a. C. la moneda griega se acuñaba con efigies del hombre Negro.[3]

El reconocido *País de Negros* fue, para los griegos, la cuna del saber humano y destino final de su peregrinación. Todos ellos estudiaron de lo más abstracto a lo concreto, desde la Filosofía, pasando por la cosmogonía, las matemáticas, la geometría, hasta cubrir el abanico de las demás ciencias particulares, en los templos egipcios, siendo *khi-khu-Phtah* (el templo del dios Phtah, el demiurgo de Memphis) uno de los más célebres de la época, cuyas paredes estaban cubiertas de representaciones de ovejas, entre otros animales. Al recomendarlo tanto a los que acudían a él, por una transformación onomatopéyica, dicha denominación se convirtió en *Aíguptos, Egipto*, tal como se conserva hasta hoy.[4] Si tenemos en cuenta de que, en lengua yoruba, el vocablo *aguto(n)* significa oveja, es fácil creer que con él esos Negros del Egipto faraónico designaron al templo del dios Phtah. Dicho ejemplo tendría fuerza suficiente para “demostrar que la emigración de los Yoruba fue posterior al contacto que tuvo Egipto con los Griegos.”[5] No sólo los Yoruba sino también las demás culturas africanas que moraron en Kemet convivieron durante seis o cinco siglos con los griegos, estos guardaron tanto el mejor testimonio de las glorias del Nuevo Imperio como de su largo declive. Con ello, es obvio reconocer que, en aquella época, se produjo entre Egipto y Grecia uno de los intercambios culturales más fructíferos de la historia de la humanidad. Pero, que con las invasiones de los Persas,

en 525, y de Alejandro Magno, en 333 a. C., tiene lugar, a partir de esa última sobre todo, el inicio de la nueva ola migratoria de los africanos, de vuelta hacia los hábitats en que los encontramos hoy. En ese sentido, las grandes investigaciones antropológicas del siglo 20 han podido comprobar que las características diferenciales que presentan las razas africanas actuales, son las mismas que el hombre griego observó entre los habitantes de su "*Aithiopia*". De esta manera, el filósofo de la Historia del "país natal", ha revelado la similitud existente entre la figura de Keops, faraón de la IV dinastía y constructor de la gran pirámide de su nombre, con la del Negro típico y actual de Camerún; y las figuras de los faraones Seti I y su hijo Ramsés II, con las de los Watutsi actuales; y la de la joven princesa y de las niñas de la dinastía XVIII egipcia con las de las típicas Senegalesas del siglo XX; así como la figura (el "Uréus") de un faraón con el busto Yoruba de Ife o las estrías de las figuras de la cultura Nok de Nigeria con las egipcias, y así sucesivamente.[6] Yo mismo he observado gran similitud entre la estatua en busto de Narmer, el primer faraón negro que logró la primera unificación del alto Egipto con el Bajo, y la fotografía de Michel Kayoya, un filósofo burundés del siglo 20 perteneciente a la raza Hutu.

Desde la revolución política que floreció en el Egipto de la negritud, aterrizamos en la revolución filosófica, en ella se observa que sus "maestros", al intentar explicar el origen de todo cuanto existe, creían que antes de nada existía el *Noun*, la materia caótica, increada y eterna, que en su seno albergaba los arquetipos de todos los seres futuros posibles: mundos, individuos y cosas, etc. Esta materia envolvía además al *Kheper* o *Khepra* (representado por el signo del escarabajo en jeroglífico), un principio dinámico que la ordenada a través del tiempo a "engendrar el mundo y las diferentes especies, actualizando sus virtualidades". En resumen, el movimiento del *Khepra* hizo que el *Noun* actualizara los infinitos seres que permanecían en él en potencia, hizo que la materia eterna diera paso a la creación de los seres

que pueblan el universo. El primer fruto de esta actividad fue la creación o la aparición del dios *Rá*, el demiurgo del mundo. Este se convierte en la causa eficiente de otros seres y, para continuar la tarea, sopla el "*Schú*" (el aire, espacio vacío), escupe el "*Tefnut*" (el agua). Esta es la primera Trinidad de la divinidad egipcia. A partir de sus creaciones inmediatas, es decir, por mediación del *Schú* (el aire) y del *Tefnut* (el agua) crea "*Keb*" (la tierra) y "*Nut*" (el cielo, la luz, el fuego) y, a partir de estos últimos, crea a Osiris, a Kharkhentimiriti (el omnividente), a Set, a Isis, a Nephtys. Esta es la enéada que es el símbolo de la ingente obra de la creación del universo. Esta es la que habría que multiplicar hasta el infinito, porque a través de ella aparecieron procesiones incalculables de generaciones "que se multiplicaron en la tierra"[7].

El dios *Ra*, al contemplar su obra, se da cuenta de que con ella la materia ha tomado conciencia de sí, de que él mismo se ha hecho conocimiento y ha creado el universo no sólo con su acción sino también con su palabra, que es *ka (ou)*, que el *ka(ou)* es, en definitiva, la "razón universal inmanente a todas las cosas y hace al mundo inteligible al espíritu, que sería el *logos* de la filosofía griega y el Verbo de las religiones reveladas.[8]"

Todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto, el "arjé" es el agua (*Tefnut*), para Anaximandro, el "ápeiron", lo infinito que recuerda a la infinidad de seres futuros posibles que existían en el seno del *noun*, para Anaxímenes, el aire (el *Schú*), para Heráclito de Éfeso, es el fuego (el *Nut*). El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia. Empédocles afirmará que este ser inmutable no es una substancia única sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *noun* egipcio para obtener el *nous* griego. Aristóteles, a su vez, cree que el mundo sublunar se compone de agua, aire, tierra y fuego y

que el mundo celeste está poblado de substancias inmutables, ingenerables e incorruptibles, en los que se observa una clara influencia de la separación entre el *noun* y los primeros seres creados por su hijo, el dios *Ra*. La reproducción más completa, sin duda imperfecta, de la cosmogonía egipcia la lleva acabo el divino Platón. De esta cosmogonía deduce su doble concepción del mundo: el inteligible o de las ideas y el de la realidad sensible. El inteligible es eterno e inmutable, reflejo de la eternidad del *noun* egipcio, el de la realidad sensible, que abarca todo lo cambiante, representa todo lo que ha sido creado por el dios *Rá*, el demiurgo del mundo. Pero el demiurgo platónico no es realmente un creador, no tiene origen, es más bien una figura extraña al proceso de la creación del universo. Surge de repente, cuando el dios eterno ya había completado su obra de la creación del mundo. El dios eterno era bueno y quiso crear el mundo a su imagen y semejanza. Así "tomó todo cuanto es visible, que se movía de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden", supuesto que, lógicamente, este era "mejor que aquel". Imaginó pues que "al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello". Razonando de esta forma, llegó a la conclusión de que, en el mundo de la realidad visible nunca los seres irracionales podían ser más hermosos que los racionales y que era imposible que la razón "se genere en algo sin alma". Por eso, al "ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza". Al ser moldeado con sumo cuidado de la mano eterna, el universo parecía a un verdadero "ser viviente provisto de alma y razón por la providencia de dios"[9]. Pues, por ser visible y tangible, empezó a construirlo "a partir del fuego y de la tierra" que, al unirse, necesitaron un tercer elemento y su vínculo o unión requería una perfección matemática. Y con este pensamiento, "colocó el agua y el aire en medio del fuego y la tierra y los puso en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua", cuya armonía fue posible gracias al amor o a la amistad. Por fin

configuró el universo en forma de una esfera y lo imprimió un movimiento circular. Pero "dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo", tal como pensamos "al intentar describirla", sino que "cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más joven".

Este es el momento de la aparición del demiurgo y su primera actividad fue esta: "hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elementos y como se expone a continuación. En medio del ser indivisible, eterno e inmutable, y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también compuso una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo de lo otro y del ser"[10].

En primer lugar, Platón ha realizado tres composiciones. En la primera consigue una tercera clase de ser que es la mezcla de lo eterno e inmutable, llámese indivisible, y de lo mutable, llámese divisible. En la segunda, obtiene una tercera naturaleza que es la mezcla o la suma de las dos naturalezas anteriores. En la tercera "tomó los tres elementos resultantes" y los mezcló "en una forma", para ajustar sus naturalezas en una mezcla definitiva con el ser. Y, a partir de estas tres composiciones realiza la última operación, esta es: la división de esa totalidad en tantas partes cuanto fuera posible.

Aquí habría que hacer tres observaciones:

- 1) El proyecto inicial del dios eterno, el de crear un mundo en el "que

todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo", que tenía que ser continuo, sufre un corte intencional que da paso a la figura del demiurgo, cuyo origen y naturaleza resultan imprecisos.

- 2) Con su acción, asistimos a la segunda creación del alma. El dios eterno al colocar "la razón en el alma y el alma en el cuerpo", la había creado con suficiente antelación.
- 3) Esta segunda creación a partir de una mezcla de lo indivisible y de lo "divisible que deviene en los cuerpos", complica el acto de la primera creación efectuada por el dios eterno, en la que el alma aparecía en su estado de pureza independiente del cuerpo. Por el contrario, esta vez su esencia integra un componente corporal. Las sucesivas combinaciones que resultan de la mezcla de distintos elementos, de este esfuerzo creador, carecen de una clara denominación ontológica, porque sólo son números. El intento de proyectar una luz sobre su posible denominación lleva a Luc Brisson a llamar "ser intermediario", a la primera mezcla, el "mismo intermediario", a la segunda, y "otro intermediario", a la tercera. [11] Aun con eso, parece que nos encontramos todavía ante seres amorfos. Cualquier lector de la obra platónica podría pensar fácilmente que, con estas operaciones, el filósofo nos introduce definitivamente en la *diánoia*, cuyos objetos eran precisamente los entes matemáticos, el nivel del conocimiento anterior a la *nóesis*. Pero, se desconcertaría al comprobar que lo que en principio parecía creación se reduce a una ordenación matemático-geométrica que, al operar con "elementos resultantes" difíciles "de mezclar", como lo reconoció el mismo Platón, hace también difícil, por no decir imposible, la conceptualización lógica o metafísica que correspondería a la abstracción de sus entes... Estas fueron las consecuencias negativas de la defec-

tuosa adaptación a la filosofía griega de la doctrina de la cosmogonía egipcia, sin mencionar ni siquiera su fuente original.. Por eso, el *Timeo*, al "no ser una teología completamente elaborada, puede ser interpretada, según la disposición del intérprete, como una especie de teoría de la procesión o como una doctrina de la creación todavía confusa y mal desarrollada. Aparece en el pensamiento de Platón muchas inspiraciones diferentes a las que él no supo o no quiso remitir.[12]"

La confusión se manifiesta con más evidencia al analizar detenidamente la división que efectúa Platón de la última mezcla de los tres elementos anteriores, en la que el demiurgo procede de este modo: “primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera”[13]. En esa operación, se comprueba que le salen tres progresiones geométricas. La primera, a razón de 2 (1, 2, 4, 8) y, la segunda, a razón de 3 (1, 3, 9, 27). El demiurgo une o suma las dos para lograr una tercera progresión y le sale esta: (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27). Como se observa, ha invertido el orden de los términos 8 y 9 sin explicar el por qué. En mi modesta interpretación, entiendo que, si el 9 va antes que el 8, esto significa que hay una absoluta prioridad de los números impares a los pares. Si se extrae los números pares de esta última progresión, es decir si se extrae el 2, el 4 y el 8, tendríamos: 1, 3, 9 y 27, que sería exactamente igual a la segunda progresión geométrica. Ni el mismo Platón, ningún otro filósofo o investigador de la civilización occidental ha podido explicar este cambio. Para salir del laberinto habría que recurrir a la filosofía africana, en concreto a la antigua concepción del mundo de los Woyo, una raza que habita en el

Sur de la región de Katanga y en el norte de Zambia...

Estos, en su cosmogonía han empleado las mismas progresiones geométricas. “Para ellos, el número 27 juega un papel especial porque corresponde de alguna manera a la supertrinidad de la enéada egipcia: $3 \times 9 = 27$ ” [14].

Una mirada retrospectiva al discurso platónico nos revela que este filósofo ha hecho un uso demasiado incoherente de esa Supertrinidad sin tener en cuenta su causa esencial u original. Las composiciones sucesivas hechas de diversos elementos para crear el alma del mundo demuestran que ha invertido el proceso por el cual el dios Râ había hecho surgir de sus entrañas a sus creaturas más inmediatas: el Schú y el Tefnut. La confusión de la tercera progresión -no se sabe bien si es de razón aritmética o geométrica-indica que opera en Platón la necesidad o la fuerza con la que aquella Trinidad entendió hasta el infinito su obra de la creación del universo...

Dejando de lado la revolución científica del Egipto de la negritud, a la que nos hemos referido en sucesivas ocasiones, donde se observa el mayor alcance de la “trascendencia del genio Ishango”, quisiera insistir en una de mis conclusiones a las “Aportaciones de la filosofía africana al saber occidental”, ponencia con la que intervino, el 4 de marzo de 2004, en las III Jornadas de Estudios Africanos, en la universidad de León, en la que sostenía:

“Una visión crítica de la Historia universal de la Filosofía demuestra que, en Occidente, exceptuando algunas tendencias como la de ciertos filósofos de la Ilustración francesa, en el siglo XVIII, la de los revolucionarios como Marx y Nietzsche, en el XIX, y la de la corriente de la egiptología, en el XX, por lo general, tanto el pensador como el investigador o el docente en sus distintos niveles han participado, y todavía participan, activamente en la conservación de la dimensión esotérica u oculta que hace incompre-

bles muchos aspectos de su filosofía. Para averiguar cuál fuera su verdadero origen y descubrir la verdad, habría que partir de la filosofía africana, de lo contrario, su saber sería -si pudiera emplear la terminología marxista- una especie de *superestructura* continua alzada sobre una *estructura* ajena o desconocida.”

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, la Historia de la filosofía africana puede ser dividida en cuatro grandes Edades: Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea, y subdividida en otras tantas etapas más o menos cortas, dependiendo de la situación particular de ciertas zonas y de sus correspondientes áreas de conocimiento. Así, por ejemplo, en la Edad Antigua, a excepción del sistema matemático y astronómico de los Ishango, el resto, además de presentar una gran diversidad de tratados teogónicos sobre el origen del universo, cuyas líneas fundamentales hemos trazado ayer en la conferencia sobre “La perspectiva filosófica del teocentrismo africano”, ofrece al mismo tiempo un armazón de conocimientos siguiendo el modelo de las *Enciclopedias*. En los primeros siglos de la Edad Media, la filosofía africana se desarrolla en el Norte de África, caracterizada por el dominio de la Apologética o defensa de la Verdad revelada, donde sobresale Agustín de Hipona. En los siglos XI y XII, su actividad se concentra en importantes focos, tales como en el imperio Mandingo donde tiene lugar una revolución en ciencias aplicadas; en filosofía social y, sobre todo, en un humanismo que conduce a la *Primera Declaración de los Derechos Humanos*, en 1222, cinco siglos antes de la Revolución francesa, y en el cultivo del aristotelismo protagonizado por Abderrahman, Ben Abdallah es-Sâdi, “el típico negro culto de Tombuctú”. Mientras que Zâr’aYa’aqob y su discípulo Wâldâ Haywat inauguran la Edad Moderna, en Etiopía, la Contemporánea será inaugurada, a finales del siglo XIX, con *The History of the Yoruba*, del Rev. Samuel Jhonson, y en los Territorios Españoles del Golfo de Guinea con las *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, del Rev. Ibía Dy’Ikengue. Hacia el umbral del

siglo XX, en 1919, irrumpe en esa escena el movimiento del panafricanismo, cuyo ideal será encendido en el corazón de la madre África por Jomo Keniata y Kwame Nkrumah, en 1946 y en 1947, respectivamente. En este movimiento desfilarán todos los adeptos a la doctrina de la lucha por la liberación total del continente. Junto a él se añadirá el de la Negritud, creada en 1930, en el Barrio Latino, en París, por Aimé Césaire, seguido por Leopold Sedar Senghor y otros. A partir de los mediados del siglo XX, aparecen diversas escuelas filosóficas, entre las cuales merece citar la de la filosofía de la historia africana, creada por Cheikh Anta Diop, en Dakar; la de la evocación pluricósmica del Mvet, creada por el maestro Nzwé Nguema, en Anguía, Oyem, Gabón, cuya sede se trasladará más tarde a Libreville, siendo dirigida actualmente por el reconocido filósofo Grégoire Biyogo; la de la hermenéutica de la oralidad africana, fundada por Amadou Hampaté Bâ, en Mali, e impulsada por S. M. Eno Belinga, en Yaoundé, Camerún; la de la investigación y restablecimiento de la autenticidad del pensamiento africano, emprendida por Pierre Meinrad Hebga, en Camerún, que coincide con la Teología africana de la liberación, y, por fin, la que interroga la situación actual de los países africanos en el concierto de las naciones y su proyección hacia la consecución del bienestar de sus masas, tarea que Thomas Sankara supo resumir con el título de su obra, “*Atreverse a inventar el porvenir*” ...

Bibliografía

- [1] ZASLAVSKY, C., African Science, African mathematics, The Yoruba Number System, *Journal of African Civilizations*, Vol. I, N°. 2, November, 1979, p. 21-23; y Blacks in Science, ancient and modern, Edited by Ivan Van Sertima, *Journal of African Civilizations*, Ltd., Inc. 1983, p. 110-112
- [2] BILOLO, M., *Métaphysique pharaonique*. IIIe millénaire av. J.-C.,

prolégomènes et postulats majeurs, Publications Universitaires Africaines, Munich-Kinshasa, 1994, Éditions Menaibuc, 2003, p. 8.

[3] BOURGEOIS, A., La Grèce antique devant la négritude, *Présence Africaine*, 1971, p. 20; 34-40; 87-108; 109-111 y 112-117.

[4] ANTA DIOP, CH., *Nations nègres et culture*, troisième édition, tome II, *Présence Africaine*, 1979, p. 382.

[5] ANTA DIOP, CH., *ibidem*.

[6] ANTA DIOP, CH., *Antériorité de Civilisations Nègres*, Planches des Groupes II, III et IV: "Le type physique de la race de pharaons se confond avec le type nègre", "La race du peuple comparé à celle de pharaons: ils appartiennent tous à la même race nègre" y "Coiffures égyptiennes et africaines"; y *Nations Nègres et culture*, I, *Présence Africaine*, pp. 74-111.

[7] AMÉLINEAU, E., *Pro légomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, Ernest Leroux, Paris, 1908, p. 153-156

[8] ANTA DIOP, CH., *Civilisation ou Barbarie*, Éditions Présence Africaine, 1981, p. 390.

[9] PLATÓN, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992, p. 173- 177. Platon, Timée, Critias, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel Patillon, GF Flammarion, 1992, p. 120-123.

[10] *Idem*, p. 178-179. *Idem*, p. 123-124.

[11] PLATÓN, *Timée, Critias*, Luc Brisson, o. c. p. 283, Annexe 1, "Les mélanges d'où résulte l'âme du monde".

[12] PLATÓN, *Oeuvres complètes*, tome 10, Timée, Critias, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1926,1956 e 1985, p. 39.

[13] PLATÓN, *Diálogos, VI, Filebo, Timeo, Critias*, o. c. p. 179. Platon,

FILOSOFÍA MESTIZA I

Timée, Critias, Luc Brisson, o. c. , 34c- 36a, p. 124.

[14] ANTA DIOP, CH., *Civilisation ou barbarie*, o. c. p. 402.

**LA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DEL TEOCENTRISMO
AFRICANO²**

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Ante todo, debo agradecer a Ambrosio Sebastián Abeso, a José Alonso Morales y al equipo organizador de estas III JORNADAS DE TEOLOGÍA AFRICANA, por haber tenido el honor de invitarme a participar en ellas. Cuando me plantearon el tema, entendí la dimensión trascendental que abarca y les propuse el título enunciado. En él no se trata de la aportación de un especialista en Teología, sino más bien de alguien que parte de la filosofía y pretende proyectar su visión sobre los planteamientos teogónicos. En efecto, los avezados al manejo de la filosofía clásica o tradicional africana se percatarán enseguida de que casi todos sus sistemas, a excepción del de los Ishango, que es el primer pensar matemático y astronómico del orbe terráqueo, giran en torno a una realidad absoluta y creadora, a un Dios, con distintas denominaciones. Esto constituye lo que he llamado: el teocentrismo africano. Dicho esto, cabe señalar que la presente breve exposición se ordena en siete partes fundamentales, a saber:

1) El panorama de la tradición teogónica de los pueblos de Kemit. 2) El descubrimiento del arte del Dios Amma. 3) El ascenso hacia el reino de

² Conferencia dictada en la *Universidad de Las Palmas de Gran Canaria*, 3 de mayo de 2011

Olorun u Olodumare. 4) La esfera de la trascendencia absoluta de Rupé, Eri o Potó y bajo el imperativo de Anyambe. 5) El itinerario cultural y de adoración al Ser Supremo. 6) El dilema de la concepción metafísica o teológica del Ser Absoluto: o Eyo o Nzame ye Mebegue. 7) Alusión al teocentrismo medieval: Agustín de Hipona. 8. El teocentrismo africano del siglo XX. La teología africana de la liberación.

EL PANORAMA DE LA TRADICIÓN TEOGÓNICA DE LOS PUEBLOS DE KEMIT

Es probable que aquellos que no acostumbran a confundir el origen del pensar universal y racional que tiene por objeto el conocimiento del TODO, me acusen de haber empleado el término teocentrismo como una derivación de Zeus, Dios, griego. Pues este vocablo, en África y en cada cultura, recibe infinitas denominaciones. Si en mi lengua natal fang, el Dios Eterno es Nzame ye Mebegue, el teocentrismo sería Nzambeismo.

Una primera aproximación a la cuestión sería echar una rápida ojeada al horizonte de la filosofía africana tradicional. El que tuviera el propósito de elaborar alguna lista, en ella, constatará que sólo dos de estos sistemas más antiguos, el de los Egipcios y el de los Fang, presentan una mayor dificultad en su presentación, como se observará a continuación.

En principio, la Filosofía de la historia africana, en definitiva su Historia, nos ha demostrado que África no es sólo cuna de la humanidad, sino también cuna de los sistemas filosóficos, teológicos, literarios, ideológicos, etc. y que en zona de los Grandes Lagos, habitáculo del primer ser humano, tiene lugar las primeras grandes migraciones de la historia universal. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, llega a Kemit. Este término se aplica a todo lo negro: hombre negro, mujer negra, la tierra negra... Se llamó así a esa nueva tierra, porque las aguas negras del río Nilo, en sus constantes inundaciones, llenaban de ese color a los terrenos que se exten-

dían al lado de sus orillas. Ahí es donde, tras varios milenios de asentamiento, se fundan los primeros grandes imperios de la humanidad, que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros. En el Primer Imperio (-3500-2000 años) aparece una lista excelente de faraones que van de la Iª a la Vª dinastía, entre los cuales situaríamos a Narmer o Menès, el primer faraón negro que logró unificar el Alto con el Bajo Egipto...; a Djezer, introductor por la primera vez de la arquitectura de las grandes piedras de talla; a Chéops, a Képhren y a Mikerinos, que inauguran la arquitectura piramidal. Es preciso recordar las etapas gloriosas e incluso las crisis por las que atraviesan el Imperio medio (-2000-1885) y el Nuevo Imperio (-1885-661)... El esplendor de este Nuevo Imperio recae, a su vez, en la última dinastía, la XXVª, inaugurada por el rey sudanés Piankhi, al que sucede su hermano Shabaka. A este le sucede su sobrino Shabataka quien, al ser traicionado y asesinado, le sucede Taharqa. La muerte de Taharqa, en 664, abrirá paso en la línea sucesoria a Tanoutamon, que fue aclamado en Tebas por la casta sacerdotal como el heredero legítimo de la tradición sagrada de los faraones. Pero, al quedar arrasada dicha ciudad en 661 a. C., bajo la intervención de Assurbanipal, tiene lugar el declive definitivo de la supremacía de los emperadores negros en Egipto. El acontecimiento señala la llegada de la XXVIª dinastía que, inaugurada por Psamético, prepara el período de la dominación extranjera., proceso que concluye Amasis. A partir de aquí, con la conquista de los persas, en 525, y de Alejandro Magno, en 333 a. C., Egipto pierde definitivamente su independencia y comienza el éxodo de vuelta a sus orígenes de la población africana hasta los hábitats en que los encontramos hoy.

Casi siete siglos, antes de que se produjera esa segunda y grande ola migratoria, los griegos, hacia el siglo IX, llegan a Kemit y al comprobar que sus habitantes eran *Aithiopes*, eran negros, bautizaron a esa tierra con el nombre de *Aithiopia*, País de Negros.[1] Y por una transformación onomato-

péyica del término Khi-khu-Phtah (el templo del dios Phtah, cuyas paredes estaban cubiertas de representaciones de ovejas entre otros animales), *Aithiopia* se convirtió en *Aiguptos*, tal como lo conocemos hoy. Si se compara este vocablo con el del yoruba *aguto(n)*, que significa oveja, es fácil creer que este sería el verdadero nombre con el que esos negros aplicaban a dicho templo, lo que sería, en otras consideraciones, una buena prueba de que “la emigración de los Yoruba es posterior al contacto que hubo entre Egipto y los griegos [2]”. Según los datos históricos que hoy tenemos, los griegos habrían convivido con los negros durante seis o cinco siglos, como mínimo. Este es el Egipto de la Negritud. En su cosmogonía teogónica, se sabía que antes que nada existía el *Noun*, realidad caótica, increada, eterna, en cuyo seno albergaban todos los seres posibles, mundos, etc., en coexistencia con el Khepra que, representado por el signo del escarabajo, significa fuerza, dynamis, que al actuar en ella la hacía pasar todos esos seres que guardaba en estado de potencia al acto. Fruto de dicha acción surgió el dios Râ, el verdadero demiurgo del mundo. Es el que realmente procedió a la creación del mundo. Sopló *el Schou*, el aire, escupió el *Tefnout*, el Agua, la humedad. *Schou* y *Tefnout* engendraron a *Geb*, *Seb* (la tierra), y *Nout*, (el cielo, la luz, el fuego). Estos dos últimos engendraron a *Osiris*, a *Kharlbentimiriti*, a *Sebt*, a *Isis* y a *Nephtys*. Unos y otros engendraron niños que se multiplicaron sobre la tierra”[3]

Hemos subrayado en repetidas ocasiones que este es el origen de toda la filosofía griega... Pero hoy no nos interesa hablar de los griegos, sino simplemente de esa cosmogonía teogónica, mediante la cual el mundo aparece como la obra perfecta de la creación de un dios, conocido con el nombre de Râ. Aquí nos encontramos ante el primer dilema. Tal como os anuncié al principio, en los tratados cosmogónicos africanos aparecen dos que presentan grandes dificultades para una eventual exégesis teológica. *Noun*, el padre eterno de todos los dioses egipcios no aparece nunca como objeto de

veneración entre ellos. Aquí se apunta de forma esquemática el anunciado dilema entre la aceptación del padre eterno y la de sus hijos, como objeto común de adoración, dilema que se acentuará definitivamente en la filosofía Fang, como lo comprobaremos más adelante. El mundo egipcio es un mundo en que, como ya conocemos, la realidad humana convive con sus muertos y con sus dioses o diosas, cuya veneración se reparte entre las ciudades. Así por ejemplo: en Ermant, la antigua capital del Alto Egipto, conocida como la Heliópolis del Sur, en referencia a la antigua ciudad solar del Norte, se rendía culto a Montou, el dios de la guerra, patrono de las armas; por eso la ciudad cobra singular importancia cuando Narmer o Menés logra la primera unificación de los dos Egiptos. De la misma manera que dicha importancia se declina en favor de la prosperidad de Tebas (Ouaset o la ciudad del cetro), su dios Montou será absorbido por Amón, cuya pareja es Amonet, que, sin ser uno de los más importantes dioses de Egipto en los tiempos más antiguos, sin embargo, desde el Imperio Medio, su función va creciendo hasta alcanzar el puesto de divinidad local suprema. Eso se explica por muchas razones, tanto de orden político y religioso como de orden social y estratégico... Atón o Atoum, el rayo de Râ, se venera en Heliópolis (Iounou), capital religiosa por excelencia; Phtah, es el dios de Memfis; aunque Hathor, símbolo de la divinidad femenina, Somtus, Bebón y Nehebkaou recibían un culto, casi colectivo, en Heracleópolis, capital de la IXª y la Xª dinastías, durante el primer período del Imperio Medio, pero su divinidad titular o demiurgo fue el dios Heryshef, etc. Se le menciona de forma esporádica al mismo *Noum*, como es fácil observar en Hermópolis, Khéménou, ciudad de la Octava o de los ocho dioses, cuyo patrocinador es el dios Thot, el escriba divino que anota el resultado del peso de las almas en el juicio final. En esa ciudad, *Noum* aparece con su pareja Nounet (infinidad líquida), lo mismo que Kekou y Kekout (oscuridad primordial), Hehou y Hehèt (el infinito espacial) y Tenemou y Tenemout (el viaje eterno) susti-

tuidos después por la Amon y Amonet [4]. Del mismo modo, el padre eterno Noun se le cita en el capítulo 714 de los *Textos de los Sarcófagos*, donde es presentado como el doble de Atoum. La tónica o la expresión religiosa del primero y del segundo Imperios se enmarcan, por lo general, dentro del politeísmo. Pero, al ser inaugurado el Nuevo Imperio por la reina Hatshepsut, a la que sucede Thoutmosis III, pues, con la llegada de Amenophis IV, se introduce una novedad trascendental en las relaciones de los Egipcios con sus dioses: el nuevo faraón inventa el monoteísmo oficial como religión universal de un imperio universal, cambiando el culto de Amón, el sol, como fuente de energía universal, por el culto de Atón, es decir el mismo disco solar en su cénit: Atón-Râ. Por ese cambio se enfrenta con la potente casta sacerdotal defensora de la ortodoxia politeísta [5]. Con ello, traslada la capital de Tebas a Akhèt-Aton, Akhenaton (Horizonte de Aton). Aun afrontando la dificultad insalvable desde sus orígenes, el monoteísmo irá conquistando terreno en todo Egipto y será adaptado más tarde por las religiones de otras culturas, que ya conocemos. Además del monoteísmo, la supertrinidad egipcia, compuesta por el dios Râ y sus criaturas más inmediatas, Schou y Tefnout, aparece como la primera referencia unificadora de los tres Dioses en la historia de las religiones. Desde el punto de vista comparativo, teniendo siempre en cuenta el abismo existente entre las distintas concepciones de los fundamentos del fenómeno religioso según las épocas y civilizaciones, se ha relacionado la figura de Osiris, el primer hijo de Geb y Nout, el dios muerto, resucitado y alzado a la eterna gloria, con la del Cristo, el hijo de Dios hecho hombre (*Los misterios de Jesús*, Timothy Freke & Peter Gandy).

EL DESCUBRIMIENTO DEL ARTE DEL DIOS AMMA

Desde el Egipto de la negritud, nos detenemos en el sistema teogó-

nico dogón. En él, descubriremos que el mundo fue creado por obra del dios Amma, quien se sirvió de una técnica muy complicada de alfarería (la poterie), técnica que los seres humanos aprendieron posteriormente. Para proceder a la creación del universo, Él lanzó al espacio unas bolas de tierra, de esa operación surgieron infinitos artefactos que cubrieron los sistemas planetarios. El sol, cuya luz brilla, orienta y constituye nuestro sistema, fue como otros uno de esos infinitos artefactos, está “rodeado por una espiral de ocho anillos de metal rojo. La luna tiene la misma forma y su metal es blanco”. La creación de la tierra, nuestro planeta, siguió el mismo proceso. Pero, al ser considerada como el hábitat de todos los seres que integran los tres reinos, el dios Amma tuvo especial cuidado en su configuración. Tomó un trozo de arcilla y lo lanzó al espacio, según su método habitual, la materia inerte se extendió horizontalmente del norte al sur. Esa era la tierra, que se quedó tendida del norte al sur y del este al oeste, “formando un cuerpo femenino que miraba al cielo, separando sus miembros como un feto en la matriz”. Contemplada desde arriba, se veía que su sexo era un hormiguero y su clítoris un termitero. El Dios Amma sintiéndose sólo, quiso aproximarse a su criatura para unirse a ella, con el fin de dar paso a la creación de los dos primeros seres, lo que provocó el primer desorden. El peligroso termitero se lanzó al ataque y deshizo el sexo contrario, asumiendo su masculinidad pero, aunque fue inmediatamente destruido por el Creador, la tierra se quedó extirpada y la unión entre ambos resultó imperfecta, de esa imperfección nació un ser extraño, *Tbos aureus*, el chacal, símbolo de las dificultades de dios.

El incidente no cobró ninguna fuerza como para desviar el plan sobrenatural: el agua, el semen divino, al caer sobre la tierra la fecundó y engendró los dos gemelos que recibieron el nombre de Nommo. Era la pareja perfecta que poseía las características esenciales de su padre, sus ocho miembros la convertían en el símbolo de la palabra que es precisamente el

número OCHO. Supuesto que había sido creada, fecundada por el agua, su propio semen, “que es a la vez el soporte, la forma y la materia de la fuerza vital del mundo, fuente del movimiento y de la perseverancia en el ser.”, la pareja intentará proteger a su madre tierra y se enfrentará al hermano maldito, el chacal, quien augurando las consecuencias nefastas de su esencia imperfecta, la ha forzado a cometer un incesto y ha diseñado “en el suelo dos siluetas superpuestas, dos almas, una macho y otra hembra que, en realidad componían un ser hermafrodita, como él mismo”. La intervención de los Nommo es decisiva, porque lo apartan de la escena. Estos recurren a la técnica de la operación o de la “circuncisión”, por la que separan definitivamente los sexos del hombre y de la mujer, cuya unión dio nacimiento a los “dos primeros niños de la una serie de ocho que serían los antecedentes del pueblo dugón [6]. Este es, como hemos subrayado, un pueblo que reconoce al dios Amma, como el único ser supremo, fundamento de cualquier tipo de adoración.

EL ASCENSO HACIA EL REINO DE OLORUN U OLO-DUMARE

Aquí se trata de introducirse en la escala cósmica de los Yoruba, en la que es preciso circular por el camino que conduce desde el grado ínfimo de lo material, pasando por la extensa categoría de los seres animados, entre los cuales se sitúa la realidad humana, subiendo a los espíritus finitos e infinitos hasta llegar a *Olorun* u *Olodumare*, el ser omnipotente, “el disponedor Supremo, al que corresponde la última sanción de todo lo que se proponga, la aceptación de cualquier acto de adoración, la bendición de cualquier empresa”[7]. En sentido inverso, desde *Olorun*, *Ens causa sui*, hasta aterrizar en el reino de los mortales, se sitúa el mundo intermediario de pequeños dioses. Tal como lo ha apreciado el teólogo keniano, John Mbiti, los Yoruba cuentan con una lista inalcanzable de 1700 divinidades, que forman la ma-

yor colección de dioses en toda África [8]. Entre esas divinidades, se encuentran: *Orisanla*, el delegado de Dios en la Tierra, *Orumila*, la divinidad políglota, que entiende todas las lenguas de la tierra; *Ogún*, el dios de la guerra, de la caza y de todas las actividades conectadas con el hierro; *Sango*, es la manifestación de la ira de *Olodumare*, divinidad del trueno; *Ifá*, el de la adivinación, y *Esu*, que ocupa el lugar del demiurgo, o el del dios Râ egipcio. En resumen, *Olodumare*, el Dios eterno, construyó un edificio de conocimientos en el que su voluntad “se manifiesta en los elementos rudimentarios de la naturaleza: Filosofía, teología, política, teoría social, ley de la tierra, medicina, psicología, nacimiento y sepultura, todo se encuentra lógicamente encadenado en un sistema tan firme que quitar del todo un elemento es paralizar la estructura”. Este es el saber que había que transmitir a través de la historia. Según esto, el Ifa, no sólo es el dios de la adivinación sino el sistema de adivinación o de los conocimientos sustraídos de la estructura del sistema del universo diseñado por *Olodumare*. Según el profesor Wande Abimbola, la iniciación a la enseñanza del *Ifa* empieza desde los cinco, seis o siete años.

LA ESFERA DE TRASCENDENCIA ABSOLUTA DE RUPÉ, ERI O POTÓ Y BAJO EL IMPERATIVO DE AN-YAMBE

Rupé es el ser inefable, para el Bubi no hay que nombrarlo. Pero como se trata del ser supremo, Dios, hay que reconocer su omnipotencia y omnipresencia, cuya morada constituye la esfera de la trascendencia absoluta. Debajo de ella se cuelga una bóveda que abre las puertas a la segunda esfera presidida por la gran madre Bisila, que representa la creación o la fecundidad e inaugura el mundo del misterio. Tras ella, aparece el mediador de la creación el dios Bo-té-ri-bo, que transmite sus órdenes a los mmo o morimó: Moababioko, Laja o Eosó y Riobada. Cada uno de ellos cuenta respectivamente con ejércitos innumerables de espíritus esparcidos por la

tierra, las aguas dulces y saladas. Ellos controlan la vida de los héroes sobrehumanos., los Lombé, Ebió y Chiba. Debajo de ellos se encuentra los héroes humanos: Babiaomá, Basósolo y Barakaita. En último término, los HOMBRES. En los actos rituales u oficios de adoración a Rupé, se sigue la palabra de *Abba*, el sumo sacerdote.

La lista de los espíritus bubis debe ocupar el segundo lugar detrás de la yoruba. Por ejemplo, Babiaomá, son los espíritus de antepasados héroes, guerreros y curanderos, que pueden posesionarse de las personas; Bao, espíritus de una sociedad de antepasados, que también pueden posesionarse de alguien; Baoleole, sociedad de los dedicados a purificar y a expulsar el mal, con el toque de campanas y sonajas; Barákaita, espíritus de antepasados, héroes del bosque, cazadores y recolectores del vino de palma; Basibaribo, espíritus del Pico de Santa Isabel a las órdenes del gran espíritu Raopó, que producen los vientos y tornados; Basoome, espíritus ordenanzas a las órdenes de un gran espíritu que sirven llamando a otros espíritus; Basósolo, espíritus de antepasados héroes de carácter femenino procedentes del mar, etc. [9]. Todo ha sido puesto en orden bajo la dirección del mismo Rupé, que vive lejos de la tierra, más allá , arriba, en el *lobako pua*, esa bóveda azul o región que se extiende sobre el cielo [10].

Si esa es la realidad circundante, finita e infinita de la cultura bubí, la más autóctona de esa zona de África ecuatorial occidental en la que habita, en la parte continental, el Ndowé nos presenta un universo diseñado y realizado por un solo arquitecto: Este se llama Anyambe, Njambu o R'Anyàmbyé, contracción de Rera Anyàmbyé, es decir Padre Anyambe. Para subir hasta Él, el Ndowé descubre la estructura de un doble mundo: el mundo visible y el mundo invisible. Este último se compone de dos categorías de seres. La primera se refiere al mismo Anyambe, su morada y su entorno. La segunda, debajo y muy alejada de la suya, es el “país de los muertos”. Por su parte, el mundo visible se constituye del binomio espacio-

tiempo, receptáculo de la totalidad infinita de todos los demás seres, cuya primera escala corresponde al “país de los vivos”, seguida por la segunda en la se concentran los tres reinos de la naturaleza: mineral, vegetal y animal. El “país de los muertos” y el “de los vivos” están separados por un gran río. El mismo Padre Anyambe es ubicuo, su acción trasciende el espacio y el tiempo. Para coronar su obra de la creación de todo cuanto existe, pensó que el mundo visible fuera imagen y semejanza del mundo invisible. Así, Él mismo se erigió en prototipo de Padre, para asegurar una descendencia, contando con dos mujeres: Ngwékonde, inteligente, mala dominante, avariciosa, que, aun con eso, fue su preferida, Ngwélégé, humana, humilde, llena de paciencia, honesta. El universo creado por el Padre Anyambe estaba, está, regido por un imperativo que es al mismo tiempo legal y moral, que recuerda a todos sus habitantes que cada uno/a tiene la intransferible obligación de realizarse según sus propios méritos, con el fin de que construyeran un reino de paz y de justicia, en el que todos/as fueran conscientes de sus funciones. Ese imperativo se aplicaba, se aplica, implacablemente a cualquiera que intente evadirse de él. Por eso, Ngwékonde, aunque fuera la más amada, será eternamente condenada, mientras que Ngwélégé, la humilde y humana, será glorificada [11].

En consecuencia, para que el ser humano culminara la realización de su existencia, de acuerdo con la voluntad de Anyambe, tenía que seguir unos principios que, según nos explicó el R. P. Ibia Dy’Kenque, se resumen así: tendencia al bien, a la dignidad personal, al saber y a la prosperidad [12].

EI INTINERARIO CULTURAL Y DE ADORACIÓN AL SER SUPREMO

Desde aquí se podría seguir el camino de adoración al Ser Supremo en las distintas culturas africanas. Desde la República de Ghana, donde los

Ashanti adoran a *Nyambe...* y los Akan a *Onyankopon*, el dios eterno, se llega a esos inmensos territorios que se conocen hoy con el nombre de los países de los Bantú., donde el Dios eterno recibe otras múltiples denominaciones, tales como: *Nyamurunga*, *Iya-Kare*, *Immana* o *Imana*, etc. *Immana* o *Imana* es el nombre con el que los kinyarwandeses designan al Todopoderoso. Este, al crear el mundo había dotado a los humanos de unas cualidades o principios para que habitaran en él. Estos son los que el joven sacerdote y revolucionario Michel Kayoya sintetizó en esos términos:

Itika: Orden, ley, derecho, edicto, don, paz, favor, respeto, amor, privilegio, gracias, seguridad.

Ubufasoni: cortesía, honestidad, nobleza de origen y de vida, gentileza, dignidad. *Ubuntu*: abarca todo un humanismo: bondad, compasión, clemencia, sabiduría, generosidad, piedad, afabilidad o amabilidad.

Ubutungane: justicia, rectitud, decir la verdad, actuar en la verdad, se consecuente para llevar una vida feliz, vivir en la prosperidad y en perfecta armonía con los demás *Ubuyeyi*: el amor materno o paterno filial.

El que cumple esa escala de valores transmite a los demás la palabra, el obrar y la voluntad primordial de *Imana* [13].

EL DILEMA DE LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA O TEOLÓGICA DEL SER ABSOLUTO: O EYO O NZAME YE MEBEGUE

Tal como anunciamos anteriormente en el primer apartado, “El panorama de la tradición teogónica de los pueblos del Kemit”, pudimos ad-

vertir que en el continente africano, sólo dos sistemas de concepción teológica eran objeto de un cierto dilema, estos eran: el de los antiguos Egipto y el de los Fang. Si en el Egipto de la negritud, el dilema se presentaba en términos de falta o de ausencia total de Noun, el verdadero padre eterno de todos, en las manifestaciones prácticas de la religión egipcia, en la que estaba siendo sustituido por sus hijos, tales como el dios Râ, Atón, Phtah, etc., aquí, entre los Fang, se agudiza o se radicaliza el tema, en vía del asentamiento o de la aceptación definitiva del último fundamento de la religiosidad: o había que adorar a Eyö o a Nzame Yo Mebegue. El intento de arrojar una posible luz sobre la polémica, nos remite a los orígenes de la cosmogonía milenaria de la civilización Fang. Entre los distintos grupos que la configuran, se creía que antes que nada existía Eyö, la nada no en sentido absoluto, sino en el sentido en que detrás de Él no había otro ser, aunque era indefinible, invisible, sin embargo, su esencia era dinámica, con su palabra ordenó la creación de todo cuanto existiría después. El que nos transmitió el primer conocimiento acerca de Eyö fue Oyono Adá Ngone, el primer revolucionario de la técnica, de la gnoseología y de la metafísica del Mveett, quien, entrando en su coma cataléptico, no veía nada, porque nada existía, pero del fondo de ese vacío absoluto surgió una especie de torbellino, este era el mismo Eyö, quien, en virtud de su impetuoso movimiento rotatorio, exhibía alternativamente dos colores: oro y cobre (khong ye ngoss), oro y cobre (khong ye ngoss), con los que formó un círculo, el “huevo de cobre”, Aki-Ngoss-Eyö.

Eyö le dijo:

“No tiembles”

De este modo, Oyono Ada, absorto en la contemplación, recibió directamente el testimonio de la obra de Eyö y observó que, por medio de

una fuerza centrífuga, Aki-Ngoss comenzaba a dilatarse desmesuradamente como una bola de goma que se infla, se hizo incandescente y explotó en infinitas partículas (meñung) relumbrantes, de cuya explosión nacieron los Mikut-mi-Aki o Mikut meñung, las galaxias. Mikut-mi-Aki engendró a Bi-yem-Yema-Mikut, los vacíos intergalácticos. Miyem-Yema engendró a Dzop-Biyem-Yema, los abismos. Dzop engendró a Bikoko bi-Dzop, las nebulosas constelaciones. Esta evolución repentina de la pura materialidad inerte dejó paso a la procesión de los primeros espíritus. Bikoko, en su actuación, engendró a Ngwa Bikoko, Ngwa engendró a Mbá Ngwa, Mbá engendró Zokomo Mbá, Zokomo engendró a Mkwá Zokomo. Mkwá engendró a Mebegue-me-Mkwá. El prolífico Mebegue tuvo cuatro hijos: a) Nzame Mebegue, el Dios de la Tierra, del Cielo y de todo cuanto en ellos existe; b) Kara Mebegue, el progenitor de los inmortales de Engong; c) Ndong Mebegue, el padre de los mortales de Okü y d) Zong Mebegue, el destructor del mal.

Eyö, desde su invisibilidad, siguió dando órdenes a sus criaturas, así llamó al primer hijo de Mebegue-me-Mkwá y le dijo:

“Nzame-yo-Mebegue, aquí tienes el cielo, el sol, la luna y la tierra. Con tu soplo, pondrás vida sobre la tierra. Crearás innumerables cosas e innumerables seres. Deja que la tierra sea bella, envidiable, rica en todo como lo fue Aki-Ngoss. Por eso se llamará Sí Eyö, tierra, hija de Eyö. Crea Mot, el hombre, y Mininga, la mujer, para que la habiten, procreen y la pueblen. Dótales de voluntad, de potencia y de inteligencia, con el fin de que se sitúen por encima de todos los demás seres de la tierra. Ellos obtendrán el espíritu del Cielo, Nsisim, que les permitirá dominar la materia y, cuando llegue el momento de abandonarla, regresarán a la morada celestial”[14].

Con esa palabra creadora del mismo Eyö, hemos retrocedido al cen-

tro del dilema, una situación en la que o prevalece lo metafísico o prevalece lo teológico. De acuerdo con lo expuesto, es obvio que Eyö, en la metafísica tradicional Fang, es el ser increado, pero, desde el punto de vista teológico, el pueblo Fang desde sus orígenes hasta hoy, ha creído siempre que Tare Nzame, Padre Nzame, Insambo, Zambá, Nyambe, Ntóndobâ (el que sostiene el universo), Nkombodo (creador o formador de los seres humanos), según grupos o subgrupos, era el fundamento último o el objeto supremo de cualquiera de sus formas de adoración. Con ese dato es obvio pensar que el peso de la balanza que disuelve el dilema se incline favorablemente hacia el lado de la continuidad en la veneración a Nzame Mebegue. Pues bien, diríamos, en fin, que en todas las culturas de África tradicional, se dirigía al Ser Supremo de forma indirecta, incluso sin nombrarlo, a través de los *ancestros*, a los que rendían ciertos cultos, tales como el clásico *byere* o el moderno *Melan*, en el caso de los Fang. Esa acción de rendir culto a los *ancestros* provocó un revuelo entre los misioneros occidentales, incapaces de comprender que estos ocupaban el mismo puesto, entre los Africanos, que los *santos* que les imponían. El *ancestro* se define como aquella persona que, a lo largo de su vida, además de otras cualidades, se haya consagrado a la realización de las virtudes sociales, políticas, éticas y morales, y que después de muerte haya podido inspirar a su descendencia la idea de su unión con el Todopoderoso.

ALUSIÓN AL TEOCENTRISMO MEDIEVAL: AGUSTÍN DE HIPONA

Era un imperativo hacer una breve alusión al teocentrismo medieval que reina en el Norte de África, donde, excluyendo a Apuleyo, los pensadores se dedican a la Apologética y defienden la Verdad revela por Dios. En este marco, situamos a San Agustín (355-430), Obispo de Hipona, quien abre un nuevo y brillante capítulo dentro de dicha filosofía, en la medida en

que ya no se trata simplemente de defender la doctrina cristiana frente a los paganos, sino de crear un discurso coherente y referencial que sirviera de puente al ser humano para llegar a la Verdad Absoluta. Por eso, el Obispo de Hipona se propone, en primer lugar, conocer a Dios y al alma, y, en segundo, contar su experiencia a la humanidad, cuyo modelo iluminará no sólo al cristianismo posterior sino también al padre del racionalismo europeo, René Descartes, y a tantos otros pensadores de las Edades Moderna y Contemporánea.

Para el ilustre filósofo africano, Dios es la Verdad Absoluta que está en el alma y, para conocerle, no hay que huir hacia el exterior, no hay que salir hacia fuera, sino, todo lo contrario, hay que entrar en el fondo de nuestra alma. Entrando como lo hacía habitualmente en su alma, esta vez recibe la voz del Dios Eterno, que le ordena a leer el capítulo 13, de la Epístola de San Pablo a los Romanos, versículos 13 y 14, donde les prescribe que: “*No en banquetes ni embriagueces, no en vicios y deshonestidades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de Nuestro Señor Jesucristo y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo. No quise leer más adelante, ni tampoco era menester, porque, luego que acabé de leer esta sentencia, como si me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas*”[15].

Esta voz que el Obispo de Hipona recibe del cielo es parecida a la que Oyono Ada Ngone escuchó de la boca de Eyö, quien le invitó a contemplar su obra de la creación del universo. Este “rayo de luz clarísima” que hace disipar “todas las tinieblas” de sus “dudas” es, sin duda, el rayo que el *Abba*, sumo sacerdote de la región de Moca, que ejerce ha ejercido y ejerce su influencia sagrada en toda la cultura Bubi, en la isla de Bioko, con las manos alzadas hacia el Cielo, recibe de *Rupé*, el *supremo Hacedor*. Es este rayo de luz que *Este Mismo Hacedor*, llámese *Olodumare*, *Onyankopon*, *Imana*, *Ntón-doba*, *Nzame*, etc., ha transmitido siempre a sus hijos en el África tradicional.

Inmersos en este ámbito cultural, es lícito comprender que: “Todos estos africanos se señalan con un temperamento fogoso, apasionado, íntegro; por el ardor combativo de un pensamiento y de una acción voluntariamente extremosos, que, en su apego a lo sobrenatural, tienden a disminuir el papel de la naturaleza y de la razón, pero que, disciplinados como en realidad lo fueron en San Agustín, aportan al cristianismo una nota que no se encuentra ni en los asiáticos ni incluso en los occidentales: una nota de fuerza y de claridad incisiva, similar a los horizontes de África”[16]

EL TEOCENTRISMO AFRICANO DEL SIGLO XX

El teocentrismo africano del siglo XX se entronca naturalmente con el ideal de la lucha por la liberación total de África, que ya había emprendido el movimiento del panafricanismo. De la misma manera que, en lo político, social y económico, el africano quiere sacudir el yugo colonial que pesaba sobre sus espaldas, el clero autóctono reivindica la liberación espiritual de su pueblo. De hecho, el cristianismo que implantaron los misioneros en toda África, habiendo traicionado la voluntad de su fundador, Jesucristo, se convirtió en uno de los mejores pilares sobre los cuales se apoyaba el colonialismo. Uno de los célebres testimonios de dicha traición nos lo revela el discurso del rey belga, Leopoldo II, a sus misioneros, en 1883:

“Pastores, vais a evangelizar, ciertamente, pero la evangelización se inspira en nuestro principio: ante todo los intereses de la metrópoli. El objetivo esencial de vuestra misión no es de ninguna manera enseñar a los Negros a conocer a Dios. Ellos lo conocen ya desde hace tiempo, por medio de sus ancestros [...] Vuestro papel esencial es facilitar la tarea a los administradores y a los industriales... *Esto quiere decir, pues, que interpretaréis el Evangelio de una forma que sirva mejor a la protección de nuestros intereses en esa parte del mundo.* Para lo cual procuraréis, entre otras cosas, infundir a nuestros negros salvajes el desinterés por las riquezas que llenan su subsuelo, con el fin de evitar

que se interesen por ellas o que nos hagan competencia mortal, pensando desalojarnos un día de esa tierra antes de que seamos ricos. Vuestro conocimiento del Evangelio os permitirá *encontrar textos recomendables que inciten el amor a la pobreza*. Por ejemplo. “Bienaventurados los pobres, porque de ellos será el Reino de los Cielos; que es más difícil que un rico entre en el Cielo que un camello en el agujero de una aguja”... *Evitad el desarrollo del espíritu crítico en vuestras escuelas*. Enseñad a los alumnos a creer y no a razonar. Evangelizad a los Negros hasta el meollo de sus huesos, *con el fin de que no se rebelen nunca contra las injusticias que les hacéis sufrir*. Hacedles recitar cada día: “Bienaventurados los que lloran, porque de ellos será el Reino de los Cielos”[17].

Ante esa terrible aberración del mensaje cristiano y su aplicación al mundo africano, surge a mediados del siglo XX lo que se ha llamado la Teología Africana de la Liberación, cuyos pioneros constituyeron una pléyade de teólogos que se podría enumerar de acuerdo con el siguiente orden cronológico: Vincent Mulago (1924-, Congo Kishaha); Pierre Meinrad Hebga (1928-, Camerún); Engelbert Mveng (1930-1995, Camerún); Tharcisse Tshibangu Tshishiku (1933-, Congo Kinshasa); Jean-Marc Elá (1936-2008, Camerún); Alphonse Ngindu Mushete (1937-, Congo Knsahasa); Sidbe Semporé (1938-, Burkina Faso, antiguo Alto Volta), entre otros. Estos teólogos eminentes crearon diversas escuelas y contaron con célebres discípulos o seguidores, tales como: Oscar Bimwenyi-Kweshi (1939-, congo Kinshasa); Bénézet Bujo (1940-congo Kinshasa), Barthélemy Adoukonou (1940- Benin, antiguo Dahomey); Elochukwu Eugen Uzukwu (1945-, Nigeria), etc.

Aunque en ellos se observe algunas diferencias, todos declaran con unanimidad la pureza de los principios o los fundamentos de una doctrina bien presentada, para confirmarnos que: “Nuestras tesis de teología pueden ser contempladas como preciosas monografías que versan sobre el tema de la *inculturación*; se trata simplemente de elaborar y de perfeccionar los méto-

dos originales para no atascarnos en una escolástica bastarda o en un hegelianismo sobreestimado. Jesucristo quiere ser Africano en África, y por ello revive con nosotros”[18].

Bibliografía

- [1] BOURGEOISI, A., *La Grèce antique devant la négritude*, Éditions Présence Africaine, 1971, p. 20.
- [2] ANTA DIOP, CH., *Nations nègres et culture*, tome II, troisième édition, Présence Africaine, 1979, p. 382
- [3] AMÉLINEAU, E., *Prolegomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, Ernest Leroux, Éditeur, Paris, 1908, p. 160-165.
- [4] FRANCO, I., *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Éditions Pygmalion/Gérard Watelet, Paris, 1999, p. 21-22 ; 84 ; 110 ; 112-114 ; 162 ; 167 ; 186 y 248. Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique ?* Collection préhistoire/antiquité négro-africaine, Éditions Présence Africaine, 1967, p.150-151 y 155.
- [5] ANTA DIOP, CH., *Antériorité des civilisations nègres*, o. c. p. 159. Y Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, o. c. p. 66.
- [6] MARCEL, G., *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemméli*, Fayard, 1966, p. 15, 20, 21, 22.
- [7] IDOWU, E., *Olodumare, God in yoruba Belief*, Longman, London, 1966, p. 52, Citado por el Prof. J. Olu Sodipo, “Philosophy in pre-colonial Africa”, *Teaching and research in philosophy: Africa*, Unesco, 1984, p. 78. *Enseñanza de la filosofía e investigación filosófica en África*, Serbal/Unesco, 1984 p. 93.
- [8] MBITI, J., *Entre Dios y el tiempo*, Mundo Negro, Madrid, 1991, p. 104.

- [9] MARTIN DEL MOLINO, A., *Los Bubis, ritos y creencias*, prólogo de Ciriaco Bokesa Napo, Labrys 54, Madrid, 1993, p, 70, 103, 108, 110, 152, 169, 277,478, 499, etc.
- [10] *Ídem*, p. 40.
- [11] ENENGE A´ABODJEDI, E., *Cuentos Nodwe I*, prólogo de Virginia Fons, cuento 6: « La hoja de papel », p. 15; cuento 4: “La prueba de la maternidad”, p. 45; cuento 8: “Sol, luna y lucero del alba”, p. 83.
- [12] DY´IKENGUE, I., *Costumbres bengas y de los pueblos vecinos*, edición y traducción de Práxedes Rabat Makambo, Sial/Casa de África, Madrid, 2004, p. 42.
- [13] KAYOYA, M., *Sur les traces de mon père, jeunesse du Burundi à la découverte des valeurs*, Éditions des Presses Lavigerie, Bujumbura, 1968-1971, p. 7, 8, 41.
- [14] NDONG NDOUTOUME, T., *Le mwett, l’homme, la mort et l’immortalité*, L’Harmattan, 1993, p. 17, 18, 19.
- [15] SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, presentación de I. Quiles, S. I., Sexta edición, Espasa-Calpe, S. A., Colección Austral, Madrid, 1968, p. 172.
- [16] CHEVALIER, J., *Historia del pensamiento*, tomo II, el pensamiento cristiano, Aguilar, S. A. de Ediciones, Madrid, 1967, p. 63.
- [17] CF. Afric-Nature, n° 5, *Journal Camerounais* ; Le Réformateur chrétien, n° 4, octubre 1994, p. 11, y Makhily Gassama, « Le piège infernal », en L’Afrique répond à Sarkozy, Éditions Philippe Rey, Paris, 2008, p.25-26
- [18] HEBGA, P., *Dépassements*, Collection Culture et Religion, Éditions Présence Africaine, 1978, p. 88.

SEGÚN EL AXIOMA DEL CONCIENCISMO

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Correspondiendo al honor que me ha sido conferido, al formar parte de los designados para pronunciar algunas palabras sobre el 50 aniversario de la independencia africana, he juzgado oportuno estructurar esta breve exposición en estos seis apartados que se enumeran del siguiente orden:

1) Del lucero del alba al ocaso precipitado, 2) la voz profética del gran maestro, 3) la parodia del “eterno retorno”, 4) el fantasma del orden magnético, 5) “Ali Bongo, el benjamín de la Françafrique”, y 6) “atreverse a inventar el futuro”.

DEL LUCERO DEL ALBA AL OCASO PRECIPITADO

Como todo el mundo se acordará, el *Conciencismo* es la obra cumbre de Kwame Nkrumah, cumbre porque, además de contar con otras que tuvieran más o menos resonancia que la presente, es precisamente en ella donde nos dejó plasmado su sistema filosófico. El gran revolucionario, absorto en sus ideas, se convenció rápidamente de que la filosofía, como el resto de las demás actividades reflexivas humanas, aparece siempre en el seno de un medio social que, en cada etapa de la historia, se presenta como denominador común, catalizador, inspirador o receptáculo de todos los valores motrices de su realización en el presente y su proyección hacia el futuro. De este modo era preciso insistir en que ese “medio social influye en el contenido de la filosofía, y el contenido de la filosofía intenta influir en él,

ya sea afirmándolo, ya sea oponiéndose a él. En ambos casos, la filosofía tiene algo de ideología. En el caso de que ella confirme el medio social, tiene algo de ideología de la sociedad en cuestión. En el caso contrario, tiene una ideología de una revolución dirigida contra ella”[1]. A partir de este principio, ese observador comprometido, situándose en el espacio y en el tiempo y contemplando la totalidad del horizonte de su continente africano, asumió el imperativo de su propia circunstancia. Él sabía que esa tierra de sus antepasados ya no sólo había admitido sino también había asimilado las aportaciones de otras culturas. En consecuencia, ese medio a partir del cual había que filosofar era ya, en su esencia, una sociedad tridimensional en la que se encuadraban “una fracción fiel a nuestro género de vida tradicional, una fracción que representa en África la herencia musulmana y, en fin, una fracción que traiciona la infiltración de la tradición cristiana y de la cultura de la Europa occidental, cuyos principales vehículos son el colonialismo y el neocolonialismo”[2] Con esa orientación que yo llamaría realismo cauteloso, el filósofo africano piensa que, la liberación total de su continente tenía que estar en consonancia con búsqueda o la creación de una armonía capaz de sintetizar esas tres herencias. En otros términos, había que crear una ideología común que cristalizara en una filosofía que conservara los principios humanistas de África. “Esta filosofía surgirá de la crisis de la conciencia africana confrontada con las tres corrientes de la sociedad africana actual. Propongo llamar a esta posición *conciencismo*, puesto que es la filosofía que nos dará el fundamento teórico de una ideología cuyo fin será unir a la vez la experiencia africana de la presencia musulmana y euro-cristiana con la de la sociedad tradicional y, por una especie de gestación, utilizarlas para el desarrollo armonioso de la sociedad en cuestión” [3].

El *conciencismo*, intentando encontrar su puesto en el universo de los sistemas filosóficos contemporáneos, se sitúa al lado del materialismo por ser “una forma seria, objetiva, y casi descriptiva, de la metafísica”. Supuesto

que dicha corriente, al sostener que la materia era el principio de todo cuanto existe, tenía que demostrar cuál era el origen de lo inmaterial. La respuesta, para el filósofo africano, había que buscarla en “la conversión categorial”, que sería “algo como un surgimiento de la conciencia de sí de lo que no tiene conciencia de sí, como un surgimiento del espíritu de la materia, de la cualidad de la cantidad”[4] De forma explícita, se constata que, frente a los materialistas extremistas que hacían de la materia la única realidad en oposición a los que, por el contrario, sostenían que el espíritu era la otra y única fuente de lo existente, el materialismo nkrumahista acepta desde el principio que “la interacción del espíritu y del cuerpo es admitida como hecho”[5] Como un instrumento de desarrollo, el *conciencismo* asumió el compromiso de pasar inmediatamente de la teoría a la práctica, una práctica revolucionaria mediante la cual el pueblo se convertía en verdadero protagonista de su historia. Este protagonismo era una carrera que había que ganar, conquistando la independencia económica, tras superar diversos obstáculos y detenerse en dos paradas, estas eran: la “acción positiva” y la “acción táctica”. La primera, “la acción positiva” consistía esencialmente en “una combinación de métodos no violentos con una acción política efectiva y disciplinada. En esta etapa, el conflicto abierto con el régimen colonial existente es inevitable y esto constituye una prueba de fuerza para la organización.” La segunda parada, la “acción táctica”, se presentaba como “una especie de competencia de talento” en la que era preciso pronunciarse en términos de una declaración expresa que sellara de una vez por todas tanto los fundamentos como la finalidad del proyecto en cuestión, cuya ideología podía formularse de esta manera: “ninguna raza, ningún pueblo, ninguna nación puede existir libremente ni ser respetada en su propio territorio y en el extranjero si no goza de libertad política” [6] Para que esa libertad fuera consistente, tenía que apoyarse en la independencia económica que exigía todos los esfuerzos del pueblo, dotándolo de una rigurosa ordenación en todos

los ámbitos empezando por la educación, la agricultura y la industria, llevando un control de la explotación de sus primeras materias, con el fin de consagrar sus beneficios a su propio desarrollo, y creando, en fin, las bases de “una movilización total de la inteligencia y de los recursos del potencial humano” [7] Así se consiguió la Autonomía de la Costa de Oro, en 1951, y la independencia, tomando el nombre de República de Ghana, en 1957.

Siete años después, el Osagyefo, echando una mirada retrospectiva a su obra, se acordaba de la actividad desplegada y tenía que repasar las líneas fundamentales de su filosofía. Ampliando el esquema conceptual original, explicaba otra vez que la “acción positiva” se entiende como el “conjunto de fuerzas que tienden a establecer la justicia social aboliendo la explotación y la opresión ejercidas por la oligarquía.” Que la “acción positiva”, como en cualquier otro proceso dialéctico, se opone a la “acción negativa”, que es “la suma de fuerzas que tienden a prolongar la dependencia y la explotación coloniales.” En virtud de esa oposición, se constata que la “acción positiva es revolucionaria” y la “acción negativa, reaccionaria.” En esa confrontación es siempre posible desembocar en estas tres situaciones totalmente distintas, en la primera de ellas, la “acción positiva” puede superar a la “acción negativa”, en la segunda, a la inversa, la “acción negativa” supera a la “acción positiva” y, en tercer caso, ambas “pueden encontrarse en un equilibrio inestable” [8] De acuerdo con este panorama, se confirma que un país sólo puede acceder a la independencia cuando la “acción positiva” supera a la “acción negativa”, tal como su praxis revolucionaria lo demostró al mundo entero. En consecuencia, no sólo él mismo sino también el resto de los pueblos hermanos y de buena voluntad estaban convencidos, incluso con cierto orgullo, de que su esfuerzo había convertido a la República de Ghana en la auténtica metrópoli del nacionalismo africano. No obstante, Nkrumah se dio cuenta con su incomparable clarividencia de la amenaza que suponía el omnipresente fenómeno del neocolonialismo que, para los

países independientes, “es más peligroso que el colonialismo”, porque se puede vencer la brutalidad de este viejo sistema “movilizando racionalmente el esfuerzo nacional”[9], lo cual no es previsible en el neocolonialismo donde los mismos nativos, obedeciendo las voces de sus amos, son no sólo cómplices de la explotación de sus pueblos, sino también autores materiales de su aniquilación. De hecho, las naciones que caen en la red de esa nueva forma de dominación son en teoría independientes y aunque tengan todas “las galas externas de la soberanía internacional”, sin embargo, sus sistemas económicos y políticos son dirigidos por las potencias extranjeras.

Los métodos del neocolonialismo se ejercen habitualmente mediante férreos controles económicos y monetarios; en ciertos casos, “las tropas del poder imperialista pueden ocupar el territorio de un Estado neocolonial y controlar su gobierno” [10] El resultado del neocolonialismo se producía como una inferencia lógica, por el mero hecho de que el capital extranjero se destina a la explotación y nunca al desarrollo de los pueblos. “La inversión, bajo el neocolonialismo, aumenta mucho más de lo que disminuye la distancia entre los países ricos y pobres del mundo” [11].

Del mismo modo que Lénine observara que “El capitalismo se había transformado en un sistema universal de opresión colonial y de asfixia financiera de la inmensa mayoría de la población del globo por un puñado de países “avanzados”... que arrastran toda la tierra en su guerra por el reparto de su botín” [12], Nkurmah advertía que “El peligro para la paz mundial surge, no de la acción de quienes buscan el fin del neocolonialismo, sino de la inacción de los que permiten que continúe. Argüir que no es inevitable una tercera Guerra Mundial es una cosa, suponer que puede evitarse cerrando los ojos al desarrollo de una situación que probablemente se produzca, es otra cuestión completamente distinta”[13] Por el rigor y la certeza de su análisis, el *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo* provocó un gran revuelo en las potencias occidentales, explotadoras de recursos naturales en

las zonas más ricas del mundo, que precipitaron la caída de su régimen. “Una de las tareas de la CIA y de otras organizaciones similares fue encontrar este potencial de colaboradores y traidores entre nosotros, estimularlos con sobornos y promesas del poder político para acabar con el gobierno constitucional de su pueblo. En Ghana, las embajadas de los Estados Unidos, del Reino Unido y de Alemania del Oeste estaban implicadas en el complot para derrocar a mi gobierno. Se sabe que el embajador de los Estados Unidos, Franklin Williams, ofreció 13 millones de dólares a los traidores para llevar a cabo el golpe de Estado. Afrifa, Harley y Kotoka obtendrían una porción considerable de esa cantidad si me hubieran asesinado en el aeropuerto de Accra, cuando iba de viaje a Hanoi. Me informaron que Afrifa dijo: “creo que fracasaría”, y rechazó la propuesta. Así, por lo visto aceptó otras” [14] Mediante esta maniobra tan sucia, el 24 de febrero de 1966 triunfó el golpe de estado neocolonial que pasó el poder a sus defensores locales. A causa de esa inversión total de los valores, el nkrumahismo había sufrido una sacudida irreversible y empezó a desmoronarse el edificio que había levantado desde 1947. Si en el país en cuestión se vio el lucero del alba que despertó al mundo africano, con esa “acción negativa”, en su forma más virulenta, asistimos con profundo pesar al teatro de su ocaso, un ocaso muy precipitado por el impulso bélico de los verdaderos enemigos de las nuevas naciones que luchan por su libertad y por el desarrollo integral de sus habitantes en todo el globo terráqueo. Esta es la especial *circunstancia* que yo mismo he vivido y descrito en una obra que lleva el título de: *Sobre las ruinas de la República Ghana...*

LA VOZ PROFÉTICA DEL GRAN MAESTRO

Alejando al enemigo número 1 del frente de batalla, apartando al actor principal del teatro político de uno de los países más ricos de África y del mundo, derrocando a un régimen cuyo creador fue el guía de la con-

ciencia africana, las multinacionales internacionales se abalanzaron sobre su suelo como fieras hambrientas para controlar la situación: “Hombres de negocios procedentes de los Estados Unidos, del Reino Unido, de Alemania, de Israel y de todas partes llegaron a Ghana como buitres para arrebatarse el rico botín. En realidad, todas las industrias estatales desarrolladas por mi gobierno fueron privatizadas. En esas privatizaciones se incluían empresas tales como la Corporación de la Producción de la Madera, la Corporación de la producción del Cacao, Corporación de la explotación Minera del Diamante, la Fábrica Nacional Siderúrgica, la Línea Marítima Estrella Negra (Black Star Shipping Line), las Líneas Aéreas de Ghana y la cadena de todos los Hoteles del Estado[15] El neocolonialismo abrió, por fin, de par en par las puertas a sus excesos e irrumpió en las cuatro esquinas de todo el continente. Este es uno de los métodos más frecuentes que esa nueva forma de dominación ha implantado en todos los países africanos, ya sea persiguiendo, excluyendo o eliminando a los que piensan en la liberación, en la construcción y en el desarrollo integral de sus pueblos, ya sea sustituyéndolos, como en este caso, por sus lacayos o defendiendo a estos últimos para que ocupen cargos vitalicios y permitan la extensión de su acción devastadora a todas partes por medio de mecanismos distintos. Reflexionando con profundo pesar, desde la “Villa Syli”, residencia de su exilio en Conakry, el “récord de la acción militar en África”, su continente amado, dos años después de 1960, el motor del panafricanismo ya en ralentí, antes de extinguirse en 1972, estableció el siguiente balance desolador:

El 17 de diciembre de 1962, tiene lugar el frustrado golpe de Estado contra el presidente Leopold Senghor, quien gozaría de la protección necesaria de París, al tratarse de un buen representante del neocolonialismo francés; el 13 de enero de 1963, es asesinado el presidente Sylvanus Olympio, en Togo; del 12 al 15 de agosto de 1963, en Brazzaville se produce la dimisión forzosa del presidente Fulbert Youlou; del 19 al 28 de octubre de

1963, en Dhomey es depuesto el presidente Hubert Maga; el 3 de diciembre de 1963, un motín militar es reprimido en Niamey por el presidente Hamani Diori; entre los días 20, 23 y 24 de enero de 1964, en Tanzania, Uganda y Kenia se producen motines militares reprimidos con la ayuda de las fuerzas británicas; el 18 de febrero de 1964, es depuesto el presidente Léon M'ba, en Gabón; el 1 de enero de 1965, en la República Centroafricana se asiste a la dimisión forzosa de presidente David Dacko; tres días después, el 4 del mismo mes de enero, es depuesto el presidente Yameogo, en Alto Volta; el 18 de junio de 1965, tiene lugar el derrocamiento del presidente Ben Bella, en Argelia; el 25 de noviembre de 1965, Mobutu Sese Seko, el mejor agente local de la CIA en la zona, asume el poder en Congo Leo; el 22 de diciembre del mismo año, 1965, otro militar asume el poder en Dhomey, se trata del general Soglo; el 15 de enero de 1966, en Nigeria, el primer ministro federal Alhaji Abubakar Tafawa Balewa es asesinado junto con otros dos primeros ministros regionales, lo que coincide con la toma de poder del general Ironsi; el 24 de febrero de 1966, en Ghana, como se ha explicado, toman el poder los jefes del ejército y de la policía apoyados fuertemente por la CIA y demás instituciones neocoloniales; el 29 de 1966, volvemos otra vez a Nigeria donde muere el general Ironsi y lo sucede el general Gowon; el 29 de noviembre de 1966, es depuesto el rey Ntare V, en Burundi; el 13 de enero de 1967, en Togo, se anuncia la dimisión forzosa del presidente Grunitzky y, algo más de dos meses después, el 24 de marzo, el ejército toma el poder en Sierra Leona. [16]

Este nuevo viento que sopla en el continente africano, no es el de la libertad que se inició en la costa atlántica, en la República de Ghana, sino, por el contrario, es el viento que arrastra la fuerza de la ambición frenética, del despilfarro y vela por la protección de los intereses extranjeros. Lo cual revela la agudeza intelectual de la voz del gran maestro quien, con suficiente antelación, nos advirtió de las grandes dificultades o de la situación extrema

que amenazaría o frenaría constantemente las vías de desarrollo de los países inmersos en ese círculo vicioso de dependencia inexorable. De hecho, desde el acceso masivo a la independencia de los países africanos hasta nuestro días, la profecía de Kwame Nkrumah se ha cumplido de tal manera que la podemos considerar como un axioma, es decir como una aserción que se puede admitir sin discusión. Como se recuerda, al detectar con acierto la voluntad de poder de los grandes y la marcha del mundo que ellos proyectaban, el pensador africano creyó que era necesario poner de manifiesto que, “para los países independientes, el neocolonialismo es más peligroso que el colonialismo.” Este manifiesto era, en primer lugar, un toque de alarma para los países subdesarrollados y en vía de desarrollo, con el fin de que uniesen sus esfuerzos para afrontar el nuevo poder imperial que minaba sus posibilidades de progreso, y, en segundo lugar, era una denuncia a los más avanzados para que la humanidad entera tomara conciencia no sólo de su “mala fe” sino también de sus consecuencias desastrosas. En efecto, el que pretenda ir más allá de la realidad sensible se dará cuenta enseguida de que la independencia política de la mayor parte de los países africanos fue la inauguración del neocolonialismo. Se sabe que el general De Gaulle, unos años antes de otorgar la independencia a sus colonias africanas, fabrica una nueva constitución y, en 1958, las insta a aceptar la “Communauté Française”, un organismo que, lógicamente, las controlaría política, económica y militarmente. Sólo Sekou Touré, “el más audaz de los nacionalistas africanos” le echa en cara al general francés que:

“¡Preferimos la pobreza en la libertad a la opulencia en esclavitud!”

[17]

Con esa negativa del líder africano, su país accedió a la independencia el 2 de octubre del mismo año y, a partir de entonces, sufrió el terrible boicoteo no sólo de su antigua potencia colonizadora, Francia, sino también de todo el Occidente. Recurriendo a la fuerza de la amenaza, por la que los que

se disponían a seguir el camino de la República de Guinea Conakry se quedarían automáticamente excluidos de la Comunidad, el general De Gaulle salió con la suya, logró la aprobación de su plan y diseñó un nuevo mapa territorial. Desde muy niño, al comienzo de la década de los cincuenta, aprendí en la escuela que, además de Madagascar, en nuestro continente teníamos dos extensas zonas bajo dominio francés: África Occidental francesa, capital Dakar, y África Ecuatorial francesa, capital Brazzaville. La astucia de De Gaulle, tras haber metido en el bote a sus colonias, consistió en crear 16 naciones independientes, en 1960, y fomentar la cizaña entre ellas. “¡Divide y vencerás!”

Por su parte, mediante la “British Commonwealth” el Reino Unido impuso sus reglas de juego político en sus colonias. Así asistimos a dos celebraciones totalmente distintas y opuestas: mientras las nuevas naciones celebraban con júbilo sus independencias políticas, las potencias colonizadoras celebraban la inauguración del neocolonialismo. ¡Está claro que le ha corrido mal la suerte a la madre África! Queridos/as hermanos/as, de forma especial y respetuosa, al hermano Makhily Gassama que acumula una gran experiencia teórica y práctica en el campo político, no constituye una buena elección apuntar a un afroescéptico en la lista de los que pueden hablar de África, si se pretende hacer un balance de sus logros después del acceso masivo a la independencia de la mayoría de los países que configuran su actual mapa político. Al intentar descifrarlo con pocas palabras, a estas alturas, se me ocurre todavía evocar el sueño de ese gran proyecto primordial de la lucha por su liberación total, al que quisieron dedicar sus vidas sus hijos más predilectos: Kwame Nkrumah, Sekou Touré, Modibo Keyta, Jomo Keniata, etc.; proyecto al que, con su incondicional compromiso, sellaron con el derramamiento de sus sangres sus más jóvenes revolucionarios: Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Thomas Sankara... Aunque seamos huérfanos, la savia que corrió de aquella fuente original nos sigue alimen-

tando. Llegará un momento en que las generaciones futuras, tomando conciencia de sí, se mostrarán exigentes consigo mismas y con nuestra historia. Llegará un momento en que, alcanzando su madurez, se enfrentarán con firmeza a la adversidad y, con el grito unánime de que “se acabó: ahora ya no puedes pensar por mí como antes...”, como un líder de la juventud sindicalista, de Costa de Marfil, afirmó hace unos años en la tele, respondiendo a las provocaciones de Francia que incitaba a los rebeldes a empuñar las armas contra el gobierno de Laurent Gbagbo, se esforzarán por conducir a sus pueblos hacia el puerto de la esperanza y del progreso.

LA PARODIA DEL “ETERNO RETORNO”

No quisiera detenerme en el “eterno retorno”, esa concepción circular del tiempo que Platón simbolizó con su habitual expresión mayéutica en el mito de la transmigración o regeneración de las almas, en contantes “revoluciones” (*Phèdre*, GF Flammarion, XXVIII-XXIX), cuya dimensión infinita supo cantar el filósofo romántico F. Nietzsche en su obra cumbre (*Also sprach Zarathustra*, Philipp Reclam, 1994, p. 228), sino trasladar simplemente su sentido de “vaivén” a ese teatro trágico de repetición en el que se mueven, como buenos marionetas de las potencias occidentales, muchos de los actores de la política africana. Se sabe que la llegada de los europeos a África marca el inicio de un largo periodo de su explotación y de la mistificación de su historia que trastorna aún las mentes vulgares, mediocres y racistas. Como lo demuestra la historia universal y, de forma especial, la europea, en cualquier sistema de dominación encontramos adeptos o fieles colaboradores. Así se recuerda que Hegel, el filósofo del Estado prusiano, al contemplar a Napoléon, entrando en Jena, el 13 de octubre de 1806, lo aclama como “el alma del mundo”, del mismo modo mientras ciertos intelectuales franceses saludan efusivamente la entrada de Hitler en París, algunos judíos figuran entre sus soldados y Vichy se declara afín a su ideología...

Con eso no se pretende justificar ninguna de estas situaciones altamente traicioneras, sino simplemente demostrar que hace más de cinco siglos que tal fenómeno se extendió por el continente africano. Intentando exponer el tema a la inversa, el presidente de la República francesa, Nicolás Sarkozy, ignorando la historia de Francia y, por supuesto, la de nuestro continente, en su discurso del 26 de julio de 2007, en Dakar, no sólo ha hecho a los Africanos responsables de la esclavitud y del colonialismo, sino también del neocolonialismo exterior e interior que encierra actualmente a sus pueblos en las mazmorras de la miseria. Desde esta perspectiva, es preciso reconocer, “Entre la ira y la vergüenza”, que África va mal, pero muy mal. Va mal, este “continente emasculado y empobrecido durante cuatro siglos por la esclavitud y el colonialismo”, como lo escribe Jean-Baptiste Sipa, e “incluso convertido en un momento en coto privado de caza de Francia, en la prolongación de las tiendas coloniales *metamorfosadas* después de 1960” [18] Ira y vergüenza por el hecho de que los que más explotan las riquezas de África se atreven a dirigirse a los Africanos para llamarlos pobres. Ira y vergüenza por la actitud de la mayoría de nuestros dirigentes, dispuestos a aplaudir a sus amos y a acatar sus órdenes. Hasta el presente año 2009, la mayoría de los líderes africanos no se han percatado de que la explotación desorbitada de los recursos locales, desde el siglo XV hasta hoy, ha sido uno de los motores que ha impulsado e impulsa el potente desarrollo del Occidente y ha empobrecido y empobrece exageradamente a África. Esa *prudencia* elemental que brilla por su ausencia en la acción política de nuestros líderes y los conduce a caer en ese error perpetuo, los convierte en auténticos actores de la parodia del “eterno retorno”.

Sólo habría que viajar a algunos de los países representativos para vivir de cerca la esencia de la parálisis o el retroceso de la política africana. En el seno de donde se encendió la antorcha de la libertad, en la República de Ghana, tras el derrocamiento del régimen de Kwame Nkrumah, como se ha

demostrado, la privatización de las empresas significó la caída de la actividad productiva nacional en manos de los señores neocoloniales. Aquí es fácil observar cómo la explotación del Oro (en un país que se llamaba Costa de Oro) y de los minerales como el Diamante está acaparada por los ingleses, mientras que la del aluminio la controlan los americanos (con la Valco Aluminium Company), etc. En las reuniones que celebrábamos en el Departamento de Lenguas Modernas, en la universidad de Ghana, Legon, Accra, oí muchas veces a los compañeros críticos decir en voz alta que “The petrol has gone to the United States”, “el petróleo se ha ido a los Estados Unidos”. Dirigiéndonos al coloso Nigeria, un miembro de la OPEP, donde todos los yacimientos petrolíferos están explotados por las multinacionales extranjeras, entre las que sitúa la privilegiada y famosa compañía holandesa Shell, que en 1967 desencadenó la guerra de secesión de Biafra. Las masas nigerianas sólo pueden hacer uso de esa primera materia que les pertenece perforando ilegalmente ciertos oleoductos, cuyas explosiones han provocado las ya repetidas y conocidas hecatombes. Ese país superpoblado, en lugar de propiciar la investigación tecnológica, de proteger y de aprovechar su enorme potencial humano para controlar la explotación de sus recursos y destinar los beneficios correspondientes a programas de desarrollo –una aspiración que debería ser la regla de oro de la política continental africana- es conocido por la INTERPOL no por su riqueza sino por la promoción de la actividad delictiva recogida en su página web 419 scam y, en general, por el desorden y la violencia que han reinado en sus distintos regímenes. En Níger, “la única riqueza del país –el uranio que asegura la mayor parte de la autonomía energética de Francia- está pillada por la sociedad francesa Areva, el número 1 mundial de empresas nucleares” . Del mismo modo, “el Gabón, el Congo, el Camerún, etc. no tienen influencia en sus riquezas petroleras y mineras” [19] Estas caen bajo dominio exclusivo de la antigua metrópoli colonizadora. A esa área de influencia pertenece,

desde 1985, la pequeña Guinea Ecuatorial, el Kuwayt africano, o la Suiza africana como se creyó anteriormente, donde se han descubierto, en la década de los noventa, uno de los pozos petrolíferos más grandes del mundo. Pero, el país en miniatura se ha convertido en un “infierno” visible y espantoso controlado por “las empresas extranjeras, la violación de los derechos humanos y el autoritarismo político”[20] En realidad, nos encontramos ante una simple factoría o surtidora explotada por infinitas y grandes multinacionales, tales como las americanas *Amerada Hess*, en las costas de Bata, *Exxon Mobil* y *Marathon Oil*, en las de Bioko, la francesa *Elf Aquitaine*, etc., cuyas ganancias igual que el resto de la explotación de otros recursos redundan en sus incontables beneficios y en los de su principal socio, el presidente Teodoro Obiang Nguema quien, como otros cleptómanos de su rango, los destina a los bancos americanos y europeos. Es significativo recordar que el dirigente ecuatoguineano, junto con Omar Bongo (que acaba de expirar en la clínica Quirón de Barcelona, habiendo desvalijado el arca gabonesa para invertir su fortuna en París), Paul Biya y Dénis Sassou-Nguesso, forma parte del cuarteto de los acérrimos defensores de los intereses neocoloniales y, sobre todo, de los franceses, en el Golfo de Guinea; sus actuaciones constituyen una aplicación despiadada de la ley marcial. En Gabón, el ejército nacional es como una fracción del ejército francés que mantiene el férreo orden que permite a sus compatriotas efectuar desahogadamente la explotación de los grandes yacimientos petrolíferos de sus costas y demás recursos. En ese oscurantismo desapareció misteriosamente el partido político de la oposición. Paul Mba Abessolo, el antiguo alcalde de Libreville y anterior jefe de dicha oposición, al ser sobornado por el mismo Bongo y el mundo empresarial neocolonial, abandonó definitivamente su actividad y se incorporó en la lista de los más ricos del país. En el vecino Congo la *Elf Aquitaine* se declaró protagonista de la toma del poder absoluto de Sassou-Nguesso y de la persecución de los progresistas, tales como

Pascal Lissouba y otros. En Guinea Ecuatorial, la CIA y el “lobby” omni-explotador américo-francés vigilan los movimientos de Obiang y velan por su flaqueada salud para mantenerlo activo hasta su muerte. En Camerún, el poder neocolonial ha hecho poderoso al señor Biya de tal manera que, aunque estuviera ausente y residiese en Suiza, durante seis o más meses con su séquito en los hoteles más lujosos, puede controlar a todo aquel que no comulgue con sus ideas. Por eso ha confinado al Dr. Abel Eyinga, el jefe de la oposición, en su villa natal de Ebolowa.

Lo mismo sucede en otras excolonias francesas donde el espacio económico está acaparado por las firmas de la antigua metrópoli: “Elf-Total-Fina, Bouygues, Bolloré, France Télécom, Air France, Castel, Areva, etc. El 80% del sector formal senegalés, por ejemplo, está controlado por las sociedades francesas” [21] A esa asfixia se añade el hecho de que los países integrados en sistema colonial del franco CFA (cuando en la tierra de sus amos ya no existe ninguna moneda que se llame franco) “están obligados a depositar una parte de sus divisas en el Tesoro francés, hasta un 20% de la cobertura de la emisión monetaria. Además, la libre convertibilidad de la moneda de cada sub-zona,

en este caso el Banco de los Estados de África central, el Banco central de los Estados de África del Oeste y el Banco Central de Comores, están obligados a garantizar la apertura de una cuenta de operación en el Tesoro francés, en el que dichos bancos centrales africanos deben depositar el 50% de sus haberes exteriores netos”[22] La regla de oro que garantiza esta dominación ha sido siempre la misma, la de dotar de mayor protección a los dirigentes sumisos o dóciles y de perseguir a los nacionalistas, opositores, o a todo aquel que quisiera pensar en la defensa de los intereses de su pueblo. A estos últimos se les aplican severos castigos, en sus distintas categorías: a) pueden ser condenados a cadena perpetua, como André Marie Mbida, en Camerún, b) derrocados, como Hamani Diori, en Níger, c) desgastados

por guerras civiles, como lo ha sufrido el gobierno de Laurent Gbagbo, en la Costa de Marfil, d) asesinados como Félix Moumié, en Suizza, Outel Bono, en Paris, Thomas Sankara, en Burkina Faso, e) o ejecutado públicamente como Ernest Ouandié, en Camerún... Además de los servicios secretos, en virtud de las cláusulas forzosas de la Communauté Française, el ejército francés cuenta con bases militares en todas sus excolonias. No sólo ellas sino también cualquiera de sus multinacionales puede provocar los conflictos que quisiera en el suelo africano y armar simultáneamente a las facciones opuestas.

Si echamos una ligera ojeada a la extensa República democrática del Congo, uno de los países más ricos del mundo, tendríamos que recordar que, si sus minas fueron tomadas como propiedad privada de los reyes belgas, en el siglo XIX, pues tras su independencia en 1960 y la “operación Barracuda [el nombre del código de la acción belga de eliminación de Lumumba]”[23], Joseph Mobutu, el grande y mejor amigo del Occidente, hizo de su suelo una neocolonia américo-europea. Con la segunda “operación Barracuda” o de la eliminación de Laurent Kabila, obra de múltiples actores, y la posterior elección de su hijo Joseph Kabila, el país colosal sigue anclado en el puerto de la explotación extranjera... Así, en ese cúmulo de obstáculos tan difíciles de superar, daríamos vuelta al mapa político de nuestro continente... De esa guisa, su desarrollo si no se encuentra en un callejón sin salida, por lo menos sigue un proceso muy lento y tortuoso.

La riqueza africana ha sido, es, y sigue siendo uno de los motores del desarrollo del Occidente. En el caso de Francia, no sólo ha propiciado y propicia su avance económico, industrial y tecnológico, sino que también refuerza su cacareado sistema político y democrático. En ese ámbito, el observador crítico sorprenderá al mundo entero, al poner de manifiesto que “existen pocos partidos políticos franceses que, en un momento o en otro, no se hayan beneficiado de la generosidad de un jefe de Estado negro “ami-

go”. Las formas de esas “participaciones” son diversas: donaciones puras y simples, sobrecargas de contratos con retrocesiones, malversación pura y simple de ayuda al desarrollo... No ha habido ninguna campaña nacional francesa que África no haya sostenido económicamente... [...]. Así, como por casualidad, semejante aberración no ha sido jamás denunciada por ningún grupo político: la democracia francesa sostenida a remolque por los regímenes autocráticos de los países pobres [...]. Dinero sucio o vergonzoso, financiación de nuestra democracia o de nuestra industria, todo ocurre como si Francia considera o considerase [...] a África como un anexo discreto, de entresijos muy prácticos para blanquear los fondos dudosos y pagar entre “elites” algunos provechosos tráficos”[24]. Una de las pocas noticias de esa depravación extrema que alarmó infructuosamente a los medios de comunicación y a la opinión pública demostró que: “Valéry Giscard d’Estaing no ha sido el único que recibe el regalo de las placas de diamantes de Bokassa: muchos más lo han recibido, incluyendo a importantes políticos franceses que, en su tiempo, lo han hecho subrepticamente”. Y sin ningún reparo, el que fuera el decano de la perversión franco-africana, Omar Bongo Ondimba, al referirse a la benevolencia de su despotismo, afirmó enfáticamente: “era mi dinero. No niego haber ayudado a unos y a otros, pero no me gustaría que se dijera que los he ayudado para sembrar cizaña entre ellos”[25]. Intentando proyectar otra luz sobre la constancia de ese ambiente turbio o mafioso de la política francesa, en su fase más reciente, sólo alguna fuente crítica ha señalado una vez más al mismo Omar Bongo como el gran amigo africano que, despilfarrando el erario de su nación, ha pagado la campaña electoral del presidente Nicolás Sarkozy. El recurso a la lógica elemental invitará a los honestos a exigir aclaraciones sobre el caso. Con esa inversión total de los valores, hemos aceptado la destrucción de la democracia tradicional africana, muy anterior a la occidental, para remolcar a trancas y barrancas la truncada democracia francesa. Recordemos que

nuestra democracia tradicional residía en el *Aba'a*, que los filósofos mvettistas, de las escuelas del Gabón y del Camerún han traducido por “puesto de protección o casa común”, “corps de garde ou maison commune”, es decir la casa de la palabra que, por lo general, se sitúa en los extremos o en el centro de la cualquier aldea africana y que en el *Dieu d'eau* del viejo Ogotem-méli, el exponente por excelencia de la metafísica de la cultura dogon, ocupa el mismo lugar que la cabeza en la estructura del cuerpo humano. Esa institución era nuestra asamblea, centro neurálgico de la realización del individuo y de su colectividad. De la palabra y del voto de cada uno de sus miembros se diseñaba un plan que los permitía pasar directamente de la teoría a la práctica, en vía a la consecución del bien común. Al alejarnos de esa digna herencia, no es necesario seguir o repetir la ruta de esas falsas democracias que hoy exhiben su poder autocrático o totalitario.

EL FANTASMA DEL ORDEN MAGNÉTICO

En el universo geopolítico de nuestro continente todo sucede como si estuviese diseñado por una curiosa “armonía preestablecida” que, provista de un poder mágico, es capaz de rechazar incluso los consejos de Eman Emú Nnang Ondó, el más sabio de los inmortales de mítico pueblo fang de Engong. Este es el fantasma del orden magnético impuesto por los amos del nuevo imperialismo. Es el fantasma que espanta a muchos de nuestros intelectuales, considera como enemigos a los críticos, posterga a unos y elimina físicamente a otros. Evocando la “situación límite” en la que se vieron envueltas ciertas personalidades, citaremos a las siguientes figuras creadoras: Cheikh Anta Diop, el creador del panafricanismo científico y defensor de la auténtica negritud, que sufrió la persecución de Léopold Sédar Senghor [26] Daniel Assoumou Ndoutoume, autor de *Du mvett l'orage, processus de la démocratisation conté par un diseur du Mvet*, préface de Grégoire Biyogo, présentation

de Tsira Ndong Ndoutyoume, su hermano, una obra sumamente crítica que puso al descubierto los tejemanejes del régimen del presidente Omar Bongo quien lo sacrificó de la mano de sus sicarios, después de su publicación en 1993. Engelbert Mveng, el célebre jesuita camerunés, que fue asesinado por el gobierno de Paul Biya en su residencia en Yaoundé, el 24 de abril de 1995. Saro-Wiwa, un reconocido poeta nigeriano que participó activamente en las manifestaciones llevadas a cabo por los Ogonis, habiendo sido detenido por las órdenes del gobierno militar de Sani Abacha quien, bajo la excesiva presión de la compañía explotadora de petróleo, la holandesa Shell, lo ejecutó, con otros activistas, en noviembre de 1995... Yo mismo, tras sufrir la amenaza del fantasma durante mis dos años consecutivos como profesor en la universidad de Ghana, Legon, Accra (1978-1980), al comprobar que el ideal de la liberación de África había sido traicionado, tomé la amarga decisión de abandonar definitivamente el “país natal”:

“Volveré otra vez a África cuando surjan de nuevo gentes como el gran maestro Osagyefo, cuando surjan gentes como Patrice Lumumba, cuando surjan gentes como Frantz Fanon. La azafata anuncia la salida del vuelo.

“23.30. Nos estamos moviendo para tomar la pista del despegue. Continuamos en movimiento. ¡Parada! ¡El avión vibra los motores, velocidad máxima! ¡Despegue!

¡Arriba! Vuelo con alas de acero. Contemplo por última vez las luces del laberinto. ¡Adiós!” [27]

Pero, alguien preguntará por simple curiosidad, ¿hacia dónde puede dirigirse ese hijo de África que se despide de su madre? Pues sinceramente regreso al Occidente, no por aceptar sus valores, sino, en primer lugar, para demostrar mi desacuerdo con la actitud sumisa y cómplice de los líderes africanos frente al neocolonialismo y, en segundo lugar, para reasumir en el propio suelo occidental la responsabilidad de mi puesto en la lucha por la

liberación africana. Explicaré una y otra vez a esa sociedad, como lo he hecho hace ya varias décadas en mis libros y conferencias, que el colonialismo ha interpretado nuestra historia al revés, es decir que la ha falsificado. Que Hegel, el racionalista de dicha falsificación, ha afirmado ingenuamente que “lo que entendemos en suma bajo el nombre de África, es un mundo ahistórico”[28]. Teniendo en cuenta que fue el padre del idealismo absoluto, se comprende fácilmente que su concepción de la historia ni siquiera encajaba en la historia occidental. Para su compatriota K. Marx esa era una historia celestial totalmente ajena a la historia de los seres humanos. Por eso, otro de sus contemporáneos nos aclara un poco más su situación:

“En aquella época, Schelling arrastraba tras de sí a una criatura filosófica ministerial, Hegel, calificado desde arriba como un gran filósofo, con un fin político mal calculado, charlatán vulgar, sin espíritu, repugnante, ignorante, que con una frescura, una sinrazón y una extravagancia sin par, compiló un sistema que fue trompeteado por sus venales adeptos como si fuera la sabiduría inmortal, y como tal fue tomado en realidad por los imbéciles, lo que provocó un coro de admiración como jamás se había escuchado”[29]. Hegel, al ser ignorante de la historia universal, incurre en un paralogismo por creer que

África “es un mundo ahistórico”, cuando por el contrario ella es precisamente la cuna de la humanidad y, por supuesto, de su historia, como lo demostrará uno de los grandes filósofos de la filosofía de la historia realista, no sólo africana sino también universal [30].

La ignorancia colonial sistematizada por Hegel había creado su propia escuela, una escuela integrada naturalmente por historiadores ahistóricos, tales como Reginald Coupland, Eugène Pittard, P. Gaxotte, Charles-André Julien, etc., quienes, incapaces de ofrecer un análisis objetivo y riguroso de los hechos, se dedicaron a “escribir sandeces” sobre África “sin rechistar” y se quedaron atrapados por la “barrera” de falsos “mitos” [31].

Además de esa ignorancia, es obvio señalar que la charlatanería “vulgar”, la extravagancia, la repugnancia, entre otros vicios que Schopenhauer descubrió en la persona de Hegel, siguen, al parecer, encontrando adeptos incondicionales como nos lo ha insinuado el presidente francés Nicolás Sarkozy y su consejero Henri Guaino. Insistiré en que en África no han existido ni existen países pobres, como se ha dicho y se dice vagamente en el Occidente, porque incluso las zonas más desérticas poseen también petróleo y les sobran fosfatos. África es uno de los continentes más ricos del mundo, sus reservas de carbón, por ejemplo, “son consideradas suficientes para durar trescientos años. Nuevos campos petrolíferos son descubiertos y explotados en todo el continente” [32]. Lo cual significa -con perdón por la redundancia- que a base de esa explotación, el Occidente vive cómodamente. Una explotación que cobró un nuevo impulso desde 1960 hasta hoy y que, al dejar en la ruina a las masas locales, ha provocado el actual éxodo de su juventud hacia los países explotadores. Insistiré en que ningún país explotador de nuestros recursos naturales ha deseado, desea, ni deseará el bienestar, el progreso o el desarrollo de los pueblos africanos. Que todos los explotadores están en contra de África, como nos lo ha recordado Mongo Beti, en su obra *La France contre l’Afrique*, La Découverte, 1993. Continuaré mi ardua tarea de demostrar a la intelectualidad occidental que el saber universal y racional que tiende a alcanzar un conocimiento verdadero de la totalidad de lo real, que más tarde fue llamado filosofía por Pitágoras de Samos, en el siglo VI a. C., tuvo su origen entre los Ishango, los primitivos habitantes de las orillas del lago Eduardo, actual República Democrática del Congo, 30.000 años a. C. Reafirmaré la tesis de que dicho saber, habiendo sido reanudado por sus hijos en Camit, *Aithiopia*, “País de los Negros”, Egipto, lo asimilaron sus discípulos griegos quienes lo trasplantaron posteriormente en su patria. Seguiré como siempre las líneas de la investigación objetiva y de la lógica formal y repetiré con énfasis que nuestra filosofía africana es, en

su esencia, la propedéutica de la filosofía occidental... Insistiré en mi actitud de oposición radical a la forma mitológica con la que los vulgarizadores acostumbran a tratar los temas africanos...

“ALI BONGO, EL BENJAMÍN DE LA FRANÇAFRIQUE”

Este es uno de los letreros que resume la voluntad general de esa multitudinaria manifestación que se dirigía hacia los Campos Elíseos, el sábado 12 de septiembre de 2009. Eran en su mayoría gaboneses residentes en París y procedentes de otras ciudades reunidos para protestar contra el “golpe de Estado electoral” con el que Ali Bongo se proclamó vencedor en las recientes elecciones presidenciales del “país natal” y contra la política neo-colonial francesa. La protesta se convertía cada vez más en un cortejo fúnebre, el de la muerte simbólica de la Françafrique.

“En el cortejo aparecen eslóganes inequívocos: “*Se acabó la Françafrique*”. Una pancarta menciona al ministro de Asuntos Exteriores, “*Doctor Kouchner, dictatólogo sin fronteras*”, mientras que Robert Bourgi, consejero oficial de África de Sarkozy, que hace pocos días ha hecho gala sin escrúpulos de la naturaleza de sus relaciones con los jefes de Estado africanos, es objeto de la pulla. Ali Bongo, recientemente elegido y rechazado al frente de Gabón, es considerado “*el benjamín de la Françafrique*.” No era una manifestación silenciosa, ni mucho menos de los indecisos que pueden vacilar ante el peligro, sino de personas dinámicas y autónomas que, habiendo tomado conciencia de la circunstancia adversa que sacude a su pueblo, muestran su oposición a esa imposición extraña a su voluntad. Evitando provocar el caos de la palabra, emitían gradualmente sus razonamientos y sus inferencias lógicas, de acuerdo con un orden establecido. “*Es inconcebible que Francia no haya podido mantenerse a distancia de Bourgi, que ella no condene sus propósitos*”, expuso el organizador de la convocatoria, Renée Clement. “*Sarkozy debe tener una posición clara. Rechaza la elección en Irán, y no en Gabón, cuando ha sido el mismo*

procedimiento: un fraude.”, señaló Mengoune, representante de la Diáspora Gabonesa Unida. “*Cada vez más, los gaboneses tienen el sentimiento de que su país está ocupado por Francia. Lo perderéis todo.*”, advirtió Jules-Florent. Y Michael concluye que Guy, uno de los intrépidos estudiantes gaboneses de 26 años, protestando contra esa farsa electoral, se puso en huelga de hambre delante de la embajada de su país en París, desde el 4 de septiembre, y que, respetando el consejo de sus compatriotas que no deseaban que su estado de salud corriera riesgo, puso fin a su acción... Aun con eso, asintieron al unísono que “El combate será largo” [33].

Por supuesto que, exceptuando a los traidores, esclavos del neocolonialismo que han vendido nuestro continente a las potencias extranjeras, todos somos militantes de esa lucha que continúa. En este sentido, tenemos que tener claro que Francia no puede desautorizar a ninguno de los consejeros del equipo de cerebros de su política africana, siendo ellos los mejores ejecutores de sus ideales en esa zona conquistada. El “señor África”, como lo llama Thomas Hofnung, ha declarado públicamente que:

“He ido al Elíseo a ver al presidente de la República en presencia de Guéant y le he transmitido el mensaje firme y amenazador del presidente Bongo. Él me ha dicho: di a Omar (como lo llama) y a otros jefes de Estado, que Bockel se irá enseguida y será reemplazado por uno de mis amigos, un amigo de Guéant. Me ha dado su nombre y me ha pedido guardarlo en secreto. Me ha dicho además (esto es importante): ese nuevo ministro seguirá tus pasos, no te extrañes de nada, tú lo iniciarás en África”[34]. Se sabe que Jean-Marie Bockel, ex socialista y reelegido alcalde de UMP de Mulhouse, que siendo secretario de Cooperación a la Francofonía, era partidario de un cambio radical de la política francesa en África. En una entrevista concedida a *Le Monde*, el 16 de enero de 2008, había asegurado que “*La Françafrique está moribunda. Voy a firmar su acta de defunción. Ciertos países poseen importantes recursos petrolíferos, pero su población no se beneficia*

en nada de ellos”. Esa declaración provocó la ira del presidente Omar Bongo, quien la calificó de “inaceptable” y empleó todo su artilingio para que su amigo Sarkozy tomara cartas en el asunto. Bockel fue inmediatamente para que su amigo Sarkozy tomara cartas en el asunto. Bockel fue inmediatamente cesado y sustituido por Alain Joyandet, alcalde de Vesoul, hombre de negocios y ex secretario nacional de UMP [35]. Philippe Bernard recuerda, por otra parte, en su artículo la analogía existente entre la experiencia negativa de Jean-Marie Bockel quien ha sido cesado en sus funciones y la de Jean-Pierre Cot que, en el gobierno de François Mitterrand, ocupaba el puesto de ministro de Cooperación y presentó su dimisión en 1982 después de su frustrado intento de virar las relaciones franco-africanas. Eso demuestra que la política francesa en África de todos los tiempos, de todos los siglos, ha tenido y tendrá un mismo objetivo: lograr la explotación desorbitada y sosegada de sus recursos y el máximo nivel de empobrecimiento de sus habitantes.

En las circunstancias presentes, Sarkozy no puede rechazar el resultado de las elecciones gabonesas porque él mismo las ha organizado. Se sabe bien que, tras asistir a las honras fúnebres del gran amigo Omar Bongo, el 16 de junio de 2009, Sarkozy convocó a Ali Bongo al Elíseo, donde le detalló el plan de actuaciones que ya había preparado en vía a la sucesión de su padre. En ese plan se incluía lógicamente la realización de un simulacro de elecciones presidenciales que, en caso de no ser elegido, como ministro de Defensa estaba obligado a tomar el poder a mano armada. Con ese propósito, el 30 del pasado mes de agosto, dio paso a las recomendadas elecciones a las que él se presentaba, junto con otros dos principales candidatos: Pierre Mamboundou, el opositor histórico, y André Mbá Obame, ex ministro del Interior. Dos días después de la publicación de las actas del escrutinio efectuado por los gobernadores provinciales, en el que Pierre Mamboundou aparecía como el claro vencedor, a las 11 h del 2 de septiembre de

2009, Ali Bongo ordena, según lo previsto, al general Operha Paul, jefe del Estado Mayor del ejército, y a sus dos adjuntos, los coroneles Olame Ndong y Nkouerey Dominique a asaltar la CENAP (Comisión Electoral Autónoma y Permanente) para apoderarse de las actas emitidas con el fin de modificar los datos. De esta guisa, a media noche, es decir a las 00 h del 3 de septiembre, el ministro del Interior Jean-François Ndongou escoltado proclamó su victoria, en la RTG1, con el 41,73 % de los sufragios, lo que produjo un oleada de disturbios en todo el país. “Es importante recordar que a fin del año 2008, Ali Bongo entonces ministro de la Defensa nacional ha sustituido a varios oficiales generales y comandantes de las fuerzas armadas por aquellos que comulgan con sus ideas y continúan la ejecución de sus órdenes, aunque él no asuma las funciones de ministro de Defensa” [36]. En Port-Gentil, ciudad natal de Pierre Mamboundou, donde prendieron fuego al consulado francés y a las instalaciones del TOTAL, una empresa francesa que, de forma exclusiva, explota el petróleo desde 1960, el balance de la represión militar arroja una cifra de 15 muertos, según los testimonios médicos del hospital local obtenidos por Philippe Bernard, enviado especial de *Le Monde*. Mientras que los opositores, en situación de arresto domiciliario, han recurrido a la OUA y a otras instituciones internacionales, denunciando el fraude y reclamando su asistencia y el recuento de votos, Nicolás Sarkozy, Muamar el Gadafi (Libia), Mohamed VI (Marruecos) y Paul Biya (Camerún), han reconocido precipitadamente y han enviado sendas felicitaciones al nuevo mandatario.

Estas son, en suma, las consecuencias nefastas de la política francesa en África... Tras la muerte del presidente de Togo, Eyadéma Gnassingbé, acérrimo defensor del *statu quo* neo-colonial, el 5 de febrero de 2005, el gobierno francés planificó otro “golpe de Estado electoral” que, el 24 de abril del mismo año, proclamó fraudulentamente a su hijo Faure Gnassingbé

como presidente de la República. En Gabón es evidente que Ali Bongo ha sido el candidato de Francia, del TOTAL y demás intereses multinacionales.

Por eso, el silencio que Francia ha querido imponer a la opinión pública nacional e internacional, aunque haya logrado su objetivo, ha sido una simple estratagema llena de confusiones, en las que Robert Bourgi subrayaba enfáticamente, con su habitual lenguaje de galimatías, que Ali Bongo era “un amigo, el más escuchado” de Nicolás Sarkozy”, Bernard Kouchner, ministro de Asuntos Exteriores, mantenía que “Francia no tiene candidato y que no interviene de ningún modo en el escrutinio”.

Los líderes africanos que luchan por el bienestar de sus pueblos deben emprender una acción conjunta para oponerse públicamente a la farsa electoral de Ali Bongo, exigir que el gobierno francés acepte la voluntad del electorado gabonés y que se proceda al nuevo escrutinio, un escrutinio efectuado bajo la mirada de observadores internacionales, con el fin de proclamar como presidente de la República al merecido ganador de las recientes elecciones.

“ATREVERSE A INVENTAR EL FUTURO”

Estoy seguro de que cualquier intelectual africano descubrirá enseguida que esa expresión la he tomado de nuestro joven revolucionario, el burkinabé Thomas Sankara.

Para situarla en su contexto, sólo habría que dirigirse a la ONU, donde tiene lugar, el 4 de octubre de 1984, la XXXIX sesión de su Asamblea General. Ahí en un discurso maduro y reflexivo, el líder africano presenta un programa universal, continental y nacional y, entre otras consideraciones, anticipa el ideal que serviría de despegue a su pueblo: “Hemos elegido buscar las mejores formas de organización adaptadas a nuestra civilización, rechazando brusca y definitivamente todo tipo de imposiciones exteriores, para crear así las condiciones de una dignidad a la altura

de nuestras ambiciones. Negar el estado de la servidumbre, eliminar las presiones, liberar a nuestras tierras de un inmovilismo medieval o de una regresión, democratizar nuestra sociedad, abrir los espíritus a un universo de responsabilidad colectiva para *atreverse a inventar el futuro*. Romper y construir la administración a través de una otra imagen del funcionario, sumergir a nuestro ejército en el pueblo por el trabajo productivo y recordarlo incesantemente que sin formación política patriótica, un militar no es sino un criminal en potencia. Este es nuestro programa político” [37] A este programa progresivo acompañó el plan de gestión económico y una rigurosa reforma de todos los ámbitos del Estado, lo que trajo consigo un cambio radical en todas las esferas de la sociedad de Burkina Faso. Que lo expliquen aquellos que vivieron en su carne y hueso el proceso revolucionario que condujo a ese pueblo a conquistar su libertad durante cuatro años. Que lo explique el profesor Jean Ziegler, de la universidad y del Instituto de desarrollo de Ginebra, uno de los pocos occidentales que podría dar una interpretación objetiva de ese paso gigantesco. Con la puesta en práctica de semejante programa, el líder africano pensaba en su pueblo y con él, siguiendo el camino emprendido por Kwame Nkrumah, se proponía conseguir el bien común y alcanzar un nivel digno de desarrollo, en torno al cual giraba necesariamente la tripe independencia: la política, la económica y la militar. En sus discursos subrayaba que tanto Burkina Faso como el resto de países africanos contaban con recursos materiales y humanos con los cuales podían lograr esos objetivos. Que empleando racionalmente su fuerza de trabajo debían producir y consumir sus productos, para no depender de la importación de la manufactura procedente de las potencias extranjeras. Si Nkrumah había advertido al mundo entero, en 1964, que la ayuda a los países africanos o en vía de desarrollo “es simplemente un crédito circular pagado por el amo neocolonialista que pasa por el Estado neocolonial y regresa al primero en forma de utilidades incrementadas”[38], Sankara reclamó, el 27 de julio de

1987, en la XXV cumbre de la OUA, en Addis-Abeba, la constitución inmediata de un bloque común y continental “contra la deuda”, porque esa “es una reconquista de África organizada hábilmente, para que su crecimiento y su desarrollo obedezcan a escalas, a normas que nos vienen impuestas desde el exterior. Según eso, cada uno de nosotros se convierte en esclavo financiero, es decir esclavo simplemente de los que han tenido la oportunidad, la astucia de enviarnos fondos con el fin de devolvérselos con grandes sumas de intereses”[39].

Sankara es el segundo líder del África francófona que ha hablado en voz alta con la potencia colonial francesa, para exigir el trato digno que de hecho merecía el pueblo libre e independiente de Burkina Faso. Lo mismo que vemos a Sékou Touré enfrentándose al general De Gaulle, Thomas Sankara se enfrenta a François Mitterrand... Además de lo que se sabe que ha significado la praxis revolucionaria para Fidel Castro y de Mao Tsetoung, la desgracia de los revolucionarios es que no suelen el progreso de la humanidad, hemos aprendido de ella, que, exceptuando los casos de saborear el fruto de sus obras, supuesto que desaparecen frecuente y súbitamente de la escena política, por lo general, durante su juventud. En esa marcha fatal de la historia, el 15 de octubre de 1987, Sankara y 12 de sus colaboradores fueron asesinados por orden del gobierno de François Mitterrand, una orden ejecutada por los oficiales del ejército francés destinados en la zona y por su lacayo local Blaise Compaoré quien, al tomar el poder, inició así la destrucción de las bases de la revolución del pueblo burkinabé.

¡Qué desgracia, la de los dirigentes africanos que, renunciándose a sí mismos y a la lucha por la liberación de sus pueblos, hayan aceptado actuar en ese juego teledirigido por los amos neocoloniales! Hablar del 50 aniversario de la independencia africana es entrar en un “mare magnum” o en un laberinto de muy difícil salida... Si nuestra madre África alberga todavía el sueño de impulsar la lucha por su liberación total, sus dirigentes deben

asumir la responsabilidad de retomar la praxis política de sus hermanos revolucionarios que más nos han legado su espíritu combativo, cuyos principios permanecen y permanecerán imborrables a través de las generaciones venideras. Así se dotarán de una fuerza de voluntad inflexible, con la que resucitarán esa escala de valores que, en cada momento, los impulsará a “atreverse a inventar el futuro”, un futuro autónomo, independiente, libre de las injerencias ajenas a los intereses de nuestros pueblos, un futuro capaz de reconquistar, de recuperar, el honor, la dignidad, el respeto y el verdadero humanismo de la vida tradicional africana. Junto a ese acervo, hace falta adoptar nuevas estrategias entre las cuales se sitúa la teoría de las 3R: Resistencia, Reorganización y Resurgimiento. Resistencia a la imposición de las recetas o de las órdenes de las grandes organizaciones internacionales. El FMI, el Banco Mundial, son los mejores servidores y traficantes de los intereses del gran capital. La OMC está manipulada por la UE y por los más desarrollados que ahogan los mercados africanos, donde el “libre-intercambio” brilla por su ausencia. La protección agrícola de las zonas más avanzadas se sostiene en detrimento de la agricultura africana... Reorganización: esa exige una nueva estructuración de todas las facetas de las políticas estatales y su posible consolidación... Resurgimiento: basándose en las fases precedentes, África debe tomar conciencia de que sólo puede alcanzar su desarrollo por su capacidad y su esfuerzo, racionalizado por el talento de sus verdaderos hijos, es decir de aquellos que piensan en la resolución de sus graves problemas... “Habiendo reorganizado su economía, reconstruido los Estados de desarrollo, realizado su unidad y asegurado su cohesión política, África será entonces capaz de reintegrarse al sistema mundial en una posición que le permitirá negociar sobre las bases más favorables con otros países del mundo y las instituciones multilaterales. Con ello dejará de estar en una posición de sumisión al sistema y se convertirá en un actor, cuyos puntos de vista e intereses serán respetados por otros”[40]. A estas 3R yo

añadiría la nacionalización de sus recursos naturales o el control de sus explotaciones para convertir las en uno de los motores del bienestar de sus masas. No hace falta que, para dicho control, los países en cuestión estén dotados de tecnología propia, sino que deben exigir que las multinacionales explotadoras inviertan más del 50% obtenido de la excesiva acumulación de ganancias en las zonas afectadas. La posibilidad de alcanzar ese ideal de desarrollo responsable implica simultáneamente la adopción de mecanismos específicos encaminados a la eliminación de la corrupción institucional. El África francófona debe deshacerse de la vieja estructura de dominación de la “Cammunauté Française”, debe eliminar todas las bases militares francesas que alberga en su suelo. Del mismo modo, el África anglófona debe desterrar los lazos de dependencia del viejo colono inglés reforzados por la “British Commonwealth”. Para su defensa, África debe rechazar la presencia de cualquier fuerza extranjera en sus dominios y contar con un cuerpo de inteligencia político y militar propio, nuevo y selecto, para hacer frente a la potente *mafia* de corruptos y corruptores que se apoderan impunemente de nuestros tesoros nacionales. Si “la esperanza alegra el alma”, esperamos que, con ese aprendizaje bien asimilado, las nuevas generaciones de regentes africanos tengan el valor de superar estos grandes obstáculos y de asumir con sagacidad la máxima responsabilidad de conquistar, para sus naciones, el reino de la dignidad, de la paz y de la prosperidad.

Bibliografía

[1] NKRUMAH, K., *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine*. Traduit de l'anglais par L. Jospin, Payot, Paris, 1964, p. 89.

[2] *Idem*, p. 106.

[3] NKRUMAH, K., *Consciencisme*, o.c., p. 109.

- [4] *Idem*, p. 37 y 38.
- [5] *Ibidem*, p. 131.
- [6] *Nkrumah, un líder y un pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 14, 134 y 174.
- [7] *Idem*, p. 15.
- [8] NKRUMAH, K., *Conciencisme*, o. c. , p. 150.
- [9] *Ídem*, p. 154.
- [10] NKRUMAH, K., *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1966, p. 3.
- [11] *Idem*, p. 4.
- [12] LÉNINE, V., *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, essai de vulgarisation, Oeuvres choisies*, Editions du Progrès, Moscou 1968, p. 169.
- [13] NKRUMAH, K., *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, o. c. p. 220.
- [14] NKRUMAH, K., *Dark days in Ghana*, Panaf Publications Limited, London 1968, p. 49.
- [15] *Idem*, p. 98.
- [16] NKRUMAH, K., *Dark days in Ghana*, o. c., p. 47-48.
- [17] KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, Éditions Hatier, Paris, 1978, p. 513; y Rolf Italiaander, *La hora de África*, traducción de Ana F. Descatllar, Editorial Seix Barral, S. A., Barcelona, 1961, p. 310-311
- [18] GASSAMA, M., *Le piège Infernal, L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar*, Éditions Philippe Rey, Paris, 2008, p. 36-37.
- [19] SAKHO, B., *Entre ruse et archaïsme, L'Afrique répond à Sarkozy*, o. c. p. 386-387.

- [20] LINIGER-GOUMAZ, Max., *La Guinée Équatoriale convoitée et opprimée, aide-mémoire d'une démocratie 1968-2005*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 83, 105.
- [21] SEKHO, B., Entre ruse et archaïsme, *L'Afrique répond à Sarkozy*, o.c., p. 387.
- [22] SIRIBIE, M., Violence symbolique d'un discours crépusculaire, *L'Afrique répond à Sarkozy*, o. c., p. 423.
- [23] DE WITTE, L., *L'assassinat de Lumumba*, Éditions Karthala, Paris, 2000, p. 9.
- [24] "Pas dupes IV. Les fausses factures aussi ont besoin d'Afrique", in Éric Fottorino, Christophe Guillemin, Érik Orsenna, *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1992, p. 150, citado por Zohra Bouchentouf-Siagh, "Duplicité et trafic de l'histoire", *L'Afrique répond à Sarkozy*, o. c., p. 63, nota 17, p. 74-75.
- [25] HUGEUX, V., *Les sorciers blancs, enquête sur les faux amis français de l'Afrique*, Librairie Arthème Fayard, 2007, p. 57.
- [26] GNOSEA, D., *Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga: Combat pour la Re-naissance africaine*, L'Harmattan, 2003, ver sobre todo el capítulo VI.
- [27] NKOOGO ONDÓ, E., *Sobre las ruinas de la República de Ghana*, Notigraf, S.A., Madrid, 1988, p. 138.
- [28] HEGEL, G., *La rasion dans l'histoire*, Éditions 10/18, Paris, 1979, p. 269.
- [29] SCHOPENHAUER, A., *Fragments sur l'histoire de la Philosophie*, Alcan, Paris, 1912, p. 113-114.
- [30] ANTA DIOP, CH., *Antériorité des Civilisations nègres, mythe ou vérité historique?* Présence Africaine, 1967, ver fundamentalmente los capítulos 1 y 2.

- [31] KIZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, Hatier Paris, 1978, p. 10-11.
- [32] NKRUMAH, K., *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, o. c., p. 12.
- [33] PECCHIO, F., *Libération, Dimanche 13 septembre 2009*, p. 2 et 3 de 9.
- [34] HOFNUNG, T., “Quand Robert Bourgi, le “M. Afrique” de Sarkozy, ne tient pas sa langue”, *Le Monde*, 07/09/2009, à 19H13, p. 2 de 9.
- [35] BERNARD, P., “Deux mois après avoir dénoncé la “Françafrique”, Jean-Marie Bockel est débarqué de la Coopération” - André Moissé, “Nommé secrétaire d’État, Alain Joyandet est un Sarkozyste de la première heure”, *Le Monde*, Vendredi 21 mars 2008, p. 10.
- [36] ASSEKO, A., “Gabon: comment Ali veut prendre le pouvoir aujourd’hui?”, site <http://www.upg-gabon.org/> / 2 septembre 2009, p. 2 de 10.
- [37] SANKARA, T., “La liberté se conquiert”, *Oser inventer l'avenir, la parole de Sankara (1983-1987)*, présenté par David Gakunzi, Pathfinder Press, New York, U.S.A., 1988 y 1991, & L’Harmattan, Paris, 2006, p. 102
- [38] NKRUMAH, K., *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, o. c., p. 8.
- [39] SANKARA, T., “Un front uni contre la dette”, *Oser inventer l'avenir*, o. c., p. 247-248.
- [40] MOUSSA DEMÉLÉ, D, Repenser le développement en Afrique, *À la recherche d'un nouveau paradigme de développement*, (International South Group Network, ISGN) Réseau International des Groupes du Sud et Forum Africain des Alternatives, Dakar 2006, p. 31, 32 y 33.

LEANDRO MBOMIO

EL VAIVÉN DEL ARTE DE LA NEGRITUD

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Traer a la memoria el nombre de Leandro Mbomio Nsué, es dejarse introducir en una de las salas que dan acceso al infinito mundo del arte negro, visualizar sus arquetipos y seguir la trayectoria por la cual han efectuado un viaje de ida al Occidente y, tras haber sido asimilados por diversas escuelas, han emprendido el camino de vuelta hacia sus orígenes, hacia África. Este es el vaivén del arte de la negritud, en cuyo centro se sitúa Leandro Mbomio, que nació el 6 de enero de 1938 en Ayantangan, Evinyong, Río Muni, Guinea Ecuatorial. Antiguo alumno de la Escuela de Artes y Oficios de Bata, se traslada a España, en 1960, y continúa sus estudios en las Escuelas de Cerámica de la Moncloa, de Bellas Artes de San Fernando y en el Museo de África de Madrid. Cinco años más tarde, en 1965, viaja a Alemania, donde reside temporalmente. De vuelta a España, fija su residencia habitual en Barcelona para tomar impulso y extender su actividad por toda Europa, África y América. Su producción artística le elevó a la cumbre de la órbita profesional, de tal manera que resultaría casi imposible presentar en pocas palabras la lista de organismos a los que perteneció, en los que colaboró, y los galardones que le otorgaron por sus méritos... Muere el 12 de noviembre de 2012, a la edad de 74 años, en la clínica La Paz de la ciudad de Bata.

Al recibir la triste noticia a las 9 de la mañana del mismo día, por

medio de su primo, el profesor José Mbomio residente en Madrid, me quedé consternado y, de inmediato, me vino a la mente su imagen, una imagen que, a mi modesto entender como profano en la materia, fue uno de los mejores símbolos del arte negro y de su dimensión universal. Consciente de este acervo, pensó que en cada momento había que exponerlo al público. En la *Estafeta literaria, revista quinquenal de libros, artes y espectáculos*, número 531, del 1 de enero de 1974, publicó un artículo denso y profundo, con el título de “Arte de la negritud y su aportación a la cultura”, en el que resumía su trayectoria milenaria antes y después de su irrupción en el Occidente. Entre otras consideraciones, al desvelar el universo africano regido por un “monismo ontológico” donde el ser humano es hijo directo de Dios, al que invoca no sólo en ocasiones especiales, sino también en los demás actos de su realización cotidiana, nos recordaba, según las normas elementales de la disciplina hermenéutica, que, para una mejor comprensión del arte negro, es necesario conocer su doble función: la de la obra en sí misma y la de su destino o finalidad, lo que implica reparar en el autor y en la inserción de su obra en el seno de las necesidades de su medio ambiente. En otros términos, una obra de arte negro es el resultado de dos elementos fundamentales: “uno, espiritual, y otro, morfológico-plástico. El primero se refiere al hieratismo, la voluntad de expresión formal o la propia alma del artista y de su cultura; mientras que el segundo, que es más transitorio y sintético, representa la función, el aspecto simbólico de la obra y de las propias actitudes humanas y recursos materiales de la época en que ha sido realizada.” A partir de esta aclaración, dividió el arte originario o precolonial africano en tres grandes zonas:

1. La zona sudanesa, habitáculo de los Bamabra, los Dogon, los Bozo, los Bobo, Senufo, Boga y Kisi, donde se observa esculturas de máscaras antropomorfas y una tendencia a la abstracción geométrica.

2. La guineana, regida por los Dan, los Ashanti, Yoruba, Bamileké,

Baulé, Ibo, Bamun, Bassa, en ella se descubre un estilo más realista, con obras de metal, marfil y piedra, además de las artes menores, como orfebrería, bastones de mando, etc. En esa zona se produjo, entre los siglos XI y XIII, lo que se podría denominar el siglo de oro del arte negro en las escuelas del reino de Benín y de Ife, que introdujeron la técnica de fundición a cera, con esculturas naturalistas. Junto a esas son considerables otras esculturas, las antropomorfas y zoomorfas de los Nok, encontradas en el interior de Nigeria, que remontan al primer milenio a. C.

3. La congólica, cuyos representantes (Fang, Bakota, Ba-Vili; Bakongo; Bayaka; Baku-ba; Bena-Lulua; Baluba; Manbetu; Warega...) desarrollaron también esculturas de tendencia naturalista, especialmente en los antiguos reinos, mientras que en los demás pueblos se fundió el realismo con la abstracción geométrica.

Apostillando esa recomendada división geográfica y artística que nos ofrece Mbomio, es preciso resaltar que en esa zona congólica se inscribe la otra subzona, conocida hoy como la de los Grandes Lagos, que no es sólo cuna de la humanidad, sino también cuna del pensamiento, desde donde salieron las primeras emigraciones que, siguiendo las dos orillas del río Be-vuyeng, el Nilo, llegaron a *Kémit*, la tierra negra, y fundaron tres grandes imperios: el antiguo, el medio y el nuevo. Aquí se desarrolla por primera vez de forma sistemática todas las ramas del conocer humano. En el momento crítico de su irreversible declive, hacía el siglo IX a. C., al llegar ahí los griegos percataron del color de la piel de sus moradores y la llamaron *Aithiopia*, *País de Negros* que, posteriormente, en virtud de una transformación onomatopéyica de la expresión *kehi-kehu-Phtab* (el templo del dios *Phtab*, cuyas paredes estaban cubiertas de representaciones de animales, en las que sobresalían las de las ovejas), se convirtió en *Aigúptos*, *Egipto*. Este fue el Egipto de la negritud, metrópoli del saber universal al que los griegos tenían que peregrinar para asimilar su filosofía, su ciencia... y, por supuesto,

su arte. De ahí que Grecia, el primer pueblo culto del Occidente, fuera también el primero en dedicar un capítulo importante de su arte a la negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra, que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, tales como el British Museum, el de Louvre, de Roma y el de Boston. Lo que significa que el artista o el ceramista griego se familiarizó con el hombre negro no sólo en el Pireo o en Atenas, sino también en todas aquellas tierras en que imperaba la cultura griega: en Sicilia, en la Jonia, en Rodas, en Chipre. Al lado de esa creación artística se encuentra el otro arte, el de la representación del negro en materias nobles: bronce, plata, oro y piedras preciosas, habiendo sido grabada su imagen en la rica colección de joyas, medallas y ornamentos que exhiben las vitrinas del British Museum. Habría que recordar del mismo modo que, durante varios siglos, la moneda griega se acuñaba con efigies del hombre negro.

La segunda entrada triunfal del arte negro en el arte universal remonta al año 1894, a finales del siglo XIX, cuando Leo Frobenius escribe un primer estudio sobre las máscaras negras. En 1908, grandes artistas como Pablo Picasso, Henri Matisse, Braque, Juan Gris y otros maestros ya contaban con sus propias colecciones de máscaras y estatuas negras; mientras que André Derain y Henri Moore visitan con frecuencia la sección etnográfica del British Museum, de Londres, Vlademick, Jean Cocteau... se entretienen en las galerías del antiguo Trocadero de París. Fue la época en que el Musée Royal d'Afrique Centrale, antiguo Museo del Congo Belga inaugurado en Bruselas en 1897, se convirtió en punto de partida de este movimiento. Alberto Giacometti y sus contemporáneos integran la corriente en Italia. En Alemania, los pintores Franz Marc y Kandinsky publican *El caballero azul*, en 1912; entra otra vez en la escena Frobenius, con la publicación del *Decamerón negro*, una colección de cuentos y mitos de la negritud y, por

fin, aparece en Leipzig, en 1915, el *Nigerplastik* de Carl Einstein, quien subraya que “las estatuas negras son obras ejemplares dignas de inspirar a los artistas modernos, mientras que la escultura occidental excesivamente influida por la pintura había llegado a un callejón sin salida”... “La escultura negra resuelve el problema fundamental de la expresión de los volúmenes, rompiendo las fórmulas académicas y reaccionando también contra un expresionismo agonizante.” Retomando el mismo hilo, en abril de 1917, es decir un mes antes de la primera exposición de escultura de arte negro en la “galerie Devambez”, en París, en mayo de este año, otro grupo de artistas y escritores reconocieron, en el *Mercure de France*, la originalidad que lo convertía en un modelo perfecto de imitación. De acuerdo con este panorama, era ilógico que a Leandro Mbomio lo llamaran “El Picasso negro” o que calificaran a otro cualquier artista de la negritud como “occidentalizado”, porque “hablar de influencia europea en el arte negro es relativamente contradictorio”, dado que este fue la fuente primaria del cubismo...

Si la edad de oro del arte negro tuvo lugar en el periodo precolonial, es evidente que se haya desarrollado según la evolución de los acontecimientos que ya conocemos. Tras haber atravesado la ignominia que supuso la esclavitud y el mismo colonialismo, aterriza con fuerza en la etapa de la fiebre de la libertad que condujo al acceso a la independencia formal de sus pueblos. Por eso, en la era contemporánea, más allá de 1900, además de su dimensión plástica, sus manifestaciones se extienden a otros grandes campos, tales como: la música, la literatura, el teatro y el cine. En el “arte dionisiaco”, el Jazz estuvo a la vanguardia (con Louis Armstrong, en el tradicional, Charly Parker, en el moderno, y James Brown en el *soul*) y conquistó a los músicos occidentales quienes lo hicieron popular en toda Europa. Al hablar del cine y repasar las figuras del reconocido productor, director, y actor Sidney Poitier, del director y protagonista Christopher St., de Ossie Davis, etc., retrocede a la música con Antonio Machín, Miriam Makeba,

Otis Reding... y a la literatura, evocando los nombres de Nicolás Guillén, de Ch. Anta Diop, Frantz Fanon, Aimé Césaire, L. Sédar Senghor, L.-Gontran Damas, etc. Entrando una y otra vez en sus raíces profundas, el artista hace eco de la armonía más próxima y sigue a paso llano el camino recorrido por “Elat-Ayong”, “Integración Racial” (aunque el término Ayong signifique tribu, su mejor traducción en este caso debe ser: raza), un movimiento ideológico, político, estratégico y artístico que movilizó a toda la cultura fang, en la década de los cuarenta, y por “Nguan-Ntangan”, “Luna Blanca”, otro movimiento posterior reducido a la música y a las artes plásticas, en cuyo marco se encuadraban además de su tío, el famoso escultor Eyama Oná Mbomio, Ongué Eló, Elá Mañana, Ntumu Esí-Ngó, Ngué... Después de haber sido testigo ocular de las academias, escuelas o talleres del “arte apolíneo” que brotaron en el seno de la madre África, hacia los umbrales del siglo XX, después de haber constatado la trascendencia de su espíritu creador a través de múltiples generaciones, Mbomio pensó que era un imperativo conservar la herencia inquebrantable de sus ancestros.

Nuestras largas conversaciones, cada vez que se encontraba en Madrid, eran, para mí, una buena oportunidad para comprender su arte, su discurso y su relación con la realidad mediata y lejana. En una de las pausas de ese intercambio de ideas, sacó su obra cumbre, debajo de ella, a la izquierda, puso con su puño las letras P.A., en el centro, las de “Elat-Ayong”, a la derecha, extendió su firma: L. A. Mbomio-74 y me la dio. Esta obra en la pintura era una producción de dos series, A y B, mi copia corresponde a la primera, la A, y en la escultura, en bronce, de tres. Desde el momento en que cayó en mis manos, ese detalle de valor incalculable ha ocupado y ocupará a lo largo de mi vida un lugar preferido en mi domicilio.

El 24 de enero de 1975, pronuncié una conferencia en el Colegio Mayor Loyola, de la universidad complutense de Madrid, en la que con el título de “Hacia Leandro Mbomio” pretendía interpretar su obra desde una perspec-

tiva filosófica, cuyo texto siento haber perdido y cuya copia él mismo habría guardado en sus archivos. No obstante, a estas alturas, me inclino a creer que su creación artística se desarrolló en tres etapas unidas estrechamente: la primera podría llamarse inicial o juvenil, la segunda, intermedia o de transición y, la última, perfeccionista o magistral. La primera es corta, se extiende desde los “Mikum-Biere”, pasando por “Biang” y los “Sudánicos” para terminar con “Bitomo”. El efecto deliberado de los contornos de sus elementos, con pequeñas ondulaciones y rayas, permite al que los contempla descansar la vista sobre ellos durante unos segundos y anotar, si lo prefiere, ciertos datos de la ontología tradicional del pueblo fang, de su origen histórico y de su tendencia a denominar las cosas de acuerdo con la revelación anticipada de sus esencias. “Mikum-Biere”, altas figuras antropomorfas, de una, dos, tres y de cuatro cabezas, realizadas principalmente en madera. Los pocos ejemplares en tierra cocida tienen menor altura, con estrías en la región abdominal, en el pecho, en las extremidades, en las mejillas... lo que presagia su referencia a otras culturas centroafricanas. El propósito de captar el mensaje mobmiano exige seguir el paso que marca la exégesis pertinente. “Mikum”, plural de “nkum”, que significa columna, representa la posición dinámica que ha adoptado el joven guineano para levantar el edificio de su obra artística. “Biere”, objeto sacro, insigne reliquia de los antepasados, a los que hay que rendir culto por ser intermediarios entre Nzameye-Mebegue, el Dios eterno, y los hombres... El “Biang”, también en madera, medicina, puede significar tanto la curación como la destrucción, tanto el beneficio como el maleficio, la utilidad como el perjuicio... “Sudánicos”, tierra cocida, menciona explícitamente al Sudán, país que fue el tránsito obligado por donde tenía que pasar la mayor parte de las culturas africanas en su viaje de retorno de Egipto hacia sus posteriores hábitats. Esa fue, por otra parte, una de las tierras que, junto con el valle del Nilo y el oeste del actual Etiopía, constituía Oku, el norte del inmenso territorio habitado por

los Eakang, los antiguos Fang, y limitaba con Engong, el sur que entonces abarcaría toda Uganda. “Bitomo”, en bronce, plural de “etom”, conflicto, que se aplica en este caso a la mujer capaz de provocar desorden dentro y fuera del ámbito familiar...

La segunda etapa es, sin duda, la más amplia, empieza por cambiar de forma al “Biang”, en bronce; se detiene en “Omoa”, tierra cocida, continúa con “Fam”, el hombre, en bronce; “Ekoma Mininga”, mujer infructuosa, piedra artificial; “Difícil caminar”, materiales diversos; “El curandero”, tierra cocida; “El místico”, bronce; “Ayingono”, hija predilecta, bronce; “El grito de Harlem”, tierra cocida; “Ayenvene”, la sorpresiva, tierra cocida; en medio de la larga serie “Fam-ya-mina”, hombre y mujer, bronce y tierra cocida, coloca la versión de los “Egipcianos”, en bronce... En un cambio de motivación, del diseño de la serie “Incocoan”, enfermo, bronce, pasa a la de los “Sedientos”, bronce y piedra artificial; del “Biang-Eboca”, tierra cocida; de la “Ñiaa”, maternidad, piedra artificial y compuesta; al modelar y completar otras obras análogas, acaba en la “Vibración”: serie del “Dolor interior”, piedra compuesta. En esa fase el material adquiere nuevas formas que presentan contornos lisos y tienden a veces a retomar los trazos o las estrías de la etapa precedente, con una simetría diferente, naturalmente, de ella. En línea progresiva, la temática, aunque mantenga relación con la anterior en ciertos aspectos, denota el paso de los significantes ontológicos, históricos y nominales a los significantes individuales, colectivos, políticos... La última etapa parte de la transfiguración de la “Mininga” o “Mina” (Homenaje a la Corredora, “Gaceta negra”), en bronce, engloba la serie de la manifestación negra, “El puño”, en bronce; la de la “Integración familiar”, piedra compuesta, y retrocede a la de la “pareja antropoide “Fama -ya-Mina”, el hombre y la mujer, en bronce. Avanzando hacia la más compleja serie de la “Integración tribal”, en bronce, se para otra vez en “Ayingono- la morenita”, en madera. La nota dominante de la expresión es un constante ascen-

so al más alto nivel de la perfección. Así, por ejemplo, imprime en la figura de su famosa “Mininga” el sello de una proyección hacia los horizontes o las coordenadas trazadas por el binomio espacio-tiempo, esculpiéndola en forma de un águila voladora. Este es el vuelo de la libertad. Desde aquí, retomando los parámetros en torno a los cuales giraban la primera y segunda etapa, llegamos, en la tercera, a la determinación de la interacción social o cultural y a la conquista de su *puesto en el cosmos*.

El especialista en el arte que alcanzara el mayor grado de abstracción y se transformara en un auditor de un concierto de violín y orquesta, donde contemplara la obra del artista en cuestión, la sentiría como una música. Esta es la experiencia que adquirió Denys Chevalier, presidente de la “Association de la Jeune Sculpture”, de París, quien, en su Introducción al libro de Carlos Areán, *Leandro Mbomio en la integración de la negritud*, Distribuciones Dante, S. L., Madrid, 1975, constata que: “Al seguir el desarrollo de las formas sensibles el ojo encuentra, en efecto, el ritmo que ordena la alternancia o la continuidad de las superficies. Este ritmo, verdadero factor de unidad, se establece por una relación de las proporciones constantes aplicada a todos los compuestos orgánicos de la obra. Es, por ejemplo, comparable a la frase melódica inicial de una sinfonía. Porque Mbomio no considera de ningún modo que la forma humana sea una entidad indisociable, indivisible, algo único e ideal cuyas partes no podrían distinguirse. Por el contrario, la analiza, la disecciona, la disocia en elementos primordiales según su fantasía, o mejor, según los imperativos de su espíritu creador. Apoderándose luego de esos elementos, realiza una síntesis agrupándolos según las necesidades plásticas de la composición.” Este es el resultado de la transcripción del espíritu del multiforme movimiento “Elat-Ayong” y del “Nguan-Ntangan” que, en cualquiera de sus manifestaciones, unía en un abrazo lo plástico con el ritmo y la danza. En consonancia con el tono afrodescendiente del otro lado del Atlántico, es difícil determinar con exac-

titud una escultura de ese gran artista y su empleo de temas plásticos variables sin acercarlos al “jazz y sus técnicas de arreglo armónico con sus escasas frases repetidas incesantemente.” En ese vaivén que hemos experimentado, se descubre otra característica esencial del arraigo de dicha escultura, la que se refiere “al indiscutible parentesco de sus cabezas, a pesar de la transposición modernista que las diferencia, con ciertas máscaras negras.” Esas son las máscaras que nuestro autor acostumbró a tratar en su pueblo natal, son las máscaras que contempló en sus continuos viajes profesionales a los países africanos. Son las mismas máscaras que conmovieron a los representantes del cubismo. En resumen, las obras del reconocido autor han sido diseñadas “para ser contempladas desde todos los ángulos”, en ellas, “las líneas y los volúmenes, las aristas y los planos, tienden a reunirse constante e indefinidamente, combinándose en nuevos dibujos en una armonía sin pausas ni intervalos.” Esta ordenación o estructuración artística se aproxima a la técnica empleada por el *Mbom-Mvet* o el *Ndzo-Mvet*, que es una invitación a su auditorio a participar en lo que yo mismo, en mis escritos, he llamado: “el ritmo del ser, del pensamiento y de la creación infinita”. No es una casualidad que Leandro Mbomio haya sido proclamado maestro o embajador del arte de la negritud a principios de la década de los setenta, diez años después del triunfo de la escuela del *Mvet* y de la *Mvetología* creada por el célebre filósofo Nzwé Nguema, en Anguía, Oyem, Gabón, que fue dirigida por su discípulo Tsira Ndong Ndoutoume, y cinco años después de la fundación de la escuela de Yaundé, Camerún, por obra del profesor Eno Belinga. Como colofón, habría que insistir, y con perdón por la redundancia, en que Mbomio ha cumplido con el sueño de evocar la creatividad del arte de la negritud, de retratar su diseño en el Occidente y de explicarlo a toda la humanidad.

Contraportada, línea 10, dice: y Roma, debe decir: y Grecia.

Página 9, línea 18, dice: sentimientos, debe decir: sentimientos.

Página 33, línea 12, dice: *La teología o la teología científica*, debe decir: *La teleología o la teología científica*.

Página 95, línea 2, dice: a través de, debe decir: palabra o acto.

Página 103, línea 24, dice: el problema nº 48, debe decir: la figura 46.

Página 105, línea 16, dice: en relación al, debe decir: en relación con.

Página 132, línea 19, dice: pan divino, debe decir: plan divino.

Página 134, línea 6, dice: granos, uno para, debe decir: granos o semillas, una para.

Páginas 163, 164, 165, 176, 307, 308, 309, 321 y 328, donde dice: Mwett, debe decir: Mvett. Y donde dice: mwetista (s) y mwetismo, debe decir: mvetista(s) y mvetismo.

Página 268, línea 17, dice: Cheith, debe decir: Cheikh, línea 18, dice: *historiographiques*, debe decir: *historiographies*.

Página 306, nota 159, línea 16, dice: *an*, debe decir: *and*.

Página 323, línea 19, dice: *Dop*, debe decir: *Diop*; *hisotriographies*, debe decir: *historiographies*.

Página 327, línea 36 (la última) dice: Teaching and Research in Philosophy: Africa, debe decir: *Teaching and Research in Philosophy: Africa*.

***AMÉRICA PROFUNDA, AMÉRICA
AFROINDÍGENA...***

**KUSCH Y LA POSIBILIDAD DE UN NUEVO PENSAR
DESDE EL “ESTAR” AMERICANO**

MARÍA EUGENIA JORDÁN CHELINI

EL MIEDO AL SER AMERICANO

El pensamiento de la técnica, proveniente de Europa, implica una puesta en práctica de lo que se espera, de algo que se sabe de antemano; es la ciencia que quiere agotar las preguntas dando todo por sabido y conociendo los objetos que se le ponen por adelante.

Según Kusch, lo que hay detrás de ello es el miedo, que surge al pensar que todo es falso en el fondo.

La técnica que agota la novedad y permite aplacar y estructurar el caos de la existencia, nos educa para pre-ver y para que ese miedo ante lo inesperado se oculte.

El americano de clase media es temeroso al pensamiento popular, que en la Historia Argentina se mostró en los populismos (Perón, Irigoyen) o en los caudillismos, y es aquel pensamiento genuino y original que se ubica por debajo de la plataforma de todo país como el núcleo simbólico-mítico de cada pueblo.

El americano, a modo europeo, prefiere incluirse en un pensamiento

que abarque y abrace con la mirada todo objeto manipulable, para que no quede nada fuera de los límites; he aquí la ciencia de los entes, cuya característica es el progreso en cierta forma de lo “estático e inmóvil”. Y deviene el miedo cuando, al no querer ver que esta forma de pensar en nuestro territorio es falsa, se presenta la ruptura entre esa clase media, trabajadora y elitista, y el pueblo. Es el no asumir la verdad del todo, el juego de lo azaroso que se encubre con la máscara del ser europeo y del ideal de progreso y razón provenientes de nuestros antepasados.

Es que somos débiles frente a la totalidad de lo que deberíamos pensar. De ahí la importancia de lo simbólico a nivel pueblo. De ahí la urgencia, claro está, de saber con qué técnica logramos ahora la totalidad del pensar (...) Es el recobrar el miedo del cual deberíamos curarnos como sectores medios[1].

Somos el producto de una concepción del hombre y de su cultura basada en el enciclopedismo. Hubo un momento en donde se pensó que el hombre podría abarcar la realidad exterior por medio de páginas y libros para satisfacer el “extraordinario deseo de saberlo todo” [2]. Es el conocimiento general sobre algún saber en particular o una pluralidad de doctrinas que sirve al hombre útil y etiquetado para ubicarlo en la realidad y para tomar posesión y acción ante los hechos de la vida. El cuestionamiento surge en Kusch cuando se pregunta si realmente eso implica todo el saber o si hay algo que esa razón instrumental se está salteando.

Y la respuesta se halla en la vida cotidiana. En el caos de las sensaciones, sentimientos, angustias y verdades reveladas o encubiertas que nos interpelan todos los días, y que para ello no hay explicación.

Volviendo al tema del miedo, para Kusch, como seres occidentales que somos, tenemos el conocimiento de la piel para afuera, y eso nos per-

mite asegurarnos de lo exterior que nos acosa, aunque esto paradójico porque ¿qué sucede de la piel para adentro?

Y ahí “tenemos miedo de mostrar la verdad” [3]. Porque implica abandonar la búsqueda de fundamentos y *porqués* a la existencia, dejando surgir una conciencia que nos dice que somos muy poco, y que nuestra verdadera condición es de “estar no más” conjugándonos en un mundo donde los dioses sirven de aliento ante esa miseria que nos constituye el puro miedo. Y de que “no sabemos nada de nosotros mismos” [4].

Ese es el miedo al estar en silencio y contemplando lo ab-original y exclusivamente americano. Ante esta cobardía nos queda creer en el suelo (símbolo del arraigo), aceptar una transformación cultural que implique incluir estas nuevas formas de pensar en la cultura y dejar de lado esa escisión que niega y oculta con una máscara la verdad de la América profunda.

DIFERENCIAS ENTRE EL “ESTAR” AMERICANO Y EL “SER” EUROPEO

Para abordar el tema del “ser” y del “estar” en Kusch, me resultó interesante la anécdota que tuvo con el abuelo indígena de la familia Halcón, relatada en el Capítulo II: “Conocimiento” de “El pensamiento Indígena y popular en América”.

El abuelo se encontraba sentado mirando hacia lo lejos, y ante cada pregunta que los visitantes le hacían, de vez en cuando sonreía, demostrando buena voluntad. Al contar que su labor en la estancia ya no le daba tantas papas como solía ocurrir antes, se le aconsejó que comprara una bomba hidráulica. Lo interesante aquí es la actitud que tomó el anciano ante tal iniciativa: se quedó en silencio, sin responder, y siguió contemplando la puna.

Las dos disposiciones que se encuentran en este pequeño relato son la del “estar” y la del “ser”.

El ser europeo, no puede entender la forma de actuar del aborigen,

tratándolo de ignorante: ¿qué hay de fondo? Una interpretación del mundo como realidad exterior, de la cual hay que tomar conocimiento para luego pasar ese saber a ciencia y así, por medio de la acción, transformar la realidad; la solución a los problemas se halla de la piel hacia fuera, poblado de ob-jetos puestos delante. En eso consiste el ser alguien proveniente de Europa, y de la moral burguesa de los siglos XVI y XVII en la ciudad, que dio lugar al desarrollo industrial y técnico que llega a nuestros días.

En cambio, hay otra disposición que parte de cierto despojo [5] y se enraíza originariamente en un nivel inferior al ser: es lo que llama Kusch, el “estar-no-más”, que “implica falta de esencias (...) y hace caer al sujeto, transitoria pero efectivamente, al nivel de la circunstancia” [6]. El mundo que se crea es sin definiciones, temible y desgarrador, aceptándose el caos primordial sin negar sus oposiciones.

Contrariamente, el mundo para el occidental se realiza en base al quehacer, movilizándolo ese “mero estar” que se refleja en el trabajo cotidiano para alcanzar comodidades, en la búsqueda de fundamentos a la existencia a través del “tener”, y satisfaciendo así la visión y la inseguridad interior por medio de los objetos.

El “estar” muestra al hombre como poca cosa frente a la naturaleza; sólo le queda el habitar *aquí* y *ahora*, sin nada para apropiarse y con ese asombro ante los hechos. Para Kusch entender esta forma de ver original es asomarse a una auténtica visión del hombre.

La estancia se refiere entonces a una experiencia originadora de lo esencial y, por consiguiente también, a una experiencia para ser (...) Y desde ahí se gesta la verdad, con lo peor desde el punto de vista del modelo, pero tratando de dar en lo esencial toda su autenticidad.[7]

EL “ESTAR” Y EL “SER” EN TÉRMINOS DE HEDOR Y

PULCRITUD

Así como Sarmiento describe lo americano en términos de civilización-barbarie, podríamos decir que Kusch encuentra también, a modo sarmientino, una dicotomía a partir de la forma de estar de los habitantes de los pueblos y de los de la ciudad.

Mientras recorre las calles de algún pueblito del altiplano, los adjetivos que sirven para describir el ambiente son: maloliente, andrajoso, sucio, hediento, incómodo, molesto. Y compara aquella sensación por provenir de la ciudad, ya que al no estar acostumbrado, lo primero que causa es rechazo y necesidad de afirmarse en la pulcritud que tanto caracteriza al medio urbano, que propicia a su vez cierta seguridad y comodidad, evitando todo contacto con su opuesto.

¿Y qué es el hedor? Es esa inseguridad que molesta al que va caminando, de no saber si viene una tormenta imprevista, ese paisaje desolador imposible de abarcar con la mirada, es el cansancio físico al recorrer las calles en subida, es la gente mendiga que vive en la indigencia, es el silencio del indio al querer uno descolocar con preguntas ansiosas. Todo eso, descrito por Kusch, lo siente la persona que vive con ese afán de pulcritud y seguridad propia del ciudadano. Y que en el fondo, ante ese mundo exterior de caos y hedor, siente angustia e imposibilidad de explicación.

Pero claro, esa angustia o miedo siempre estuvo y va a estar, ya que el hedor es lo que constituye la América de abajo, de la masa, del pueblo, y que el mito del orden, progreso y pulcritud vino a tapar con la técnica, enarbolando la bandera del orden.

Es el miedo a la ira de dios desatada como pestilencia y desorden (...) por eso nos sentimos pequeños y, en cierto modo, mezquinos pese a nuestras grandes ciudades. Es como si nos sorprendieran jugando al hombre civilizado, cuando en verdad estamos inmersos en

todo el hedor que no es el hombre y que se llama piedra, enfermedad, torrente, trueno[8]

Esto es lo que divide a América en dos grupos: por un lado, el de los estratos profundos y su ira a flor de piel, y por otro, el de la América del progreso, de Sarmiento, Alberdi y San Martín, la europeizada y occidentalizada: “Uno está comprometido con el hedor y lleva encima el miedo al exterminio, y el otro (...) es triunfante y pulcro”[9].

Pero Kusch, a diferencia de Sarmiento, no propone como solución desechar una y luchar para que se consiga otra. Sarmiento, recordemos que siendo él un hombre ilustrado, de la mano de la educación y de la inmigración europea, quería desterrar el mito del caudillo y del gaucho [10] e implementar el ideal europeo de progreso, técnica para construir un nuevo país al modelo norteamericano o francés: “Sarmiento (...) suprime la problemática de la estancia para imponer una esencialidad impropia”[11]

Este pensamiento dialéctico de superación y de evolución no se encuentra en nuestro autor. Más bien, ante el tema de la oposición, como puede ser hedor y pulcritud, plantea una forma de pensarla a partir de que “la vida es un equilibrio entre orden y caos; entre lo que es y lo que no es, porque no se puede impedir que el opuesto no exista”[12]

Hay un orden que se establece pero no niega ni se impone ante el caos, sino que surge a partir del equilibrio con éste; para que de ellos dos se obtenga el fruto. Es una conciliación que permite la fagocitación del estar hacia el ser.

Ese proceso que hace que, no obstante los ideales de Sarmiento y Alberdi de hacer un país anglosajón, les sale a estos un país criollo que evoluciona hacia lo pardo (...) Lo prueba precisamente ese afán histérico de querer imponer el orden puro a costa del caos por parte

de nuestras minorías.[13]

El hedor en América implica un llamado al ser humano a involucrarse con su interioridad, a esa verdad existencial y primaria que el indio la posee a flor de piel, el mestizo la encubre y el blanco la niega en pos de la máquina y la técnica. Es rozar el abismo para que surja la posibilidad de hacerse la pregunta por el fundamento, como diría Heidegger, de por qué somos algo y no más bien nada. Es el asumir de la negación, de que “las cosas llevan un no colgado al cuello”[14] y que existir es aceptar esa negación y rechazar la afirmación como una salida a la adecuación del ser con la realidad. Someterse a eso es apropiarse de la verdad tal cual es, sin racionalizaciones ni represiones, y ello implica una vida de sacrificio y de búsqueda interior.

LO HUMANO EN AMÉRICA A MODO DE JUEGO

Se puede pensar otra forma de encarar el problema de lo humano en América, que no encaja con el modelo de Occidente: partiendo de que la cultura consiste en el simple juego de encontrar el fundamento en lo predado del estar; es la compensación de una finitud e implica fundar una habitualidad a modo de domicilio desde un mundo simbólico.

Lo cultural no es más el reposo del libro sobre la mesa, sino que surge de la pregunta por el fundamento y de la desgarrante coincidencia entre lo que trasciende y su finitud marcando su diferencia en el diálogo. Es el juego de la instalación que hace a la sacralidad del estar domiciliado.

Para Kusch habría dos Américas: la seria, con la economía del mercado que todo lo cosifica, guiándose por afirmaciones e instituciones, con la seriedad propia de la ciencia del “Esto es tal cosa” y, por otro, la América que ríe insegura, la del estar-siendo como juego y la que acepta que puede ser o no ser, o ser nada.

Una nada que cuestiona al hombre fabricado para la ansiedad y la efi-

ciencia:

Nos llevan a insistir en la positividad del esto es (...) es la mezquinidad del colonizado que quiere ganar por pulgadas su ubicación en el juego de los otros, pero es incapaz de asumir por impotencia el propio juego[15]

Y que propone una moralidad que no es la de occidente, abocada a los utensilios y objetos. Es la moralidad implícita en el estar-siendo, con una conciencia profunda de la real finitud “¿Será entonces que tenemos en nuestras manos aún la eficiencia del juego existencial, y la posibilidad de una autenticidad consistente en (...) asumir todo el estar siendo?”[16].

La verdad de nuestra situación como humanos no está en el juego mismo, sino que “asiste desde detrás del símbolo para dar la autenticidad al juego”[17]. Y en eso consiste nuestra misión como americanos: ganar la inseguridad existencial para poder fundar la plenitud de lo humano, a modo indeterminado.

LO SIMBÓLICO COMO CONSTITUTIVO EN MEDIO DE LAS OPOSICIONES

El pensamiento popular, que se encuentra en la base de América, se constituye a partir de la indeterminación de lo simbólico, que sirve como nexo con lo abismoso y con el absoluto, lo “otro” donde se esconde el fundamento. Hace al sentido de la existencia y es el asidero al cual el pueblo se aferra.

El símbolo puede ser considerado como algo. Pero este algo no se encuadra en la objetividad requerida por la ciencia. El algo del símbolo trasciende al de la ciencia. Este último está delimitado, concreto, y

tiende a ser objeto. El símbolo en cambio sólo en apariencia puede ser un objeto, porque en el fondo se disuelve en la indeterminación. Por eso dice mucho más de lo que muestra.[18]

El símbolo permite el encuentro con lo afectivo y emocional, es el puente meta-racional que lleva a otro tipo de lógica que no es la del discurso sino que, a modo global, permite pensar una lógica de la negación, cuya proposición no dice ni la verdad ni la falsedad, y se formula diferenciándose de un pensar que, encerrándose en los conceptos, excluye lo trascendente y lo sagrado.

La eficiencia consiste en garantizar esa sacralidad que se manifiesta en el quehacer ritual para hacer sentir al hombre instalado, domiciliado y equilibrado ante la presión de lo absoluto en el mundo. Y este pensamiento al ser auténtico, permite un “círculo dialéctico entre ser y estar”[19] y un nuevo comienzo, que implica un nuevo punto de partida desde el regreso a la conciencia natural[20].

CONCLUSIÓN

Después de haber leído la obra de Kusch, quedan resonando los ecos de una América que no nos han enseñado en las escuelas, ni se escucha en los medios de comunicación ni en los discursos de los que están al poder.

Se nos presenta en una realidad que la vivimos a flor de piel cuando salimos a la calle y vemos: cartoneros, piqueteros, chicos pidiendo monedas, villas miseria en crecimiento, inmigrantes de las fronteras, pero que desde una conciencia juzgadora nos invoca a condenarla, y en casos extremos, a compararla con las naciones del primer mundo.

Hay una distancia entre las dos América: la que aquí nos importa y de la cual hablamos, es la que se halla en el substrato profundo y que se manifiesta en lo popular y en los mitos. Es la que permite sentir nuestro país

como un hogar existencial y como una patria donde se da el ser nacional y su coherencia.

Es la que le hace frente a un pensamiento totalizador que suprime diferencias y pretende crear, en pos de la civilización, en una superestructura idéntica para todos los sujetos que conviven en las culturas: como diría Kusch, es la América que lucha en contra de la borradura de lo humano y del sujeto dador de sentido y símbolos.

Si queremos fundar un nuevo pensar, debe ser siguiendo lo que nos dejó nuestro autor, desde un sujeto que contrarreste los impulsos individualistas del *yo moderno*; en tiempos de post-modernidad, superar el *ego* cartesiano y reflejarlo en un *nosotros* no metafísico ni abstracto, sino arraigado en sus orígenes, situado en la tierra y manteniendo sus raíces. Es dar un paso atrás, volver al fundamento ab-original que, como la semilla que crece y está para el fruto, germina sin determinismos y se compromete en el mundo a partir del estar-no-más.

Es un llamado a ser capaces de apropiarnos de los gestos culturales, y que ello se exprese en nuevas instituciones que garanticen el ser americano a partir de un acierto fundante, que mire al pueblo como fuente y riqueza del núcleo existencial.

Es encontrar esas sombras que subyacen y que nos fundan con una disposición que no objetiva ni cosifica, sino que se ubica entre opuestos, mediándolos a través del símbolo, y que se da en el silencio del lenguaje.

Este punto de partida no nos posibilita buscar un suelo sólido para engañarnos con una supuesta seguridad del mundo; más bien nos hace abrir los ojos para entender que estamos en la tierra, a partir de la inseguridad y del caos primordial de la naturaleza, a modo heideggeriano, en una cuaternidad donde los mortales nos espejamos con los divinos, en la tierra, bajo un cielo cuyo mediador puede ser el filósofo, el poeta, o aquel que utilice los símbolos como puentes de ese *zwischen* (entre) que desgarrar y se exterioriza

en miedo.

Pero sí nos trae la posibilidad y nos abre al encuentro de un pensar que acepta las diferencias, las conserva y las integra desde la de-constitución del sujeto, que ya no se defiende armando estructuras, sino que juega y ríe a partir de la dialéctica del estar-siendo.

Y nos da confianza por un lado, para dejar de lado esa conciencia que juzga, reprime y oculta con máscaras a la hora de mostrarse al exterior, y por el otro, para habitar aceptando los márgenes.

Bibliografía

- [1] RODOLFO KUSCH, *Geocultura del hombre americano*, en Obras completas, tomo 3, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág.17
- [2] *Ibíd.* Pág. 21
- [3] *Ibíd.* Pág. 26
- [4] *Ibíd.* Pág. 107
- [5] Me parece acertado comparar el despojo del cual habla Kusch en la disposición del mero estar con la Gelassenheit o Serenidad del segundo Heidegger.
- [6] RODOLFO KUSCH, *El Pensamiento Indígena y Popular en América*, en *Obras Completas*, Tomo 2, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág. 528
- [7] RODOLFO KUSCH, *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico y religioso*, en *Kusch y el pensar desde América*, Eduardo Azcuy comp., Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989, pág.141
- [8] RODOLFO KUSCH, *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999, pág. 28
- [9] *Ibíd.* Pág. 29

[10] Según Sarmiento, la sangre de gauchos solo servía “para regar la tierra”.

[11] RODOLFO KUSCH, *El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico y religioso*, en *Kusch y el pensar desde América*, Eduardo Azcuy comp., Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1989, pág. 148

[12] Op. Cit. Pág. 179

[13] *Ibíd.* Pág. 181

[14] RODOLFO KUSCH, *El Pensamiento Indígena y Popular en América*, en *Obras Completas*, Tomo 2, Rosario, Fundación Ross, 2000, pág.610

[15] RODOLFO KUSCH, *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Buenos Aires, Castañeda, 1978, pág. 142

[16] *Ibíd.* Pág. 143

[17] *Ibíd.* Pág. 145

[18] *Ibíd.* Pág. 74

[19] *Ibíd.* Pág. 98

[20] Podríamos relacionarlo con el regreso al Lebenswelt de Husserl en “Crisis de las ciencias europeas” (1936)

**APUNTES PARA INTENTAR UNA RECONSTRUCCIÓN
HISTÓRICA, SISTÉMICO-REPARACIONISTA Y AFRO-
INDÍGENA EN EL CARIBE COLOMBIANO**

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASCAL

Tratar de ir más allá de las homonimias e invisibilizaciones, para estar más cerca de la interculturalidad, resistencia y convivencia de los pueblos, con el propósito de tratar de recuperar los vínculos afro-indígenas, recurriendo al pasado para prospectar alianzas étnicas reivindicativas, reparacionistas e independentistas, podría calificarse desde el establecimiento e imaginario colectivo, casi un imposible, en razón a que por influjos coloniales y neocoloniales, se han institucionalizado falacias, deformaciones, reduccionismos, fragmentaciones y desuniones que no se corresponden con la historia, aportes, encuentros étnico-culturales y convivencias entre africanos, indígenas y Afrodescendientes, antes y después que los pueblos africanos y precolombinos fueran sometidos por los invasores europeos.

Acostumbrados como nos tienen, a relacionarnos con el mundo como si sus diversas manifestaciones fueran realidades inconexas y sin historias distintas a las que reproduce la Institucionalidad, es ardua la labor para propiciar erradicaciones de paradigmas que no han permitido comprender el devenir de las sociedades humanas, si no es alrededor de lo que erradamente se considera “el ombligo de la cultura universal”: el euro-occidentalismo, que aún permanece neocolonizando pensamientos, alienando y blindándose ideológicamente contra cualquier tentativa indepen-

dentista o alterna que vaya en contravía de lo inculcado por los medios de comunicación, incluso, por la academia.

Algunos ejemplos de esos manejos acomodaticios son los siguientes: En Colombia, la institucionalidad ha mantenido y la sociedad acepta, que lo relacionado con las etnias, debe administrarse por separado, tanto así, que en lo atinente con los Afrocolombianos, se impuso por parte de la tradición gubernamental, pero con la complacencia de las organizaciones que aglutinan parte de esa etnia, la existencia de una división adscrita al Ministerio del Interior denominada de asuntos Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero. En esa misma dirección, se encuentra la legislación electoral especial para etnias, en donde a los indígenas se les reconoce curules en ambas cámaras del Congreso, mientras que a los Afrocolombianos solo se les permite acceder a la de los Representantes Regionales. De igual manera, en el sistema educativo, la etnoeducación se concibe solo para comunidades cerradas de una y otra etnia, privando a la mayoría de colombianos de participar del conocimiento de la historia, cultura, problemáticas y valoraciones de los aportes de los pueblos indígena y Afrocolombiano.

Estas situaciones, en donde se fragmenta y disocian las tradiciones, historias y problemáticas comunes de los pueblos fundantes de nuestra nacionalidad, no es ajena a lo inicialmente dicho, ya que más bien, todo ello hace parte de un sistemático tratamiento invisibilizador que sobre la base de la consigna “la historia la escriben los vencedores”, además, desde antaño ha inculcado, entre otros dogmas que Grecia es la “cuna de la filosofía y las civilizaciones”, los primeros en llegar a América fueron los Españoles, culturalmente pertenecemos a América Latina, las historias de la presencia africana e indígenas en América marchan por sentidos opuestos.

Frente a tales manipulaciones que ideológica e históricamente han impedido acceder a un conocimiento cierto sobre la evolución de nuestros pueblos, inicio el tránsito por un camino que tal vez no permita hacer rever-

sa, el camino de la búsqueda de la recuperación de conexiones interétnicas, la senda posibilitadora de los reencuentros con nuestras raíces. Para ello, en un primer intento de reconstrucción sistémica, invito a realizar un recorrido reconstructor e identitario que partiendo de la revisión del nombre dado al municipio de Lorica, endógenamente permita establecer lazos trasatlánticos con África para explicar la presencia e influjos de algunos de sus culturas y civilizaciones precoloniales en ABYA YALA, entre otras, en culturas precolombinas como los Zenues.

ORIKO, ORIKA, LO LORICA, LORIGA Y LORICA

Apoyándome nuevamente en Manuel Zapata Olivella y Eugenio Nkogo Ondó[1], al igual que en los aportes sin editar de Nicolás Contreras Hernández[2] y la bibliografía que aparece al final de este documento, a los que acudo con el fin de darle sentido integrador a una intuición incubada por la relación que suscitaron las voces ORIKA, hija de BENKOS BIOHÓ[3] y la de ORICA u ORICO, asociada con un posible cacicazgo de la comarca Finzenú, que según la tradición no soportada suficientemente por la investigación histórica, originó el nombre del municipio de Lorica, emprendo otra pesquisa ensayística, que también se nutre de la alusión que el escritor cartagenero Antonio Prada Fortul hace en su texto “ORIKA, LA GACELA DE LA MADRUGADA”, así como de lo tertuliado en el Grupo Literario loriquero “PALABROSIS” sobre las afinidades de la vida rural del Palenque de San Basilio y los campesinos del bajo Valle del Sinú herederos de la cultura anfibia de los Zenues.

La indagación bibliográfica efectuada hasta el momento, no arroja un pronunciamiento unánime respecto al nombre de Lorica. Veamos algunos casos representativos.

Guillermo Valencia Salgado, el popular “Compae Goyo”, insigne investigador y divulgador del folclor regional cordobés, se refiere a ORICA,

vocablo del cual se derivaría Lórica, como el nombre de “la isla fluvial” a la cual Antonio de La Torre y Miranda trasladó el poblado de Gaita, el cual habiéndose organizado en 1.739, fue destruido por una inmensa creciente, lo cual motivó dicho movimiento migratorio al espacio que hoy ocupa la ciudad y que efectivamente, es una Isla, por encontrarse rodeado por la Ciénaga Grande, el Río Sinú y caños afluentes.

Esta isla, al decir del mencionado autor, se denominó La Orica, por lo que el militar español le dio el nombre- al pueblo congregado- de Santa Cruz de La Orica

Fernando Díaz, el más connotado historiador que ha tenido Córdoba, además de ser considerado un ejemplar pedagogo que hizo de la práctica escolar objeto de sus investigaciones educativas y canal para difundir sus indagaciones microhistóricas, visibilizar los aportes Zenues y el legado patrimonial del bajo Sinú, de manera similar a Guillermo Valencia Salgado, hace alusión a un territorio para designar el espacio antecesor de Lórica, ya que al hacer referencia a los “antecedentes de la fundación legal de Santa Cruz de Lórica”, asevera que San Nicolás de la Paz “era centro indígena de la provincia del Finzenú y al parecer, sede habitual del cacique de Orica” [4].

En “Santa Cruz de Lórica Siglo XX Historia Visual”, soportado por el trabajo de Donaldo Bossa Herazo en el “Nomenclador Cartagenero”, se hace mención de la Encomienda de LO-LORICO, la cual para 1.560, era propiedad de Leonor de Oliveros.

En el mismo texto, sus autores añaden que “Lo Lorico parece voz chocó (catía), lengua indígena que ya para la llegada de los españoles estaba muy caribizada[5]”.

En el Proyecto de Acuerdo enviado por el alcalde de Santa Cruz de Lórica al Concejo de esta ciudad para realizar “el cambio de fecha de fundación”, el nombre de dicha localidad se hace depender, de una interpretación toponima, en el sentido que para los mismos, “el nombre Lórica tiene ori-

gen en la palabra Latina “Lorica o Loriga”, que es la denominación de la armadura que llevaron los legionarios romanos durante su época de esplendor (siglos I a. E. C.-siglo III E.C). El nombre procede de la palabra latina para “segmentada”, que hace referencia a la división en placas metálicas de la armadura. Tal nombre se acuñó por vez primera en el siglo XVI[6]”

Del análisis de estas fuentes, se desprende en primera instancia que si bien existe una tradición popular en donde se deriva el nombre LORICA de un cacique Zenú denominado ORICO, tal asociación, en contraposición a los orígenes antes esbozados, encuentra en los primeros Cronistas españoles, el reconocimiento a una tendencia matrilineal en el FINZENÚ, donde según Pedro Simón, gobernaba una cacique, llamada por algunos TOTA o TORA, “señora de muchos pueblos sus vasallos que tenía en la comarca[7]”.

Debe precisarse que el Finzenú al que hacemos referencia, dista poco más de 200 años de la época en que situamos la pesquisa sobre el origen del nombre de Lorica, por lo que en honor a la verdad, también debe destacarse que autores más contemporáneos, caso Orlando Fals Borda, situando el foco de interés en 1.675, se refiere al “embarcadero de la Ciénaga Grande del Orica (por el nombre de otro cacique al occidente)”.

La presencia de este cacique u otra jefatura masculina con la misma jerarquía, es refirmada por el prestigioso sociólogo y reconocido impulsor mundial de la Investigación Acción Participativa-IAP- al hablar del periplo por el bajo río Sinú de Antonio de La Torre y Miranda en 1.776. En efecto, dice Fals Borda que después de congregarse a las familias momileras, “no muy lejos estaba el caserío de San José de Gayta, donde quedaban los restos de un poblado indígena (el del cacique Orica)[8]

Si se tiene en cuenta que el autor en comento asevera que la TOTA, cacique principal de Mexión-San Andrés- residía en Chinú, podemos inferir la posibilidad de que efectivamente, al occidente, pudiera haber existido

una jefatura masculina con el nombre ORICO, situación que podría estar asociada con el nombre de la región y más antiguamente, con la Encomienda Lo Lorica. Pero también, considerando la extensión de ese cacicazgo femenino, podría deducirse que la TOTA, tuviese dominio sobre el territorio del bajo Sinú donde actualmente se encuentra el municipio de Lorica.

Por lo tanto, a diferencia de los ponentes del proyecto de acuerdo mediante el cual se pretendió cambiar la fecha fundacional del municipio de Lorica y de paso hacer depender su nombre de una coraza militar metálica utilizada por los legionarios romanos, no podríamos decir que por “TOPONIMIA”, “ el nombre de Lorica tiene origen en la palabra latina” en mención, sino que por lógica lingüístico-étnico-cultural, deberían indagarse los posibles vínculos con los CHOCOES o EMBERAS, CATÍOS y CUNAS, entre otras cosas, porque regionalmente, este aspecto de las relaciones étnicas y culturales entre estos pueblos indígenas se encuentra poco explorado.

Al respecto, es oportuno acudir a otras fuentes para profundizar en esta hipotética tendencia.

En efecto, dice B Leroy Gordon, contradiciendo el vínculo chococatío, pero al mismo tiempo abriendo la posibilidad para acentuar la relación Zenú- Cuna, que “resulta imposible que los Catíos... pertenecieran al grupo de los Chocoes[9]”, cuestión reafirmada por otro lado, cuando agrega que “es posible que la cultura catía pueda ser clasificada junto con la de los Zenues y la de los Cuevas, pero no hay ningún indicio de que los Catíos estuvieran relacionados con los Chocoes[10]”.

Ante esta aclaración, los Cunas, se convierten en una clave interesante para tratar de seguir rastreando huellas de influencias amerindias o de la ABYA YALA, como los propios Cunas denominaron centro y Suramérica, en la procedencia del nombre de Lorica.

Ciertamente, tanto Le Roy Gordon como Orlando Fals Borda, apun-

tan a la presencia Cuna en el Sinú, precisando el último que “al hacerse el vacío producido por la asimilación Zenú...otros indios provenientes de la costa occidental del Darién, los Cunas, iniciaron a mediados del siglo XVII una extraordinaria invasión del antiguo territorio[11]”. Esta incursión Cuna, de alguna forma facilitada con armas proporcionadas por los bucaneros ingleses y franceses, alcanzó a dominar hasta principios del siglo XIX, según lo dicho por Fals Borda, incluyéndose el incendio de Montería en 1.779 y por lo menos dos invasiones efectuadas a San Bernardo del Viento.

Esta presencia activa de los Cunas, es confirmada por Le Roy Gordon, al decir que “hace dos siglos (1.743) los Cunas habitaban toda la costa desde San Blas hasta casi las bocas del río Sinú”, agregándose que “poco tiempo después, los Cunas también se establecieron valle arriba, hacia el sur”. En el mismo sentido, José Polo Acuña y Sergio Paolo Solano, editores y co-autores de *Historia Social del Caribe Colombiano*, se pronuncian a favor de la visibilizada presencia Cuna en la región del Sinú, analizando que los mismos “fueron objeto de atención por parte de las autoridades españolas sólo a partir de 1.783 cuando se incrementaron sus ataques, saqueos e incendios a las poblaciones de San Bernardo Abad (hoy del Viento) y San Gerónimo de Buenavista”.

Ahora bien, retomar el camino de la visibilización que queremos, no implica un mayor esfuerzo de pertenencia étnico-cultural, intelectual e investigativo alterno, ya que antes de acudir o mejor, tratar de “traer de los cabellos” criterios hispánicos y latinismos, es preferible acercarse a las fuentes objetivas de las realidades étnico-histórico-culturales cercanas, para encontrarle sentido a lo nuestro.

En efecto, si LO LORICA es una voz aborígen, antecesora de un Encomienda cuya existencia se encuentra documentada, ¿por qué acudir a una rara acepción de toponimia latina, para continuar la tendencia de darle mayor valor a lo foráneo en detrimento de la importancia de lo más cer-

cano? Pero como seguidamente se tratará de mostrar, lo peor es que con tales preferencias por lo foráneo colonizador, se liquida automáticamente la posibilidad de utilizar las fuentes históricas conocidas en la región, para propiciar articulaciones investigativas conducentes a una visión sistémica del pasado indígena en la llanura del Caribe colombiano.

Ciertamente, al recuperar algunas lecturas sobre los pueblos indígenas que habitaron la mencionada región, encontramos que los Zenues, no fueron ajenos a las influencias y relaciones con los Cunas, Emberas o antiguos Chocoos, Malibues, Mocanas, Cuevas, entre otros, situación confirmada porque hacia el norte, Pedro de Heredia se entera del Oro de los Zenues, por un Puerco Espín elaborado con ese metal precioso, encontrado en el área de influencia de los Mocanas, en lo que actualmente es el departamento del Atlántico, mientras que por el oeste, los Cunas, indios del Darién o Urabaes, hicieron sentir su belicosidad hasta Montería, así como tampoco se puede decir que los Zenues no se mantuvieron en contacto con los Malibues de la Depresión Momposina y los Chocoos de la alta selva donde nace el propio río Sinú o cenú del cual se toma el nombre de esta cultura, la cual abarcó por la extensión de sus tres grandes comarcas: FINZENÚ, PANZENÚ Y ZENUFANA, los territorios de los actuales departamentos de Córdoba, Sucre, Bolívar, parte de Antioquia, incluso, Atlántico.

De donde puede inferirse que a partir de las relaciones culturales y vínculos que tuvieron estos pueblos indígenas, los Cunas, más emparentados con los Zenues, considerando la precisión de Le Roy Gordon en el sentido que “los Zenues se asemejaban a los CUEVAS que vivían al occidente del golfo de Urabá...[12]” fueron absorbidos hacia comienzos del siglo XVI por los Cunas, quienes no solo ocuparon los territorios de los Cuevas, devastados por los españoles, sino que como ya se dijo, “también se establecieron en algunas partes de la costa occidental del Golfo de Urabá y llegaron, tierra adentro, hasta el río Jaraguay, en el valle del Sinú[13]”.

Por esta vía, parece más creíble lanzar la hipótesis de la procedencia de la voz Lo-Lorica a partir de las relaciones indígenas mencionadas.

En esta perspectiva, la investigación historiográfica con base en documentos por todos conocidos, aún tiene mucho de donde encontrar hilos para tejer una historia regional en donde se logren ensamblar piezas de las relaciones ciertas que tuvieron nuestros pueblos precolombinos caribeños.

Por ejemplo, tomo el caso del Maestro Benjamín Puche Villadiego, quien recurriendo ahora sí a la toponimia, confirma que efectivamente, en el pasado precolombino, los vínculos y comunicaciones entre los pueblos asentados en el Caribe colombiano, fueron más allá de las imposiciones jurisdiccionales, convencionalismos e invisibilización colocada por la historia escrita por los invasores.

En el plano de la lingüística, Puche Villadiego, ha articulado una amplia red y nexos culturales que bien pueden servir para profundizar en las relaciones que estamos buscando, así, corroborando el hecho que los Zenues se extendieron más allá de los límites tradicionalmente conocidos, configurando relaciones en todas las direcciones de la llanura del Caribe, el prestigioso escritor barranquillero muestra con sencillos ejercicios de aféresis, apocope y metátesis que regiones hoy distantes, en el pasado acortaron sus distancias mediante los vínculos de pueblos, que según dicho autor, “son de la misma familia lingüística[14]”, en razón que por ejemplo, es muy clara la relación entre TURBACO, TUBARÁ, UBARÁ, URABÁ, TUCURÁ, URRÁ, URRÁO, SINÚ O CENÚ, CHINÚ, CHIMÁ, ZENÚ, etc.

Esta referencia lingüística, sirve para ampliar lo mencionado sobre las relaciones entre Zenues y Mocanas, ya que no solo sus vínculos pueden demostrarse a partir de piezas de orfebrería que circularon desde el Sinú hasta la región montañosa del actual departamento del Atlántico, sino también en los Petroglifos encontrados en los Montes de María, en los Cerros cercanos al municipio de Tubará en dicho departamento y en el municipio

cordobés de San Carlos.

Ciertamente, además del Puerco Espín de Oro que incentivó en Pedro de Heredia la ambición por ese metal precioso cuando estuvo en tierras de los Mocanas tratando de encontrar dónde fundar la capital de Nueva Andalucía hacia 1.533, también es famoso el relato de que en CIPACUA, cerca a Tubará, el conquistador español encontró ocho patos de oro.

La tradición y prestigio orfebre de los Zenues, no solo queda constatada con los objetos de oro encontrados entre los asentamientos Mocanas por parte de los invasores españoles, sino que para reafirmar la trascendencia de sus obras más allá del Caribe, Le Roy Gordon, citando al arqueólogo inglés Lothrop, nos dice en *El Sinú: Geografía Humana y Ecología*, que “se han encontrado objetos áureos elaborados por ellos en lugares bien alejados del Sinú. La influencia de la Orfebrería Zenú se ha evidenciado en las investigaciones arqueológicas realizadas al noroeste, en Coclé, Panamá: “La orfebrería indica que los coclesanos estaban en contacto con las tribus del Sinú, en Colombia, cuyos productos importaban y copiaban”

Debe precisarse aquí que de las tres grandes regiones en que suelen ubicarse a los Zenues, el Finzenú, donde más adelante se asentará Loricá, ha sido calificada como el lugar donde se procesaba y convertía el Oro traído de las montañas del Sureste, en diversidad de objetos que en la actualidad en parte se encuentran distribuidos por distintos lugares del mundo.

Curiosamente, será este mismo metal que hasta aquí sirve para mostrar las comunicaciones inter-indígenas precolombinas y el motivo de la desaparición de gran parte de los mismos por causa de las ambiciones invasoras españolas, el que más adelante servirá para conectar la inter-etnicidad afro-indígena en el archipiélago de las Antillas Mayores.

En cuanto a los grabados líticos con figuras zoomorfas y antropomorfas, existe una gran similitud entre los que se encuentran en la Piedra del Salto, Montes de María, jurisdicción del municipio de San Juan Nepo-

muceno, en el actual departamento de Bolívar, con los ubicados en el Cerro El Cielo, corregimiento del Morro, en Tubará, hallazgo arqueológico popularmente conocido con el nombre de la “Piedra Pintada” o Petroglifo Mocaná. Es más, estos grabados en roca, para confirmar la relación que se pretende, también se encuentran en Colosiná, municipio de San Carlos, departamento de Córdoba, lugar de evidente influencia Zenú.

Se destaca esta relación, porque confirma las relaciones de sociedades precolombinas más allá de los esquemas jurisdiccionales establecidos por la tradición estatal republicana, pero además, para sugerir posibilidades de vínculos interculturales de los pueblos indígenas que aún aguardan las investigaciones del caso para desmitificar y enseñar nuevas realidades sobre el pasado de estas culturas a las cuales sí debe reconocerles el título de fundadoras auténticas de nuestras poblaciones.

Lo interesante de todo esto, es que después de ser deslumbrado por las pesadas y estilizadas piezas de orfebrería mencionadas, Pedro de Heredia, luego de confirmar con los nativos que lo encontrado era fruto de los orfebres del Zenú, marchó al encuentro de esta cultura, encontrando primero a BETANCÍ y otros poblados del Finzenú hacia el curso medio del río Sinú. En todo caso, las usurpaciones del oro de los zenues, se pesaba en quintales, situación que por supuesto, debió hacerse a costa de la desaparición física de este pueblo y de su lengua. Curiosamente, los Mocanas, corrieron con igual infortunio casi que en simultaneo.

Los vínculos Zenú-Mocanas, dieron pie para que Orlando Fals Borda, al hablar del ulterior poblamiento colonizador español, reafirmará que sus propuestas territoriales, como las “parroquias de blancos” y las “reducciones” indígenas, se planearon “Sobre la base ecológica Zenú-Mocaná[15]”.

Todo esto se trae a colación para reafirmar que desde mediados del siglo XVII hasta bien entrado el siglo XVIII, lo que en la actualidad se co-

noce como el Finzenú, había sido objeto de un acelerado proceso de saqueo, exterminio y desarraigo de la población nativa, situación confirmada por la extensión de las fronteras de los Cunas, evento que a su vez podría servir para suponer que se pudo haber conservado el nombre para la región, a partir del correspondiente al de una remota jefatura indígena o en su defecto, la del nombre de la zona a partir de un vocablo introducido por los Cunas. Esta última hipótesis, tendría en la Encomienda LO-LORICA su mejor testimonio, en el sentido que si los Zenues estuvieron en contacto con pueblos indígenas del noroeste colombiano, pudo darse la posibilidad de apropiarse de la voz ORI utilizada por los negros de la región, la misma voz que está en ORIKA, la hija de Benkos Biohó.

En este orden de ideas, para aclarar las cosas, hay que trascender los convencionalismos jurisdiccionales impuestos por el Estado republicano sobre regiones que pese a tales aspectos limítrofes contemporáneos, conservan aspectos culturales subyacentes que siguen vinculando las ancestralidades más allá, por encima y sin importar las denominaciones territoriales de gobernaciones, municipios u otra forma mucho más local.

Se hace énfasis en esta dualidad de interpretación jurídico-territorial, porque evidentemente, no es posible aceptar que no obstante el complejo impacto de la dominación colonial y la marginalidad republicana, ambas formas de imposición cultural no acabaron con las tradiciones precolombinas que independiente de todos los procesos de aculturación, explotación e invisibilización se mantienen en los descendientes de aquellos pueblos.

AFRICA EN ABYA YALA

En este orden de ideas, lo que hay que fortalecer en una perspectiva verdaderamente valorativa y por ende reparacionista de los pueblos indígenas, incluso Afrodescendientes, es el fortísimo caudal étnico-caudal que ha trascendido hasta el presente, lo cual debe verse como una gran posibilidad

investigativa para recuperar hilos conductores más allá de los paradigmas que el neocolonialismo ideológico ha establecido en las naciones de la Abya Yala y de otros continentes.

Así las cosas, el curso de este trabajo obliga a retomar a los Cunas y por su conducto, analizar otras interesantes hipótesis, ahora de tipo interétnicas, ya no solo entre pueblos indígenas, sino entre algunos de ellos y pueblos africanos y sus descendientes, vínculos que pueden deparar otras versiones por fuera de lo que regularmente se ha contado sobre el poblamiento de nuestro continente y de las relaciones entre pueblos no europeos antes, durante y después de la invasión colonialista procedente del viejo mundo.

Este hilo conductor, está recubierto del áureo metal por el cual los españoles y otras metrópolis del Viejo Mundo irrumpieron violentamente en los desarrollos de las naciones precolombinas y en estos días se reedita bajo el rotulo de la economía extractivista, columna vertebral de una de las “locomotoras” de la prosperidad neoliberal del gobierno colombiano en cabeza de Juan Manuel Santos.

Efectivamente y como quiera que estamos tratando de dilucidar a partir de la sociolingüística los orígenes del vocablo Lorica, damos un salto en el tiempo para situarnos en el Caribe, Centro y Norte de Suramérica, con el fin de ir tras las huellas de africanos que como consecuencia de sus exploraciones trasatlánticas emprendidas desde el Imperio Mandingo (África Noroccidental- Senegambia) hacia el 1.310 y 1.311, comenzaron a dejar su impronta en lo que fue la obsesión de los invasores colonialistas y esclavistas europeos: El Oro.

Dice Eugenio Nkogo Ondó, que pese a las rectificaciones introducidas por Bartolomé de las Casas para hacer notar a las autoridades españolas que una de las Islas a donde llega Cristóbal Colón no debe seguirse llamado GUANÍN, como consta en el Diario del Almirante Italiano, ya que “este

GUANÍN no es una isla, sino el oro que, según los Indios, tiene muchísimo valor[16]”, quedó escrito por parte de quienes escribieron la historia “que GUANAHANÍ fue la primera isla del suelo americano que pisó Colón el 12 de Octubre de 1492... Aunque él mismo la hubiera bautizado con el nombre de San Salvador[17]”.

La prevalencia de la palabra GUANAHANÍ, no ha tenido en cuenta que GUANÍN, su vocable base, es una variante, según Nkogo, de una voz de las lenguas MANDE del Oeste africano, que a través de los MANDINGOS, BAMBARES Y VAI, derivó en estos últimos en la forma KANI, cuya evolución daría GUANÍN, que sería el mismo GUA-NÍN con el cual los aborígenes identificaban al metal utilizado por los NEGROS para hacer sus lanzas puntiagudas.

“El quanín mencionado por los españoles es el plural de la transcripción arábico-bereber de ghana, que es ghanín[18]”. Se hace esta precisión porque de acuerdo con la información generosamente proporcionada por Eugenio Nkogo O, “Ghana es el país de Oro, de oro deriva su nombre” y de allí, los pueblos africano-occidentales, bajo la autoridad del Imperio de Malí, incluyendo la propia región de Ghana, obtuvieron el precioso metal para elaborar una mezcla compuesta de idénticas proporciones de plata y de cobre, que fue el material que los Negros llevaron a la Española.

Los MANDINGOS, calumniados entre otras cosas por la tradición tergiversadora religiosa católica como sinónimo demoniaco, hasta tal punto que en algunos lugares de Colombia MANDINGA es Satanás o el Diablo, recorrieron La Española y fue tal su presencia en América, que sus asentamientos permanecieron más allá de los años 1425.

Interesa decir, para el propósito del escrito, que los MANDINGOS o MALENKES, también recorrieron hasta el Sur, pasando por el Istmo de Panamá y el Norte de Colombia.

Gustavo I de Roux, confirmando la presencia africana en América

antes de Colón, recuerda que el “emperador de Malí, Abú Bakar II, durante la primera década del Siglo XIV...equipó 200 barcos con hombres y otros tantos con oro, agua y comida para dos años, dándole la orden a los capitanes de no regresar hasta haber encontrado el final del mar o haber agotado las provisiones[19]”.

El resultado de este periplo trasatlántico, además de corroborar lo dicho por Nkogo, entra a fortalecer la hipótesis de la visita africana a Abya Yala, como quiera que siguiendo el relato efectuado por Al Omari, el reporte del capitán de una de las naves que regresó, sugiere que esta expedición alcanzó a conocer e ingresar por la desembocadura del río Amazonas, ya que al ser requerido por el Emperador, el marino aludido respondió: “Majestad, navegamos por largo tiempo hasta que encontramos lo que parecía ser la desembocadura de un gran río, con una corriente muy fuerte que se adentraba en el mar. Mi embarcación era la última. Las otras continuaron navegando, pero en la medida en que se metían en ella no retornaban. En cuanto a mí, regresé sin entrar en la corriente[20]”

Lo dicho por Gustavo I. de Roux, confirma lo dicho por el Guayano Inglés Ivan Van Sertima en “LLEGARON ANTES DE COLÓN, LA PRESENCIA AFRICANA EN LA ANTIGUA AMÉRICA”, en donde según comentario de Nkogo Ondó en “Van Sertima: dos siglos antes de Colón, África descubrió América”, mediante sendas expediciones impulsadas por el rey Abubakari II entre 1.310 y 1.311. Esta situación, explicaría el conocimiento indo-caribeño del Oro, es decir, el gua-nín, ya que al decir del mencionado filósofo africano, “los Indios de la Española le aseguraron- a Colón- que tenían trato comercial con los Negros que habían llegado ahí, provistos de lanzas puntiagudas hechas de un metal que llamaban gua-nín”

Lo citado sirve para referenciar que antes de Cristóbal Colón, la presencia africana en América no fue algo accidental, sino consecuencia de un desarrollo socio-económico forjado durante algún tiempo, como quiera que

los Mandingos, hacían parte de los Imperios que los Musulmanes establecieron en el Noroccidente de África. No obstante esa evidencia histórica que da cuenta de civilizaciones más avanzadas que las europeas en dicho continente, la invisibilización producto del prejuicio religioso, no ha permitido generalizar y valorar las dimensiones poblacionales y culturales islámicas tanto en África como en América.

Siguiendo de la mano con Eugenio Nkogo en “Africanos, Afrodescendientes o la simetría histórica y cultural”, encontramos que la presencia africana y mandinga entre los pueblos indígenas precolombinos va más allá de lo dicho, o en el mejor de los casos, para reafirmar sus influencias, pueden relacionarse los siguientes hallazgos:

** “El nombre de California (Californam), Estado del Oeste americano, deriva de la palabra Mande Kalifa-nami, como lo ha demostrado Kofi Wangara...”

** El arte piramidal y la estatuaria egipcia, tiene afinidades con el de los mayas.

** “El 13,5% de los habitantes olmecas de Tlatilco eran negroides y en el Cerro de las Mesas era de 4.5% en el período clásico”.

** “Los restos arqueológicos de los Negros o negroides hallados en México y en Guatemala en el período arcaico o preclásico “se extienden a Panamá, a Colombia, a Ecuador y a Perú”.

** En Colombia, en la estatuaria de la cultura de San Agustín, hay evidentes rasgos negroides, como también, entre algunas macrocéfalas atribuidas a los Olmecas, antecesores de los Mayas.

** Precisamente, en la región de la península de Yucatán, tanto antes como en la actualidad, por vía de la Paleontología, es posible seguir rastrear la presencia negra en ciudades como Calakmut, Yaxchilán, Piedras, Palenque, Toniná, Copán, Quiriguá.

** “Entre los Bambara-pueblo Mande-, se designa con el término

nama el culto mitológico al “hombre lobo”,... cuyos sacerdotes eran los nama-tigi o aman-tigi, que en México se convirtió o se convierte en el ritual al dios de la amanteca[21]”.

El comunicador social Nicolás Contreras Hernández, nos regala de su abundante y multifacética cosecha ensayística aún sin editar, los siguientes datos que corroboran lo inmediatamente expresado:

*** “Las cabezas africanas de los Olmecas... son similares a la estatuaria de los mosis de Nigeria”.

*** “En un templo de Chichen Itzá, Nina S de Friedeman, encontró varios frescos...conocidos como “fresco de los negritos” que muestran a príncipes mayas recibiendo a una delegación de visitantes negros o a sacerdotes y reyes mayas, sentados junto a pebeteros departiendo con visitantes negros, en cuyo punto de fuga se observan naves fondeadas”

*** “La expedición del rey Mandingo musulmán Abú Bakari... fue documentado por el viajero alemán Leo Wiener en el siglo XIII”

*** “Luz Marina Montiel, quien hace parte del movimiento “tercera raíz”, comentó en el Primer Congreso de Filosofía y Cultura del Caribe, realizado en Barranquilla en 1.994, que el mitote mejicano, era de origen africano”.

*** “La lingüista argentina María Luisa Wimberg demostró que la voz tango, contrario a lo dicho por el colombiano Abadía Morales en el sentido que tango provenía del francés “tangere”, venía del camerunés y estaba relacionada con la súper oculta herencia africana en el Río de la Plata, del cual la cantante de tangos Lágrima Ríos fue evidencia viva hasta no hace mucho”

*** “El maestro Antonio María Peñaloza, refutando al musicógrafo Abadía Morales, quien sostuvo que el bambuco venía del griego “Bambollee” o “bambolizon”, se encargaría de recordar a Abadía que el bambuco era herencia africana que subió del Caribe a los Andes donde se tendía a

arreglar y escribir mal”

Con este acopio de pruebas, entonces ya estamos en el momento de afirmar que a partir de la presencia africana en la América o Abya Yala prehispanica, no está lejano el día en que de manera global se reconozca la conexión de los pueblos de ambos continentes, antes de la violenta irrupción en ellos del colonialismo capitalista causante de la tergiversación e invisibilización de sus tradiciones raizales y relaciones étnico-culturales forjadas alrededor de la libertad antes de la esclavización durante 400 años. .

En estas condiciones, no obstante la desventaja que aún tenemos desde el punto de vista de la armonización de los hallazgos a ambos lados del Océano Atlántico, así como de los vacíos que debemos llenar con la cooperación investigativa independentista e ideológicamente descolonizante de los prejuicios, mitos, dogmas que impiden ver el trasfondo alterno y las inmensas posibilidades de esclarecimiento que existen en lo manifestado sobre la conexión afro-indígena americana, consideramos que estamos cerca de encontrar los orígenes del nombre de Lorica, no tanto por el lado de la afinidad de esta voz con el término latino LORIGA, sino buscando más cerca en Abya Yala. Por lo pesquisado hasta aquí y a manera de hipótesis, tal parece que la clave está por el lado de encontrar un vínculo entre los CUNAS Y LOS MANDINGOS.

Al respecto, Eugenio Nkogo, haciendo eco generoso de la inquietud investigativa surgida a partir de la homonimia entre ORIKA, hija de BENKOS BIOHO y ORICO, palabra asociada a la región y/o un(a) jefatura de cacicazgo Zenú, nos regala un primer sondeo lingüístico y etnológico sobre la posible procedencia de ORIKA u ORICO, lo que además, para felicidad en las aguas del Sinú de los átomos de Manuel Zapata Olivella, viene presentado en clave YORUBA e IBO, ya que al decir del prestigioso filósofo e investigador en “AFRICANOS, AFRODESCENDIENTES O LA SIMETRÍA HISTÓRICA Y CULTURAL”, la conexión que tratamos de ha-

cer, es posible deducirla de ORI, “el espíritu protector que vela por el destino de cada individuo” en el Panteón Yoruba, mientras que por el lado de la cultura IBO, el acercamiento, también desde la religiosidad, estaría dado por la transformación fonética de ARO-CHOUKOU, gran Oráculo, en ARO-KUO, de donde podría derivarse Orika u Orico.

Ahora bien, hay más motivos para robustecer esta pesquisa investigativa, ya que los BIJAOS O BEGIOHO, de allí lo de BIHOJO o BIOHÓ, pueblo al cual pertenecía BENKOS, según Zapata Olivella, se situaron en el archipiélago localizado cerca al Delta del Río Níger, que como se sabe, desemboca en el Golfo de Guinea, luego de cruzar el actual país de Nigeria, uno de los territorios en donde hacia el suroeste se ubican pueblos YORUBAS y al sureste los IBOS.

Esta ubicación es confirmada por el autor de la Rebelión de los Gones, cuando al referirse en dicho texto a la Cultura Yoruba, informa que “los pueblos africanos comprendidos dentro de esta familia, emparentados étnica y lingüísticamente, ocupan la vasta zona de la costa de Guinea(Costa de los esclavos y Camerún) y las regiones del Bajo y Medio Níger “.

El BENKOS BIOHÓ al que aludimos, según Gustavo Tatis Guerra en “Benkos Biohó, un héroe olvidado” y Nina S de Friedemann en DE SOL A SOL, se le sitúa el lugar de nacimiento en Guinea Bissau, es decir en la región de Senegambia, África Occidental.

Tratando de aclarar lo del lugar de nacimiento del líder cimarrón emparentado con los levantamientos Negros en la Matuna, cerca de Cartagena y más específicamente con el Palenque del mismo nombre, encontramos que tanto al frente de la Costa de Guinea Bissau como de Camerún, existen respectivamente el archipiélago de las Islas Bissagos o Bijagos y la Isla de BIOCO, por lo que entraríamos en controversia en este aspecto de la vida de Benkos Biohó o Bioho, al confrontar o tratar de comparar lo dicho por Tatis Guerra y De Friedemann con el cruce de información que

estamos haciendo con Zapata Olivella, puesto que geográfica y culturalmente, estamos refiriéndonos a lugares y pueblos diferentes, considerando que en lo espacial, hablamos de un archipiélago al noroeste de la costa atlántica africana con 25 islas aproximadamente y por otra parte, más al sur y centro de dicha costa, estamos refiriéndonos a una isla situada al sur del Golfo de Guinea, frente a la costa de Camerún; mientras que por el lado de los grupos humanos, se hace alusión a la Senegambia, es decir, a lo que hoy en parte es Guinea Bissau, tierra ancestral de los Mandé, Mandingos o Malinkes, y en la región nigerero-camerunesa, a los Yorubas.

Por lo manifestado, tendríamos que detenernos en precisar, al tenor de lo manifestado por Nina S de Friedemann y Manuel Zapata Olivella, que estamos ante dos nuevas posibilidades: La primera, entablado una conexión entre los Mandingos, Cunas y Zenues, lo cual obviamente debió realizarse antes de la invasión europea tanto a África como a América; mientras que en segundo lugar, podríamos estar en presencia de un vínculo inédito interétnico y cultural forjado a partir de los nexos entre cimarrones y zenues en el siglo XVI.

Se hace esta aclaración porque lo informado por Eugenio Nkogo respecto a la posible procedencia de ORIKO u ORICA a partir de las culturas YORUBA e IBO, hipótesis fortalecida por la ubicación que Manuel Zapata Olivella hace del lugar de nacimiento de BENKOS BIOHO en una Isla frente a la desembocadura del Río Níger, geográfica y étnico-culturalmente puede entrar en discrepancia con la tesis de la antropóloga Nina S de Friedemann, para la cual el mencionado líder cimarrón del Palenque de La Matuna es nativo de las Islas Bijagos, al frente de la costa occidental africana por donde debieron zarpar los Mandingos hacia Abya Yala.

Eugenio Nkogo, aclara que de acuerdo con las migraciones internas africanas, no hay contradicción alguna en lo antes expuesto, ya que si bien en apariencia la Isla de Biokó está distante del archipiélago de las Islas Bis-

sagos, internamente, los pueblos africanos como los Fang, del occidente, puede estar genéticamente conectado con un Bubi, de la región central y del Sur.

De todas formas, alrededor de la palabra BIOCO, que es el nombre de la Isla frente a la desembocadura del Níger y BIJAGOS, denominación del archipiélago cercano a Guinea Bissau, en nuestra gastronomía, hay algo en común, puesto que en las riberas de nuestros ríos y áreas lacustres crece una planta, EL BIJAO, cuya hoja se utiliza para envolver y darle sabor peculiar al aporte gastronómico Zenú llamado TAMAL o PASTEL, lo mismo que a la Zarapa, la primera como la segunda, combinaciones de varios vegetales, carnes, harinas y adobos que se pueden transportar y/o guardar, situación muy relacionada con las condiciones de vida de antaño en donde había necesidad de llevar consigo la alimentación cuando se emprendían viajes o se permanecía por fuera de la residencia habitual.

Por todo lo dicho, en relación con el origen del nombre de Lorica, debería procederse en dirección de la búsqueda de nuestras raíces y de los vínculos que en el pasado prehispánico tejieron africanos e indígenas, antes de recurrir a latinismos, porque a la luz de las posibilidades de articulaciones culturales y raciales afro-indígenas y en especial entre los pueblos amerindios precolombinos y sus descendientes, parece más creíble derivar nombres y vínculos a partir de los flujos poblacionales e intercambios culturales efectuados por estas colectividades, que seguir siendo influenciados por la tradición colonialista y extranjerizante que invisibiliza los aportes y presencias de pueblos que ante lo foráneo, aún para algunos investigadores contemporáneos, en el fondo permanecen percibidos como secundarios.

Santa Cruz de Lorica. Retomado, aumentado y corregido el 25 de Abril de 2.012.

Notas

[1] Eugenio Nkogo Ondó. Filósofo e investigador nacido en Guinea Ecuatorial, residente en León, España, escritor entre otros ensayos, de SINTESIS SISTEMÁTICA DE FILOSOFÍA AFRICANA- Editorial Cayena-, texto desde el cual motivó el intercambio y revisión descolonizadora afro-indo-americana que permite este escrito.

[2] Nicolás Ramón Contreras Hernández. Comunicador social, investigador independentista y asesor de los procesos etnoeducativos en el Caribe colombiano, nacido en Tolú, Sucre, Colombia, mantiene inéditos, como resultado de su diario quehacer de escritor crítico, un voluminoso acopio de ensayos, artículos de opinión, poesías y textos narrativos sobre diversidad de temas asociados con la diáspora africana, la visibilización Afrodescendiente, cultura, periodismo independentista y la etnoeducación intercultural.

[3] Nombre de un legendario líder Cimarrón en la Provincia de Cartagena de Indias, Colombia, a quien controversialmente se le asocia con la fundación del Palenque de San Basilio.

[4] DIAZ, F., *Breve Historia de Santa Cruz de Lorica*. Pág. 65. Tercer Mundo Editores. Colombia. Mayo de 1.994.

[5] RIOS, A., *Santa Cruz de Lorica Siglo XX*, Historia Visual. Pág. 23. Alcaldía de Lorica. 2.007.

[6] Alcaldía Municipio de Santa Cruz de Lorica. Proyecto de Acuerdo “por medio del cual se declara el cambio de fecha del 3 de mayo de 1740 adoptado como fecha de fundación y se fija el 24 de noviembre de 1.776 como fecha única y legal de fundación de Santa Cruz de Lorica” Pág. 7. Febrero 25 de 2.011.

[7] PEDRO, S., *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Tomo V. Biblioteca Banco Popular. Bogotá, 1.981.

- [8] FALS B., *Historia Doble de la Costa*. Tomo IV, Retorno a la Tierra. Pág. 65ª. Carlos Valencia Editores. 1.986.
- [9] GORDON, B., *El Sinú, Geografía Humana y Ecología*. Pág. 87. Carlos Valencia Editores. Bogotá.1.983.
- [10] GORDON, B., Óp. Cit. Ibídem.
- [11] FALS, B., *Capitalismo, Hacienda y Poblamiento en la Costa Atlántica*. Pág. 16. Publicaciones Punta de Lanza. Barranquilla 1.976.
- [12] GORDON, B., Óp. Cit., Pág. 89.
- [13] Ibídem.
- [14] PUCHE VILLADIEGO, B., *El A B C de la cultura Zenú al alcance de todos*. Pág. 10. Montería, Septiembre de 2.006.
- [15] FALS, B., *Capitalismo, Hacienda y Poblamiento en la Costa Atlántica*. Pág. 18.
- [16] NKOOGO ONDÓ, E., *Africanos, Afrodescendientes o la Simetría Histórica y Cultural*. Pág. 4. www.eugenionkogo.es. León, España. 25 de agosto de 2.011.
- [17] Nkogo ONDÓ, E., Óp. Cit. Pág. 5
- [18] Óp. Cit. Pág. 6
- [19] De ROUX, G., *Diferentes pero Iguales*. Pág. 4. Cali 2.005.
- [20] Ibídem.

**DESMITIFICANDO Y PROSPECTANDO DE MANERA
SISTÉMICA AL MOVIMIENTO AFROCOLOMBIANO**

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASAL

Las lecturas comparadas de Manuel Zapata Olivella [1] y de Eugenio Nkogo Ondó [2] sobre el tema de Negritudes, sumadas al interés compartido con el activista independentista Nicolás Contreras Hernández para re-dimensionar la concepción y visión del movimiento Afrocolombiano, así como el represamiento de interrogantes y propuestas sobre la afrocolombianidad y sus problemas organizativos, académicos y legales, me han conducido a plantearme algunas consultas bibliográficas y diálogos para profundizar en el conocimiento de las relaciones africano-colombianas asociadas con la diáspora esclavizadora y sus impactos.

También nos interesa, el esclarecimiento de situaciones asociadas a seguidismos, etnocentrismos y hasta manipulaciones informativas, que se han convertido en dominantes, en razón a aceptaciones y generalizaciones de ideas que juzgamos no se corresponden con la esencia de situaciones históricas, culturales e ideológicas inherentes a los pueblos y mayorías poblacionales tanto africanas como Afrodescendientes de Colombia y del resto del mundo.

En la búsqueda de una comprensión sistémica, dialéctica y clasista de toda esa situación, he encontrado y compartido con el mencionado comunicador social, situaciones teóricas y prácticas controvertibles, las cuales se recogen a continuación con el fin de continuar con un debate e investiga-

ción, que a decir verdad, no son nuevos, pero sí hacen parte de esa permanente preocupación por trascender lugares comunes, superficialidades, falencias políticas y aceptaciones de paradigmas desintonizados de la época, sus requerimientos.

Termino de introducir al tema, reconociendo que para poder sacarle provecho a la polémica que puede desatarse alrededor de este documento, lo primero que necesitamos es una gran dosis de flexibilidad de pensamiento y la aceptación de los cuestionamientos que se generarán, todo ello en razón a la necesidad de edificar y/o reafirmar de manera colectiva, ideas que nos permitan aceptarnos tal como hemos sido, somos y debemos ser.

Al poner a dialogar a Eugenio Nkogo O con Manuel Zapata Olivella sobre la Negritud y sus exponentes, encuentro que el primero de los nombrados, desde una posición descolonizadora e independentista, hace un reparo a la postura ideológica de reconocidos dirigentes africanos, diciendo que “se sabe que la posición de la mayoría de los políticos africanos en los problemas trascendentales para su continente era y sigue siendo todavía la que les dictan sus amos desde las metrópolis occidentales”[3]

Al buscar nombres específicos que soporten dicha aseveración, el investigador nacido en Guinea Ecuatorial y residente en León, España, en donde también tiene una de sus múltiples actividades docentes y académicas internacionales, informa que Léopold Sédar Senghor “era el verdadero sofista enviado por las autoridades francesas para que con su retórica torpedeará el ideal de la Unidad Africana”[4]

Seguidamente, dice Nkogo, que entre los principales críticos de la teoría de la Negritud, se encuentra RENÉ DEPESTRE, quien arguye “que esta es una teoría reaccionaria y mística, “y sirve de base cultural a la penetración neocolonialista en nuestros países”[5]

Para confirmar estas críticas a la teoría de la Negritud, el autor en

comento, dice, citando a Kwane Nkrumak que “esta pseudociencia intelectual sirve de puente entre la clase media y la clase dirigente de la cultura francesa. Es una corriente irracional, racista y contrarrevolucionaria. Refleja el estado de confusión mental de muchos intelectuales del África francófona y su divorcio total de la realidad de la personalidad africana” [6]

Por otra parte, mucho antes de las apreciaciones críticas del autor de Síntesis Sistemática de Filosofía Africana, nuestro insigne Manuel Zapata Olivella, había identificado diferencias entre los dirigentes africanos poscolonialistas, en el sentido que entre Senghor, Kenyata, Toure, Nkrumak, Abbas, Ahidjo, Tshombé y Agostinho Neto, se notaban dos grandes vertientes: La de los “que trataban de impedir que se conformara una pequeña burguesía interesada en mantener rezagos colonialistas y quienes propendían por un cambio radical basado en el rescate de las tradiciones” [7]

En esta polémica, desde Martinica, exdominio francés en las Antillas Menores, interviene Aimé Cesaire, citado por Manuel Zapata Olivella, para enfatizar que “... la negritud es el simple reconocimiento de un hecho; no comporta ni racismo, ni negación de Europa, ni exclusividad (...) La negritud no tiene por qué ser superada: es una condición sine qua non de la autenticidad, de creación en cualquier terreno” [8]

Todo lo anterior, sirve para analizar que no ha habido ni hay un consenso absoluto unificador frente al tema de las reivindicaciones, ya sea las relacionadas con el qué hacer ante la oprobiosa colonización esclavista del capitalismo en África, así como tampoco en los efectos del violento desarraigo de más de 12,5 millones de personas africanas y a lo largo de 400 años hacia América, para señalar solo cuantificaciones y temporalidades relacionadas con nosotros.

Traigo a colación tales diferencias conceptuales, porque de hecho, las mismas están relacionadas con ideologías y visiones socio-políticas y económicas del mundo, igualmente diferentes, en especial del

capitalista y sus alternativas de erradicación, que de entrada nos están diciendo, contrario a lo que sucede en Colombia y en otras partes del Planeta, que hacia la historia, cultura y posición organizativa de todo cuanto esté vinculado con la esclavización y sus efectos, no es posible, ni “meter todo en un mismo saco”, como tampoco asumir posturas neutrales.

Digo esto, porque los desconocimientos de las diversidades étnico-culturales, las diferencias en los enfoques ideológicos y abordajes de las situaciones derivadas del Ser AFROCOLOMBIANO, han conducido a problemas epistemológicos, investigativos y organizativos como los que inmediatamente trataré de recoger.

En el discurso de algunos dirigentes Afrocolombianos, de manera absoluta y como totalidad del proyecto reivindicativo, visibilizador e histórico del movimiento, viene vendiéndose la idea según la cual, independiente de lo sucedido en el pasado remoto y cercano, los afrodescendientes, (como humana y mínimamente debe serlo), deben ser reparados y beneficiados con políticas públicas diferenciadas, entre otras razones, porque proceder en esa dirección, compensa los efectos negativos generados por las desigualdades causadas por la condición inhumana de la esclavización y sus secuelas, las cuales introdujeron desigualdades que deben ser subsanadas con acciones afirmativas y tratos especiales por parte del Estado colombiano.

Esta postura, que regularmente patrocina asistencialismos y aplicaciones paliativas en más de las veces canalizadas hacia usufructos personalistas y grupistas que olvidan enfrentar a fondo las razones y manifestaciones de las dificultades de la población afrocolombiana, sustrae de la problemática contemporánea Afrodescendiente, las causas estructurales y evolución de la explotación y diáspora esclavista, así como también, vacíos investigativos que precisan ser llenados desde la objetividad de las realidades histórico- culturales de antaño, para poder comprender el presente y

proyectarnos mejor en el futuro. De igual manera, se relega la atención de las contradicciones e intereses diversos entre la dirigencia Afrodescendiente en lo relacionado con las situaciones discriminatorias, segregacionistas y manipuladoras en el pasado y el presente.

De tal manera que ante la falta de un compromiso profundo con la causa histórica e ideológica de los afrodescendientes en general y de los Afrocolombianos en particular, por parte de algunos dirigentes se aborda la participación desde una perspectiva aséptica en donde la explotación esclavizadora colonial y el mal trato republicano solo sirven como carta de presentación para ejercer presiones generadoras de burocracias y medio satisfactor de ambiciones individuales.

Al hacerse caso omiso de estas y otras situaciones inherentes al devenir histórico de la presencia negra en América, se asume el proceso Afrocolombiano contemporáneo desde una óptica aparentemente neutral, desprovista de la toma de partido ideológico y político, como si en el pasado los sucesos que se relacionan con la trata negrera, la esclavización y condiciones de vida de los ancestros y sus generaciones posteriores no hubieran estado condicionados por ideologías y propósitos económicos determinados.

Esta indiferenciación en la manera como se asume la participación al interior del movimiento Afrocolombiano, parece ser la causante de la aptitud acrítica hacia la generalización de la idea según la cual somos un país multicultural y Pluriétnico, sin que quienes hacen uso de tal discurso, se detengan a analizar que con el advenimiento del Neoliberalismo y la globalización, esta ostentación de la diversidad étnico-cultural, en el fondo y en gran parte, sirve para facultar tratos diferenciadores hacia un conjunto poblacional que independiente de la certeza de las diversidades mencionadas, por igual, es objeto de los mismos e indeterminados procedimientos empobrecedores de las elites capitalistas, que han recurrido a

dicho reconocimiento precisamente para poder justificar ante la comunidad internacional la hipócrita defensa de los derechos humanos establecidos por el proyecto burgués-capitalista y con el propósito de administrar selectivamente sus proyectos enriquecedores.

En Colombia, con la promulgación de la Constitución Política de 1.991, como si antes no hubieran existido las mismas realidades étnico-culturales, y con el anzuelo que tales reconocimientos conllevarían al ejercicio de una carta de derechos inexistentes en el pasado, se generalizó la idea de entrar automáticamente en una era respetuosa de las condiciones de las mal llamadas minorías, situación que a su vez disparó oportunismos y la más desafortunada atomización organizativa en el movimiento Afrocolombiano, dispersión que entre otras cosas hoy no permite comprender la necesidad de efectuar alianzas con los indígenas para enfrentar las renovadas estrategias del capitalismo para seguir arremetiendo contra los territorios ancestrales, las comunidades, los recursos naturales, la justicia que reclaman los desplazados y víctimas del conflicto, entre otras situaciones que impiden disminuir las cooptaciones, burocracias y corrupciones de algunos sectores muy alejados de los verdaderos intereses y necesidades de las mayorías afrodescendientes.

En estas circunstancias, cunde el divisionismo, administrado inteligentemente por el Estado, cuando en correspondencia con las ambiciones y falta de visión de algunos dirigentes, oficializan divisiones gubernamentales, como la de Asuntos Étnico Afrocolombiano, Palenquero y Raizal, como si todos no fuésemos lo primero y de manera general, no estuviésemos de manera directa recibiendo los mismos impactos del régimen Neoliberal.

De acuerdo con la aplicación del “divide y reinaras”, se extendió la fórmula de concebirnos y efectuar gestiones unilaterales, como puede evidenciarse en la vergonzante aspiración de más de 60 candidatos para acce-

der en el pasado debate electoral parlamentario sólo a dos curules en la Cámara Baja, circunscribir de manera exclusiva los procesos etnoeducativos y Afrocolombianos alrededor de comunidades específicas y generalizar los fundamentos histórico-culturales de los mismos al resto del país (palenquerización, chocoanización y wuayulización), renunciar a las posibilidades de independización del movimiento y sucumbir ante las propuestas de penetración ideológica neocolonial de los intereses extranjeros, gestionar pensando en intereses personales y del fortalecimiento del clientelismo político tradicional, prestarse para la venta de avales electorales, etc.

En este mismo sentido, como tal parece que la preocupación de algunos dirigentes Afrocolombianos solo está centrada en el cumplimiento de las contraprestaciones con los jefes políticos de los partidos políticos proclives a la permanencia del régimen y de los trasfondos económicos externos, se ha consolidado una situación similar a la criticada por el filósofo Eugenio Nkogo Ondó en el texto arriba citado, en cuanto a que los dirigentes africanos estaban más en función de los propósitos capitalistas europeos que de los problemas y satisfacción de requerimientos históricos, ideológicos y sociales de sus pueblos de origen, notándose con todo ello que el problema de la descolonización y desesclavización, trasciende la liberación física para relacionarse hacia futuro con la dependencia de los comportamientos y valores de algunos dirigentes hacia sistemas de dominación por supuestos contrarios a los de las comunidades que los eligen como sus representantes.

Entonces, en medio de la confirmación de que el problema en el fondo es ideológico y de valores identitarios ligados al querer del Ser étnico-histórico-cultural de los pueblos afectados por la dominación capitalista desde su fase mercantil en el siglo XVI, es posible comprender por qué en el movimiento Afrocolombiano, se presta tan poca atención a la investigación académica e histórica que permita desmitificar acontecimientos y ver-

dades impuestas, ya sea por la historia escrita por los vencedores o por la superficialidad y conformidad que se desprende de la aceptación acrítica de situaciones que pueden reñir con los acontecimientos mismos.

Al respecto, vale enunciar y analizar un conjunto de situaciones como las siguientes, en la posibilidad de encontrar en ellas y sus implicaciones, elementos que puedan propiciar una proyección del movimiento Afrocolombiano más a tono con sus raíces y requerimientos sociales.

Pocos nos preguntamos por qué si del occidente africano se trajeron personas pertenecientes a distintas culturas, cuestión corroborada por la existencia en la actualidad en dicho continente de una profusa diversidad lingüística y cultural, entre nosotros, el discurso sustentador de las relaciones entre la diáspora africana, la conformación de nuestras sociedades y sus desarrollos posteriores, solo se sustenta con la recurrencia a las tradiciones Yorubas y Bantúes?

De igual manera, cuando se aborda el tema de la abolición de la esclavización, se hace omisión a los incumplimientos de los dirigentes patriotas a las promesas de liberación absoluta y total de los esclavos. En relación con ese mismo aspecto, poco se comenta sobre la estrecha relación de la trata negrera con el fortalecimiento del capitalismo mercantil, así como la abolición de la misma condicionada por el desarrollo de la fase industrial de ese mismo sistema económico, situación que por un lado permite develar las causas económicas y políticas reales que tuvieron los liberales decimonónicos para oficializar el fin de la esclavización y de los Conservadores para aceptar la abolición, condicionándola a la Indemnización económica de los esclavistas. Sirve ese acontecimiento para que extrapolando las cosas, comprendamos que la Constitución Política de 1991, en gran parte entroncó nuestro sistema jurídico-estatal y socio-económico con el reordenamiento internacional neoliberal y globalizante que necesitaba de la disminución y control del conflicto interno para garantizar la implemen-

tación de la apertura económica y más adelante la confianza inversionista conseguida a “sangre, fuego y desplazamiento”.

En ese mismo sentido, el discurso de la multiculturalidad, se ha aceptado sin profundizar en sus trasfondos políticos y económicos ligados a la nueva fase del capitalismo global y con base en ello, se han montados discursos y prácticas ajenas a los problemas de las mayorías afectadas por el modelo de producción imperante. En Colombia, multiculturalidad es sinónimo de “cada quien en su parcela”, imponiéndose un aislacionismo entre etnias, pero también al interior de las mismas, con el objetivo de ejercer de manera más adecuada y selectiva la manipulación clientelista, mientras que en simultaneidad, en teoría, se exhibe como una de las más grandes conquistas liberales y de la democracia colombiana el haber reconocido el carácter pluriétnico y multicultural del país.

En el tema de la multiculturalidad, también se es acrítico hacia el discurso del mestizaje y de la trietnia, pasando por alto que si bien es cierto el hibridaje genético y cultural, se omite que de cara a explicar las causas e identificación de los agentes reales de los problemas de discriminación y marginalidad de las etnias mismas, gran parte de las determinaciones y responsabilidades de tales exclusiones, la tienen los inmigrantes sirio libaneses, judíos y de otras naciones extranjeras que se constituyeron desde su llegada a Colombia, en actores dominantes de la política antidemocrática y negocios que se ligaron con posterioridad al manejo egoísta de las administraciones regionales y hasta del país en general. De tal manera que no se trata de incubar Xenofobias ni desconocer aportes culturales diversos incorporados al corpus identitario de la Nación colombiana y sus evidentes diferencias culturales poblacionales, ya que no es posible soslayar, “tapar el Sol con la mano”, cuando todos sabemos que en el Caribe colombiano, para citar un ejemplo incontrovertible, el accionar político-administrativo es manipulado en gran parte y a su antojo por sa-

gas familiares, a las cuales en el marco de una comprensión objetiva del asunto multicultural, mestizo y triétnico, no pueden desconectarse de sus funciones económicas y sus implicaciones en las bajas condiciones socio-económicas e insatisfacción de necesidades básicas, que por supuesto, no pueden solucionarse con asistencialismos y mucho menos con la interferencia y desviación de los recursos de las famosas políticas públicas hacia las cuentas e inversiones de los intermediarios que tales sectores dominantes imponen.

En la perspectiva de investigar para transformar realidades sociales y prospectar un mundo mejor para todos y todas, también sería de gran interés: Profundizar en las consultas académicas sobre el pasado Afrodescendiente mundial con el fin de no continuar promocionando acontecimientos y personajes desprovistos de sus contradicciones y condicionados por ideologías y comportamientos, que si bien no deben reeditarse en sus aspectos negativos, tampoco pueden despojarse de sus enseñanzas. Encontrar la relación entre corrupción política, pobreza y recursos naturales, así como el vínculo entre lo étnico y las condiciones de marginalidad en el marco del capitalismo. De igual manera, urge prestar mayor atención a las relaciones e influencias entre los pueblos africanos esclavizados con la configuración de las sociedades y sus manifestaciones culturales posteriores, en la posibilidad de proponer hermandades entre ciudades a ambos lado del Océano Atlántico, con el propósito de motivar lazos anticoloniales.

Respecto a la interculturalidad y posibilidades de fortalecimiento de la cultura ambiental para aportar desde las etnias a la detención de los crecientes factores de riesgo para la supresión de toda forma de vida sobre el planeta, debería interesar las relaciones interétnicas durante el pasado colonial de indígenas y negros. Para el caso del Caribe, es claro que los pueblos precolombinos mantenían comunicaciones estrechas,

así como entre ellos y los grupos de cimarrones y esclavos, por lo que debería profundizarse en el estudio de este tema invisibilizado por la historia oficial. Se propone averiguar, en correspondencia con lo últimamente planteado, los nexos entre Zenues y cimarrones, a partir del nombre ORICA u Orika, denominación común a un personaje indígena y a la hija del legendario cimarrón Benkos Bioho.

Así las cosas, no podemos tan fácilmente, desconocer el pasado, como tampoco ignorar diferencias culturales, étnicas, históricas, políticas e ideológicas, no tanto para reivindicar hacia otros grupos poblacionales actuales tratos similares a los que les proporcionaron a los ancestros indígenas y africanos, sino para que a futuro no se sigan realizando, pero en el mejor de los casos, para transitar hacia sociedades más justas, equitativas, democráticas, convivenciales y amigables con el ambiente.

Santa Cruz de Lorica, Colombia. Junio 5 de 2.011.

Bibliografía

- [1] ZAPATA, O., *La Rebelión de los Genes*. Altamir Ediciones. Bogotá 1.997.
- [2] NKOGO ONDÓ, E., *Síntesis sistemática de Filosofía africana*, Ediciones Carena. Barcelona. 2.005.
- [3] NKOGO, O., *Óp. cit*, pág. 233.
- [4] *Ibíd.*
- [5] *Ibíd.*
- [6] *Ibíd*em pág. 234
- [7] ZAPATA, O., *Óp. cit*, pág. 112.
- [8] ZAPATA, O., *Óp. cit*, pág. 43.

**AFRICANOS, AFRODESCENDIENTES O LA SIMETRÍA
HISTÓRICA Y CULTURAL**

EUGENIO NKOGO ONDÓ

Al concluir la lectura del significativo ensayo titulado “Desmitificando y prospectando de manera sistémica al movimiento afrocolombiano”, escrito por la reconocida pluma del profesor Carlos Manuel Zapata Carrascal, me he quedado tan absorto en esas reflexiones que coinciden ya no con mi modesta investigación sino con las de esas autoridades que nos enseñan a descubrir el abrazo fraternal o paternal que une a los africanos con sus descendientes afroamericanos. Intentando evocar ese hecho histórico cultural, el ensayista demuestra sus dotes hermenéuticas y consagra unas páginas al análisis del fenómeno a partir de la comparación de ciertas tesis de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana* con otras de *La rebelión de los genes* del insigne afrocolombiano Manuel Zapata Olivella. De su análisis salta a la vista la analogía entre los métodos a seguir para asumir y apreciar el acervo de los africanos y Afrodescendientes, en las distintas etapas de su ser o estar-en-el-mundo. Si los falsificadores de la historia universal, atrapados por la barrera del dogma de la ignorancia, creyeron que “Lo que comprendemos en suma por África, es un mundo ahistórico[1]”, como ingenuamente lo dirían Hegel y su escuela de idealistas absolutos, Afroamérica ha sufrido la misma suerte al otro lado del Atlántico. Si Hegel había sido calificado como un filósofo “con un fin político mal calculado, charlatán vulgar, sin espíritu, repugnante, ignorante.[2]”, por Schopenhauer, fue precisamente

porque, entre otras razones, su concepción del mundo y de la historia ni siquiera encajaba en el Occidente. Por eso, uno de nuestros historiadores realistas y contemporáneos afirmará, con razón suficiente, que “el hecho de que personas cultas que se llamen historiadores hayan escrito sin rechistar sandeces de este calibre, podría poner en duda el valor de la Historia como disciplina formadora del espíritu.[3]” En efecto, en lugar de la misma Historia, como ciencia por excelencia del hecho humano, es la incapacidad del historiador por no poder o no saber seguir la vía de la interpretación racional que exige su objeto. Anclado en la trasnochada teoría de que de la idea surgía todo cuanto existe, Hegel y la cohorte de sus partidarios hacían del mundo una realidad demasiado ficticia o ignorada. De ahí que su esfuerzo intelectual acabara en la curiosa invención de la historia universal, de la historia africana, afroamericana y la de todos los Afrodescendientes.

De acuerdo con las investigaciones de la brillante Escuela de la filosofía de la historia africana, fundada por Cheikh Anta Diop a mediados del siglo XX[4], se sabe que África no ha sido sólo cuna de la humanidad, de su historia, sino también cuna de sistemas filosóficos, religiosos, literarios, políticos, etc., con lo cual se derrumba o se autodestruye cualquier concepción mitológica (me refiere a los falsos mitos) de la historia y del pensamiento en general.

Si el viejo colono se esforzó por confundir la historia africana con la historia del colonialismo, en el nuevo mundo confundió la historia afroamericana con la historia de la esclavitud, lo que, a estas alturas, constituye una aberración o una amnesia casi incurable. Frente a ella, quisiera evocar mi última experiencia en la universidad de Sevilla, el 1 de junio del año en curso, en el congreso sobre “África Emergente” en el que intervine con una ponencia que tuvo el título de “El pensamiento negro africano y horizonte del mañana”. Respetando siempre el margen limitado del tiempo que es habitual en tales ocasiones, tuvo lugar un interesante debate, en el que una

de las asistentes requirió mi opinión sobre esas características negroides que sobresalen en las culturas antiguas de América del Sur, y mi respuesta, sin duda emotiva, me trajo a la memoria la imagen viva del ilustre profesor e investigador afroguayanés, el Dr. Ivan Van Sertima, a quien yo mismo tuve el honor de conocer en Washington D. C., el 10 de mayo de 1981, en una de las charlas organizadas por la Howard University. Empleando una terminología aristotélica, lo he calificado finalmente en la *Síntesis* como “la primera causa o el motor inmóvil” que impulsaba el movimiento que inspiraba “la revolución de la investigación de las culturas y civilizaciones africanas” en el continente americano. Tras recibir la noticia de su fallecimiento acaecido en la ciudad de Nueva York, el 25 de mayo de 2009, quise rendirle mi último y particular homenaje, en el que, en un breve artículo, que se publicó en dos medios digitales y se colgó en mi Web: www.eugenionkogo.es, diseñé las múltiples orientaciones de su obra, entre las cuales simbolizó “el eco del primer descubrimiento de América”. En esa línea, subraya, en una de sus investigaciones pioneras, que los habitantes del poderoso imperio Mandingo, el actual Malí, descubrieron América casi dos siglos antes que Colón. Entre 1310 y 1311, zarpan de sus costas sendas expediciones con “una flota de grandes barcos, bien equipados de agua y de alimentos” y abordan triunfalmente la Española (Haití y República Dominicana). Los aborígenes de la zona, los mismos Indios, dieron un especial testimonio del hecho al navegante español, asegurándole que “tenían trato comercial con los Negros que habían llegado ahí, que estos llevaban lanzas puntiagudas hechas de un metal que llamaban *gua-nín*.” Ciertamente, dicho término procede de lenguas mande del Oeste africano, a través de los Mandingo, Kabunga, Toronka, Kankanka, Bambara, Vai... En esta última, tenemos la forma *ka-ni*, cuya variante daría *guanín*. De ahí que en el diario de Colón “el oro aparece como *coa-na* y *guanín* como una isla donde abunda el oro”. Ante semejante confusión, el erudito Fray Bartolomé de las Casas puso al margen esa ano-

tación: “Este guanín no es una isla, sino el oro que, según los Indios, tiene muchísimo valor.[5]” Como se observa, esa corrección no tuvo ninguna trascendencia dado que no sirvió para corregir el error de la historiografía posterior, en la que quedó escrito hasta la fecha que Guanahaní fue la primera isla del suelo americano que pisó Colón el 12 de octubre de 1492. Aunque él mismo la hubiera bautizado con el nombre de San Salvador, prevalece todavía la denominación anterior.

En dicha Isla, los Mandingo obtuvieron un rotundo éxito y continuaron su expansión hacia el norte de la costa de México, expansión que, como cabía esperar, será uno de los focos de gran interés para el investigador. De esta manera, en el extenso capítulo 6 de la misma obra, “Mandingo traders in medieval México”, ha podido analizar, entre otros temas, los significados de ciertas expresiones o palabras bambaras y mexicanas. Por ejemplo, entre los Bambara, se designaba o se designa todavía con el término *nama* el culto mitológico al “hombre-lobo” (“were-wolf”), cuyos sacerdotes eran los *nama-tigi* o *aman-tigi*, que en México se convirtió o se convierte en el ritual al dios de la *amanteca*, etc.[6] Once años más tarde, otro investigador, tomando el hilo de la cuestión, presentará un estudio pormenorizado tanto de la grafía como de la significación del *oro* en distintas culturas de África del oeste, en las que el vocablo específico reservado al preciado metal era casi el mismo: kane (para los Sarakole, Soninké y Gadsago); kani (para los Vai y Mende); kanie (para los Kissi); kanine (para los Kono); kanne (para los Peul). Incluyendo la sustitución de la *k* por la *s*, tendríamos: *sâni* (para los Mandinga y los Dyla); *sano* (para los Malinké); *sanu* (para los Khassonké y *seni* (para los Bambara). Tras este exhaustivo recorrido lingüístico, llega a la siguiente conclusión:

“El *guanín* que llevaron los Negros a la Española era una mezcla de oro más generalizada en el Oeste Africano, conocida con el mismo nombre y compuesta de idénticas proporciones de plata y de cobre. Hacia 1275, Al-

Quazwini, refiriéndose al oro que se producía en esas tierras del África Occidental, en aquella época bajo el auspicio de la autoridad de Malí, escribió: “Ghana es el país de Oro, de oro deriva su nombre”.

El quanín mencionado por los españoles es el plural de la transcripción arábico-bereber de *ghana*, que es *ghanín*. [7]” Estos dos términos se conservan todavía en las lenguas vernáculas de esas regiones.

Rumbo hacia el sur, pasando por el Istmo de Darió (Panamá) y Colombia, hasta otras áreas centrales y costeras de Abis Yala, los Mandingo dejaron la huella imborrable de su cultura. Sus asentamientos proliferaron más allá de los años 1407 y 1425, lo que constituye una de las mejores pruebas de que estos fueron realmente los descendientes de los emigrantes de aquellos siglos en esas zonas. Lo expuesto hasta aquí nos pone de manifiesto que estamos ante un preámbulo del tratado de la Africanidad en el continente americano. No sólo la presencia negra en ese continente se remonta a la Edad Media, sino también a la era Antigua o A. C., cuyo testimonio se confirma en el capítulo 9, “African-Egyptian presences in ancient America” [8]. Si nos percatamos de que el Egipto antiguo, *Aithiopia* o *País de los Negros* para los griegos, que en mis escritos aparece repetidamente como el Egipto de la Negritud y origen de la filosofía griega, cuyos tres grandes y largos imperios fueron gobernados por 25 dinastías de faraones negros, alguien intuirá fácilmente el poder intelectual y creativo que la herencia negra de la época esparció en ese subcontinente americano, donde es visible no sólo el arte piramidal sino también las estatuas egipcias. El que tenga la curiosidad de entrar de lleno en el estudio de las civilizaciones mayas, siguiendo la ruta de los hallazgos de la *Antropología física*, se topará con una serie de evidencias, que a cada paso le confirmarán que el 13, 5 % de los habitantes olmecas de Tlatilco eran negroides, que en el Cerro de las Mesas era de 4,5% en el período clásico [9]. Por esa vía abierta por la paleontología humana, es obvio recordar la antigua presencia negra en algunas de las ciu-

dades de la península de Yucatán., tal como la encontramos hoy en Calakmul; Yaxchilán; Piedras Negras; Palenque; Toniná; Copán; Quiriguá; etc.[10]

Este breve esquema histórico nos propone emprender la ardua tarea que nos lleve al encuentro con nosotros mismos, con el fin de alcanzar un conocimiento más objetivo de lo que hemos sido, de lo que somos y, sin duda, de nuestra proyección hacia el futuro. No queremos negar ni olvidar la realidad de los hechos. De la misma manera que es necesario aceptar que el colonialismo y la esclavitud fueron hechos históricos, los más abominables de la humanidad, es preciso admitir que ni la historia africana ni la afroamericana pueden confundirse ni mucho menos identificarse sin más con la historia colonial y la historia de la esclavitud. Por el contrario, hemos aprendido de la verdadera historia, no de la falsa, que “El Negro empieza su carrera en América no como esclavo, sino como maestro” y que los restos arqueológicos de los Negros o Negroides hallados en México y en Guatemala en el período arcaico o preclásico “se extienden a Panamá, a Colombia, a Ecuador y a Perú.[11]”

Apoyándonos en esos pilares que sostienen el edificio de la herencia cultural que construyó el Negro africano en América en la edad antigua, sólo haría falta echar una mirada retrospectiva al otro lado del océano Atlántico y del mar Mediterráneo. Se sabe que la sociedad del mundo clásico griego fue una típica sociedad esclavista, situación que Aristóteles defendió, en *La política*, en oposición a su maestro Platón. Se sabe que el Imperio romano, en su colonizador avance de la romanización, esclavizó a otras culturas. El término esclavo, tal como se ha usado hasta hoy viene de “eslavo”, por el hecho de que “los esclavos de la Europa occidental eran especialmente vendidos en la Edad Media. Hemos visto del mismo modo que los esclavos blancos estaban al servicio del Emperador de Malí.[12]” Es una constante de la historia universal, el que cada civilización haya tenido que pasar

por épocas horribles y gloriosas. Llegué a New York a principios de octubre de 1980 e inmediatamente me trasladé a Newark, capital del pequeño Estado de Delaware, y residí en casa de una ascendiente judía de la Alemania nazi hasta finales de enero de 1981, cuando abandoné la localidad para vivir en Washington D. C. La señora me narró un día en una de nuestras conversaciones la humillación del pueblo judío no sólo en Europa sino también en los Estados Unidos, donde pensaba sacudir rápidamente el yugo que lo uncía por el cuello... Si la historia de ninguna de esas culturas o civilizaciones que han sido esclavizadas durante siglos se ha identificado exclusivamente con esas etapas atroces, tampoco será posible confundir o identificar la historia afroamericana con la historia de la esclavitud, confundir o identificar la historia africana con la historia del colonialismo. Que el impacto producido por esos fenómenos en otras culturas desde los inicios de la era moderna haya hecho mella hasta el presente, no es motivo de que se erijan en la única causa motriz, a partir de la que habría que examinarlas indefinidamente.

Desde el umbral del siglo XX, el imperialismo se manifiesta de formas diversas y su único fin es el control y la dominación de los más débiles. En contra de su anhelo vehemente de absorber al mundo entero, en 1917, Vladimir Ilitch Oulianov, alias Lenine, escribe *L'impérialisme stade suprême du capitalisme, essai de vulgarisation*, y en 1965, Kwame Nkrumah publica, a su vez, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, que, por sus métodos, “es más peligroso que el colonialismo”... Estamos rodeados por todas partes, de un mismo, renovado y continuo proceso de alienación y de explotación del hombre por el hombre. Si el colonialismo tuvo sus defensores, hoy en día el neocolonialismo y el capitalismo, que se camuflan en la globalización, han creado ejércitos de partidarios en todos los órdenes: político, económico, militar y mediático, esparcidos por las cuatro esquinas del globo terráqueo... En los Estados Unidos de América, el Negro atrapado por el sistema

del *capitalismo totalitario* o *totalitarismo capitalista*, objeto de estudio de mi obra *L'humanité en face de l'impérialisme*, no ha juzgado oportuno plantear en serio el tema de su auténtica liberación, ni descubrir su verdadera historia, sino lamentarse de su esclavitud. En este caso está claro que no ha tenido interés en divulgar la investigación sobre la presencia de la civilización negra en el continente americano desde hacía milenios o siglos antes de la deshonra. En lugar de celebrar los aniversarios o centenarios del primer descubrimiento de América efectuado por los Negros, prefiere celebrar los de Cristóbal Colón. Ni siquiera ha querido prestar atención al dato revelador que le han servido en bandeja, por el que se demuestra que el nombre de California (*Californiam*), Estado del Oeste americano, deriva de la palabra *Mande Kalifa-nami*, como lo ha demostrado Kofi Wangara, en el ensayo que ya hemos citado en la nota 7. En "Obama, Narmer o Menès de los Estados Unidos", un artículo legible en mi Web, he explicado a los americanos que, de acuerdo con sus raíces africanas, el actual inquilino de la Casa Blanca, el presidente Obama, es un fang keniatá, que su nombre, que significa gavilán, es tan típico entre los Fang. Así, por ejemplo, podríamos recordar a Jean Hilaire Obama, antiguo ministro gabonés de Asuntos Exteriores, durante el régimen de León Mbá, a Paulin Nguema Obama, un filósofo contemporáneo, de la misma nacionalidad, a Antonio Obama Ndong, actual viceministro de Defensa Nacional de la Guinea Ecuatorial, a Ildefonso Obama, arzobispo de Malabo, etc. Es obvio que la noticia no ha sido motivo de interés para los Negros americanos. Desde el mes de marzo de 2007 hasta la fecha, hace más de cuatro años, la reedición de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana* obra en poder de la Library of the African Studies, Northwestern University Library, Evanston, Illinois, pero a pesar de la insistencia del Dr. Adolfo Obiang Bikó, uno de los intelectuales y políticos de la oposición al actual régimen dictatorial de la Guinea Ecuatorial, en que era urgente su traducción al inglés, dado que debería ser una lectura de referen-

cia en todas las universidades del mundo, su título ha pasado totalmente desapercibido entre los intelectuales negros de América del Norte. Es evidente que la alienación de los negros norteamericanos no ha favorecido su reencuentro con África ni con la problemática de sus habitantes. En este sentido, es preciso traer a la memoria un suceso de singular relevancia, a través del cual descubriremos que los esclavos liberados, guiados por la Sociedad norteamericana de colonización, hacia 1822, emprendieron el camino de regreso a África, creando en 1847 el Estado de Liberia, cuya capital recuerda el nombre del presidente Monroe. En lugar de velar por la liberación de sus hermanos, transplantaron en el nuevo país el sistema esclavista que ellos mismos habían sufrido, cuyo resultado fue la inauguración del duro y vergonzoso “colonialismo negro” en el seno de la tierra madre, protegido lógicamente por todos los gobiernos americanos. De forma reciente, cualquier observador, aunque fuera el menos crítico, dará testimonio del hecho de que Colin Powell y Condoleezza Rice, habiendo formado parte del equipo de G. Bush y habiendo practicado la política reaccionaria del Partido Republicano, se convirtieron en los grandes defensores del neocolonialismo americano en África. Del mismo modo, Obama, aunque reconociendo su ascendencia keniana, al participar activamente en la guerra que Francia ha desencadenado contra Libia, causando un gran número de bajas civiles entre las cuales se encuentran las de las poblaciones negras del sur, y confiscar los fondos que Muamar El Gadafi había destinado a la puesta en marcha de diversos proyectos africanos, ha perjudicado a toda África más que ningún otro presidente estadounidense.[13] Empleando toda la artillería de la OTAN en la guerra de Libia, Francia ha provocado simultáneamente otro conflicto de dimensiones incalculables y destructivas para toda África, logrando fácilmente el apoyo incondicional de Obama y de todo el Occidente para que la ONUCI secundara la intervención militar de las fuerzas francesas de la Licorne en el golpe de Estado electoral que ha impuesto a Alassane

Ouattara, que perdió las elecciones del 28 de noviembre de 2010, en la presidencia de la República de Costa de Marfil, por ser uno de los mejores defensores de los intereses occidentales en la superexplotada Françafrique.[14]

Teniendo en cuenta los trucos de la nueva forma de dominación, llámese neocolonialismo, capitalismo, neoliberalismo o globalización, es urgente denunciar no sólo su acción en sí misma, sino también la de sus adeptos, encargados de justificarla en los medios de comunicación, es preciso vituperar a todos estos que se apiñan en formar parte de esa órbita de satélites, a los que J.-P. Sartre tachaba de intelectuales falsos o vendidos, quienes, so pretexto de criticar el sistema establecido, se declaran partícipes de sus postulados y de sus métodos de opresión a la humanidad.[15] Me es grato reconocer que este puente de comunicación fluida y permanente, que acaba de ser inaugurado entre los hermanos afrodescendientes colombianos y yo, nos ha brindado la mejor oportunidad para profundizar en esa herencia que nos funde en un abrazo fraterno y nos advierte del riesgo que habría que correr si nos viéramos influidos por la desazón del doble juego de los jefes políticos “proclives a la permanencia del régimen y de los trasfondos económicos externos” o de los que se dejan caer fácilmente en la tentación de prestar “tan poca atención a la investigación académica e histórica que permita desmitificar acontecimientos y verdades impuestas”, como lo puntualiza Carlos Manuel Zapata. Por supuesto, el intento de reproducir la dialéctica sofisticada de Sedar Senghor en lugar de participar en el ideal revolucionario del panafricanismo de Kwame Nkrumah, una confrontación que nos recuerda el ensayista, sería dar al traste con el esfuerzo inicial y los objetivos esenciales propuestos por el movimiento afrocolombiano o afroamericano en general. Sólo quisiera añadir aquí que el camino a seguir en la desmitificación de “acontecimientos y verdades impuestas” es largo, no empieza en la Edad Moderna, cuando se produce la esclavitud, sino en las

Edades Antigua y Medieval, cuyas huellas abundantes han caído en manos de excelentes hermeneutas, que han sido capaces de proyectar un rayo de luz sobre ellos.

A propósito de la interesante sugerencia de Carlos Manuel Zapata Carrascal, quisiera detenerme brevemente en el vocablo ORIKA que, según me comenta, es el “nombre de la hija del héroe cimarrón, nuestro Benkos Bioho, de quien Manuel Zapata Olivella en *La rebelión de los genes* dice provenía de un pueblo africano cerca de la desembocadura del río Níger, y Orica u Orico denominación de una legendaria jefatura indígena habitante de una región baja del río Sinú, donde se encuentra localizada Lorica, de la cual parece depender el nombre de la ciudad.” Desde esa pista trazada por el recordado y reconocido escritor Zapata Olivella, es posible considerar un par de hipótesis que nos permitirían viajar a la república de Nigeria, con el fin de aterrizar en medio de los enclaves suroeste y sureste, habitáculos de las inmensas y dinámicas culturas de los Yoruba y de los Ibo, respectivamente. Se sabe que estos últimos, extendiéndose en las proximidades de las orillas del río Níger, poseían una estructura “ultra-democrática que favorecía la iniciativa individual, en la que la unidad socio-político era el pueblo, como lo encontramos en el resto de las civilizaciones africanas. Este es el fundamento de lo ha sido reconocido generalmente como la *democracia tradicional africana*. De la fuente del saber de esa herencia cultural beberá sin saciar el Dr. Nnamdi Azikiwe, quien habiendo nacido en Zungeru, cursó sus primeros estudios en Onitsha, y posteriormente en las universidades de Lincoln y Pennsylvania, en USA, donde permaneció durante nueve años. De regreso, tras haber ejercido tantos cargos de alto rango político, accedió a la Jefatura del Estado Federal, en la proclamación de la independencia del país en 1963. Otra mirada retrospectiva al entorno, nos revela que los Ibo se agrupaban bajo los auspicios de una misma divinidad o del jefe de linaje que ostentaba el título de Okpara. Aunque estaban esparcidos en distintas

áreas, sin embargo, conservaban estrechos vínculos de integración, tales como la “exogamia, los mercados principales, cuyas vías de acceso hacen objeto de trabajos colectivos y anuales, los cultos comunes como el del gran oráculo *choukou*, en Aro-Choukou, y el oráculo de Agballa en Awka, donde los adeptos, herreros itinerantes, hacían una propaganda muy activa.[16]” Es probable que una pequeña transformación fonética de Aro-choukou diera Aro-kou, que estaría cerca de Orica u Orico, de donde derivaría Loricca. Esa primera hipótesis no descartaría la segunda, esta procedería de otra orilla, de parte de los Yoruba, quienes, partiendo de la adoración a *Olorun* u *Olodumare*, el ser Supremo, denominan *Ori* al espíritu protector que vela por el destino de cada individuo, como se observa en “La visión cósmica de los Yoruba”, apartado 5, de la Tercera Parte de la *Síntesis*. Una eventual evocación a esa intercesión de Ori podría quizás estar en el origen de Orica u Orico...

En última instancia, con o sin la deseada verificación de esas hipótesis, siempre prevalecerá ese vínculo indubitable de la simetría histórica y cultural que une al continente africano no sólo con los afrodescendientes del otro lado del Atlántico, sino también con los de otros continentes.

Bibliografía

- [1]. HEGEL, G. W., *La razón dans l'histoire*, édit. 10/18, Paris, 1979, p. 251.
- [2]. SCHOPENHAUER, A., *Fragments sobre la historia de la filosofía*, Ediciones SARPE, Madrid, 1964, p. 117.
- [3]. KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, Éditions Hatier, Paris, 1978, p. 11
- [4]. ANTA DIOP, CH., *Nations nègres et culture I et II*, troisième édi-

tion, *Présence Africaine*, 1979, y *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique ?*, *Présence Africaine*, 1967.

[5]. SERTIMA, I., *They came before Columbus, the African presence in ancient America*, Random House, 1976, p. 11, 12 y 103.

[6]. SERTIMA, I., *They came before Columbus*, o. c. p. 94, 95 y 99.

[7]. LAWRENCE, H., (Kofi Wangara), "Mandinga voyages across the Atlantic", in *African presence in early America*, Ivan Van Sertima, editor, Journal of African Civilizations Ltd., Inc., 1987, p. 212.

[8]. SERTIMA, I., *They came before Columbus*, o. c. p. 143-179.

[9]. JORDAN, K., "The African presence in ancient America: evidence from Physical Anthropology", in *African presence in early America*, o. c. p. 140.

[10]. MARTIN, S., GRUPE, N., *Crónica de los reyes y reinas mayas, la primera historia de las dinastías mayas*, Editorial Crítica, S. L., Barcelona, 2002, p. 101; 117; 139; 155; 175; 191; 215.

[11]. JAIRAZBHOY, R., *Ancient Egyptians and Chinese in America*, London, 1974. Alexander von Wuthenau, *Unexpected Faces in Ancient America*, Crown Publishers, New York, 1975, citados por Ivan Van Sertima, *They came before Columbus*, p. 261.

[12]. KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, o. c. p. 208.

[13]. PUGALA, J., « Les vraies raisons de la guerre en Libye », Genève, 28/03/2011. Jean-Paul Pougala, « Les mensonges de la guerre de l'Occident contre la la Libye », Le Temos, le 25 mai 2011. Thierry Meyssan, « La Libye et la fin des illusions occidentales », Voltairenet, 15/8/2011.

[13]. KETE ASANTE, M., Temple University, « Révélations sur la Côte d'Ivoire » (22.5), vidéoconférence, IVORIAN.NET. Eugenio

Nkogo Ondó, « Francia contra Laurent Gbagbo », Diario de León, 10 de febrero de 2011, accesible en la Web del autor.

[15]. SARTRE, J-P., *Plaidoyer pour les intellectuels*, Collection Idée, Éditions Gallimard, 1972, p. 53-54.

[16]. KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire*, o. c. p. 159.

**EL ARTE AFROCOLOMBIANO Y AFROAMERICANO:
LATINIZACIÓN Y SAQUEO**

NICOLÁS RAMÓN CONTRERAS HERNÁNDEZ

El propósito de este ensayo, es el de realizar un análisis crítico y diacrónico sobre el lugar actual del hombre y de la mujer Afrodescendientes, como actores desconocidos y marginalizados, de su condición de creadores culturales y artísticos válidos en la construcción de la identidad nacional, aspecto en el cual, desde la colonia hasta nuestros días, la persistencia de una semántica y una semiótica colonial eurocéntrica, todavía muy fuerte y signada por el mestizaje blanqueador, desde los medios masivos, asegura esta hegemonía eurocéntrica tanto en los escenarios académicos como en la cultura de masas, verbigracia, a través de productos mediáticos como *A Corazón Abierto* o *Chepe Fortuna*[1], los casos recientes más emblemáticos entre muchos.

En este “Encuentro de Investigadores sociales Visibilizando lo afro: Una mirada desde la cultura, la historia y la educación”, este ensayo mediante las herramientas de la filosofía del lenguaje, aplicadas a los campos de estudios semánticos y semióticos de lo social y de las industrias culturales, propuestos por Jesús Martín- Barbero, Numa Armando Gil – la acción comunicativa de la resistencia- y el médico y antropólogo Rafael Perea-Chalá Allumá entre otros, se detendrá en la más eficiente estrategia vigente desde el siglo XVIII, para realizar esta invisibilización del aporte afrocolombiano, como lo es la semiótica y la semántica que subyace en la categoría

hegemónica de “lo latinoamericano”, lo cual, desde la colonia hasta el día de hoy, ha mutado por las dinámicas lingüísticas y de la semiótica política, en el etnotipo “latino”, el más eficiente y pegajoso instrumento del saqueo simbólico y lingüístico hecho contra el aporte africano en este continente nacido Abiyala y hoy llamado América, a consecuencia del genocidio detonado por la llegada de Cristóbal Colón.

Todo esto pasa, muy a pesar de la Constitución Política de Colombia que en su artículo 7º dice que, “el estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana” y en el artículo 8º se compromete como estado y como persona a proteger las riquezas culturales y naturales de la nación. Todo esto sucede a pesar de la existencia de la Ley 70 de 1993 y de una legislación etnoeducativa con dos decretos rectores: el 804 de 1995 que se refiere a las escuelas como laboratorios de justicia reparatoria con encargo de generar propuestas de desarrollo endógenas mediante el proyecto global de vida; y del 1122 de 1998 que pretende en la universalidad de la educación pública y privada nacional, generar escenarios de educación multicultural e interculturalidades, de allí que sean las más violadas leyes educativas del país.

El pronunciamiento de Rubén Darío Flórez Arcila, profesor de Semiótica de la Universidad Nacional de Colombia, en una nota del 23 de septiembre del año 2011 en el portal web Desde Abajo señala en una nota titulada “Nación: Identidad Centralizada”, lo siguiente: *El museo nacional pareciera comunicar una noción de Nación que sigue siendo decimonónica a la manera de don Miguel Antonio Caro. Es decir una imaginaria nación blanca que se expresa en el español bogotano imaginado por Don Miguel Antonio Caro [...] El centralismo es una forma de crear y exhibir imágenes para comunicar sentidos. De borrar nombres [...] [http://www.desdeabajo.info/ediciones/item/18139-la-nación-%bidentidad-centralizada?.html]* En el mismo sentido se pronuncia el colectivo de grupos afrocolombianos residentes en Medellín, con relación a la

exposición del Bicentenario en Antioquia en el año 2010, organizado por la Universidad Nacional de Medellín con la curaduría de Carla Baquero. Protestan los colectivos Afrodescendientes de Medellín porque en el montaje de la mencionada exposición: *Se fortalecen los estereotipos negativos que ha fijado la sociedad dominante con relación a la afrocolombianidad, a través de los cuales se ridiculiza y se presenta a estas comunidades como parias que no han aportado nada trascendental a la construcción de Colombia, sus regiones y localidades, dando continuidad a su tergiversación histórica e invisibilizando su papel como sujetos creadores y constructores de los máspreciados valores materiales e inmateriales que configuran la sociedad colombiana [...] Realmente para nosotros esta visita fue frustrante [...] el marcado énfasis en la ideología de la "independencia" que elaboró la nación blanco - mestiza, a través del refuerzo en los mitos, valores, símbolos y supuestos héroes patrios, refleja el poco sentido crítico y la continuación de las representaciones ficticias y excluyentes de la historia oficial nacional.*

En los foros virtuales que lleva a cabo el médico y antropólogo Rafael Perea- Chalá a través de diversas redes sociales como la Red Independentista del Caribe, con motivo de este bicentenario, la pregunta sobre la existencia o no de un arte afrocolombiano, detonó una gran polémica que dio lugar a este texto, cuando una reconocida experta en arte y estética, curiosamente becaria de estudios de posgrado mediante los espacios para comunidades afrocolombianos, dio respuesta al interrogante en estos términos: *"Yo personalmente pienso que no existe nada que pueda denominarse "arte afrocolombiano". [...]*

Si salimos a buscar en un libro académico oficial sobre arte afrocolombiano, qué es y en qué consiste, muy seguramente no vamos a encontrar arte afrocolombiano alguno y la experta tendría razón, pero otra cosa es hacer una arqueología sobre el discurso de la prensa y de ciertos intelectuales racistas del siglo XIX y el siglo XX, como el llamado sabio Caldas o Luís López de Meza, para explicarnos porqué tanta ceguera conceptual.

O darnos una pasada diacrónica, por el discurso de las élites del siglo pasado del tipo Laureano Gómez, Jorge Child, Guillermo Abadía Morales o el maestro Zamudio, citado por Martín-Barbero, Fabio López y Ángela Robledo, en una obra titulada *Cultura y Religión* (2000); o el discurso de la prensa en Barranquilla y Cartagena a principios del siglo XX, y todo ello nos podrá ayudar a ir descorriendo el velo por lo menos en el área de la música, que es por donde la memoria de todo lo leído, me permite desenredar la madeja de estas confusiones, inducidas por el racismo intelectual, académico y psicolingüístico.

Empezaré recordando cómo en un trabajo sobre el discurso de la prensa en Barranquilla entre 1934 y 1943 (Tirado Arciniegas 2000), se lee un texto de una editorial del *Nuevo Diario* en el año 1914 que dice lo siguiente: *"Pero no ha de mirarse con tanta benevolencia la aparición de la cumbiamba en nuestro teatro. Esa música ensordecedora con su sello de arrabal, con sus aires de pum-pum, toda esa mal oliente a esperma y sudores de negros, con sus contoneos vulgares, toda una expresión de un baile mal hablado, con sus gritos de enlazadores de puercos" [...]*

El texto es producido nada más y nada menos, por una élite judía sefardita y askenazi (Bernardo Elbers por ejemplo), que sumada a otros descendientes indoeuropeos y omeyas (serbios, españoles, ingleses, alemanes, turcos, libaneses, etc.), había adquirido estatus y facilidades comerciales por el régimen “democrático” y “pilocrático”, heredado del sistema de castas coloniales, marcadores de importancia y privilegios sociales, basados en el color de la piel y la textura del cabello, una suerte de aduanas biotípicas que delinearán aún, esas fronteras culturales dichas con mucho sentido de pertenencia al referirse el autor de la citada nota de prensa, a “nuestro teatro”:

El espacio aludido, es el desaparecido teatro municipal de Barranquilla para la época: un edificio de estilo republicano de columnas jónicas y capitel igualmente helénico, donde usualmente ponían en escena música de

cámara, polkas, vodeviles o Zarzuelas como las de don Manuel de la Prensa, quien había pecado con introducir algunos arreglos de cumbia (maloliente a espermas y sudores de negros), a su pieza de Zarzuela, Barranquilla Tierra de Caimanes, desatando la ira santa de los editorialistas de las élites criollas.

Podría una mentalidad formada en las cuadrículas omnímodas del recurso cartesiano analítico, argüir que ese bien podría ser una opinión aislada, y que eso era una regla de la excepción, pero no, otros muchísimos textos de la época en situaciones similares dan cuenta, de esas fronteras imaginarias de que habla Múnera (2005) ya no desde la Bogotá del pensamiento Lamarckiano y del salvajismo Andino de que hablan Arocha y Moreno (2009), sino entre las personas de la entonces Costa Norte o Atlántica, con la piel y las identidades como las de sus padres europeos, que no estaban dispuestos a dejar que esa cumbia de negros, sonara en su santuario ideal del deber ser cultural de la época.

Y diría una mente cuadriculada en el análisis de la duda cartesiana, que esos negros no remiten a ningún África, pero para quienes niegan un continuum entre lo africano y las identidades afrocolombianas y más exactamente en el entorno afrocaribe de Cartagena y Barranquilla por ejemplo - con alusión más precisa a la champeta- como Elizabeth Cunin (2006), aquí se yergue otra editorial de la época, que expresa con relación a la cumbia en el diario *El Día* de 1912, la siguiente queja:

“Desde hace tiempo hay cumbiambas en los barrios del sur; cuando en la calle de Soledad suenan tambores, en la de San Roque suenan acordes de guitarra, lo cual ocasiona que la gente se desplace en grandes pelotones de un lugar a otro; y como las libaciones comienzan desde bien temprano, cuando suena el lujurioso ritmo importado del África, las lenguas se desatan a gritar las más grandes vulgaridades, alterando la tranquilidad del contorno. Bueno es que la gente se divierta, pero sin molestar a nadie” (Tirado 2000).

Para las élites de la región Caribe en la primera mitad del siglo XX-

entonces costa Atlántica- la cumbia era un “lujurioso ritmo importado del África”- nada diferente en mucho a lo padecido por la Champeta, movimiento sociocultural y musical colombiano producto de la urbanización del folclor (Contreras 2002), que de vez en cuando sufre agresiones legales con editorial a bordo, como la padecida de parte de Enrique Santos Calderón, quien festejaba en estos términos en su artículo del diario familiar, El Tiempo de Bogotá, “Prohibida la Champeta” de Febrero 7 de 1999, la censura a la ejecución de la champeta en sitios públicos, decretada por el alcalde de Malambo (Atlántico) Manlio Tejada:

“La noticia puede parecer insólita. Y el hecho autoritario y antidemocrático. Pero cuando leí que durante las verbenas que preceden al Carnaval de Barranquilla, el alcalde del vecino municipio de Malambo había prohibido la música champeta, trance y rap en los bailes públicos, sentí una profunda emoción patriótica [...] Invocando la defensa de los valores autóctonos, el alcalde Manlio Tejada dijo que no era justo que esta música desplazara a la de los Corraleros de Majagual, la cumbia soledña y otros ritmos tradicionales [...]”

Y como para que no quede dudas para la historia, sobre la discriminación del arte musical afrocolombiano en lo popular, a través de los tiempos del mestizaje blanqueador, agrega Enrique Santos Calderón- considerado en un tiempo el “guerrillero del Chicó” por su simpatía izquierdista con la línea del ELN - las mismas palabras del pasado que soportó la cumbia (el subrayado es mío):

“Alegó [Manlio Tejada], además, que está científicamente demostrado que esta cacofónica algarabía, difundida por los mercaderes de pick-up [1] (sic), propicia comportamientos violentos y degenera en alteraciones del orden público [...] Que puede tacharse de retrógrada, folclorista, chauvinista, antimodernista. Pero que toca con el fondo de un inquietante fenómeno: la progresiva degradación, desnaturalización y nociva contaminación externa que invade a los más representativos géneros de nuestra música popular costeña [...]. Ni un paso atrás: deschampetización o muer-

te! (sic) *Venceremos?*”: Godofredo Cínico Caspa, el recalitrante político fascista creado por Antonio Morales para Jaime Garzón, no lo hubiera hecho mejor.

Es curioso, que para las élites criollas a través de la historia, lo popular en la música del Caribe colombiano y del resto de esta Abiyala que hoy conocemos como América, sea un lugar común el calificar los aportes africanos, con intenciones ominosas del racismo psicolingüístico como, “cacofonía”, “atrasado” “ruidoso”, “lujurioso”, “vulgar” y otros largos etcéteras como “oprobios musicales importados” (Santos 1999), los mismos empleados por el maestro Zamudio para referirse a los aires del Caribe colombiano a principios de siglo XX desde la fría Bogotá de entonces, negándole el carácter de música, de arte y de ritmo colombiano, según lo expresado por Martín- Barbero, Robledo y López (2000).

Llama igualmente la atención que Enrique Santos Calderón, bogotano de las élites descendientes de los chapetones – mantuanos en Venezuela- como el maestro Zamudio, pero con la diferencia de tener por heredad familiar una relación más estrecha con el poder político de la nación colombiana, familia para la cual en el pasado la cumbia, el porro y la música de los corraleros de Majagual, debió ser una despreciable música de negros e “indios”, ahora resulta reivindicándolas como expresiones validas de la identidad nacional, en tanto ritmos aclimatados como tales por la costumbre, el tiempo y una academia que dio el salto cualitativo para reconocerlos, en la vejez actual de lo popular.

Resulta por demás patético observarlo en ese momento editorial, frente a “la Insulza y mediocre champeta”, la otra música de origen africano que en la contemporaneidad y desde el tótem picó, sirvió para ligar y detonar una nueva creación artística de los Afrodescendientes, ligando a la heredad cultural del pasado con la más reciente, como un testimonio de que el folclor y lo popular, también fueron mal conceptuados por las ciencias so-

ciales europeas coloniales y clasistas: el folclor evidentemente no murió en lo ágrafo ni en el analfabetismo y como una especie de Abraham bíblico, es capaz de seguir engendrando nuevas expresiones de su progenie cultural, después de 500 años.

Varios interrogantes pueden surgir de todo lo dicho a manera de formulación del problema. ¿Qué pasó para que expresiones artísticas musicales de lo folclórico y de lo popular, que antes eran despreciables músicas de negros, ritmos de cafres, dejaran de ser sinónimos de estigmatizaciones sociales, del mal gusto y de vulgaridad, y pasaran a convertirse en símbolos de una nacionalidad, como dice Martín- Barbero en la obra *De los Medios a las Mediaciones* (Siglo XXI Editores/CAB 1998) surgida de un folclor pensado desde una aséptica pureza? ¿Cómo dar cuenta de ese proceso? ¿Es ese proceso un hecho sólo identificable en Colombia? ¿Qué factores han influido para esta suerte de saqueo étnico y blanqueamiento de lo cultural afrocolombiano?

CLAVES DEL PROCESO DE BLANQUEAMIENTO

En el artículo “Champeta/ Terapia: Nueva Gesta de Negros y Mestizos en la Colombia Contemporánea II” (Contreras 1999), el cual fue presentado por el autor en un foro sobre la prohibición a la Champeta en Malambo y a dónde no se hizo presente Francisco Santos, como había prometido en su polémica editorial “Prohibida la Champeta” (El Tiempo febrero 7 de 1999), al frente de, *"una delegación oficial del comando superior del Fram [Frente anti merengue] viajará a Malambo, zona liberada de la dictadura del merengue y otros oprobios importados, para entregarle una placa de reconocimiento al combativo compañero Manlio; allí en ese foro donde Manlio reconoció su dislate como afrodescendiente; allí en ese foro que terminó liberando a Malambo de endorracismo, expuse una explicación que comparto con el antropólogo, médico y ekobio Ángel Perea Chalá*

Desde su llegada a América, a los africanos - nuestros ancestros – les tocó padecer no sólo la vejación de su condición de personas, al pasar de prisioneros de guerra a esclavizados y semovientes, sino que su cultura y legado fueron objetos de persecuciones, en lo musical, lo religioso, lo lingüístico y sobre todo lo escolar, donde se estableció la prohibición de acceso a la educación para africanos, indígenas y blancos de la tierra, mediante la figura de la mácula de sangre, creándose así la primera etapa social de valoración de lo africano y de lo todo lo negro, basada en la censura legal, consuetudinaria y cultural, objetivada en el lenguaje.

La temida inquisición en Cartagena como en las demás sedes coloniales del Gran Caribe, comenzó por penalizar la religión, la música y la danza de los sometidos, por ser estas dos últimas, parte consustancial tanto de los cultos africanos como de los indígenas, expresiones en su totalidad calificadas en la época como prácticas demoníacas. En uno de los juicios celebrados contra un hechicero en la Cartagena colonial, tal como lo relata Jorge Orlando Melo (1984) en el tomo I de Reportajes de la Historia de Colombia, se relaciona la cumbia con la adoración de demonios locales como Taravira y Buziraco. También se relata la forma como en las fiestas patronales de la época, se quejaban entre otras cosas los prelados, de los bundes, currulaos y cumbias, armadas por los esclavizados en las cercanías de las iglesias, durante los asuetos que operaban como válvulas de escape lúdicas del sistema esclavista colonial.

Igual mención merecen los arrebatos de ira de Pedro Claver, el santificado "esclavo de los esclavos" (Valtierra 1954), rompiendo los tambores y azotando a sus protegidos, cada vez que se les ocurría honrar a sus dioses ancestrales. Este pecado de género cultural no fue exclusivo del Caribe Colombiano, extrapolarlo la reflexión, en lugares como Puerto Rico, Jamaica o Cuba, por diversos motivos y excusas relacionados con las creencias mágico religiosas, mágico militares y erótico profanas, la tenencia del tambor

va a ser penalizada, con latigazos y hasta con la muerte, como sucedió con el culto Obeah en Jamaica luego de la rebelión de Cud Joe (Benítez Rojo 2000) o por motivos más estrambóticos, como por ejemplo, el influjo que esos ritmos tenían en la virtud de las niñas de bien.

En mi trabajo *Salsa y Sociedad en el Caribe Hispano* (Contreras 2006), señalo al respecto las pistas que nos deja la letra de Catalino Curet Alonso, en una canción inmortalizada por Celia Cruz con el grupo de Johnny Pacheco en el álbum *Tremendo Caché*, que habla sobre una colonia agrícola entre Guayama y Salinas, que da nombre al tema, *De la Verdegué*, en el cual se puede leer el estigma musical y los imaginarios racialistas en un fragmento de la canción que dice: *esos negros de la Verdegué/ con su ritmo son flama/ me envuelven en su bambulé/ aunque soy una dama*. En otras palabras, la pecaminosa música africana, incita además de la violencia como se verá en el testimonio del general Joaquín Posada Reyes (Melo 1984), también al goce carnal desmedido, de una dama o doncella.

En Fiestas y Bailes en Cartagena de Indias a finales del Siglo XIX, el general Joaquín Posada Reyes, también se queja “del atronador tambor africano” que anima las fiestas del currulao de los negros en los círculos de baile estrenando libertad, que en las ruedas de currulao y cumbia, alrededor de las mesas de juego motivados por la ingesta desmedida de licor (él no culpa a la música directamente), protagonizan semanalmente colisiones violentas con el machete (peinilla) en donde las cantadoras de bullerengue con su canto impío, celebran las hazañas de los “peinadores” (cercenadores de cabezas) en las peleas más famosas que tienen lugar para la época, en el Partido de San Onofre o en el lejano Urabá (Melo 1984).

En un documento de Múnera (2007) leído con motivo de la presentación en Colombia del texto *Salsa, Sabor y Control* de Ángel Quintero Rivera (1996), relata como en la Cartagena de Indias de 1927, al igual que Manlio Tejada y otros mandatarios de la región Caribe, el alcalde de la épo-

ca, prohíbe la ejecución de la cumbia, el porro y los bullerengues en la Caseta Central ubicada en Ternera, por considerar que esa música, “altera la paz y las buenas costumbres”. Para no desentonar el alcalde Falquez de Barranquilla prohíbe los bailes de verbena para los carnavales de la época (1929), porque eran sitios de perdición y fornicación (Pineda 2011): según el investigador Moisés Pineda ese mismo año, se estrena un tango criollo, el primer tema musical dedicado a una reina, Olga I, en la historia de los carnavales de Barranquilla.

¿Qué pasaba en Barranquilla para la época y qué connota el hecho? ¿Fue esa la única vez que los bailes de verbena, el complejo popular con el picó a bordo, donde se incubaba la champeta, son prohibidos por la autoridad ejercida precisamente por un “blanco criollo, descendiente de los antiguos realistas combatidos por Bolívar y Padilla? No, Gilberto Marengo Better (2002) y José Marengo (1994) de Barranquilla, recuerdan la vez que a principio de los años 80, cuando aún quedaban los ecos de la famosa caseta “El Bambú” en homenaje al Calipso de Edy Fontana, traído a Colombia por Osman Torregrosa desde Aruba en los años 70, las verbenas o casetas son prohibidas y José desde Emisora Atlántico fustigaba en tono de placa, los famosos jingles que “humanizan al picó” con esta consigna: “*sin verbena, el carnaval no vale la pena*” una y otra vez.

Pero... ¿Y cómo a pesar de estos impedimentos, la cumbia y la música afrodescendiente se convierte poco a poco en símbolo de lo nacional? La clave la vamos a hallar por ejemplo, en el mismo texto de Joaquín Posada Reyes y tiene que ver con las dinámicas de acción y reacción sociocultural, que se gestan en las interacciones humanas, mediadas por la seducción, que se desprende de los sistemas populares de resistencia simbólica, muchas veces desde el inconsciente colectivo, tal como lo plantean Levi Strauss y Karl Jung (Hunter y Phillips 1987):

Relata el general Posada Reyes, cómo a pesar de los círculos clasistas

de la sociedad colonial que aún subsisten hasta nuestros días, pero que ayer eran más cerrados, a pesar de ello cuando el licor y las horas de la noche caían sobre los gozones jóvenes y de espíritu joven de la época, que eran de los círculos sociales considerados superiores, se pasaban a las fiestas de los círculos sociales valorados como inferiores, es decir, pardos y negros, donde era más fácil descargar el cuerpo de un sistema religioso opresor de los impulsos biológicos del ser humano: ayer con la cumbia, hoy con la champeta, los jóvenes y las jóvenes de familias pudientes o los educados en las lógicas de la clase media, ceden a la tentación de pasarla bien y empieza poco a poco, el ritmo vetado socialmente, a tomarse uno a uno a quienes lo oprimen, mientras los redime de prejuicios.

La otra interacción tanto ayer como hoy, tiene que ver con las chicas del servicio doméstico, ayer en estado de esclavitud formal, hoy en condiciones de esclavitud velada, quienes poco a poco, antes por medio del canturreo, hoy por medio de las emisoras de moda, van iniciando poco a poco a los hijos e hijas del patrón en el ritmo estigmatizado del momento, detonando un proceso lento que poco a poco, ganó espacios, destacándose el caso único de ritmos de origen africano blanqueados al subir de la Costa Caribe a los andes, como el bunde y el bambuco (Peñaloza 1996/ Perea Chalá 2009), el segundo de ellos, por el gusto que despertaba en personajes de la historia militar fundadora de la nación, como Simón Bolívar o el general Santander.

En la obra de Jorge Isaac, María, novela romántica del siglo XIX y en Risaralda de Bernardo Arias Trujillo editada en 1935 dos años después de la muerte de su autor, hay evidencias complementarias de los textos eruditos de Antonio María Peñaloza en la entrevista concedida a Juan Leonel Giraldo en 1989 para Revista Diners (número 228 en Antonio María Peñaloza El Hombre de Te Olvidé) y Perea Chalá: cuando Jorge Isaac en el capítulo XXXV comienza a narrar la otra historia de amor que le inspira real-

mente la novela y no Atala de Flaubert, como lo sugiere en solitario el racismo académico nacional, es decir, los amores de los aristócratas africanos esclavizados Nay y Sinar, allí se lee en un pasaje, cómo la princesa Ashanti Nay - ahora Feliciano - extrañaba los cantos y bailes del país de Bambuk.

Sin embargo, cuando Guillermo Abadía Morales escribe su obra Compendio General del Folclor Colombiano (1983), no tiene empacho en situarle un legado griego al bambuco (afirma que proviene del verbo griego *bambolizón* = zarandearse) y al Tango – influido muy seguramente por Raúl Cortázar – un origen francés (del verbo *tangere*). No obstante, el trabajo de la lingüista argentina María Luisa Weimberg, en un coloquio de americanistas, aclara que la palabra tango, viene del camerunés y significa “la reunión o fiesta de los amigos” y tiene que ver con otras palabras africanas que hacen parte de la subregión Río de la Plata (Argentina, Paraguay y Uruguay – pueblos imaginados primordialmente como europeos – italianos, ingleses o serbios puros). Esos ritmos y palabras de origen africano en el Río de la Plata son por ejemplo, milonga, quilombo y *micama*, es decir, la criada de confianza.

Esos procesos de blanqueamiento no son exclusivos del sur de Abiyala – América- sino que también se han dado en Puerto Rico, con relación al Danzón, según lo explica en sus obras Ángel Quintero Rivera (Cuerpo y Cultura/ Salsa, Sabor y Control), donde los procesos de blanqueamiento, tuvieron el antagonismo intelectual desde los años 50 en las figuras del poeta Luís Palés Mattos, cabeza de un movimiento de reivindicación de lo afro[1], que cobra fuerza en Lydia Milagros González con el movimiento tercera raíz, el cual logra por medio de la poesía y del ensayo erudito (Rivera, Duany, González, La O) develar como desde los tiempos de la Danza, los borinqueños formados en el exterior (Europa y USA) con frecuencia escriben a principios de siglo, editoriales contra la Danza, la bomba y la plena, equivalentes a los de Barranquilla, por su virulencia racis-

ta.

Autores populares nacionalistas como Rafael Hernández por ejemplo, no alcanzan como Tite Curet Alonso, a escapar a las lógicas racialistas que apenas reconocían además del aporte hispano, “el carácter erguido del taino bravío”, como lo señala en un ensayo el también escritor boricua, José Rafael Sánchez (1998). Estas tensiones étnicas de desconocimiento al aporte de la cultura traída por los africanos y sus descendientes, lo vamos a hallar en el trabajo del profesor de literatura hispana en la Universidad de San Lois Missouri, el senegalés Mamadou Badiane (20011) sobre la novela de tesis de la escritora Ana Lydia Vega, en un ensayo titulado “Tempranos choques culturales y de género en “El baúl de Miss Florence” de Ana Lydia Vega”

El baúl de Miss Florence, cuyo título oficial es “Falsas Crónicas del Sur”, nos da al respecto unas claves del mestizaje hegemónico que encajan con los planteamientos de la economía señorial en la obra Sinú, Vida y Pasión del Trópico de Antolín Díaz (Simancas 2007). Señala en su análisis el profesor Badiane, cómo el choque cultural racista entre una institutriz inglesa – junto a las alemanas de moda en la época – contratada para la educación del hijo de una pareja compuesta por un danés y una anglosajona de Estados Unidos, el joven Charlie, nos regalan unas percepciones sobre la presencia desconocida del aporte cultural africano en Puerto Rico y el resto del Caribe, a través del los conceptos de su tutora personal:

“[...] el chico ha aprendido el español casi prodigiosamente y su acento insólitamente desclasado, delata el origen africano de su escuela. Es en esta lengua que responde, a modo de malacrianza, cuando intento capturar su atención para alguna enseñanza” [...] sospecha también Miss Florence que el niño Charlie haya adquirido “malas costumbres en el trato con los niños africanos que han sido sus compañeros de juegos [...] Mr. Lind “no veía con buenos ojos las pretensiones de su hijo: no era lo mismo

llevar amores a escondidas con las negras, que quererse casar con una mulata” (72).

Estos aportes de la seducción carnal, cultural y hasta culinaria que logran imponer los africanos y sus descendientes con sus mestizajes, a las clases dominantes (con el arroz de coco, mondongo, ñame, guarapo, cocadas y dulcerías, patacón, mofongo, etc.), es muy similar a la colonización cultural ejercida por los griegos sobre sus vencedores militares romanos, también similar al caso helénico con el egipcio, donde Alejandro Magno de Macedonia, termina deslumbrado por el halo de magnificencia de los faraones negros, tanto que construye allá la ciudad donde quiso ser enterrado, cosa que no se cumplió; pero con una diferencia, el proceso de blanqueamiento oportuno que se da con el latinismo y la latinización, garantizan la negación de la cultura afro.

OTRAS CLAVES DEL SAQUEO DE AUTORÍA INTELECTUAL COLECTIVA ÉTNICA AFROCOLOMBIANA

Retrotrayendo las menciones de la música y de la literatura como arte, estos recuentos no sólo nos permiten hablar de un arte no sólo afrocolombiano, sino afroamericano; o para ser más exacto y estar a tono con los procesos de descolonización, un arte afroabiayalense, a no ser que una parte de la música y de la literatura o de la cultura popular no se considere como arte, e incluso de la pintura, cuando esta es hecha por los descendientes de los esclavizados, así como aún muchos eruditos prefieren seguir negando la influencia con fuerte tufo de plagio que Picasso, Klee y otros grandes pintores hicieron según Eduardo Galeano con relación al supuesto arte "primitivista africano", denuncia argumentada en su obra *Patas Arriba: La Escuela del Mundo Al revés* (Siglo XXI Editores 1999), sobre lo cual cito lo siguiente:

“En una obra publicada por el Museo de Arte Moderno de Nueva York, William Rubin y otros estudiosos han hecho un revelador cotejo de imágenes.[...]Página tras página, se documenta la deuda del arte que llamamos arte con el arte de los pueblos llamados primitivos, que es fuente de inspiración o plagio [...] El genio más alto del arte del siglo, Pablo Picasso, trabajó siempre rodeado de máscaras y tapices del África, y ese influjo aparece en las muchas maravillas que dejó. La obra que dio origen al cubismo, Les demoiselles d'Avignon [...]

Y agrega más adelante: “La cara más célebre del cuadro, la que más rompe la simetría tradicional, es la reproducción exacta de una máscara del Congo [...] Algunas cabezas talladas por Amadeo Modigliani son hermanas gemelas de máscaras de Mali y Nigeria. Las franjas de signos de los tapices tradicionales de Mali sirvieron de modelo a las grafías de Paul Klee. Algunas de las tallas estilizadas del Congo o de Kenia, hechas antes de que Alberto Giacometti naciera, podrían pasar por obras de Alberto Giacometti en cualquier museo, y nadie se daría cuenta [...]

En el ámbito de la pintura y el campo de las bellas Arte por ejemplo, en respuesta a las pregunta de si hay un arte afrocolombiano, basta mirar en el afiche de Héctor Rojas Herazo con motivo del desaparecido Festival de Música del Caribe, su obra “Gaiteros de Cumbiamba”; o de Dairo Barrios-nuevo su serie sobre los Picós y la Verbena; o del profesor de Bellas Artes William Gutiérrez, sobre la misma temática; o las nalgonas o *poposudas* (dicho en portugués brasileño) del maestro Aguaslimpias, una escuela pictórica popular con unos rasgos propios como por ejemplo, la sicodelia del color, la fosforescencia y las imágenes tremendistas de grandes guerreros, acompañadas de unas consignas literarias para registrar personajes de la música y la política del Caribe y del mundo, como El Che, El Fidel, El Rumba Habana, El Coreano, El Sandinista, etc.

Pero en el ámbito de la pintura y de las plásticas, para Carla Baquero

y Liliana Angulo, la respuesta le viene de toda una autoridad de más de 15 años de investigación, como es el maestro Eduardo Márceles Daconte en su obra, "Los Recursos de la Imaginación: Artes Visuales del Caribe Colombiano", una obra por su erudición sólo comparable a Botánica Indígena de Florentino Vezga, donde por cierto hay mucho de Botánica o ciencia afrocolombiana invisibilizada, como sucede con el negro Pío, el esclavo de José Armero, un español con título de Don. Entre otros descubrimientos que le aporta el negro Pío a la medicina contemporánea, se cuenta al descubrimiento y preparación del Guaco (Vezga 2002/ Melo 1984), la primera medicina que permitió curar el mal de rabia, que en la época era una condena a muerte para la persona o la bestia afectada.

Yo les pregunto a Liliana Baquero y a Carla Ángulo: ¿Acaso los accesorios y las danzas de Congo del Carnaval de Barranquilla, que guardaron hasta el nombre del cabildo de nación no son arte, siendo que la danza es una de las bellas artes? ¿Acaso las máscaras De Congo pierden su herencia y ascendencia cultural africana y afrocolombiana, sólo porque a un crítico que no sabía nada de nada se le dio por llamarlas "latinoamericanas"? Hago esta pregunta porque lo "latinoamericano" y lo latino", se han convertido en la pieza maestra del despojo semántico, semiótico y cultural por antonomasia de todo el legado africano, unas veces en beneficio del indigenismo reaccionario (como sucede con la cumbia) y otras veces por el racismo intelectual mundo y lirondo. Pero: ...

¿De dónde surgió ese cuento de lo latino? ¿Cómo se asentó como sinónimo de todo un continente como Abiyala/ América, una categorización tan eficiente y dañina que hasta el jazz afrocaribe terminó con el epíteto de Latinjazz, pese a edificarse sobre una fuerte estructura africana porcentualmente superior cualitativa y cuantitativamente a ese latinismo que tiene su raigambre semántica y etimológica en el Latio del antiguo imperio Romano? ¿Por qué resulta tan seductoramente irresistible para las "pieles

negras, máscaras blancas,” que en ocasiones hasta la salsa, el reguetón y hasta el reggae, son etiquetados como músicas populares del repertorio “latinoamericano”? Incluso hasta cantantes raperos con viajes reivindicatorios del reguetón, terminan identificándose como “latinos”.

LO LATINO Y LO LATINOAMERICANO COMO PIEZAS MAESTRA DEL RACISMO LIGHT

Álvaro Tirado Arciniegas (2000) sitúa el surgimiento de lo “latinoamericano” como un proyecto racista de integración identitaria de las élites criollas blancas – a finales del siglo XVIII - de habla hispana y francesa - lenguas llamadas romances por su cercanía al latín, quienes se definieron desde entonces como una “raza” distinta y sensible y refinada, en oposición a la raza y mentalidad anglosajona y germana, pragmática, calculadora y “bárbara”. Es decir, una “raza de élites plena de arte, buen gusto y sensibilidad refinada” en oposición a otra raza de élites “comerciante y constructora de artefactos”, definida por el insoportable “trabajo manual” detestado por los nobles empobrecidos y ociosos, que gastaban al debe con los empréstitos soportados con el oro saqueado a los pueblos originarios de Abiyala/ América.

Simón Rodríguez en uno de sus discursos, el que encierra la frase “O creamos o erramos” (Galeano 1986) los fustiga y crítica como una mentalidad perniciosa destinada al fracaso y a nuevas formas de dependencia y servidumbre (Uslar Pietri 1982). Yumandú Acosta en su texto del portal web “Robertextos Recursos para estudiantes,” “Globalización e Identidad Latinoamericana”

[http://www.robertexto.com/archivo16/globaliz_identidad.htm], señala al respecto que:

“Desde la filosofía se ha argumentado convincentemente acerca de la inexistencia

de una identidad cultural común correspondiente a América Latina considerada como totalidad (Sambarino, 1980). A lo sumo podría pensarse en identidades múltiples y heterogéneas explicables por la mezcla de diversos factores. Plantearse la cuestión de la identidad cultural latinoamericana como una tarea de búsqueda de carácter ontológico y esencialista, será una intención destinada al fracaso o a la construcción de una ilusión.”

Surgido como un discurso excluyente y hegemónico, desde Simón Bolívar, quien ponía sus esperanzas de crecimiento de una nación donde la escuela equilibraba las cargas desiguales de las razas – por la influencia del krausismo en que militaba Simón Rodríguez - pero manteniendo la clausula de las máculas de sangre excluyentes, posición casi similar en Santander que inicia el primer proyecto de educación pública, manteniendo las restricciones étnicas para indígenas y negros, pero eliminando la veda para los blancos de la tierra, que podían acceder a una educación que los capacitara para ser empleados de las élites (Helg 2002), el discurso de lo latinoamericano ha estado signado por un racismo de nuevo cuño, donde la parte más amable es el mestizaje, el cual sirve a los propósitos de este ensayo, para presentar el ciclo completo y complejo del despojo a las creaciones culturales afrocolombianas:

La etapa primaria es la censura legal y consuetudinaria, seguida de una reacción mediada por la seducción, la cual a través de la integración forzada por la coexistencia más o menos pacífica, conlleva a otras etapas de oficialización, asimilación y blanqueamiento del fenómeno cultural gestado por los Afrodescendientes, mediante el uso de los adjetivos “latino” o “latinoamericano”, pensados como un salto cualitativo desde el lenguaje del “mestizaje ideal blanqueador” de Bolívar, Santander y sus continuadores:

Domingo Faustino Sarmiento, Luís López de Meza, José Ingenieros, Jorge Enrique Rodó, Jorge Luís Borges, José Vasconcelos, Laureano Gómez y en fin, toda una variopinta lista de representantes de la extrema iz-

quierda y de la extrema derecha, como Pinochet o el mismo Rodó, reflejan esta paradoja donde los extremos se unen en la discriminación hacia terceros biotípicamente diferentes; una dicotomía que Yumandú Acosta resume de esta manera:

El arielismo de Rodó condensa un proyecto democrático no mesocrático en el que la función utópica crítico-reguladora se cumple en la promoción del protagonismo de la aristocracia cultural al interior de la democracia política en la América latina, cuya orientación hacia la armonía racional de última intención estética, adversa con la orientación calibanesca de la cultura política de la América sajona, identificada por el criterio axiológico de la utilidad.

Desde esta aristocracia intelectual inspirada en las doctrinas aristotélicas y platónicas que son un poco más utilitaristas, lo latinoamericano se convierte en una forma de negar toda presencia africana como elemento válido e importante en la historia de América, centrado en una escuela con los mismos contenidos y enfoques cuestionados por José Martí en Nuestra América, “una escuela donde los estudiantes saben más de los arcontes de Grecia que de los mayas o aztecas”, un texto en donde sin embargo la tolerancia creativa se muestra más benévola con el indígena – aclaro no por Martí en sí- el cual es añorado y amado, pero en los museos.

El proceso de blanqueamiento en la música nos lo explica Jorge Nieves Oviedo (2002) en un texto magistral titulado “Dinámicas transformativas en la música del Caribe colombiano”, en el cual se expone cómo antes de la llegada de Lucho Bermúdez, de Pacho Galán o los Corraleros de Majagual, los esfuerzos de asimilación de las músicas afrocolombianos mestizadas, del arte afrocolombiano popular de siempre, van a estar enfocados a la suplantación de la percusión en lo musical propiamente dicho y en la puesta en escena, por la no existencia de afrocolombianos o la presencia de ellos en la segunda fila de la orquesta, hecho señalado por otros estudiosos en otros lares del Caribe como Cristóbal Díaz Ayala y Al Angeloro (Contre-

ras 2002).

Explica Nieves Oviedo como los estudios contemporáneos han venido a demostrar que lo que en la época de blanqueamiento de las músicas de ancestros africanos en Colombia, se consideraba “hard music” era en realidad puro “soft music”, es decir, música desprovista del sabor y la fuerza de la etnia, como sucedió por ejemplo con la llamada música tropical (cumbia, paseos, chandé, bullerengue, porros, etc.) en manos de grupos venezolanos y antioqueños como Los Melódicos de Renato Capriles, Matecaña, la Billos Caracas, Los Blancos, antes de la aparición de Joe Arroyo en el panorama nacional de la música, como figura cimera del movimiento del gran boom de las orquestas cartageneras de los años 80, con el Nene y sus traviesos, Perlas Negras, Hijos del Sol, Nando Pérez, Ramón Chaverra, Joseito Fernández y en Barranquilla los Tímidos y Raíces, tal como lo reseña en una obra próxima a publicarse, del periodista afrocolombiano, Rubén Darío Álvarez del Diario El Universal de Cartagena.

Cincuenta años antes del boom de los años 80 de la música afrocolombiana más vernácula con nuevos arreglos conquistando todos los estratos, pero sin salirse de sus estéticas y lógicas (policromía, poliritmia, polimetría y polifonía, elementos concretos del arte musical afrocolombiano y afroamericano), en Barranquilla y Cartagena, sus élites ansiosas de novedades, ciegas de coloniaje e ignorantes funcionales en términos culturales, metían en sus salones de baile como gran novedad una música que en su momento Waldo Frank no consideraba afroamericana por sus instrumentos (Suescún 2007), pero que posteriores estudios de morfología, armonía y ritmo confirmaron como herencia musical de África en América: el jazz, movimiento que permitiría visibilizar otros ritmos africanos blanqueados por la industria cultural: el blues y sobre todo el Rock and Roll, donde la publicidad y la reseña privilegiada sobre los Beatles, Elvis Presley y los Rolling Stones, terminaron por desaparecer a Jimmy Hendrik como figura ci-

mera.

Igual pasó con la poesía y la literatura llamada negra, la cual según Encarta (2000) fue la base sobre la cual se logró hablar de Literatura del Caribe: Mary Prince en el Caribe Inglés, narrando su propia biografía de mujer esclavizada, Placido y Manzano, reivindicados por Miguel Barnes, pese a la oposición intelectual de Fernando Ortiz que no los reconocía como poesía negra del Caribe Hispano, por no hacer los versos en lengua africana alguna, lograron sentar unos referentes de ritmos y temáticas distintos a las evocaciones medievales europeas de Sor Juana Inés de la Cruz o Fray Luís de León, señalando una poesía y una prosa del hombre y la mujer desarraigados que encuentra una tierra y recuerdan el terruño ancestral idealizado (Aimee Cesaire), una poesía donde el agua de los Ríos y el Mar están presentes como caminos de nostalgias, lágrimas y gozo, el color, la esclavitud y la forma de hablar e imaginar.

Anayancis y el Tío Conejo, son dos aportes traídos por los pueblos de la Costa Occidental de África de cultura lingüística mande (Bámbaras, mandingos, Kru, Ashanti), en los actuales estados nacionales de Benín, Costa de Marfil y Ghana, una literatura oral que tiene receptores en la literatura cultivada desde Méjico hasta Colombia, Venezuela y los bordes del Río de la Plata; una literatura negra o afrocolombiana, que tuvo en Colombia al pionero de América y del mundo, en Candelario Obeso, el poeta momposino de Cantos Populares de mi tierra, en donde los afrocolombianos entran a la poesía con sus voces, sus temores y su estética fonética llevada al papel: *“que trijte que ejta la noche/ la noche que trijte ejtá”* un trabajo poético que se puede cantar en ritmos del bullerengue como la Chalupa o el bullerengue sentao, tal como lo hizo en su última presentación de despedida en San Antero Etelevina Maldonado. ¿Si la poesía es parte de las bellas artes dentro del concierto de la literatura. No es esta una muestra de poesía afrocolombiana y por tanto de arte afrocolombiano?

Candelario Obeso, entre otras cosas, concitaría el interés de poetas como Palés Mattos, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén nuestro Jorge Artel, una poesía que, como anotaba el mismo Artel en *De La Vida que Pasa* (Suescún 2007) no se agota en el pigmento ni en la jítánfora, sino en el sentimiento y temáticas de la etnia dichas con propiedad por ejemplo, en el *Velorio del Boga Adolescente*: [...] "*Hacer pensar en los sábados/ trémulos de ron y de juerga,/ en que tiraba su grito/ como una atarraya abierta./ Pero está rígido y frío/ y una corona de besos/ ponen en su frente negra*" [...] ¿No están allí, el mar, el gozo y la etnia en el ritmo y la figura objeto poético abtancial? ¿Hacen falta más pruebas para hablar de un arte poético afrocolombiano y por tanto de arte afrocolombiano?

Tal vez ese arte afrocolombiano que siempre ha estado allí, gritando su africanidad y su afrocolombianidad diaspóricas, no sea visible por las lógicas del racismo académico protuberante de Laureano Gómez/ Luís López de Meza que tanto logró encarnar en lo musicológico el señor Guillermo Abadía Morales y demás críticos de arte del racismo duro y el racismo light, quienes luego de perder la batalla excluyente contra una manifestación popular afrodescendiente, tanto en lo estético como en lo social, para asimilarlo le cuelgan la etiqueta de música latinoamericana, escritor latinoamericano, escultura latinoamericana, sin permitirse sondear pero sí negar, el grito y la presencia de una etnia.

Quien sí comprende estos movimientos es el comentarista venezolano Fidas Escalona, quien en una nota de prólogo del libro "Salsa Crónicas de la Música del Caribe Urbano" de César Miguel Rondón, luego de analizar y despotricar del epíteto latinoamericano con una lógica demoleo-ora, dice – parafraseo- "desde ahora todo es del Caribe (porro, cumbia, merengue, todo es del Caribe... ¿Dónde está lo latino?" En efecto, en la salsa y en el jazz caribeño, con unos orígenes ligados a la santería, con sus claves sacras profanadas por el marketing de Pacheco y Masucci, hablar de música

latina y de baile latino, cuando el Latio y el Latín no tienen nada que ver con un *acere keo*, un *yemayá* y un *changó*, un *Cheche Colé* o una *Baquiné* y los orichas todos y sus 7 potencias, no pasa la cosa de ser un despropósito racista psicolingüístico por superar.

Está bien que el departamento de Estado de la era Hoover, previendo una alianza de discriminados en un solo bloque, unidos por el etnónimo *afrocaribeños*, bastante cercanos en los tonos a los *afroamericanos* de Martín Luther King, Ángela Davis o Stockley Carmichael, que tenía de esposa a Miriam Makeba, la equivalente de Celia Cruz, como Tite Curet lo es de King, Roberto Roena de Malcom X o La Lupe lo podría ser de Ángela Davis, le resultó exitosa la venta del gentilicio “latinoamericano”, que la izquierda de la época y un poco la de ahora, le compró sin análisis alguno, presa del racismo light de José Ingenieros y Jorge Enrique Rodó, estudiosos de connotados racistas como Kant, Diderot, Montesquieu, Aristóteles y su kombo, cuyo hálito racista empaña la mirada académica impidiéndonos ver algo tan evidente como el arte afrocolombiano, afrocaribe y afroamericano por extensión.

Bibliografía

AROCHA RODRÍGUEZ, Jaime; y MORENO TOBAR, Lina del Mar 2009. Andinocentrismo, Salvajismo y Afrorreparaciones.

[http://amauta.upra.edu/vol4investigacion/vol_4_andinocentrismo.pdf]

BENITEZ ROJO, Antonio; 2002. La Isla que se Repite. Editorial Casiopea.

CONTRERAS HERNÁNDEZ, Nicolás; 2006. Explorando Canciones: una mirada cimarrona de la escuela. En Revista Nodos y Nudos. Vol. 2 No. 20. Ediciones Universidad Pedagógica Nacional.

_____ 2004. La Música y la Cultura Popular como Propuesta Curricular de Reencuentro desde lo Afro. En Revista Comunicación Volumen 13, Año 25, No 1, Enero Julio 2004. Universidad Tecnológica de Costa Rica.

Enciclopedia Virtual Encarta". Microsoft. 2003

FRIEDEMANN, Nina S. de, AROCHA, Jaime. 1986. De Sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Editorial de Colombia.

GARCÉS Aragón, Daniel. LA EDUCACIÓN AFROCOLOMBIANA. Escenarios Históricos y Etnoeducativos 1975 – 2000. Pág. 193 (Inédito)

GARCÍA LÓPEZ, Rafaela; y SIEGES, Iluminada; 2004. Programas de Educación Intercultural. Ediciones Desclee Brower.

GARZÓN CASTRILLÓN, Manuel Alfonso; 2005. Planeación Estratégica. Ediciones UNAD.

HUERTAS VERGARA, Manuel; 1993. Cabildo y Merced de Tierras para Poblar el Partido de Tolú, Sinú y Sabanas. Ediciones Fondo Mixto de Cultura de Sucre.

MALDONADO, Miguel; 2007. Pedagogías Críticas. Editorial Magisterio

MEN; 2001. Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Serie Lineamientos Curriculares. Fondo de Publicaciones del MEN.

GALEANO VANEGAS, Eduardo. 1990. Memorias del fuego. Siglo XXI Editores. TOMOS I, II, III.

GUTIERREZ CELI, Eugenio et al. 1988. 1001 cosas sobre la historia de Colombia que todos debemos saber. Editorial Círculo de Lectores.

HUERGO, Carlos A y FERNÁNDEZ María B. "Cultura Escolar/ Cultura Mediática. Intersecciones. Ediciones UPN. 2001.

- MARTÍN-BARBERO, Jesús. 2002. "Pensar En Medio De La Tormenta". En Cuadernos De Nación. Ediciones Imprenta Nacional.
- _____. 1998. De Los Medios a las Mediaciones. Ediciones CAB/Siglo XXI Editores.
- MELO, Jorge Orlando. 1984. Reportajes de la Historia de Colombia. Tomo II, p.p. 87-89. Editorial Planeta.
- MUÑOS VÉLEZ, Enrique. 2003. El Bullerengue. Ritmo y canto a la vida. NP.
- USLAR PIETRI, Arturo. 1986. La isla de Robinson. Editorial Seix Barral.
- QUINTERO RIVERA, Ángel. 1999. Salsa, Sabor y Control. Hacia una Antropología de la Música Tropical. Siglo XXI Editores
- ZAPATA OLIVELLA, Manuel. 1989. Levántate Mulato. Fondo Editorial Unesco.
- _____ 1996. Changó El Gran Putas. Editorial Círculo de Lectores.
- _____ 20002. Tierra Mojada. Fondo Editorial Agrosoledad.
- _____ 1984. Etnoeducación Afrocolombiana. Ediciones Imprenta Nacional.
- _____ 1997. La Rebelión de los Genes. El Mestizaje Americano en la Sociedad Futura. Altamir Editores.

**APROXIMACIÓN ETNOEDUCATIVA A LA CULINARIA Y
GASTRONOMÍA TOLUDEÑA**

NICOLÁS RAMÓN CONTRERAS HERNÁNDEZ

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Empezaré por enmarcar esta reflexión dentro del eje "la mujer como constructora social en comunidades étnicas", trabajo para el cual se aplicará el pensamiento sistémico del filósofo africano Eugenio Nkogo Ondó de Guinea, basado en los siguientes referentes: la etimología o historia de las palabras (para dilucidar mediante la historia de las palabras los significados profundos y evitar hacer mal uso del lenguaje incurriendo en el habla colonial) y la epistemología, como regla racional intersubjetiva para medir hasta qué punto las categorías y teorías tienen fundamentos basados en el resultado concreto y hasta qué punto tienen juicios de valor pseudocientíficos (como los estudiados en la crítica al pensamiento colonia).

Ese par de instrumentos implican además hacer un estudio diacrónico (a través del tiempo de los conceptos y artefactos) y sincrónico (en el momento actual) para comparar y contrastar dialécticamente los cambios semióticos en tanto simbologías de las cosas que tienen las palabras y los objetos, y semánticos, como representaciones del lenguaje hablado y escrito, con sus significaciones.

Con todo ello desmenuzar desde perspectiva histórica los conceptos implicados en el tema que son de un dominio de la Antropología de Alimentos y de la Bromatología, desde sus propiedades biológicas y nutriciona-

les, es decir, parte complementaria del estudio de los hábitos alimenticios desde una perspectiva sociocultural, histórica y folclórica.

Los textos de referencia para este análisis son de:

- Contreras Hernández Nicolás y Estrada Manrique Evelia (2010). *Etnoeducación y Desarrollo Social*. Módulo: Fundación Manuel Zapata Olivella
- Román de Zurek Teresa (1978). *Cartagena de Indias en la Olla*. Ediciones Román SA
- Benítez Rojo Antonio (2002). *La Isla que se repite*. Editorial Casiopea
- Zapata Olivella Manuel (1999). *La Rebelión de los Genes*. Ediciones Altair
- Galeano, Eduardo (1999). *Patas Arriba. La Historia del Mundo Al revés*. Siglo XXI Editores
- Howard Ortega Franklin (2009). *África en la cocina del Caribe*. Conferencia del Parlamento Nacional de Escritores del Caribe Colombiano
- Alonso José. *Gastronomía Afrocolombiana*, en la dirección electrónica [<http://www.afrocolombianidad.info/gastronomia-afrocolombiana/gastronomia-afrocolombiana.html>], consulta del 19 de junio del año 2012; entre otros.

NOTAS SOBRE LA CULINARIA Y LA GASTRONOMÍA EN EL CARIBE

Para Antonio Benítez Rojo (2002) el Caribe es un meta-archipiélago, es decir, mucho más que un lugar concreto circunscrito a un estado nación, es una región supranacional y multinacional, porque es una cultura construida por muchos siglos antes y después de la llegada de Colón, hecho que

marca un cambio más evidente de una multiculturalidad donde las relaciones sociales de producción de la esclavización, mutada más tarde en el modelo señorial (Genovese 1976), fueron creando un orden de estéticas a diversos niveles de la creación material y espiritual de las personas que lo habitan, cuyas procedencias multicontinentales (América, Europa, Asia, África), se fundieron en lo que llama el escritor de Santa Lucía y premio Nobel de Literatura 1992 Derek Walcott (1998) un potente brebaje cultural, donde el hilo conductor de África y de la africanía es el elemento que más destaca.

Sobre este particular afirma Antonio Benítez Rojo (2002), que sin la presencia africana el Caribe no diferiría mucho de las islas Baleares y del Mediterráneo, con un ritmo distinto y cansino, distante del ritmo que lo caracteriza expresado - según él - en esa "cierta manera" de caminar, decir, hacer las cosas; y por supuesto de cocinar, como lo señala en su obra *Cartagena de Indias en la Olla*, Teresa Román de Zurek, donde reconoce que la herencia africana en la sazón y forma de cocinar, dejó una huella muy marcada que se puede percibir con claridad en la forma como se preparan los platos, en las formas de combinarlas, sin desconocer por supuesto, los aportes de otros pueblos continentales de Europa. Asia y los grupos nativos de América precolombina, dueños de los secretos del maíz, el tomate y el achiote, entre otros productos básicos agrícolas o del reino vegetal, indispensables para cocinar.

Zapata Olivella nos recuerda que los aportes africanos a la culinaria de Colombia, el Caribe y el continente, en especial Brasil, nos hablan de una cultura africana del oriente (Kenia, Tanzania) y sobre el Océano Índico, que introdujo desde Java e Indochina, el cultivo y consumo del ñame con sus respectivas connotaciones religiosas, también presentes en el consumo y cultivo del plátano (banana o guineo), el maní, el millo y otras gramíneas, que antes de la llegada de Colón, ya los africanos comerciaban con los nativos del continente que ellos conocieron como *Abis Ayala* o *Abiayala* -

hoy América- según los relatos de historiadores alemanes como Leo Wiener, Leo Frobenius; o el inglés Basil Davidson, quienes se basan en los hallazgos de Cheik Anta Diop e Iván Van Sertima; y en documentos antiguos de la biblioteca de la madraza de San Koré en Malí, la única sobreviviente del llamado mundo antiguo, junto a la famosa biblioteca de Alejandría. La Biblioteca de Malí, data del año 900 DC.

El escritor cordobés Anotonio Yehuda Dumett Sevilla (2011), de ancestros mediterráneos Judíos y palestinos - de Siria y la actual Palestina ocupada por el estado sionista conocido como Israel- coincide con los estudios del bromatólogo de la Universidad de Antioquia y Magister en Antropología de la Universidad de Antioquia Ramiro Delgado, cuando señalan como aportes sirio libaneses y de la cultura gastronómica árabe a la culinaria del Caribe, los Quibbe, la hojaldre, la almojábana y otras mutaciones mestizas de esta tradición culinaria con las de otros pueblos del Caribe, como el quibbe de moncholo (hecho por el padre del escritor Dumett Sevilla como parte de su legado y práctica culinaria). Luego entonces, al momento de hablar de gastronomía en el Caribe, no se pueden ubicar arbitrariamente como se ha venido haciendo con frecuencia - señalan Dumett y Delgado- orígenes africanos o españoles a todo, porque los españoles ya venían mestizados e influidos con la comida africana y árabe, fusionadas por la creencia en el Islam; y además se puede cometer el error garrafal de desconocer la culinaria y la gastronomía de los pueblos originarios de Abiyala.

RAÍCES CONCRETAS DE HERENCIA AFRICANA EN LA DIETA DEL CARIBE

En un muy completo estudio sobre la gastronomía y su rama menor, la culinaria, sobre el aporte africano en los hábitos alimenticios, José Alonso en el portal web ya citado anteriormente, hace los siguientes aportes y precisiones:

[...] El aporte africano a la alimentación de los pueblos de América, está asociado al hecho que la culinaria que llegó del África occidental estaba ligada con prácticas religiosas desde tiempos remotos. Así los espacios sagrados de los primeros esclavizados en América se habrían convertido en redes de transmisión de saberes acerca de ciertas formas de preparación de las comidas. En los documentos dejados por la Inquisición de Cartagena, en donde se realizaron numerosos juicios contra los africanos, hay menciones de las comidas que se realizaban en las juntas.

Éstas eran reuniones que realizaban los esclavizados en medio del monte lejos de las casas de sus amos. En los alrededores de la ciudad de Cartagena de Indias hubo numerosos sitios de encuentro: Manzanillo, Manga, el arrabal de Getsemaní. En esta región del Caribe colombiano, la gente africana consumía el al-cuz-cuz es decir sémola de trigo cocida al vapor. Los documentos no hablan de la manera como se preparaba. También comían plátanos y bebían vino. No obstante la diversidad regional de la alimentación de los descendientes de los africanos en las Américas, subsisten prácticas culinarias comunes a toda el área Afroamericana. Y además estas mismas prácticas también se llevaban a cabo en la cocina africana.

Entre las más destacadas se encuentran el uso de diversas clases de sofritos que se caracterizan por ser elaborados grandes cantidades de aceite encargadas de dar el sabor. También se encuentra el gusto compartido por el ají, el jengibre, y toda clase de pimientos o raíces picantes. El tratamiento de granos mediante cocción y pilado como base para aderezos de pesca-

do, carne salada o carne de cerdo también aparece en todas las regiones afroamericanas del continente. Del mismo modo que el placer de las ventas callejeras de comida que hacen el encanto y la gracia de ciudades como San Salvador de Bahía (Brasil), Cartagena de Indias (Colombia), o La Habana (Cuba) [...] A propósito, el jengibre mencionado por los africanos en el texto de Alonso, señala esos aportes afroárabes que fundió el islam, como cultura también supranacional, que a su vez, se inserta históricamente desde entonces al Caribe.

Estas persistencias comunes en las comidas del arco antillano y en todo ese gran país cultural supranacional llamado Caribe, lo explica el escritor Antonio Benítez Rojo (2002), tiene que ver con la economía de plantaciones o haciendas que lograron plantear lugares concretos gastronómicos a manera de regularidades, desde Cuba hasta el Brasil litoral y de sabanas costaneras-donde sobreviven los cultos congos y yorubas con sus connotaciones religiosas- muy similares al *cus-cus* consumidos por los *cabildos de nación* en Cartagena, Haití, Trinidad, Venezuela, Costa Rica, Panamá, Kingston y demás pueblos y mercados del Caribe, donde la presencia africana sugiere postales del mismo país y del mismo mercado, pero sin caer en el totalitarismo desconocedor de otras herencias gastronómicas, que no podían ser africanas como las del maíz, el tomate, la papa, el achiote y demás productos que por ser únicos del continente americano, no podían ser de dominio africano originario; o las aceitunas y alcaparras cuyo nombre árabe, debe llamar a la cordura académica antes de fijarle olímpicamente orígenes africanos o españoles, como sucedió con el ajíaco el

cual se terminó comprobando por los estudios de Perea Chalá y Delgado, que son africanos.

En este sentido de las regularidades vale señalar que en el mismo texto de José Alonso se menciona que: [...] Los alimentos básicos de la población de origen africano en las islas francesas eran la yuca, consumida casi siempre en forma de casabe, los plátanos, fríjoles, papas y carne o pescado salado que condimentaban con exceso de picante. En las colonias inglesas su alimento de rutina era la harina de maíz, plátano, ñame, coco, batata, fruta de pan y fríjoles acompañados con regularidad de carnes o pescados salados" [...]

Llama la atención la presencia de la yuca en la dieta alimenticia de las Antillas francesas, pues bien, tanto los habitantes de la Martinica y Guadalupe (el Caribe francés) consumen el casabe; y el grupo musical más representativo de estas islas a nivel internacional se llama precisamente Kasave, es decir, Casabe, un producto alimenticio que se consume y produce en San Antero, Tolú, San Onofre, San Basilio de Palenque, etc, en la región Caribe de Colombia y no por pura casualidad. Sin embargo, el casabe es un plato común en las dietas de los pueblos indígenas Arawac y Caribe, desde sus orígenes remotos en el Amazonas y el Orinoco, lugares desde los cuales, según Alejo Carpentier en *El Siglo de las Luces*, salen a conquistar o poblar el resto del Caribe y de Abiyala.

Por todas estas evidencias, no se puede hablar hoy de autoctonía localista o nacional en las comidas del Caribe, sino asumirlas como platos que son del Caribe como país transnacional o cultura supranacional, que en la cocina y la música demuestra matrices comunes, que no son sólo de África, sino también de Europa, Asia y de los nativos de América o Abiyala. Aquí vale la valoración triétnica de Manuel Zapata Olivella, sin que ello nos lleve ahora a negar aportes que sí se pueden considerar sin lugar a dudas como

netamente africanos. Por ello hay que ser rigurosos y cuidadosos antes de otorgarle - por ejemplo- un origen africano a la ligera al guarapo, desconociendo que los indígenas tienen esa palabra en su acerbo lingüístico, pese a que la caña de azúcar fue una implementación agrícola industrial europea traída del Mediterráneo en donde se funden desde milenios y por cuenta inicial del Egipto de los faraones de piel negra, sus fundadores (Nkogo 2007), los mundos culturales gastronómicos y culinarios de África, Europa y Asia.

En este caso y para recapitular: sí la gastronomía es *el estudio teórico explicativo, hermenéutico del hombre con su alimentación -en relación con su medio ambiente-... un campo de estudio que concibe al gastrónomo como su operador especialista académico en estrecha relación con la bromatología;* y la culinaria, *es una forma creativa de preparar los alimentos y depende mucho de la cultura, en términos de conocimientos respecto a los alimentos, su forma de prepararlos, así como de los rituales sociales establecidos alrededor de la comida* (Wikipedia 2012), la comida del Caribe y en ella la de Tolú, San Onofre, Lorica, María La Baja, ligadas históricamente a la gobernación de Cartagena, todos a su vez ligados al mundo del Caribe como meta archipiélago o país cultural que trasciende fronteras geopolíticas nacionales, nos dice que es erróneo en un estudio básico o profundo hablar de autoctonías culinarias toludeñas, cartageneras, o palenqueras, desconociendo los antecedentes históricos de un mestizaje cultural y biológico, con repercusiones en lo económico, social y político, pues ello también implica desconocer a su vez la totalidad de la temática, por el ego caprichoso de asumir alegremente una condición de autóctono y de autoctonía; o asumir como válido el enfoque revalorado y superado del difusionismo, que busca "cunas" o sitios originarios a la fuerza, desde donde sale un producto o saber, a tocar con la varita mágica a otros pueblos.

En un hecho histórico de hondas significaciones geopolíticas y culturales, como la conquista de la península ibérica por el comandante bereber

islámico africano de origen Gaya Tarik Ibn Ziyah, no se puede desconocer por ejemplo su impacto, al momento de estudiar la culinaria y la gastronomía del Mediterráneo, como tampoco puede desconocerse la presencia africana de muchos de los viajeros que antes, junto con Colón y después de Colón, estuvieron en Abiyala antes de que este nombre fuera depuesto colonialmente por el de América, como una consecuencia de la colonia, la colonización, el genocidio y el saqueo de un continente, evento edulcorado con los nombres de conquista y colonia, como etiquetas románticas que tratan de ocultar un crimen masivo tan despreciable como el cometido por Adolfo Hitler contra los pueblos judíos, romaníes y eslavos de la resistencia, durante la vigencia del Tercer Reich.

INVENTARIO BÁSICO DE LA CULINARIA TOLUDEÑA DENTRO DE LAS REGULARIDADES DEL CARIBE

La cocina toludeña comparte con sus demás congéneres del Morroquillo, la Región Caribe y el Gran Caribe, una serie de técnicas y platos, basados para la sazón en forma más básica en productos de origen africano, americano y euroasiáticos (Mediterráneo) como el ají dulce, el achiote (Abiyala/ América), la pimienta de olor, el limón y el ajo (Euroasia/Mediterráneo), a los cuales la vida contemporánea - nombrada como moderna- ha ido sumando el caldo de gallina industrial en barritas (tradicionalmente Maggi). Hoy las enfermedades de riesgo cardiovascular, han desplazado el aceite de origen animal - manteca de cerdo por ejemplo- por aceites de origen vegetal. En los platos de la cocina para turistas de los descendientes de origen árabe se acostumbra el aceite de oliva, las aceitunas y el ají picante.

En cuestión de arroces, está el arroz de coco - recordar que la preposición "de" implica contenido- llamado por los heraldos de una nueva lingüística como "arroz con coco". Este arroz con la irrupción del turis-

mo andino (Bogotá y Medellín), tiende a confundirse con el arroz sofrito que es ofertado como "arroz con coco" y lo preparan algunos con fresas (arroz frito o arroz moreno). Sin embargo el arroz de coco tradicional, se prepara con un sofrito de ajo, ají dulce en leche de coco o en aceite con sal al gusto, al cual se le echa el arroz y la leche de coco, hasta que alcanza su punto ideal de cocción, para lo cual sí se cocina en estufa se baja la mecha; sí es con leña que le da un sabor más típico por los aromáticos del mangle en sus variedades o el roble (menos aromáticamente deseable en términos culinarios), se le baja la intensidad del fuego removiendo los tizones, para que no se quemé.

El arroz de coco, parte esencial de la dieta - con su cucayo o pegao- se acompaña del pescado frito, la carne frita o asada, con patacones (otro símbolo del Caribe con los nombres de tostones, mofondo y bangú que denotan su origen africano, según Benítez Rojo 2002) y la ensalada de tomate y cebolla (Abiyala/América); o repollo (Mediterráneo incluyendo a África), hoy sustituido por la lechuga, debido a la incidencia del cáncer de colon al cual erróneamente se le asocia, y la flatulencia. El arroz de coco en la mañana se consumía con café tinto. Hoy día los efectos de las políticas neoliberales han desplazado este hábito porque es más rentable y más saludable para quienes sufren de cardiopatías como la hipertensión y el triglicérido, consumir el arroz de manteca o con manteca, preparado con sofrito, agua y un chorrillo de aceite cuando está hirviendo el agua.

Estas consideraciones causales entre costumbre y nivel de ingresos, permiten poner en cuestión la pretensión de "rescatar costumbres" de ciertos investigadores, que miran en la desaparición de un patrón cultural, un supuesto "secuestro" de un malévolo ente aculturador, que muchas veces se halla en sus mismos bolsillos. También hay arroces de pollo, cangrejo azul (cardisoma guanumi), camarón y otros mariscos, e incluso arroz subido hecho con el puño de arroz biche (palabra de origen mandingo) o no madura-

do en su totalidad que se colgaba a humar en las cocinas tradicionales. Hay que anotar que el arroz se acompaña con el plátano en tentación o plátano pícaro, un plato de origen afroasiático, introducido por los moros o africanos islámicos a la península ibérica y de allí a Abiyala/América, el cual se prepara como una especie de dulce, con azúcar (afroasiática/mediterránea), especias como la canela, la pimienta de olor y el clavo. El plátano debe estar maduro o pintón. Los nuevos hábitos alimenticios influidos por el turismo y la masificación de la escuela colonial actual, contribuyeron a la desaparición de la cocina costeña y toludeña, del bleo y de la candia como acompañante de los guisos y arroces, muchas veces remplazando la carne.

El sancocho, otro plato tradicional de la cocina del Caribe, que tiene la cocina toludeña y por supuesto las demás del Morrosquillo y la región Caribe, cuya etimología de palabra compuesta la conforman "san" apócope de santo, y cocho de coccionar o cocinar, es decir, "cocinar en honor del santo", es una forma de sopa, que se prepara con la base antes mencionada de ají, ajo, especias y agua, siendo el "bastimento" el equivalente al pancoger: yuca, ñame, plátano, mazorcas y por cuenta de las relaciones comerciales con la región andina, cada día más la papa, la cual se le agrega al ritmo que el agua hierva, junto con verduras y hortalizas.

En la actualidad productos de origen mediterráneo como el apio o el cilantro, se le han ido sumando, a diferencia de los platos hervidos tradicionales que hacían las familias de extracción agropecuaria, de la época de la economía de las plantaciones que menciona Benítez Rojo (2002) en sus ensayos. Los sancochos suelen ser de carne, gallina o pescado, que emplean tradicionalmente el coco. Por el lado de los cárnicos los sancochos se dividen en: de costilla, de rabo, de carne salda, etc. El sancocho tiene una prima hermana, llamada la viuda, que tiene una cocción similar, pero con menos agua, es como una especie de hervido a la cual el pancoger cuando está hirviendo se le echa encima, el pescado de mar, el bocachico, la carne salada y

otros tipos de carne. Se registra en pueblos del área del Morrosquillo, la viuda de cangrejo - azul- que se prepara con plátano verde o ñame, en pueblos como Tolú, San Antero, San Bernardo y parte de Coveñas.

En la cocina tradicional de Tolú, parte del Caribe colombiano y en la zona del Morrosquillo, se preparan y consumen los pasteles, que son envueltos de arroz precocido - ayer coloreado con achiote hoy con triguisar y otras especies industrializadas- con alberjas o arbejas (origen árabe), verduras (zanahorias, cilantro, cebolla, tomate (se usa poco ahora por el ácido acético), ají dulce, incluso aceitunas y alcaparras (en casos de sofisticación), se envuelven en hojas de bijao (unos dicen que viene de Bijago en África, otros que es de origen Zenú), y se ponen a cocinar. El bijao, les permite gran capacidad de conservación a este plato, que según Howard (2009) y Dumett (2011), tuvo su origen en las zarapas o atados que se armaban en las hojas de bijaos, de las sobras de las fiestas de la casa grande de los potentados coloniales, por parte de la servidumbre indígena, africana, afrodescendiente o mestiza por extensión. Los pasteles equivalen a lost amales y ayacas venezolanas que se preparan con masa y no con arroz.

Para las fiestas especiales como matrimonios, quinceañeros y grados de bachillerato o de universidad, la culinaria del Morrosquillo registra la costumbre de comer chivo guisado o asado con yuca. Este plato se prepara con otras sofisticaciones en la Guajira y el Cesar como Friche y se le agrega licor, generalmente Whiskey. Otras carnes preparadas con guiso o asado, acompañadas con yuca sancochada o hervida, son las llamadas carnes de monte: zaino, conejo, ponche o cacó. Estas costumbres ya casi se hallan extintas en Tolú, San Antero y Coveñas, por la extinción de flora y fauna, ocasionada por carreteras antiecológicas o proyectos contaminantes como el muelle de carbón que han generado contaminaciones alarmantes, que han afectado notablemente los ecosistemas.

Compartido con los primos sabaneros de cultura zenú, se registran los famosos motes o sopas espesas de queso y palmito (una delicada palma de monte de la cual se extrae la pulpa), muy acostumbradas para semana santa; ahora en cualquier lugar del año, sí el colesterol y otras cardiopatías lo permiten, como sucede con el famoso chicharrón o tocino frito o costilla frita de cerdo. Del palmito se puede hacer un plato parecido a la viuda, conocido como el guate de palmito. También se registra el guate de cangrejo que se acostumbra con la torta de cangrejo azul, en la época de junio cuando el cangrejo sale a bandolear o en largas caravanas, que hoy son muy escasas en Tolú y sus alrededores por carreteras mal diseñadas, falta de conciencia ecológica y destrucción irracional de estos animales y sobre todo, la contaminación del muelle carbonífero en combinación con la desecación de ciénagas para ganadería intensiva.

En esta misma línea se registran las mazamoras de plátano, maíz de la cual, la variante más famosa es el peto, hecho con maíz, leche, canela, clavito e incluso pimienta de olor. En las ciudades de la región Caribe, como Cartagena y Barranquilla, los vendedores ambulantes les adicionan trocitos de coco y de queso rallado, para darle un sabor distinto. El equivalente en la cultura paisa de Antioquia y el eje cafetero, se halla el claro, que es simple y se le echa bicarbonato y se endulza al gusto después de preparada con trozos de panela.

Del palmito se extraían unas orugas conocidas como molongos, que se asaban como habas y se comían crocantes. El nombre molongo denota la influencia lingüística africana como el plato de sopa hecha con intestinos de vacuno, conocido como mondongo, en honor a la nación africana de prominente vientre que fue importada a América como esclavizada en los barcos esclavistas de Europa, desde el África occidental. El molongo y el mondongo, son dos estaciones de la diáspora: la vida como cimarrón fugado habitante de los palenques del Morrosquillo y Montes de María y la vida

como peón o esclavizado en la hacienda esclavizadora de ayer y hoy, donde los españoles y sus descendientes votaban con asco esta parte del ganado vacuno, como sucedía hasta los años 60 del siglo XX en la Venezuela petrolera opulenta, donde la migración de colombianos del Morrosquillo llevó la costumbre de este plato, que se prepara con los intestinos de la vaca y del toro.

DULCERÍA TOLUDEÑA DENTRO DEL PAÍS CARIBE

La etnoeducación en sus inicios y los vicios del difusionismo también en la academia tradicional, han propagado la idea sin sustentación en canto a que la dulcería actual del Caribe, incluyendo la culinaria, tuvieron su origen en el palenque mítico de San Basilio con un fundador macho Benkos Biojó, en contravía con la evidencia histórica de trabajos rigurosos como los de Múnera Cavadía (1996- 2005) o Dolcey Romero Jaramillo (2002). Esta tendencia ha venido propagando por ejemplo, que el arroz de coco o "con coco" es una creación palenquera, olvidando también que palenque no es un atributo único de San Basilio, sino de otros pueblos con igualdad de condiciones y méritos en sus marcadores africanos como Uré o Santa Cruz de Mazinga, los cuales no fueron objeto de la farándula académica originada en torno a estos tópicos.

En la dulcería de la culinaria toludeña, sus dulces reflejan ese país cultural del Caribe, donde estos postres tropicales obedecen a constructos históricos de las relaciones sociales de producción, sin que ello implique diferencias marcadas. Empezaré citando por ejemplo, las cocadas o cocás, hechas de coco y leche, incluso de leche de coco y leche, combinadas con guayaba, millo, papaya o lechosa, y otras combinaciones frutales. El caballito o dulce de papaya o lechosa, en hebras de la fibra biche de la papaya. La bola de millo, conocida como alegría, hecha con cocó y anís, entre otros ingredientes de la cocción. El dulce de leche y el arroz con le-

che, que es un plato de alcance y orígenes continentales que se consume y prepara en países tan distantes como Colombia y Chile.

Para semana santa, lo más singular que prepara la culinaria toludeña en cuestión de dulces es el famoso dulce de patilla, que preparan las hermanas Escobar famosas por sus invenciones y tradicional sazón, en la calle 12 con carrera 6. Los demás dulces que se preparan en toda la región Caribe: mungo mungo (su fonética señala África), dulce de plátano, dulce de ñame, dulce de calabaza, dulce de papaya, dulce de corozo, dulce de mamonón o mamoncillo, dulce de leche, etc. En esta primera reflexión etnoeducativa y bromatológica como primera aproximación, la más importante conclusión que deja este ejercicio de memoria y cocción, es el que en un continente mestizo por excelencia, no se puede caer en los extremos de africanizar a ultranza o desaffricanizar a ultranza.

Es erróneo en el Caribe, apresurarse a cantar autoctonías culinarias y de muchos patrones culturales, que una vez revisadas con la lupa de los pares de otros lares del ciberespacio, el Caribe y el mundo, permiten repensar, desaprender y sobre todo superar el famoso síndrome del difusionismo y de la chiva académica. La academia no se puede manejar con apresuramientos. Si bien se puede entender la prisa de Roberto Arrázola cuando proclamó a Palenque como el "primer pueblo libre de América", y más aún, sacó a Benkos Biojó del palenque de la Matuna para instalarlo en el Palenque de San Basilio, gracias al machismo ideológico de todos en todos los colores de la piel, en estos tiempos con la inmediatez y abundancia de fuentes del Internet, implica ser más rigurosos, cautelosos y sobre todo, trabajar en redes y paridad con otros investigadores más avezados y serios que nos puedan enseñar nuevas metodologías o la vieja metodología de la prudencia y de la seriedad.

La mujer se convierte en constructora de sociedad dentro de la culinaria, por los roles del patriarcado cuando los cambios de conceptos en

torno al matriarcado, la vida nómada, el sedentarismo, la tenencia del dinero y el rol del saber en las sociedades, puso en manos del varón la guerra del concepto propiedad privada desde el neolítico hasta nuestros días, en las figuras del estratega, jefe o comandante, desde la horda hasta los estados feudales, monárquicos y burgueses. La esclavización -régimen del esloveno sometido militarmente a servidumbre- legado lingüístico grecorromano, pero lamentable práctica internacional y pluriversal (léase universal desde el paradigma colonial decadente), disciplinalmente servidumbre, terminó por establecer sociedades machistas en Abiayala, donde antes la mujer era considerada como portadora de la vida y la divinidad, entre los pueblos abiayalenses que aún rinden culto a la Pacha Mama.

Anacaona (Tekina o Mayimbe espíritu de la divinidad hecha carne) y María Lionza por los pueblos originarios, ambas encarnaciones femeninas de la divinidad, son una muestra de ese traspaso del matriarcado al patriarcado machista, que oprimió y negó a la mujer por mucho tiempo su condición de persona. Los casos de Reina Leonor y Apolonia en la Región Caribe cerca del área diquense, son una muestra de cómo en los pueblos africanos del destierro esclavizador, el matriarcado y su contraparte el machismo eran tan flexibles que aceptaban jefaturas femeninas militares y políticas, que el mundo "civilizado" inoculó a través del proceso de asimilación religiosa que supuso la *entente cordiale* liderada por Monseñor Antonio María Cassiani, lo cual significó con la entrada de la escuela monocultural en el siglo XX, la pérdida del arroyo cimarrón en muchos de los descendientes de los antiguos cimarrones.

La etnoeducación a través de sus diplomados es un espacio de deconstrucción y decolonización del pensamiento, una oportunidad para promover una práctica educativa liberadora o por el contrario, una pérdida de tiempo para reflejar el veneno de la escuela colonial con todo sus ma-

chismos y sus corrupciones inherentes de todo esquema de dominación colonial. El interés laboral serio o el interés oportunista laboral que dio al traste con la primera cosecha de etnoeducadores, debe ser un punto de reflexión para estos nuevos diplomados, en donde se advierte una grave persistencia del pensamiento colonial, pese a los esfuerzos y metodologías dialógicas y reflexivas, que hoy refuerzan no sólo los medios masivos de información y propaganda de la hegemonía europea blanca, sino también la iglesia tradicional y las nuevas iglesias surgidas del estado racista norteamericano que hoy usurpan la condición de "cristianos", como toda una constante monopolista de este nuevo colonialismo encarnado por Estados Unidos de Norteamérica, que ya nos acostumbró a un monopolio de la condición y el gentilicio continental "americano"

El debate reposado y con base en la disciplina y el rigor, es una alternativa para crear, recrear y deconstruir un discurso colonial, que debe trascender hasta la exigencia al MEN para que exija a su vez a las editoriales un cambio de los contenidos bibliográficos y a la escuela, la renovación curricular que ya está en la ley como intercultural, pero que el MEN mantiene en la fórmula colonial del se acata pero no se cumple, o del apartheid de una mal entendida Cátedra de Estudios Afrocolombianos, folclorizada. Dependerá de nosotros los hijos de la diáspora el que este campo de discusión adquiera la dimensión de calidad académica - si vale el concepto- capaz de confrontar la educación fabular de la hegemonía monocultural europea/blanca y forzar el cambio que ya la constitución política de Colombia, consagra como derecho fundamental.

RED INDEPENDIENTE DE MEDIOS

PD. No se abordaron en el tema por problemas de espacio y no disponibilidad de la bibliografía especializada, para sustentar las afirmaciones. Por eso quedan por fuera, las caribañolas (que los antioqueños llaman erró-

neamente "caramañolas"- por el ciclismo), los buñuelos de maíz verde ahora convertidos en "tortitas de Chócolo por el turismo paisa y la fragilidad cultural del toludeño, el buñuelo de maíz cabeza negra, etc.

**INDIA Y AMÉRICA LATINA, COLONIZACIÓN, DESCO-
LONIZACIÓN Y NO ALINEACIÓN³**

LUIS BRITTO GARCÍA

LA MAYOR OPERACIÓN DE COLONIAJE DEL MUNDO

¿Por qué a los primeros pobladores de América se los llama “indios”? En 1492 los europeos no buscaban América, cuya existencia desconocían: su codicia buscaba la India, y confundió al Nuevo Mundo con ésta. Cada pueblo es distinto, cada país es irrepetible, pero en la Historia hay tramas que parecen replicarse. La Conquista de América a partir de 1492 completa en aproximadamente un siglo la mayor operación de coloniaje de todos los tiempos: se extiende sobre un continente, se cumple utilizando algunos de los pueblos originarios contra otros, las riquezas saqueadas financian la hegemonía de España sobre Europa durante dos siglos y la de Europa sobre el mundo durante cuatro. El proceso se libra mediante una inconcebible destrucción de riqueza material y cultural, pero los conquistadores imponen, por lo menos en América Latina, una sola religión y dos lenguas romances, que devendrán instrumentos de comunicación entre los conquistados. También les instruyen en algunos rudimentos de la cultura Occidental, que, desarrollados con un estilo propio, les permitirán iniciar el camino hacia la Independencia y la descolonización.

³ Conferencia ante el *Instituto de Estudios de las Relaciones Internacionales* en Nueva Delhi y el Instituto Nehru de Benarés.

INSTRUMENTOS IMPERIALES DE UNIDAD

La Conquista y colonización de América encauza la voracidad de España, Francia, Holanda e Inglaterra hacia el Nuevo Mundo y posiblemente retrasa la ya iniciada colonización de África y de Asia. La Independencia de América en la divisoria de los siglos XVIII y XIX intensifica los procesos de las potencias europeas para la colonización de África y de Asia. Entre ambos hitos ocurren procesos de dominación y explotación que presentan fascinantes semejanzas y diferencias. La Conquista y Colonización de América, si bien tutelada y apoyada por las coronas de España, de Portugal, de Francia y de Inglaterra y por el Consejo de los Señores de Holanda, es fundamentalmente privada: cada conquistador reúne su tropa y costea su expedición. Sin embargo, como su legitimación consiste en el proyecto de dominación ecuménica de la Cristiandad, procede a la sistemática y metódica destrucción de las culturas y lenguajes originarios, y a la implantación obligatoria del idioma y la religión de los invasores. En este proceso, España y Portugal agregan en dos inmensas unidades políticas los territorios que estaban poblados por infinidad de comunidades y etnias distintas y a veces antagónicas. Tras las independencias de ambos conglomerados a principios del siglo XIX, los dominios portugueses permanecen unidos políticamente en el inmenso conjunto de Brasil, que abarca la mitad de América del Sur, pero los antiguos dominios españoles se disgregan políticamente en una veintena de pequeñas repúblicas. En ambos entes, sin embargo, permanecen como herramientas de unidad los rasgos culturales implantados por la Conquista: la religión cristiana en su versión católica; las lenguas romances hermanas del español y el portugués, y algunos principios de cultura técnica Occidental que permiten iniciar el camino hacia la modernidad.

EL CAPITAL CONQUISTADOR

Paralelismos y diferencias fascinantes se advierten entre la Conquista

y Colonización de América y la de Asia, en la cual nos centraremos en el caso de la inmensa unión de pueblos, religiones y culturas que actualmente denominamos India. Más todavía que la de América, la Conquista de India es una empresa privada. A partir del Descubrimiento en 1492, el Atlántico y el Caribe, así como son las vías navales del saqueo europeo, devienen uno de los centros de una economía mundial. Las potencias manejan este dilatado dominio mediante una peculiar figura, las Compañías de las Indias Orientales y Occidentales. Estas empresas privadas, que se constituyen en Inglaterra, Holanda y Francia, no sólo tienen flotas y ejércitos propios y desarrollan empresas de conquista, sino que en algunos casos, como sucedió en Holanda, acuñan moneda y deciden la guerra o la paz. Hasta la decadente España adopta este recurso, al entregar el monopolio del comercio y el curso americano a antes como la Compañía Guipuzcoana entre 1728 y 1795. Las compañías imperiales, en el caso de India, el 31 de diciembre de 1600 la reina Isabel I de Inglaterra otorga a la “Governors & Company of Merchants of London Trading to the East-Indies”, más conocida como Compañía Británica de las Indias Orientales, el monopolio del comercio con las llamadas Indias Orientales, privilegio por 15 años que el rey Jacobo I prorroga en 1609 por tiempo indefinido. La Compañía se abre paso en dura competencia, a veces armada, contra holandeses y portugueses, a los cuales derrota en 1612 en la batalla de Swayi, lo cual le atrae el favor del Gran Mogul, quien le otorga licencia para comerciar en todos sus puertos a partir de 1615, y desde 1632, con Bengala. Siguiendo el modelo ya instaurado por las Compañías Holandesas desde su fundación en 1602, Carlos II le confiere en 1670 las potestades soberanas de declarar la guerra y constituir alianzas, formar ejércitos y ejercer la jurisdicción civil y criminal en sus dominios, potestades que la van convirtiendo hacia 1689 en una suerte de “Estado dentro del Estado”, que gobierna con autonomía las regiones de Bengala, Bombay y Madrás. Sólo después de la rebelión de los cipayos en 1856

la India es colocada bajo la dependencia directa de la corona británica. De tal forma, una empresa privada se convierte en instancia soberana que gobierna de manera despótica sobre centenares de millones de seres. Lo cual lleva a Carlos Marx a afirmar que:

No cabe duda, sin embargo, de que la miseria ocasionada en el Indostán por la dominación británica ha sido de naturaleza muy distinta e infinitamente más intensa que todas las calamidades experimentadas hasta entonces por el país. No aludo aquí al despotismo europeo cultivado sobre el terreno del despotismo asiático por la Compañía inglesa de las Indias Orientales; combinación mucho más monstruosa que cualquiera de esos monstruos sagrados que nos infunden pavor en un templo de Salseta. Éste no es un rasgo distintivo del dominio colonial inglés, sino simplemente una imitación del sistema holandés (...) (Marx, Carlos: “La dominación británica en la India”; New York Daily, N° 3804, 25 de junio de 1853; <http://www.ucm.es/info/es/marx-engels/es/mnsoe//112htm>).

INTEGRACIÓN POLÍTICA E IDIOMA COMO INSTRUMENTOS DE DESCOLONIZACIÓN

Así, al igual que en América, la irrupción colonial en lo que luego será llamado India es esencialmente una empresa privada apoyada por el Estado. También allí se vale de la diversidad de pueblos, culturas y gobiernos locales para oponerlos unos contra otros e imponer una dominación que no hubiera logrado contra esos pueblos unidos. En todas las campañas de Lord Clive, el número de sus soldados Sepoy supera ampliamente el de los ingleses (Thomas Macaulay: Lord Clive; Aguilar, Madrid, 1945, 62-93). Al igual que españoles y portugueses en América, franceses e ingleses se comportan con extraordinaria crueldad, pero no emprenden el exterminio sistemático de los colonizados porque éstos son muy numerosos y porque la explotación de su trabajo será el sustento de la empresa colonial. A diferencia de

españoles y portugueses, realizan intentos evangelizadores, pero no pueden imponer el cristianismo sobre la inmensa diversidad y complejidad de las religiones y culturas originarias. Sin embargo, reúnen una multitud de estados, naciones y pueblos bajo una administración colonial centralizada y para hacerla funcionar imponen el idioma inglés y transmiten algunos elementos de la modernidad. Después de que los ingleses son obligados a retirarse, esta unión política y territorial y este idioma de enlace servirán a los pueblos descolonizados para continuar y consolidar su unión y emprender el camino propio hacia el desarrollo.

EMANCIPACIÓN VIOLENTA O NO VIOLENTA

América Latina e India divergen parcialmente en los procesos emancipatorios. En América española se combate por las independencias con una extraordinaria violencia que cuesta la vida a casi un tercio de la población. En América portuguesa la emancipación se logra mediante incruenta maniobra diplomática: las oligarquías brasileñas proclaman Emperador de Brasil a Dom Pedro de Braganza, el pequeño Portugal no tiene flotas ni ejércitos para impedirlo y reconoce el hecho cumplido, que consagra la previa sujeción de ambos países al dominio naval y comercial inglés. La vía de la India hacia su libertad es compleja y une las insurrecciones armadas, tales como la de 1857, con un largo proceso esencialmente pacífico de resistencia cultural, social y política que culmina en 1947. Los instrumentos de la opresión son confiscados por los liberados, quienes aprovechan la unidad política instaurada por los ingleses para constituir sobre ella el territorio de la República federal y constitucional de la India, que junta 28 estados y siete territorios, aunque no pueden evitar la separación de Pakistán. El idioma inglés, impuesto para permitir la administración colonial, es declarado lengua oficial para facilitar la comunicación entre pueblos que hablan una pluralidad de lenguas y dialectos. Emancipación, dependencia y neocoloniaje.

Aunque América Latina se independiza casi siglo y medio antes que la India, a partir de allí ambos pueblos enfrentan problemas similares. La emancipación política no disuelve por sí sola los lazos de dependencia económica y cultural. Las potencias hegemónicas imponen relaciones de falsa reciprocidad comercial, reducen a los países descolonizados a la exportación de materias primas o productos con escaso valor agregado, les imponen tratados de libre comercio que sientan una falsa reciprocidad entre naciones que no pueden proteger sus actividades económicas y sus mercancías y metrópolis que de hecho protegen las suyas, e intentan forzar una política bipolar de bloques.

INTEGRACIÓN Y NO ALINEACIÓN ENTRE DESCOLONIZADOS

Son desafíos que exigen respuestas. India encuentra uno de sus más poderosos instrumentos en la voluntad de continuar formando un solo cuerpo político con los diversos pueblos y estados que los ingleses integraron en un imperio. América Latina surge a la vida independiente dividida en una veintena de países, pero todos los próceres de la Independencia abrigaron proyectos de unidad continental que se manifestaron en la Gran Colombia en 1824, en el Congreso Anfictiónico de Panamá en 1826, en la integración comercial del Mercosur desde 1991, en la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y en la de la Alternativa Bolivariana para América (ALBA), ambas desde 2004. Por su parte, India define un camino autónomo en lo internacional con su firme apoyo al Movimiento de los Países no Alineados. Muchos países latinoamericanos, sujetos a la hegemonía de Estados Unidos, en principio ignoran al MNOAL, pero luego se integran progresivamente, al extremo de que la Cumbre de 2006 del MNOAL se celebra en La Habana, y en la actualidad son miembros de dicho Movimiento los siguientes países latinoamericanos y caribeños: Antigua y Barbuda,

Bahamas, Barbados, Belice, Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, Dominica, Ecuador, Granada, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, Nicaragua, Panamá, Perú, República Dominicana, San Vicente y las Granadinas, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, Surinam, Trinidad y Tobago, Uruguay y Venezuela.

ORIGINALIDAD DE LOS MODELOS DE DESCOLONIZACIÓN

Pero en los procesos de descolonización no es sólo fundamental la máxima integración y unidad de propósitos entre los pueblos antes sometidos. Es preciso que éstos encuentren un estilo propio de desarrollo y de gestión económica que no sea mera copia del de las metrópolis que los oprimieron. Mahatma Gandhi predicó el rechazo cultural al consumo de las mercancías de las industrias británicas y al estilo de vida que éstas implican. La Constitución de la India sancionada el 26 de enero de 1950, la proclama como una República soberana, democrática, secular y socialista. Este último rasgo ha sufrido numerosas modificaciones y reinterpretaciones, pero no cabe duda de que India tiene un estilo propio de desarrollo, que la coloca en los últimos años como la 11^o economía del mundo y la cuarta en capacidad de consumo. En América Latina diversos países, integrados en bloques como el Mercosur, el ALBA o el CARICOM han intentado experiencias socialistas y buscan asimismo su propio estilo de desarrollo civilizatorio ante la triple crisis ecológica, social, económica y militar desatada por los países del G-7.

CULTURAS Y DESCOLONIZACIÓN

Esta mirada exageradamente sintética sugiere algunas conclusiones. En los procesos de colonización y descolonización podemos advertir interesantes similitudes y divergencias. Desde el arranque de la llamada época

Moderna en el siglo XVI, las potencias hegemónicas avasallan territorios de la talla de continentes, como América, o subcontinentes como India. La falta de unión de los pobladores originarios y sus divergencias internas a veces facilitan estas empresas imperiales. A pesar de que aparecen ante todo como procesos de invasión militar, de hecho la empresa privada es el motor de parte de ellos, y las vastedades colonizadas quedan bajo el dominio de compañías monopólicas que las explotan en forma inmisericorde. Los imperialistas tratan de imponer su religión, su idioma y algunos elementos de la modernidad como instrumentos de dominación. Los pueblos sometidos logran la descolonización mediante luchas que pueden incluir desde la violencia insurreccional hasta la maniobra diplomática o la resistencia pacífica social y cultural. Una vez conquistada la independencia, pueden utilizar los instrumentos de la dominación impuesta, tales como el idioma, la unidad política y los avances técnicos para consolidar grandes bloques geopolíticos. Para la definición, fortalecimiento y consolidación de éstos es fundamental la especificidad cultural que permite establecer la diferencia con respecto al colonizador y enfatizar la similitud o por lo menos la comunicabilidad entre los antes colonizados. A la larga, la integración en movimientos mundiales de los pueblos independizados les ayuda a mantenerse independientes de la política de alineación en bloques de las potencias hegemónicas y a definir sus propios proyectos. Ello es decisivo si se considera que los pueblos que alguna vez fueron colonizados o amenazados de colonización integran la mayoría de los habitantes del planeta, tienen la mayor fuerza de trabajo y los mayores recursos naturales de éste, y que su rica diversidad cultural es la precondition del proceso de fusión, mutua polinización e hibridación de signos mediante el cual avanzan y se desarrollan las civilizaciones del planeta y podrían encontrar soluciones a la crisis planetaria actual.

DE CUSCO A CHOTANAGPUR, CON ESCALA EN ATENAS

JOSEF ESTERMANN

FILOSOFÍAS INDÍGENAS Y SU MEDIACIÓN

Las grandes compañías de aviación civil han establecido los llamados *hubs* (inglés para “cubo”, “eje central”), aeropuertos de enlace muy importantes y altamente frecuentados por los aviones de línea. La gran mayoría de estos ‘nudos’ aeronáuticos se halla en el Norte, de preferencia en Europa y Norteamérica, y últimamente también en el Oriente asiático. Como ejemplos se pueden mencionar las ciudades de Los Ángeles, Miami, Nueva York, Londres, París, Francfort, Roma, Pekín, Tokio y Singapur. Son pocas las aerolíneas que han incluido algún ‘centro de distribución’ en el hemisferio sureño, tal como por ejemplo Nairobi, Johannesburgo, São Paulo, Mumbay y Yakarta.[1]

Este orden global del tráfico aéreo concuerda a grandes rasgos con el flujo financiero y económico de dinero y mercancía. Un ochenta por ciento de los capitales se mueve entre los *hubs* financieros (que en este caso se llaman ‘bolsas’) del hemisferio del Norte (el mal llamado Primer Mundo), sin tocar o pasar por un país del Sur. Casi lo mismo se puede decir de los viajeros físicos, tanto comerciantes como turistas. Para muchas compañías aéreas internacionales, el hemisferio del Sur no cuenta en sus planes comerciales, y sobre todo no rinde ganancias, a pesar de los precios exorbitantes.

Llegar de un centro estratégico a otro dentro de la esfera del Norte

resulta bastante cómodo, barato y eficaz. Para viajar de Londres a Nueva York por ejemplo, se tiene por lo menos treinta vuelos por día, y el precio (para ida y vuelta) alcanza apenas unos \$US 400. Transferir dinero (virtual) de Tokio a París resulta muy fácil y casi sin costos adicionales. Por otro lado, para transferir \$US 2.000 de Colonia a Lima, uno paga en el banco remitente unos 35 \$, y el banco receptor descuenta aun la misma suma, en total un 3,5% de la suma enviada. Para viajar de Londres a Dakar en Senegal, se paga por lo menos el doble de la tarifa para el trayecto de Londres a Nueva York, a pesar de que la distancia es sólo la mitad. Peor todavía es el caso de viajes y transferencias monetarias entre dos países del Sur. Para viajar de Nairobi a Abidján (Costa de Marfil), uno tiene que viajar por Europa y pagar un precio exorbitante.[2]

EL ORDEN DE PODER Y EL ORDEN FILOSÓFICO

El ideario que representa la hegemonía de la cultura occidental y del modelo político y económico correspondiente no tiene que ver sólo con aerovías y cibervías, sino también con el orden del mundo tal como es representado en las ideas filosóficas. Conforme a los mapamundis clásicos y hasta hoy día reproducidos mayoritariamente en Norte y Sur, el hemisferio norteño ocupa mucho más de la mitad del globo terráqueo con la consecuencia de que el Sur aparece como un simple apéndice o nota del Norte.[3]

Como el meridiano de cero grados fue establecido arbitrariamente por el antiguo Imperio británico –haciéndolo pasar por Greenwich (Londres)–, la ubicación de los continentes se ha fijado en nuestro subconsciente colectivo de una manera sacrosanta, con Europa en el centro, con Asia, Oceanía y América a los dos lados, con Norteamérica, Europa y (parte de Asia) “arriba” y con América Latina, África, Asia y Oceanía “abajo”. Esta *Weltanschauung* (en sentido literal) mira al mundo desde el punto de vista arquimédico del continente europeo y de su cultura y reparte los demás

continentes de acuerdo con las distancias culturales y civilizatorias.[4]

El mapa filosófico hecho por Occidente sigue hasta hoy día –salvo algunas pocas excepciones– este eurocentrismo cultural y epistemológico, expresado explícitamente en la cartografía ortodoxa. Muchas partes de la Tierra son consideradas *terrae incognitae* o territorios filosóficamente vírgenes. Aunque el veredicto de Heidegger de que la filosofía es por esencia griega y que la expresión “filosofía occidental” es una tautología, ya no tiene mucha acogida, la esfera de influencia de la filosofía occidental abarca todavía prácticamente todos los territorios anteriormente colonizados por los distintos imperios europeos de turno. Una simple vista a los currículos de estudios filosóficos en universidades, institutos y seminarios de América Latina, África, Asia y Oceanía demuestra claramente que se enseña en primer lugar la tradición occidental, y que las “filosofías contextuales” [5] sólo se enseñan como un curso suplementario opcional.

De este modo, el quehacer filosófico en los continentes del hemisferio del Sur aparece como un “eco” (Hegel)[6], una simple imitación, una adaptación o –en el mejor de los casos– como una inculturación de la “verdadera” filosofía *made in the West*. Hasta la fecha, la convicción de que cada filosofía es situada y contextualizada temporal y espacialmente, no ha tomado cuerpo aún en las academias de Norte y Sur. Bajo el pretexto de la “universalidad” de la filosofía (en el sentido occidental), los poderes coloniales y neocoloniales siempre pretendían “globalizar” este tipo de filosofía como única vía y paradigma absoluto del pensar humano. Las academias sirven como ideólogos fieles de una globalización cultural de índole occidental.

Las filosofías surgidas en contextos no-occidentales o bien fueron y siempre son consideradas “para-religiones” (como en el caso de las tradiciones védicas y chinas), o bien etiquetadas como “etno-filosofías”, “sabidurías”, “pensamientos” o “mitos”. Esta dicotomización característica de Occidente es la aliada ideológica fiel de la globalización actualmente en ple-

na ejecución: Existe una cultura “verdadera” (*eigentliche*) y “universal”, y existen culturas “derivadas”, “deficientes” (*uneigentliche*) y “particulares”. El orden mundial de la filosofía dominante hace esta misma distinción: entre la filosofía en sentido estricto –léase: la occidental– y las “para-filosofías” en sentido figurativo. Conforme a esta posición eurocéntrica (u occidentocéntrica), la supuesta “supra-culturalidad” de la filosofía occidental es la *conditio sine qua non* de su “inculturación” en contextos muy diversos.[7]

Me parece que el paradigma de la “inculturación” (de procedencia teológica) siempre sigue un esquema platónico-aristotélico dualista que hace hincapié en la distinción entre una “esencia supra-cultural” y una “apariencia contextual”. Pero más grave me parece la ceguera persistente ante la contextualidad de la misma filosofía occidental, la negación de la situacionalidad y culturalidad de la misma, como también de la relatividad y hasta provincialidad de muchos de sus nociones y principios.

La supuesta “universalidad” de la filosofía occidental no es un *a priori* filosófico, sino el resultado de constelaciones históricas de poder económico y político. Los distintos imperios transmitieron desde el Imperio romano las ideas nacidas en las orillas del Mediterráneo como el equipaje ideológico de su “superioridad” y “civilización”, repartiendo el mundo en dominantes (la “esencia”) y dominados (los “accidentes”), en “señores” (con alma) y “amos” (sin alma), en “desarrollados” (*an-und-für-sich*) y “subdesarrollados” (*an-sich*).

Según esta concepción (monocultural), no puede haber ninguna alternativa al paradigma occidental de la comprensión del mundo, tal como la globalización neoliberal no puede imaginarse un modelo alternativo al orden mundial actual. Consecuentemente, no puede haber “filosofías indígenas” que no sean epifenómenos de la difusión de las ideas occidentales, no puede haber filosofías pre-coloniales (extra-occidentales) en América Latina, África, Asia y Oceanía.

Pero según estas ideas, sí puede haber aculturación y hasta transculturación del modelo occidental, y en este sentido sí se puede hablar de una “filosofía latinoamericana”, “africana” etc.[8] Como los diseñadores del modelo económico dominante miden la eficacia de los mercados locales de acuerdo con su inserción en el “mercado global” de Estados Unidos, Europa y Japón, los filósofos académicos miden la “calidad filosófica” (la “filosofeidad”) de las sabidurías locales en relación con su inserción en el paradigma *mainstream* de Occidente. Quien pretende ser filósofo de veras, tiene que someterse a la circuncisión helénica y pasar por el *Feuer-bach* de la tradición occidental.[9]

EL SURGIMIENTO DE FILOSOFÍAS INDÍGENAS

A pesar de la estrategia homogeneizadora y uniformizadora de la globalización de tipo neoliberal y de una fuerte influencia por las culturas y los valores occidentales, a partir de los años noventa del siglo pasado se hace notar un contra-movimiento social, político y cultural que también se traduce en un cuestionamiento del orden filosófico establecido. Las razones para tal contra-movimiento son múltiples: Desaparición del mundo bipolar con la caída del Muro de Berlín; la presión socio-económica por los programas de ajuste económico y de inserción al modelo neoliberal en muchas partes del mundo; el debate en América Latina acerca del Quinto Centenario; la amenaza real de la biodiversidad y de la etno-diversidad.

Entre las manifestaciones tangibles de la “resistencia” contra el “paradigma único”[10] se puede mencionar: los Foros Sociales Mundiales (Porto Alegre); las manifestaciones contra las reuniones de los G8, del Club de París y de los Foros Económicos Mundiales (Davos); el resurgimiento de un islam y un hinduismo militantes; las guerras poscoloniales en África y la ex Unión Soviética; el surgimiento de movimientos indigenistas en América Latina y su participación en la política (México, Ecuador, Bolivia, etc.). Filo-

sóficamente hablando, la “resistencia” al pensamiento dominante de Occidente se manifiesta en dos iniciativas bastantes discrepantes entre sí: la filosofía posmoderna y la filosofía intercultural.

Las filosofías posmodernas concuerdan en el cuestionamiento de la tradición dominante de la filosofía occidental y su necesaria deconstrucción en nombre de un pensamiento “débil” y policéntrico. De esta manera abren la perspectiva para racionalidades distintas de las meta-narraciones de Occidente, enfatizan las diferencias culturales y antropológicas, y subrayan la diversidad de cosmovisiones. Parece entonces que el posmodernismo es el aliado por excelencia de los movimientos indígenas y de la recuperación de sus universos simbólicos. Sin embargo, algunas filosofías posmodernas se han convertido –voluntaria o involuntariamente– en aliados fieles de la globalización neoliberal y de una occidentalización del mundo a ultranza. El dogma económico del neoliberalismo de que el mercado no tiene centro y que es la libre competencia (“la mano invisible”) que dirige el flujo de capitales y mercancía, concuerda con los presupuestos posmodernos de la policentricidad y del abandono de criterios éticos y axiológicos en la libre competencia de ideas y cosmovisiones.

A pesar de su fuerte crítica del modelo filosófico dominante de Occidente, la filosofía posmoderna aún es una de las (¿últimas?) manifestaciones de aquella. No se trata de una superación o de un cuestionamiento de la filosofía occidental en sentido paradigmático, ni tal vez de la misma modernidad, sino más bien de una crítica intra-cultural, de una revisión de la filosofía y cultura occidentales en nombre de la occidentalidad. El paradigma determinante del posmodernismo no es la interculturalidad, sino la multiculturalidad, la diversidad (estética) de modos de vivir y pensar. El nuevo “metarrelato” es la indiferencia ética (*anything goes*) y un individualismo de tipo “monadas sin ventanas”. La interconexión digital no impide el surgimiento de un solipsismo cibernético.[11]

La filosofía intercultural, surgida por motivos muy parecidos, tiene un enfoque totalmente distinto. No se trata de una deconstrucción de la tradición occidental dominante, sino de una actitud filosófica alternativa, de una crítica del mismo quehacer filosófico, de sus presupuestos y métodos, de sus sujetos y de su institucionalidad. La conciencia de la culturalidad de cada filosofar es el punto de partida, tanto para la crítica intercultural de paradigmas mono-culturales (culturocéntricos) como para la elaboración y promoción de filosofías culturalmente situadas y contextualizadas (la llamada “segunda revolución epistemológica”). La crítica se dirige a cada filosofía que se considera “universal” en sentido *a priori*, es decir que se concibe a sí misma y se reproduce como meta-cultural. Aunque esta crítica no se limita a ella, es sin embargo la filosofía occidental la que está sobre todo en la mira del cuestionamiento intercultural.[12]

Para la perspectiva intercultural, la tradición occidental es una tradición filosófica muy valiosa y de gran prestigio, pero de ninguna manera la única ni la suprema o la que desempeñe de árbitro en una “competencia de sabidurías”. La filosofía occidental tiene su contextualidad y situacionalidad histórica, cultural y política. El etnocentrismo (euro- u occidentocentrismo) es la mejor prueba de ella, y la auto-ilustración (*Selbstaufklärung*) de su condición contextual es aún una tarea pendiente para poder entrar a un diálogo intercultural no-ideológico. La “redención” de la filosofía occidental de su complejo de superioridad y de su afán absolutista le permitiría a la vez abrir los ojos a la diversidad paradigmática en el transcurso de su historia. Tal reposicionamiento sólo puede realizarse en confrontación con y en apertura hacia la alteridad filosófica, es decir mediante una actitud intercultural desde la misma tradición occidental.

Aunque el enfoque crítico –incluido frente al androcentrismo filosófico– es fundamental para la filosofía intercultural, su alcance y pretensión son mucho más amplios. Plantea una recuperación y rehabilitación de tradi-

ciones filosóficas no-occidentales como formas alternativas de racionalidad y praxis. En este propósito, no se limita al diálogo con las tradiciones milenarias de la India y la China, sino que fomenta una polifonía filosófica de procedencia cultural diversa, pero en un diálogo (o polílogo) crítico y respetuoso. Éste es el punto decisivo para el surgimiento de “filosofías indígenas” en diferentes partes del mundo, sobre todo en los continentes de América Latina, África, Asia y Oceanía. Este fenómeno va acompañado de la aparición de las llamadas “teologías indígenas”, en América Latina también conocidas como “teologías indias”. [13]

El término “filosofía indígena” es de por sí problemático, en diferentes aspectos. Si existen “filosofías indígenas”, también debe haber “filosofías no-indígenas”, es decir: “exógenas”, “anatópicas”, “(neo)coloniales”, “meta-culturales”. La filosofía surgida en Asia Menor y elaborada en Europa, ¿es considerada como “indígena”? ¿Por qué no? El problema con el término “indígena” tiene que ver con su *Sitz im Leben* en la antropología cultural de los siglos pasados que yuxtapone la civilización occidental en Europa y sus colonias por un lado, y las culturas autóctonas de los pueblos “descubiertos” o “conquistados”, pero de todas maneras “descritos” por ojos occidentales. Esta concepción exime la cultura y filosofía europeas de su “indigeneidad” y fomenta posiciones eurocéntricas y hasta racistas.

Además, el término “indígena” sugiere que se trata de un pensar arcaico y premoderno. Pero lo “indígena” no es ni lo puro y no-contaminado ni lo tradicional y pasado, sino una elaboración por un cierto grupo de humanos en determinadas circunstancias y un tiempo particular que pretende dar explicaciones y orientaciones que están a la altura del tiempo y de las exigencias de este grupo. En este sentido, cada filosofía indígena incorpora elementos “exógenos” o “alóctonos” en su afán de presentar una visión del mundo y de hacerse orientar por ella. Lo “indígena” no es lo “pre-colonial”, ni lo “puro” en sentido cultural. Tampoco tiene que ver sólo con las llama-

das “culturas originarias” (o “primitivas”).

No podemos, en fin, definir lo “indígena” de manera esencialista sin caer con ello ya en una presuposición filosófica no articulada (la “manía clasificatoria” de Occidente). Lo “indígena” tiene que surgir justamente como el resultado de un proceso dialógico entre diferentes modelos filosóficos, y no como un *a priori* de la filosofía dominante. En el procedimiento de intentar definir lo que es “indígena” y lo que no lo es[14] en las manifestaciones filosóficas de la humanidad, se puede ver claramente la diferencia entre una actitud etnocéntrica e intercultural. Para el enfoque intercultural, las concepciones filosóficas –incluso la de la “racionalidad”– están en cuestión y son sujetas a un debate que no parte de definiciones ni de axiomas.

Para esta presentación yo parto de una definición funcional y provisional de trabajo de lo que considero como “indígena” en la expresión “filosofías indígenas”. Una cierta manifestación filosófica puede llamarse “indígena” en la medida en que surge del mismo contexto socio-cultural en el cual tiene repercusión, que usa parámetros que se entienden dentro de este contexto, que se declara explícitamente contextual y situacional, y que es más que una simple exégesis de textos y tradiciones. Esta definición funcional tiene mucho que ver con la discusión sobre la “autenticidad” o el carácter “anatópico” de la filosofía elaborada en América Latina, llevada a partir de los años setenta del siglo pasado (Salazar-Bondy; Quesada; Zea).[15]

Soy consciente de que, según esta definición provisional, también la filosofía occidental –o mejor dicho: las filosofías occidentales– puede ser definida como “indígena”, siempre y cuando se declare explícita y conscientemente como contextualizada. Esto significa que ya no se puede hablar de “la” filosofía sin más y que la noción “filosofía occidental” no es en absoluto una tautología tal como sostenía Heidegger. La adjetivación de la filosofía (“filosofía bantú”; “filosofía francesa”; “filosofía confuciana”, etc.) es el resultado de la pluriformidad y de la contextualización del quehacer y saber

filosófico.[16] Para no caer en malentendidos: Una filosofía indígena contextualizada no es lo mismo que una filosofía inculturada. El paradigma dominante de la “inculturación” parte siempre de una concepción de un “núcleo duro” meta-cultural de la filosofía (occidental) que posteriormente se “encultura” en contextos culturales distintos. Esta concepción apriorística y esencialista difiere fundamentalmente de la concepción sintética y dialógica de la interculturalidad: el “núcleo duro” (la universalidad) no se define *a priori* por una cultura o tradición particular, sino se llega a conocer y determinar mediante un proceso dialógico abierto entre las culturas y tradiciones existentes, sean éstas mayoritarias o minoritarias.

El surgimiento de “filosofías indígenas” en los últimos veinte años no quiere decir que antes no habían existido tales filosofías, sino que recién se las reconoce explícitamente como “indígenas”, y sobre todo como “filosofías” en pleno sentido de la palabra. Este *coming out* filosófico y la toma de conciencia correspondiente pone en tela de juicio a la misma noción de “filosofía”, tal como se la entiende dentro de la tradición dominante de Occidente. El reconocimiento de las sabidurías y pensamientos autóctonos en América Latina, África, Asia y Oceanía como “filosofías” no es en primer lugar una cuestión académica, sino ante todo un asunto político. Definirlos desde el punto de vista occidental como meras “etno-filosofías” o “cosmovisiones” significa –entre otras cosas– que no pueden llegar a formar parte del discurso académico, de los currículos en las instituciones científicas, de la comunidad filosófica internacional y de los estándares de cientificidad establecidos por una cultura determinada. A fin de cuentas, esta estrategia “lingüística” lleva de hecho al fortalecimiento de la filosofía y cultura dominantes y a la marginalización de las filosofías indígenas no-occidentales.[17]

Sin ser fetichista de palabras y nombres, se tiene que tener claro que ciertas etiquetas lingüísticas sirven como instrumentos de poder y de camuflaje de las relaciones de poder reales, como muy bien ha demostrado la

guerra reciente contra el Irak. Esto significa que ninguna tradición filosófica tiene el derecho y la potestad de definir lo que es “filosofía” (análogamente a la noción de lo “indígena”), sino que esta noción es una “cuestión disputada” en el diálogo intercultural y su definición es el punto heurístico de tal debate. La irrupción de “filosofías indígenas” no-occidentales al anfiteatro internacional de filosofía pone en tela de juicio concepciones tomadas como universales y absolutas, métodos sagrados, presupuestos nunca cuestionados, organizaciones académicas del saber, criterios de científicidad y hasta las formas canónicas de la presentación del saber filosófico en textos.[18]

LA COMUNICACIÓN INTERCULTURAL COMO COMUNICACIÓN INTER-INDÍGENA

El diálogo intercultural en filosofía (y teología) se orienta en la práctica hasta ahora vigente a grandes rasgos en el orden mundial tal como se lo presenta por las compañías aéreas y las instituciones financieras. Las filósofas africanas y los filósofos africanos buscan el diálogo con la tradición occidental (europea y norteamericana) como punto de referencia; sus colegas asiáticos/as y latinoamericanos/as se relacionan también de preferencia con representantes de la filosofía occidental. Un ejemplo concreto de tal diálogo es el Diálogo Norte-Sur entre la ética de liberación (Enrique Dussel) y la ética del discurso (Karl-Otto Apel) que se realiza desde hace ya más de diez años.[19] Las ocasiones en las que tradiciones no-occidentales entran en diálogo entre sí, normalmente se dan –si es que realmente se dan– en el marco de congresos internacionales como los Congresos de Filosofía Intercultural o tal vez al margen de los Congresos Mundiales de Filosofía. Sin embargo, el punto de referencia hermenéutico normalmente es la filosofía “canónica” de Occidente.

En América Latina existe ya la conciencia de que hay una diversidad de filosofías indígenas[20] que no son simplemente adaptaciones o “incultu-

raciones” de concepciones y vertientes occidentales. Queda por debatir si la filosofía de la liberación se considera como una filosofía “indígena” latinoamericana o una filosofía contextual desde América Latina con fuertes “préstamos” de la tradición occidental. De todas maneras crece la convicción de que las filosofías latinoamericanas necesitan entablar un diálogo intercultural y no simplemente intra-cultural. No existe una homogeneidad cultural latinoamericana, como nos hicieron creer las filosofías basadas en el concepto del “mestizaje” como denominador general del continente. La irrupción de las/los indígenas y de sus filosofías ha demostrado claramente la limitación de tal presupuesto.

Entre los retos para una filosofía intercultural se plantea hoy día la (im)posibilidad de un diálogo intercultural entre diferentes filosofías indígenas, sin recurrir a la filosofía occidental como marco interpretativo.[21] Esta problemática se nos plantea tanto a nivel intra-continental –el diálogo entre las filosofías nahua y mapuche por ejemplo– como a nivel inter-continental (del que en seguida voy a presentar un ejemplo). Raimón Panikkar planteó en una de sus publicaciones el instrumento de una “hermenéutica diatópica”[22] para entablar un diálogo intercultural verdadero y abierto entre dos paradigmas filosóficos. En sus exposiciones, lo pone en práctica respecto al diálogo entre la tradición filosófica índica y la tradición occidental. Se trata de dos filosofías con una larga y rica tradición, con textos canónicos, con una terminología bastante fija y autoría determinada.

¿Sería posible tal “hermenéutica diatópica” también entre dos filosofías indígenas no-occidentales que carecen de las características mencionadas? ¿O es más bien imprescindible el recurso a la tradición y terminología occidentales como *tertium hermeneuticum*, como “escala” obligatoria (para hablar nuevamente en términos aeronáuticos) del viaje intercultural? ¿Tenemos que hacer escala –para hablar metafóricamente– siempre en Atenas[23], cuando viajamos de Cusco a Chotanagpur?

La problemática tiene que ver con relaciones de poder y el orden económico en el mundo, pero también con cuestiones metodológicas y hermenéuticas que no resultan fáciles de resolver. La capacidad interpretativa de la filosofía occidental tiene que ver ciertamente con muchos factores exteriores a ella que han favorecido su desarrollo, su institucionalización, su perfeccionamiento y su sistematización. El lenguaje técnico de la tradición occidental se ha establecido gracias al alto grado de abstracción y una política rígida de su universalización a través del cristianismo y su expansión. Las concepciones helenístico-cristianas se globalizaron (que no es necesariamente “universalización”) a través del imperialismo y de la colonización romana y germana y, a partir de los siglos XVI y XVII, española, portuguesa, británica, neerlandesa, francesa, alemana y belga. La filosofía occidental se convirtió de esta manera en “filosofía mundial”, mediante el instrumento y método poderoso de la escolástica y del latín como *lingua franca*. Las corrientes posteriores seguían (y siguen en gran parte) la misma estrategia.

En seguida intento ejemplificar la problemática de un diálogo intercultural (imaginario) entre dos filosofías indígenas de dos continentes no-occidentales distintos: La “filosofía andina” –con la ciudad del Cusco (o Qosqo)[24] como *pars pro toto*– y la “filosofía munda” –con el altiplano de Chotanagpur como referencia–. Como nota preliminar es preciso saber que personalmente pertenezco (por nacimiento y formación) a la tradición occidental, que conozco muy de cerca la tradición andina (he vivido ocho años en el Cusco y nuevamente en La Paz), y que me enteré de la tradición munda solamente por fuentes escritas y testimonios orales. No me pongo por encima de estas tradiciones, sino que saco mis reflexiones de la riqueza inter-trans-cultural, acumulada en mi recorrido vivencial y filosófico hasta hoy. Lo que pretendo entonces no es una visión satelítica de un posible diálogo inter-indígena, sino avanzar en el planteamiento de la problemática y contribuir a la discusión.

No me parece necesario en este contexto ampliar mucho sobre lo que es el mundo andino ni lo que es su filosofía propia. Lo he expuesto ampliamente en otras ocasiones.[25] Sólo quisiera insistir en la polivalencia de la “andinidad” como concepto referente a una topografía, un espacio geográfico, un denominador cultural, una categoría étnica, un modo de estar en el mundo, un universo simbólico. Con respecto al mundo “munda”, sí es necesario precisar un poco más, puesto que no será conocido en el contexto latinoamericano ni occidental.

El pueblo de los “munda” es una etnia indígena en la India, una de las muchas tribus índicas[26] que se llaman genéricamente “adivasis” (del sánscrito *adi*: “primero, original” y de *vasi*: “habitante, residente”) o bien “pueblos aborígenes”. Los munda[27] habitan una zona en la parte central de la India, en una región altiplánica llamada “Chota-Nagpur”, en los dos lados de la frontera entre los estados federales de Bihar y Madya Pradesh. Las ciudades de importancia más cercana son Ranchi al este y Varanasi (Benarés) al norte. Los munda, quienes pertenecen al grupo de los Kherwari, cuentan actualmente con más o menos dos millones de habitantes, muchos de ellos migrantes en el estado de Bengala.

La denominación “munda” (del sánscrito *mund*: “líder, guía”) le fue dada al pueblo munda por sus vecinos hindúes y los colonizadores británicos; ellos mismos se llaman *boro-ko* (seres humanos) y su etnia *boro* (hombre). Pero los munda no tienen dificultades con que se les llame “munda”, porque en su idioma *mundari*, “munda” es un vocablo que significa “hombre de sustancia”, “hombre de prestigio” o “bienestar”. Los munda nunca fueron hinduizados y, a pesar de la cristianización por luteranos alemanes (a partir de 1845) y jesuitas (a partir de 1869), sabían conservar su religiosidad y sus expresiones culturales propias.

¿UN DIÁLOGO SIN *LOGOS*?

La primera dificultad que surge al intentar un diálogo filosófico inter-indígena entre el pueblo andino y el pueblo munda es el idioma. Como prácticamente ningún munda sabe hablar el quechua o aymara, y ningún *runa* andino el mundari, se requiere de una mediación lingüística. En los dos casos, el idioma auxiliar será un idioma occidental, de preferencia el inglés para los munda y el español para los andinos. Se requiere incluso de un tercer nivel de traducción, porque los habitantes andinos –si hablan el castellano– no van a entender el inglés (salvo algunas excepciones), y los munda –si hablan el inglés– no van poder comunicarse en español. En el caso extremo, todas las expresiones lingüísticas del mundo munda tienen que ser traducidas al inglés, del inglés al español, y del español al quechua o aymara, y las expresiones quechuas o aymaras requieren de una traducción al español, del español al inglés, y del inglés al mundari. En una sola secuencia de diálogo habrá entonces por lo menos seis niveles de mediación lingüística.[28]

Dadas las condiciones actuales de la globalización cultural y cibernética, no existe prácticamente una alternativa de diálogo inter-indígena que no tenga que recurrir a un idioma occidental, de preferencia el inglés que se impone como *lingua franca* en el *world wide web*, en las bolsas financieras, como también en la aeronáutica y en el mundo académico en general (aun en el mundo filosófico). Un recurso a un idioma no-occidental de largo alcance y de gran peso como el chino, el hindi o el árabe no se vislumbra bajo las condiciones reales de las estrategias de poder de nuestros días. Filosóficamente hablando, esto significa no sólo una occidentalización –que ya tiene una larga historia– sino también una anglofonización extrema de la filosofía.[29]

Como traducciones siempre son “traiciones”, no se puede evitar que la “escala lingüística” en un idioma occidental tenga repercusiones en la comprensión e interpretación de términos indígenas no-occidentales. Los

idiomas occidentales tienen una “lógica” que hace entender la realidad de acuerdo con un filtro específico, tal como se muestra en peculiaridades gramaticales occidentales como por ejemplo la dualidad de sujeto y predicado, de sustantivo y adjetivo, de presente, pasado y futuro, de masculino y femenino, etc. Idiomas no-occidentales que no obedecen a tal “lógica”, tienen que ajustarse en la traducción al armazón semántico y sintáctico de Occidente, perdiendo justamente sus características específicas. Como ejercicio mental, imaginémosnos por un segundo una traducción del inglés al español a través del quechua como lengua mediadora: ¡Tal procedimiento es inimaginable dentro de los parámetros de la globalización en curso!

Pero el mayor desafío se nos plantea en el diálogo filosófico (y teológico) entre dos universos simbólicos distintos cuando nos damos cuenta de los campos semánticos de conceptos, figuras y racionalidades. ¿Cómo se puede llegar a una comprensión de las racionalidades andina y munda que no sólo difieren entre sí, sino que también difieren de la racionalidad occidental dominante? ¿Cómo llegar a llevar a cabo una “hermenéutica diatópica”[30] —que en este caso tendría que ser “tritópica”— si los dos *topoi* indígenas no-occidentales no se refieren a “conceptos” como abstracción racional de la realidad, ni se basan en una epistemología centrada en la razón humana?[31]

Si tomamos por ejemplo dos nociones centrales de las dos filosofías indígenas —*pacha* para el contexto andino y *sarna* para el contexto munda—, no vamos a comprender el significado literal, ni mucho menos el peso filosófico y su función sapiencial, si no recurrimos al instrumento auxiliar del idioma español (o inglés) y al mapa conceptual de la tradición filosófica de Occidente. A estas alturas de la historia humana, este recurso es un simple hecho (contingente), una configuración de relaciones de poder históricas; no son razones filosóficas intrínsecas que nos obligarán a hacerlo. En circunstancias espacio-temporales y políticas distintas, un idioma y una tradi-

ción filosófica no-occidentales –como en el pasado el latín, el árabe o el sánscrito– podrían fungir de intérpretes diatópicos (o tritópicos).

Un diálogo filosófico entre dos filosofías indígenas de la India (un diálogo intra-índico) por ejemplo podría recurrir al hindi o sánscrito como idiomas de enlace y a la tradición védica como marco de referencia filosófica. Para un diálogo inter-indígena latinoamericano entre, por ejemplo, la filosofía maya y la filosofía guaraní (un diálogo intra-abyayalense),[32] me parece muy difícil recurrir a un idioma de enlace distinto del español y a una tradición filosófica que no fuera la occidental. *Abya Yala* no tiene un idioma común o sagrado, ni una tradición filosófica continental única.

Filosóficamente, la palabra quechua-aymara *pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. La palabra griega *kosmos* (he aquí la ‘hermenéutica diatópica’ en plena adaptación) tal vez se acerque más a lo que quiere decir *pacha*, incluyendo el mundo de la ‘naturaleza’ al que también el hombre pertenece. *Pacha* también podría ser un equivalente homeomórfico[33] del vocablo latino *esse* (ser): *pacha* es ‘lo que es’, el todo existente en el universo, la ‘realidad’. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: Lo que es, de una u otra manera existe en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*). Prefiero traducir el vocablo *pacha* por la característica fundamental de la racionalidad andina: ‘relacionalidad’. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de ‘cosmos’ con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir *pacha* como ‘cosmos interrelacionado’ o ‘relacionalidad cósmica’.

La palabra mundari *sarna* viene de la raíz *sal*, un árbol (*shorea robusta*) que crece en abundancia en la región de Chotanagpur. *Sarna* quiere decir literalmente el ‘espacio donde se hallan los *sal*’, es decir un bosque como lugar sagrado. La religión de los *adivasis* (indígenas) munda se llama *sarna dharam*, ‘religión del *sarna*’. Filosóficamente, *sarna* se refiere al microcosmos

munda del espacio forestal que representa *in nuce* al macrocosmos, la realidad físico-espiritual. *Sarna* tiene tanto un carácter sagrado como profano; es símbolo de la vida y de la abundancia, es el lugar de lo divino y de lo humano, de la creatividad y la fertilidad, de un cosmos vivo y ordenado.

Intentando explicar lo que es *pacha* y lo que es *sarna*, he recurrido en varias ocasiones a concepciones que tienen su origen y su codificación de significado en la tradición occidental: ‘cosmos’, ‘universo’, ‘existencia’, ‘espacio’, ‘física’, ‘espíritu’, ‘tiempo’, ‘relación’, ‘religión’. ¿Podemos decir –de acuerdo con la hermenéutica diatópica– que *pacha* y *sarna* son “equivalentes homeomórficos”, es decir: equivalentes no conceptuales ni funcionales? ¿La noción mundari *sarna* ejerce en la cosmovisión munda la misma función que la noción quechua-aymara *pacha* ejerce en la cosmovisión andina? ¿Y las dos nociones ejercen en sus contextos particulares la misma función que la noción (o concepción) *esse* o *kosmos* o *realitas* en la cosmovisión occidental? ¿Son todas estas nociones (símbolos, concepciones) “equivalentes homeomórficos”?

La problemática tiene mucho que ver con lo que Wittgenstein solía llamar en su *Philosophische Untersuchungen* “juegos lingüísticos”, sólo que el diálogo filosófico intercultural no se limita al diálogo entre “juegos lingüísticos” distintos, sino entre diferentes “juegos lógicos” o “juegos racionales”, es decir: entre diferentes cosmovisiones, paradigmas sapienciales y universos simbólicos. Cada noción (o concepto) adquiere –parafraseando a Wittgenstein– significado sólo como una pieza de ajedrez, mediante las reglas de juego del sistema sapiencial respectivo. Cada “juego racional” (cada racionalidad) tiene su propio contexto vital, su riqueza semántica, su comunidad de lenguaje y acción, y sus propios criterios de comprensión. El “juego munda” y el “juego andino” no pueden intercambiar sus piezas (*pacha* y *sarna* por ejemplo) a través de la “moneda común” *esse* del “juego occidental” como *tertium hermeneuticum*, sin tomar en cuenta las distintas lógicas y racionalidades.

dades de fondo.

¿ESCALA EN ATENAS?

La línea directa de un viaje en avión de Cusco a Chotanagpur (o viceversa) pasaría por Yaundé (Camerún), Bangui (República Centroafricana) y Adén (Yemen) de África Central. Para una escala técnica, estas ciudades serían suficientemente equipadas como para abastecer a los aeronautas en el viaje intercontinental de América Latina al Asia. Pero ni en la aeronáutica comercial ni en la filosofía existe una comunicación entre Asia y América Latina que pasa por África; toda comunicación pasa por los diferentes *hubs* (lugares de enlace, ejes) de Europa. El *hub* filosófico preferido de los diálogos intercontinentales (¿y hasta interculturales?) es “Atenas” como símbolo de una rica tradición filosófica y de una cierta racionalidad.

¿Qué significa esta escala obligatoria en Atenas? ¿Qué implicaciones tiene el hecho (contingente, pero poderoso) de que el diálogo intercultural en la filosofía requiere de un lugar de enlace en la tradición occidental, si no quiere correr el riesgo de la incomunicación e incommensurabilidad completas? O más concretamente: ¿Puede haber un diálogo filosófico Sur-Sur que sea más que un monólogo occidentalizado (“incestuoso”), sin que ése refiera a la rica tradición occidental con su metodología y sus instrumentos sofisticados?

La posible respuesta a estas preguntas no recurriría a razones filosóficas de principio, sino a razones empíricas de hecho: En el contexto del proceso actual de globalización neoliberal y occidentalizante, un *runa* quechua o una mujer munda no se puede hacer escuchar sino a través de códigos lingüísticos y conceptuales establecidos en Occidente y expresados en idiomas occidentales.

Quisiera concluir estas reflexiones con algunas hipótesis:

- 1) La “topografía” filosófica internacional es un reflejo fiel de las relaciones de poder político, económico y mediático. La mayor parte de la actividad filosófica se concentra en las grandes aglomeraciones occidentales en el Norte y en los centros occidentalizados en el Sur. El mapamundi filosófico clásico –con el ecuador topográfico a la altura del primer tercio y Groenlandia del tamaño de África– prevalece siempre sobre la proyección de Peters –donde el Norte es un apéndice del Sur–.
- 2) A pesar de que el Atenas fáctico hoy día ya no juega un papel trascendental en la globalización económica, política y cultural vigente, el Atenas filosófico –es decir: el paradigma occidental de vertiente helénico-romana– todavía ejerce un impacto indiscutible en el debate filosófico global.
- 3) La globalización de corte neoliberal agrava aún más el occidocentrismo cultural y filosófico a tales extremos de que pueblos no-occidentales o bien se ven enfrentados en una lucha permanente contra la arrogancia occidental o bien se sienten atraídos mágicamente por la fórmula del aparente éxito neoliberal. Muchos intelectuales en la China, por ejemplo, empiezan a interesarse por el cristianismo simplemente por el motivo de estudiar la receta ideológica del “éxito” económico de Occidente.
- 4) El diálogo filosófico intercultural entre tradiciones indígenas de un contexto no-occidental y la tradición occidental no halla condiciones favorables, a causa de la asimetría de poder existente y por el ideal de cientificidad y “filosofeidad” auto-reproducida por Occidente. Al auto-definirse en términos occidentales, la filosofía occidental practica el diálogo con tradiciones filosóficas distintas en la mayoría de los casos como una relación incestuosa: Muchos de los congresos, currículos y publicaciones filosóficas en África, Asia, Oceanía y Amé-

rica Latina son monólogos intra-occidentales en territorio ajeno (“anatopismo”).

5) El surgimiento de filosofías indígenas no-occidentales plantea serias preguntas hermenéuticas y metodológicas hasta la fecha apenas avizoradas. El “giro intercultural” en la filosofía que lleva a una segunda revolución epistemológica no sólo cuestiona cualquier intento de definir monoculturalmente lo que es “filosofía”, sino plantea con urgencia el problema de mediación en un diálogo que pretende ser más que puramente mono-cultural.

6) Al referirse a la tradición occidental –que sin duda tiene una riqueza histórica y un rigor científico impresionantes– muchas tradiciones autóctonas no-occidentales se basan en una determinada tradición dominante “exotérica” (de la Filosofía Occidental) e ignoran por lo tanto la “tradición esotérica” o heterodoxa de dicha riqueza filosófica. La historia desconocida o simplemente suprimida de las minorías filosóficas en Occidente (la llamada “filosofía popular”, el misticismo, las “etnofilosofías” europeas, los no-dualismos, etc.) podría ser punto de referencia mucho más inspirador para los interlocutores de tradiciones indígenas no-occidentales que la tradición helénico-ilustrada dominante.[34]

7) El diálogo intercultural como diálogo inter-indígena en el sentido de un diálogo filosófico entre tradiciones autóctonas del hemisferio sureño (diálogo Sur-Sur) se ve ante una serie de problemas aparentemente insuperables que tienen que ver con el orden de poder fáctico en el área de la economía y la política, pero también en el mismo *establishment* filosófico. Hojeando el programa del XXI Congreso Mundial de Filosofía (2003 en Estambul), uno se da cuenta de este orden aún vigente; parece que la filosofía occidental –que se considera *eo ipso* “universal” o “mundial”– reparte el plato principal

en la mesa (el “simposio”), mientras que algunos atrevidos se dedican a devorar las migajas no-occidentales (“filosofía en África”; “filosofía en América Latina”; “filosofía de la liberación”; “filosofía intercultural”, etc.).

8) Las filosofías autóctonas del Sur siempre son presentadas o se presentan a sí mismas como filosofías adjetivas contextuales (“filosofía andina”; “filosofía munda”), mientras que las filosofías dominantes del Norte siguen apareciendo sin determinación contextual, como si existieran fuera de todo contexto cultural, económico y social. El reconocimiento de filosofías indígenas no-occidentales por la tradición occidental depende en parte de la toma de conciencia de su propia contextualidad e interculturalidad.

9) El lenguaje crea realidad. La dominación del idioma inglés –aun en el último Congreso Mundial de Filosofía– reproduce simbólicamente la hegemonía económica y militar del mundo anglosajón (plasmado nítidamente en la coalición estadounidense-británica en la guerra contra el Irak) y fomenta el occidentocentrismo en la filosofía. El diálogo Sur-Sur en la filosofía es a la vez un ejercicio de traducción y de despliegue de los idiomas occidentales, un esfuerzo por hacer prevalecer la actitud del “escuchar” más que la del “debatir”.

* Este trabajo es la versión ampliada y profundizada de una conferencia dada en el XXI Congreso Mundial de Filosofía, del 10 al 16 de agosto de 2003 en Estambul, en el marco de una Mesa sobre el “Diálogo Sur-Sur en la Filosofía”.

[1] Se estima que más del 80% de los movimientos de la aviación civil

se realiza en Europa, Norteamérica y Asia Oriental. El África sólo comprende un 3% de todos los vuelos que se realizan a nivel mundial.

[2] Mientras que los viajes dentro de los continentes de África o América Latina resultan muy caros, las tarifas para vuelos dentro de Europa por ejemplo se encuentran en caída libre. La movilidad siempre ha sido un criterio de discriminación (carreteras, ferrocarriles, barcos, etc.); con la política neoliberal de la flexibilización de tarifas en la aeronáutica se agrava aún más. La relación entre el promedio de ingreso y de la tarifa para un vuelo intra-continental es en Europa más o menos de 1:10 hasta 1:20, en África de 10:1 y en América Latina de 5:1. Esto significa que un europeo puede realizar en promedio unos cien vuelos, comparando con un solo vuelo de un africano.

[3] En los mapas “clásicos” o “estándares”, el ecuador no se halla a la mitad entre margen superior (Norte) y margen inferior (Sur), sino más o menos a dos tercios de la distancia entre la margen superior y la inferior, con tal que el hemisferio sureño parece mucho más pequeño que el hemisferio norteño. Además, la proyección tradicional del globo a una planicie alarga indebidamente las partes que se hallan en el extremo norte, como son la Federación Rusa, Groenlandia, Canadá y Estados Unidos. Groenlandia aparece en la proyección clásica de Mercator (1569) como dos veces China; en realidad, China es cuatro veces Groenlandia. Escandinavia tiene una superficie de 1,1 *mío. km²*, pero en la proyección de Mercator aparece más grande que India que tiene una superficie de 3,3 *mío. km²*, tres veces Escandinavia. Europa (9,7 *mío km²*) aparece en la proyección de Mercator mucho más grande que Sudamérica (17,8 *mío km²*). El historiador alemán Arno Peters presentó, en 1973, una proyección cartográfica del mundo que toma en cuenta las dimensiones reales (“proyección de Pe-

ters”). Para mayores informaciones, véase: www.kirchemuelheim.de/u5/seiten/peterspro.html o

[\[d.de/de.root/de.publikationen/de.publikationen.neu/de.publikation.en.missio/\]\(http://d.de/de.root/de.publikationen/de.publikationen.neu/de.publikation.en.missio/\).](http://www.emw-</p></div><div data-bbox=)

[4] En la mencionada “proyección de Mercator” de 1569 que siempre es la base para la mayoría de los mapamundis, el centro del mapa (y del mundo) se halla en Europa (norte de Italia); en la “proyección de Peters” de 1973, el centro del mapa es el cruce del meridiano cero con el ecuador (cerca de São Tomé y Príncipe en el Atlántico africano). Existen mapamundis en Oceanía, que invierten el Norte y Sur de tal manera que Oceanía está “arriba” y Europa “abajo”, y que el centro se halla cerca de Kiribati en el Pacífico.

[5] La yuxtaposición de “filosofía occidental” por un lado y “filosofías contextuales” por otro lado ya es una presuposición eurocéntrica. La tradición occidental es de igual manera “contextual” que las filosofías no-occidentales. La mencionada yuxtaposición refleja una concepción supra-cultural de la filosofía occidental como un pensamiento “universal” o hasta “absoluto”, contrastando con las filosofías “particulares” y “contingentes” de procedencia no-occidental.

[6] "Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der Alten Welt und der Ausdruck fremder Lebendigkeit..." ("Lo que aquí [América Latina] sucede hasta el momento, es sólo el eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad foránea..."): G.W.F. Hegel, "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", en: Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, Frankfurt/M. 1979, 114.

[7] Cabe precisar que hoy en día, el término “eurocentrismo” ya no es muy acertado, porque el “centro” en sentido militar, político, económico y cultural de la globalización en curso es más bien Estados

Unidos, y hasta en el campo filosófico, es la tradición anglosajona junto a la europea-continental la que se impone a nivel mundial. En términos culturo-filosóficos más preciso sería hablar de un “occidentocentrismo” que de un simple “eurocentrismo”.

[8] La dicotomía señalada anteriormente se repite a nivel continental: En América Latina por ejemplo existe por un lado una filosofía que es una adaptación de vertientes occidentales (principalmente europeas) y que se considera como la verdadera “filosofía latinoamericana”, y por otro lado una filosofía originada en Abya Yala que a los ojos de los representantes de la tradición europeizante sólo merece el nombre de “sabiduría” o “pensamiento”.

[9] Estas dos metáforas se refieren a dos importantes presupuestos de la tradición filosófica occidental. La “circuncisión helénica” quiere expresar la necesidad incondicional de someterse a un lavado de cerebro por el ideario helénico (la lógica aristotélica; el dualismo onto-, antro- y epistemológico). El “Feuerbach” se refiere a la purificación del pensamiento simbólico y mítico por el criticismo racionalista y empirista de Occidente. La expresión (polémica) “circuncisión helénica” se refiere a la rendición de San Pablo ante las filosofías del helenismo, después de haber sido victorioso en su lucha contra la “circuncisión judaica”, en su disputa con San Pedro. Es parte de la tragedia de la historia del cristianismo de que la proclamada “circuncisión interior” por el Espíritu (Rm 2:29) para llevarnos a la libertad en Cristo, se ha convertido poco a poco en una sumisión intelectual al paradigma filosófico del helenismo. Consecuencias tangibles de esta “circuncisión intelectual” son (entre otros) el fuerte dualismo metafísico y antropológico, el desprecio por la sensibilidad, la corporeidad y la mundaneidad, las distintas formas de sexismo y racismo, y un latente determinismo teológico.

[10] Los teóricos de la globalización neoliberal no sólo defienden su modelo como única opción –y con argumentos más contundentes aun después de la desaparición del “socialismo real” en Europa Oriental–, sino que lo fundamentan incluso teológicamente. La teologización del neoliberalismo como consecuencia del criticismo de la teología latinoamericana de la liberación es un fenómeno interesante que en cierto modo falsifica la teoría del “fin de las ideologías”. Representantes importantes del neoliberalismo teórico (Hayek, Novak, Rorty, Camdessus, Fukuyama) heredan las grandes “narrativas” del historicismo (marxismo, cristianismo), para transformar su potencial utópico y metafísico en sentido de una doctrina de salvación capitalista. Véase: Michel Camdessus, “Magisterio social de la Iglesia y globalización de la economía”, en: *Theologica Xaveriana*, 51 (2001) 139, 335-354. Rorty, Hayek, Novak, “La metafísica del Liberalismo”, en: *¿En verdad liberará?*, San José 1990; Franz J. Hinkelammert, “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en: *Pasos* 69 (1997), 21-27; Hugo Assmann y Franz J. Hinkelammert, *A idolatría do mercado*, São Paulo 1989; Pablo Richard, “Crítica teológica a la globalización neoliberal”, en: *Pasos* 71 (1997), 31-34.

[11] Para una crítica intercultural del posmodernismo véase: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona Andina*, Quito 1998, 23-41.

[12] Como escritos de referencia básica, véase: Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía Intercultural*, México 1994; ídem, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Francfort a. M. 2000.

Una de las críticas por parte de la filosofía intercultural toca el carácter monocultural de la filosofía occidental y sus presupuestos meto-

dológicos y epistemológicos. No niega en principio la “universalidad” de la filosofía, pero la considera como un punto heurístico de búsqueda a través de un diálogo intercultural y de un proceso sintético de inter-transculturación, y no como una esencia supra-cultural analíticamente dada y accesible sólo por una cierta tradición cultural.

[13] Juan Gorski, “La ‘teología india’ y la inculturación”, en: *Yachay* (Cochabamba) 13 (1996), 73-98; *idem*, “El desarrollo histórico de la ‘Teología India’ y su aporte a la inculturación del Evangelio”, en: *Iglesia, Pueblos y Cultura* (La Paz) N° 48.49 (1998), 9-34. Eleazar López Hernández, *Teología India. Antología*, Cochabamba 2000; *idem*, “Teologías Indias de hoy”, en: *Christus* 61 (1996) 696, 34-40.

[14] Sería interesante encontrar una noción complementaria a la de “indígena” que no fuera ideológicamente cargada y que tomara en cuenta los procesos históricos de las colonizaciones y de la globalización actual. El concepto del “mestizaje” ciertamente se contrapone al de la “indigeneidad”, pero no abarca todos los elementos de una noción complementaria.

[15] Para este debate, véase: Josef Estermann, “Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[16] Mientras que las “filosofías genitivas” (“filosofía del hombre”; “filosofía del ser”, etc.) se establecieron ya en la Antigüedad, las “filosofías adjetivas” aparecieron en Europa en la Modernidad para indicar matices de la tradición occidental (“filosofía alemana”, “filosofía francesa”, etc.). Esta toma de conciencia de la contextualidad de vertientes filosóficas en Occidente, sin embargo, no ha contribuido a

la toma de conciencia de la contextualidad y perspectividad de la tradición filosófica occidental como tal.

[17] La política educativa curricular refleja a grandes rasgos el orden real del poder en el mundo. No sólo en los países del Norte, filosofías indígenas y asuntos interculturales están prácticamente ausentes en los currículos universitarios, sino lo mismo ocurre en las academias en el Sur. Tales temas no tienen “valor de mercado” en el cosmos simbólico dominante, y por lo tanto no cuentan.

[18] Los obstáculos que tienen que enfrentar filosofías indígenas para ser escuchadas y tomadas en serio por la academia establecida, son enormes. Como no se plasman en textos ni son expresadas por filósofas y filósofos individuales, se las considera como inexistentes. La institucionalidad filosófica clásica y dominante (universidades, revistas, conferencias, institutos) es otro impedimento, junto a la cuestión del idioma que voy a tratar en seguida. El problema de fondo radica en la supuesta mono-racionalidad de la filosofía occidental que procura universalizar. Otro tipo de racionalidad y lógica (no-conceptual, no-binaria) no llega a ser tenido en consideración.

[19] Hasta la actualidad, se han llevado a cabo 10 simposios:

1. Filosofía de la Liberación: Fundamentación de la ética en Alemania y América Latina, 23.-25.11.1989, Friburgo.
2. La Problemática Trascendental y los problemas éticos en el Conflicto Norte-Sur, 28.2.-1.3.1991, México.
3. Diálogo intercultural en el Conflicto Norte-Sur: El desafío hermenéutico, 10.-12.4.1992, Mainz.
4. ¿Convergencia o divergencia? Un balance de Coloquio entre la Ética del Discurso y la Ética de Liberación, 27.9.-1.10.1993, São Leopoldo, Brasil.
5. Pobreza, Ética, Liberación. Modelos de Interpretación y Ac-

- ción en la Perspectiva Norte-Sur, 2.-6.5.1995, Eichstätt.
6. Pobreza en el dilema entre la globalización y el derecho a una cultura propia, 4.-11.11.1996, Aquisgrán.
 7. Filosofía, Política, Economía y Teología en el Contexto del debate entre el Pluralismo Cultural y la Universalización de los Derechos Humanos, 27.-30.7.1998, San Salvador.
 8. Fundamentación y Consecuencias de los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización, 4.- 7.10.2000, Bremen.
 9. Teoría y Práctica de Democracia en las Culturas, 12.-15.3.2002, México.
 10. Nuevos Colonialismos en las Relaciones entre Norte y Sur, 2.-6.3.2004, Sevilla.

Para una reflexión y un análisis véase la disertación doctoral: Stefan Drees, *Diskurs- und Befreiungsethik im Dialog. Eine Fallstudie zur Soziologie der Philosophien*, Aachen 2002. Además: Antonio Salamanca Serrano, *Yo soy Guardián Mundial de mi Hermano. Hacia la universalización ética de la opción por el pobre desde el pensamiento de K.-O. Apel, E. Dussel y X. Zubiri*, IKO Francfort 2003.

[20] Sin embargo, sigue llevándose un debate acerca de la cuestión si se puede o no llamar estas expresiones “filosofía” o si se debería más bien diferenciarlas como “sabidurías”, “cosmovisiones” o “pensamientos”. He discutido este asunto ampliamente en “Filosofía Andina” (Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría andina*, Quito 1998, 13-45) para llegar a la conclusión de que los mismos presupuestos filosóficos y extra-filosóficos son determinantes en establecer una línea divisoria entre lo que se llama “filosofía” (con pleno derecho) y lo que no lo es. En el marco de la globalización actual y del fuerte impacto de la cultura occidental sobre culturas –filosofías, universos simbólicos, maneras de vivir, representacio-

nes del mundo— no-occidentales, cada determinación a priori de la concepción de ‘filosofía’ está bajo la sospecha ideológica de fungir como instrumento de poder y dominación.

[21] En términos políticos, este diálogo se denomina desde algunos decenios “diálogo Sur-Sur”. En la teología, se pretendía con la fundación de la Asociación Ecueménica de Teólogas/os del Tercer Mundo” (EATWOT o ASETT) en 1975 establecer un diálogo teológico Sur-Sur, sin recurrir a la tradición occidental de Europa y Norteamérica. Sin embargo, hay que advertir que no todo diálogo Sur-Sur es realmente un diálogo no-occidental y mucho menos inter-indígena. Tanto en el campo político, social, teológico, como en el campo filosófico, la gran mayoría de diálogos entre actores procedentes de culturas y contextos no-occidentales se rige por conceptos y paradigmas de origen occidental. Muchos de los intelectuales en el “Sur global” fueron formados en Occidente o han interiorizado la cosmovisión dominante de Occidente de tal manera que defienden involuntaria o deliberadamente concepciones e intereses occidentales. Para esta condición de alineación cultural, he planteado el concepto de “anatotismo” (Josef Estermann, “Anatotismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclee de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[22] Raimón Panikkar, *La experiencia filosófica en la India*, Madrid 1997, 46.

[23] Se entiende que “Atenas” es tomado aquí como metáfora de la tradición dominante occidental, puesto que el pensamiento ateniense (platónico-aristotélico) ha determinado fuertemente los presupuestos conceptuales y metafísicos de las vertientes clásicas de la tradición

occidental. Junto con Jerusalén, “Atenas” es uno de los pilares del pensamiento occidental y de sus rasgos paradigmáticos.

[24] El lenguaje es traicionero y revelador a la vez: En tiempos coloniales, el nombre de la ciudad fue escrito a la manera española como “Cuzco” –lo mismo sigue siendo usado en documentos oficiales y en la comercialización turística–. El nombre originario quechua es “Qosqo” (que significa ‘ombiligo del mundo’), transcrito al castellano como “Cusco”.

[25] Especialmente en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 50-62. Ídem, “Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina”, en: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Culturas y Poder. Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización*, Editorial Desclée de Brouwer Bilbao 2003, 177-202.

[26] Uso la expresión “índico” tal como lo sugiere Raimón Panikkar en *La experiencia filosófica de la India* (Madrid 1997). Mientras que el término “indio” se refiere al estado-nación de la India (además al poblador indígena de América), “hindú” a la religión hinduista, el término “índico” es un “denominador cultural y no racionalista. [...] En rigor lo índico es anterior y más amplio que lo sanscrito” (22).

[27] Para mayores referencias, consulte:

www.proel.org/mundo/munda.htm; www.ling.hawaii.edu/faculty/stampe/AA/Munda

[28] El uso de idiomas a nivel mundial refleja las estructuras de poder. Mientras que la potencia globalizadora dominante de nuestro tiempo –Estados Unidos– espera que todo el mundo entienda y hable su idioma –el inglés–, los pueblos indígenas tienen que hacer un esfuerzo doble o triple como para tener acceso a la información per-

tinente. Un *runa* andino por ejemplo no solamente tiene que aprender el español de sus conquistadores, sino además el inglés de sus neocolonizadores, si quiere navegar en el *world wide web* para informarse y comunicarse con miembros de otros pueblos indígenas. El dominio de idiomas de personas muchas veces es inverso al poder adquisitivo de ellas.

[29] A manera de ejemplo: En un congreso internacional llevado a cabo recientemente en Brasil, los responsables de traducción simultánea tenían muchas dificultades en ajustar sus equipos técnicos a los tres idiomas presentes del alemán, francés y portugués (¡todos ellos occidentales!), porque faltó el inglés como *tertium mediationis*.

[30] Véase nota de pie 22.

[31] Referente a la epistemología andina, he discutido este aspecto de una epistemología no-racional en: Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito 1998; particularmente 99-107.

[32] Nuevamente nos topamos con las limitaciones lingüísticas: Llamando al continente americano “América Latina” ya significa subordinarlo al reino lingüístico occidental (el latín y sus derivados) y excluir de esta manera los idiomas indígenas. Aunque el término “Abya Yala” ciertamente es un *pars pro toto*—es una expresión *kuna* (Panamá)— se refiere explícitamente al continente indígena con sus rasgos no-occidentales.

[33] Un ‘equivalente homeomórfico’ no es una simple traducción lingüística ni un reemplazo de un concepto por otro (sinónimo), sino aquel concepto, símbolo o código que ejerce en un universo simbólico B (una cierta cultura) la misma función como en el universo simbólico A (otra cultura). En nuestro ejemplo: el concepto *pacha* es un ‘equivalente homeomórfico’ de *esse*, siempre y cuando *pacha* tenga en

el universo simbólico andino la misma función como tiene *esse* en el universo simbólico occidental.

[34] La filosofía intercultural lleva a una revisión fundamental de la historiografía oficial y canónica de la tradición occidental: No sólo se descubrirían las corrientes subterráneas heterodoxas y marginalizadas a lo largo de la historia, sino se deconstruiría esta tradición como intercultural, pluri-racional y polifacética. Cabe aclarar y profundizar la pregunta de cómo esta revolución epistemológica (y deconstructiva) se articularía con la crítica feminista al androcentrismo de la filosofía occidental dominante. Según mi parecer, no puede existir una filosofía intercultural seria sin que tome en cuenta la crítica del feminismo filosófico.

PENSAR LA TIERRA

SEMINARIO PRISMA

HACIA UNA PACHA-SOFÍA DEL HABITAR

La multidimensionalidad del habitar como objeto/sujeto complejo de estudio, desde la perspectiva formal y compleja de la Eco-Filosofía, supone la apertura a un campo de significación situado respecto del experimentar afro-indo-americano de la tierra, como cuaternidad simbólica circunscripta a las diversas concepciones de tiempo-espacio, y en relación con las categorías ontológicas de *ser, estar y fuerza*.

La siguiente sección –convocada desde el grupo de trabajo: *Eco-Filosofía del Habitar*, (Seminario PRISMA – Buenos Aires) ha de dar respuesta –siempre abierta al advenir histórico del pensamiento-, a la pregunta estructurante de las consecutivas indagaciones, interpretaciones y debates: ¿Cuál es el sentido del habitar, en medio de la devastación de la tierra acaecida en el siglo XXI?

Des-estructurar dicha pregunta invita a comprender el marco teórico-conceptual desde y hacia donde se orienta la investigación, a saber: indagar cualitativamente acerca del modo de de-velarse (*aletheia*) el sentido vivenciado en la pre-comprensión a-temática y temática de la tierra, en tanto *colonizada* por la técnica.

Ello co-implica interpretar las formas de de-velación del sentido en la experiencia in-sistencial y ex-sistencial del habitante afro-indo-americano,

con respecto a una naturaleza subsumida a los instrumentos tecnocientíficos de control y regulación bio-cibernética.

La habitación en la tierra remite al concepto mismo del *οἶκος* griego, que en el pensamiento andino es *pacha-mama* venerada como espacio-tiempo del *mero estar ahí nomás* (Kusch) contemplativo, revelándose en África como un plurimórfico juego de fuerzas (*animas*) numinosas: una Eco-Filosofía del Habitar afro-indo-americano ha de comprenderse como *Pacha-Sofía del Estar En-Co los divinos*, ínsita la *racionalidad sapiencial* como distinción situada y diferenciada con respecto a la *racionalidad instrumental* europea.

Así, pensar el *mero estar* en el siglo XXI no involucra tan sólo la tarea investigativa de de-velar su sentido, sino también vivenciar la intencionalidad fenomenológica que construye el correlato (consciencia-mundo) de un sujeto arrojado en-medio-de *la devastación de la tierra*.

La naturaleza como “objeto de la técnica” (Heidegger) conduce a comprender la tensión limitante con respecto a la vivencia religada de la naturaleza en su aspecto sagrado, así como a la concepción del mundo como *casa*, circunstancia que estructura los consecutivos modos de relacionamiento cultural, socio-político y económico.

La *devastación de la tierra* es correlativa al nihilismo en tanto manifestación sucedánea de una fase fáustica de despliegue tecno-científico, intervinculado a políticas extractivistas de recursos: la colonización de la naturaleza es también dominio técnico y control bio-cibernético de las nuevas formas vivientes, en tensión con la experiencia sapiencial del *mero estar*.

Interpretar el sentido de la vivencia del habitante afro-indo-americano frente al consumo de la tierra ejercido por la racionalidad tecnológico-científica, implica pensar la situacionalidad del *mero estar ahí nomás* como categoría ontológica implícita en fenómenos de resistencia popular, migraciones y transformaciones socio-culturales.

LLAMADO A LA CONCIENCIA ECO-FILO-FEMENINA

CARLOS MANUEL, ZAPATA CARRASCAL

Hace poco, para uno de los tantos días en que deberíamos homenajear a la Mujer, el tradicional 8 de marzo, dije a algunos estudiantes de secundaria, que el homenaje tenía que extenderse a toda la condición femenina y por tanto a la Tierra, dadora de la vida, e todo lo que naturalmente nos rodea, en este único y exclusivo lugar en donde solo aquella puede manifestarse tan diversamente, pero al mismo tiempo tan distante del conocimiento que precisamos para impedir que siga depredándola en detrimento de las sociedades equitativas que debemos configurar.

Por ello, los pueblos originarios y sus descendientes, comulgaron y son más amigables con la naturaleza, denominándole para nuestra región la "pachamama".

La distorsión histórica ha sido tal, que por vía de la influencia de una sociedad del cercano oriente, esclavista y patriarcal, quienes escribieron a retazos lo que unificadamente se llama "la palabra de Dios", no pudieron esconder el hecho inherente a la reproducción de la vida, el cual solo puede hacer en últimas sino todo aquello que tenga la condición femenina.

Es por eso, que cae por su propio peso que el Varón universal simbolizado en Adán, que al revés significa NADA, hubiese prestado uno de sus costados, imposiblemente análogo al vientre de la mujer, para que esta viniera a hacerle compañía. Eva, el prototipo del sexo femenino, que en contraposición a ADAN/NADA debe leerse como AVE, es decir, la liber-

tad, no pudo entonces surgir con posterioridad, ni aún aceptándose que en ese juego de símbolos que está detrás de los relatos bíblicos, se estuviera dando por implícito la armonía dialéctica de los aparentes opuestos constitutivos del Ser Cósmico.

De todo ello inferí hacia los muchachos, que solo podría entenderse el Génesis bíblico respecto a "la creación de la especie humana" en el marco de una sociedad patriarcal que desde entonces, al enviar el mensaje de la aparición de la Hembra a partir del Varón, acuñó para la posteridad el origen del machismo. En esas condiciones, el ECO-FEMINISMO, no debería reivindicar la liberación femenina respecto al machismo tan deshumanizador, sino apuntarle a la conciencia de la mixtura orgánica y emocional que como parte de una misma unidad, debe compenetrarse en la práctica social a favor de la construcción de una sociedad en donde no se continúe separando, disociando, fragmentando, lo que por evolución natural hace parte de un todo integral e integrado. La estructura genital es suficiente evidencia para no permanecer ignorantes frente al llamado a la integración, puesto que si se analiza bien, en todo hombre hay un poco de la mujer y viceversa.

Esa realidad biológica, lleva también a pensar que en un mundo donde se discrimina por la condición sexual, también hay suficiente espacio para la diversidad, tal como sucede en la naturaleza, siempre y cuando, los más llamados a esclarecer, que no a confundir oscurantistamente desde los fundamentalismos religiosos tanto occidentales como orientales, armonicen posiciones, las mismas que anhelan las fuerzas y energías constructoras del SER UNIVERSAL que nos han traído hasta aquí, considerando que además de necesitarse un ecumenismo que nos religue con la esencia y la integralidad que compartimos, ya que somos portadores de los mejores procesos y elementos que se han dispuesto a lo largo de la historia evolutiva.

Cuando entendamos que somos seres privilegiados, porque en cada ser está presente el devenir cósmico, ese día podremos comenzar a tener

conciencia del largo tiempo mal invertido en desconocer la esencialidad de la existencia, como desde hace mucho tiempo lo comprendieron las culturas que aún, pese a todas las violencias que les han infligido conservan costumbres indicadoras que nos debemos a la feminidad, situación que puede encontrarse en cualquier sociedad aborígen o descendiente de los pueblos originarios, en donde al fallecer un miembro del grupo, se le regresa a la tierra que naturalmente lo parió.

De allí que enterrar, entre los Zenues, cultura prehispánica del Caribe colombiano, implicaba colocar el cadáver en una Tinaja o recipiente elaborado con arcilla en la misma posición fetal. Con ello se simbolizaba, el regreso al Útero telúrico, el cual por extensión era reproducido por el de la Madre biológica, que tenía en dicho objeto de cerámica su par perfecto.

Los hombres libres africanos convertidos en esclavos por causa de la mercantilización con la cual el Capitalismo comenzó a trastocar la armonía de nuestras etnias con la naturaleza, trasladaron al Caribe la costumbre del novenario con el cual se despide el alma de los muertos. Esta tradición funeraria, traduce el reconocimiento de los nueve meses de gestación.

A Ekobio Mayor Manuel Zapata Olivella, en consonancia con sus convicciones ancestrales y conexidad con la naturaleza, ordenó antes de fallecer que sus cenizas fueran a integrarse con las aguas del Río Sinú para que sus átomos pudiesen alcanzar, subidos a las crestas del oleaje marino trasatlántico, las costas por donde fueron desarraigados sus ancestros.

No solo en ese acto donde hizo cumplir consecuentemente lo que en el fondo fue, un pensador sistémico, tal como lo es la naturaleza y en ella bien o mal nosotros, se hace evidente la comprensión holística y panteísta que hizo de lo que algunos se empecinan en disociar con fines hegemónicos: ciencia y religión, puesto que “la materia ni se crea ni se destruye” es igual a “del polvo vienes y en polvo te haz de convertir”

En ese sentido dialogante y a favor de las convivencias sociales que tanto urgimos para no seguir aumentando los riesgos de perecer como especie ante la insensatez de unos cuantos que administran los ordenamientos internacionales, dividiéndonos para reinar, incentivando individualismos entre lo que es colectivamente más poderoso, fomentando visiones y formas de pensar fragmentadas de un todo que requiere ser comprendido en articulación interdependiente de sus partes, no puede ser extraño reconocer que antes de Dios, debería decirse Diosa.

Lorica. Mayo 7 de 2.013. Para FAIA y en reconocimiento al portentoso esfuerzo coordinador de Fernando Proto Gutiérrez.-

COMPLICIDAD ONTOLÓGICA ENTRE LA MUERTE DE DIOS Y LA DESACRALIZACIÓN DE LA NATURALEZA

RICARDO PABLO, POBIERZYM

1. SIGNIFICADOS DE LA MUERTE DE LA “MUERTE DE DIOS”. LA INTERPRETACIÓN DE HEIDEGGER SOBRE LA “MUERTE DE DIOS” EN NIETZSCHE

“Sin mérito, de forma no poética
habita hoy el hombre,
enajenado de las estrellas,
asolando la tierra.” (Martin Heidegger)[1]

En su conferencia *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, Martin Heidegger asevera que “la frase de Nietzsche nombra el destino de dos milenios de historia occidental.” La frase de Nietzsche acerca de la “muerte de Dios” se refiere estrictamente al Dios cristiano.

“El suceso más importante de los últimos tiempos, que Dios ha muerto, que la fe en el Dios cristiano ha perdido toda credibilidad, comienza a arrojar sus primeras sombras sobre toda Europa. (...)”

Los nombres Dios y Dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo supra-

sensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. (...)

La frase “Dios ha muerto” significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado a su fin”[2]

Para el pensador de Friburgo se da una esencial interrelación entre la denominada muerte de Dios y la devastación de la tierra. En efecto, las consecuencias de la muerte de Dios consumadas por el hombre occidental nos advierten que ahora dicho hombre deberá suplir el rol creador de la divinidad.

“Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.”[3]

El hombre moderno, plasmado bajo la figura del sujeto, ha reducido al mundo un objeto, objeto de representación y dominio.

“La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica”[4]. Por ello, siempre en referencia a la muerte de Dios, el autor afirma:

“El ámbito de lo suprasensible que es en sí, ya no se encuentra sobre los hombres a modo de luz normativa. Todo el horizonte ha sido borrado. La totalidad de lo ente como tal, el mar, ha sido bebido por los hombres. En efecto, el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad” [5]

Esto último significa que con la modernidad, con el hombre constituido como sujeto, la tierra pasa a ser concebida como un objeto de dominio, un mero recurso para la utilidad y explotación del hombre occidental.

Ateniéndose, en parte, al pensamiento de Nietzsche y Heidegger, por su parte el pensador italiano Gianni Vattimo ha afirmado que “Dios muere porque las condiciones de la existencia se han hecho menos extremas y más seguras...” Con todo, podemos preguntarnos cuáles han sido las consecuencias ambientales de la proclamada muerte de Dios teniendo en consideración que, en sincronidad con la misma, el sujeto de la “época de la imagen del mundo” ha desplegado un intento de dominio sin precedentes sobre la faz del planeta.

Sin negar todos los aportes positivos que han logrado las ciencias y la tecnología occidental, sin negar la casi absoluta dependencia de las mismas en nuestra existencia, lo cierto es que desde el punto de vista negativo podemos hablar de diversas consecuencias ambientales de la denominada muerte de Dios. Muerte de Dios que ha acentuado el desafortunado poderío del hombre. Brevemente enumeraremos algunas de las mismas:

- a) Masiva extinción de las especies[6]
- b) Desaparición de las culturas (diversidad cultural: lenguas (La Unesco afirma que alrededor de 3000 lenguas se encuentran en peligro de extinción...))
- c) Lluvia ácida
- d) Destrucción de la capa de ozono
- e) Efecto invernadero
- f) Devastación de bosques, deforestación, desertificación. Destrucción de ecosistemas. Polución de lagos y ríos
- g) Creciente aumento de miseria social. (Grandes diferencias entre pobreza y opulencia). [7]

Si asumimos, en su mayoría, los precedentes puntos citados podemos pasar a designar algunos de los significados de aquello que se denominada como la “muerte de la naturaleza”.

2. SIGNIFICADOS DE LA MUERTE DE LA NATURALEZA.

Si vinculamos la muerte de Dios con las actuales y acuciantes problemáticas ecológicas (problemáticas que incluyen tanto la temática natural como la cultural), podemos hablar entonces de otra muerte (segunda o tercera)[8] que consiste, precisamente, en la muerte de la naturaleza. Por su parte, la mencionada muerte de la naturaleza la relacionamos esencialmente con lo que Heidegger denominó como la “devastación de la tierra”.

Citamos brevemente a algunos autores que consideran dicha cuestión.

En primer lugar, Bill Mckibben, en su texto *El fin de la naturaleza*, menciona dos respectivos fines de la misma.

1) El primer fin de la naturaleza: dicho fin (o muerte) no implica su completa destrucción sino su esencial *cambio de significado*. Dicho cambio implica la pérdida de la autonomía e independencia de la naturaleza en relación al hombre. Aquí se muestra la cabal modificación del planeta por parte del hombre.

“Hemos modificado la atmósfera, hemos hecho que cada punto de la tierra sea artificial y hecho por el hombre. Hemos privado a la naturaleza de su independencia y eso es fatal para su significado; sin ella no hay más que nosotros”[9]

Ese “no más que nosotros” implica la creciente devastación de la alteridad natural. No hay prácticamente algún sitio en la naturaleza que no esté marcado por la huella humana[10].

El segundo lugar, el fin de la naturaleza implica un mundo humano más atroz aún en donde la naturaleza se encuentra bajo el dominio de la ingeniería genética. La ingeniería genética, según el autor, promete la total domesticación y la macroadministración del planeta. Mckibben menciona, un tanto imaginativamente, la posibilidad de que la tecno-ciencia produzca “bacterias creadas por la ingeniería genética, árboles genéticamente mejorados, pollos que, en un futuro próximo, serán genéticamente configurados (sin cabeza) en concordancia a las demandas comestibles humanas[11], etc. Aquí nos hallamos en un proyecto de *dominación total*. En ambos casos la antigua naturaleza ha llegado a su fin, ha cambiado de significado, perdido su esencial autonomía y ahora porta la imborrable huella generada por la modificación del hombre occidental.

También la escritora ecofeminista Carolyn Merchant ha hablado sobre la “muerte de la naturaleza”. En su texto *Death of nature* la autora refiere a la esencial interrelación que se ha dado entre la mujer y la naturaleza. Dicha vinculación puede rastrearse a través de distintas culturas que han acontecido históricamente.

Actualmente muchos de los movimientos feministas al igual que los ecologistas vuelven a reexaminar la vinculación que se da entre las mujeres y la naturaleza:

“La antigua identidad de la naturaleza como madre nutriente enlaza la historia de la mujer con la historia del medioambiente y el cambio ecológico. La tierra femenina fue central para la cosmología orgánica que fue posteriormente subestimada por la revolución científica moderna y el ascenso de la cultura del mercado en la temprana Europa moderna.” [12]

En este sentido, según Merchant, es posible vislumbrar dos cosmovisiones acerca de la naturaleza.

La primera contempla la naturaleza como un organismo viviente, esta misma posee sus antecedentes filosóficos en los antiguos sistemas de pen-

samiento y perdura con diversas variaciones hasta el siglo XVI. Es esencial para esta cosmovisión la identificación que se da entre la tierra y una madre nutriente: “una benévola y beneficosa mujer que provee las necesidades para la humanidad en el marco de un universo ordenado y planeado.” [13]

La segunda cosmovisión considera, por el contrario, a la naturaleza, al igual que a la mujer, como algo salvaje e incontrolable que puede ejercer caprichosamente la violencia manifestándose a partir de tormentas, carestía, terremotos y caos generalizado.

Ambas cosmovisiones se desarrollaron históricamente. De este modo, el vislumbramiento de la naturaleza como una madre nutriente fue gradualmente sustituido a partir del siglo XVII por la conocida “revolución científica” que partió de la premisa de una interpretación mecanicista y racionalista del mundo. Esta segunda cosmovisión que concibió a la naturaleza como un ente caótico, impredecible y desordenado introdujo la novedosa idea de proyectar el poder humano sobre la misma. De esta manera la naturaleza pasó a ser considerada como una mujer salvaje que debe ser dominada y explotada para el beneficio del hombre (varón).

Este proyecto de la naturaleza, sostenida por el moderno método científico, trajo importantes cambios tecnológicos y comerciales. Los mismos si bien no acaecieron de manera inmediata se fueron paulatinamente desplegando sobre aquellas culturas que todavía estaban inmersas en una cosmovisión orgánica[14]. Los avances técnicos y culturales [15] conllevaron en sí mismos una alteración y un deterioro medioambiental nunca antes entrevisto y cuyas consecuencias recién en los últimos tiempos comenzamos lentamente a conscientizar.

De lo antedicho queda claro que la concepción racionalista moderna está fuertemente ligada al proyecto patriarcal, proyecto que se plasma en el sujeto occidental y que concibe tanto a la naturaleza como a la mujer como objetos para ser manipulados y dominados.

Pero no solamente la naturaleza, las mujeres y las culturas no occidentales han sufrido las consecuencias de este proceso supuestamente civilizatorio. La misma religión cristiana, que parecía acompañar a muchas de las empresas de la conquista de este modelo de racionalidad y praxis, sufrió también el impacto de la desacralización del mundo y su respectivo desencanto. En este sentido, en sus *Intuiciones ecofeministas* Ivonne Gebara nos comenta que originalmente:

“El discurso cristiano, por ejemplo, tenía una cierta consistencia social a pesar de sus contradicciones. Hablar de los lirios del campo, de las flores, de la hierba verde, así como de los animales, de los bosques, de la belleza de los ríos, del compartir el pan, indicaban una cierta verdad existencial, una referencia más o menos concreta para muchos grupos y personas que se decían cristianos. Hoy, los lirios del campo no son sino flores artificiales que decoran nuestra casa, o son productos en invernaderos a los que pocos tienen acceso. Encontrar lugares en medio de la agitación urbana donde el silencio y la iluminación tenue sean capaces de despertar en nosotros/as sentimientos de paz y tranquilidad, de consuelo o de búsqueda de ayuda mutua, parece cada vez más difícil. La ciudad y su periferia resultan cada vez más lugares de ruido, de polución sonora. Retirarse para rezar, para oír la propia interioridad parece tornarse cada vez más inútil, salvo para algunos grupos excepcionales.” Y unas líneas más adelante la autora añade:

“En muchos lugares casi no existe convivencia con lo verde, con el azul del cielo, con el firmamento estrellado, con la luna en sus diferentes fases, con el aire puro. (...) Casi no encontramos ya las fuentes de agua cristalina ni el aire que revigoriza el cuerpo. Todo es formaba parte del discurso religioso —presente, por ejemplo, en los salmos— que era a la vez acción de gracias y contemplación de la belleza de la naturaleza. Pero ahora los bosques son destruidos, la polución se apodera de las grandes ciudades y hasta

del campo. Ya no se tiene la experiencia correspondiente a las palabras que expresan sentimientos religiosos. Las liturgias religiosas continúan repitiendo los mismos cánticos como si tantas especies de animales y plantas no se estuvieran extinguiendo. La religión se mantiene siempre igual, sin percibir que ya todo es diferente. Aunque esta repetición pudiera tener muchas veces un cierto encanto, una insistente poesía, ya no es capaz de actuar eficazmente en los corazones humanos [16].

3. CONCLUSIÓN

La denominada “muerte de Dios” tiene como correlato al hombre plasmado en la figura del sujeto. Para éste la naturaleza se transforma en un recurso explotable. Heidegger ha denominado a la modernidad como la “época de la imagen del mundo”. En la mentada época prevalece el pensamiento unívoco y calculador. Dicho pensamiento (que coincide, según autor, con la consumación de la metafísica), implica la paulatina devastación de toda alteridad, es decir; tanto de la biodiversidad (especies, ecosistemas, etc.), las diferencias culturales (lenguajes [17], mitos, religiosidad, etc.) y la represión de la mujer (lo femenino).

En contraposición, las culturas de la antigüedad poseían una concepción más integral de la realidad. En ellas acontecía una interacción con las cosas que les confería una jerarquía rayana con lo sagrado. De este modo, en muchas culturas las montañas, los bosques, los animales, etc., eran concebidos en un contexto de sacralidad [18].

Ahora bien: ¿es posible pensar en la resacralización del mundo en la época donde prevalece la tecno-ciencia y la globalización de los intereses económicos, donde las cosas se reducen a meras disponibilidades y circulantes mercancías? Para ello esbozamos algunas propuestas.

Heidegger nos habla de un “dejar las cosas ser”, es decir, permitir que las cosas coseen configurando la cuaternidad (la interacción de tierra-

cielo, mortales y divinos) y dejando mundear al mundo. Arne Naess, por su parte, apela al ideal de autorrealización de todos los seres vivos. Arne Naess vira ontológicamente desde un paradigma antropo-céntrico hacia un modelo eco-céntrico. La autorrealización de la vida (entendiendo vida en un sentido más amplio que el vislumbrado por el conocimiento científico) implica el respeto por la biodiversidad y las diferencias culturales. Finalmente, Ivone Gebara asevera que el ecofeminismo no “trata de un Dios diferente”, sino de una aprehensión diferente de aquello que somos, que recupera nuestra igual dignidad y nuestro pertenecer común a la misma Trama Vital.

No se trata pues de un Dios diferente, “sino de una patria común, de la Tierra, madre patria de todos los vivientes, a partir de la cual la multiplicidad irrumpe, la combinación de colores y sonidos se vuelve arte y el corazón humano alcanza la capacidad de vislumbrar el ritmo del universo.” [19]

En los citados autores se menciona la necesidad de realizar un salto con respecto al paradigma vigente, de abandonar el pensamiento unívoco que caracteriza a las concepciones androcéntricas y las prácticas violentas con respecto a las personas, las diferencias culturales y la naturaleza. Para ello consideramos que resulta indispensable esbozar una nueva forma de pensamiento y sensibilidad, lo cual implica abrirse a la excedencia que caracteriza a la gratuidad de un proyecto que permita habitar en aquello que Martín Heidegger denominó como el “otro comienzo”.

Regreso de la tierra

“Tan sólo el dejar libre
 le deja a la tierra volver a terrrear:
 ser de nuevo el resguardo propicio
 para el crecimiento:
 futuro
 para un florecer puro y osado,

desarmado de esfuerzos,
noble en su lento consumirse.
El dejar libre es sólo
Llegada del comienzo.
Solamente cuando aquel se ha quedado puramente
en el habitar
al que el hombre fue adjudicado en un inicio
imperera el tratar con cuidado,
y existe, aproximada, la diferencia del ser
-sin nombre e indeteriorable,
pastoril e indestronable,
habituada al desasido
y emparentado sólo con el destino-,
temprano mundo de la duración del año
que el hombre pasa en la alternancia
consagrada en la diferencia del ser, lleno
de la torpe resonancia de todo cuidado y celebración,
cuya alzada dignidad, súbitamente resguardada,
extiende sus medrosos velos
por el despliegue
de la lejana irradiación, tierna simplicidad
ahora de la tierra que ya regresó a casa. [20]

Bibliografía

Martin Heidegger, *Caminos del bosque*, Alianza Universidad, Madrid 1995.

Martin Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Editorial Herder, Barcelona, 2010.

Ivonne Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

Bill Mckkiben, *El fin de la naturaleza*,

Carolyn Merchant, *The Death of Nature, Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, Michael Zimmerman, J. Baird Calli-cot, Georg Sessions, Karren j. Warren, John Clark, Prentice Hall, New Jersey, 1998.

Referencias

[1] Martin Heidegger, *Habitar, Pensamientos poéticos*, Editorial Herder, Barcelona, 2007, p. 410.

[2] Martin Heidegger, *La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"*, *Caminos del bosque*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 196.

[3] Idem, p. 200.

[4] Idem, p. 235.

[5] Idem, p. 236.

[6] "La eliminación de las especies debido a la actividad humana: entre 1500 y 1850 el hombre occidental una especie cada diez años, entre 1850 y 1950 la eliminación ascendió a una especie por año, en 1990 fueron extinguidas diez especies por día y en el transcurso del 2000 una especie por hora. Como puede notarse, el proceso de destrucción masiva por parte del hombre viene acelerándose de modo intensivo: se supone que entre 1975 y el 2000 pudo haber desaparecido el 20% de las especies vivas. Por otra parte, para clasificar actualmente la cantidad de especies que hay en el mundo se necesitarán alrededor de 500 años. Lo más aterrador es que antes que termine el siglo, la actividad humana habrá extinguido 2/3 partes de las plantas y animales que habitan la tierra, esto significa, que existen millones de

animales y plantas que pasarán por el mundo sin que el hombre se haya enterado.”, Ricardo Pobierzym, *La misión de la naturaleza ante la muerte de la naturaleza*, *Ecofilosofía*, Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, Curitiba, 2008, p. 73

[7] El nivel de desigualdad entre los ricos y pobres a escala mundial ha llegado a su máximo nivel en 20 años y sigue aumentando, lo que conlleva el crecimiento de la brecha entre sus posibilidades de dar a luz y criar a sus hijos. Según un informe publicado por *Save the Children*, organización que promueve los derechos de los niños, desde los años noventa del siglo pasado en los 32 países más desarrollados del mundo las capas ricas de la población han aumentado la brecha que hay entre ellos y los más desfavorecidos. Además, en el 20% de estos países las ganancias de los pobres han bajado considerablemente durante este periodo, lo que afecta, sobre todo, a las condiciones en que crecen los menores. Sin embargo, en términos mundiales la organización reconoce que ha habido cierto progreso en algunas áreas relacionadas con el bienestar de los niños, como, por ejemplo, en la mortalidad infantil. La desigualdad social se hace más manifiesta, cuando se trata de la vida de los niños de diferentes sectores económicos. El informe de *Save the Children*, que precede a una reunión de la ONU sobre la pobreza, invita a enfrentarse a la desigualdad social, porque obstaculiza en gran medida el progreso. **(Tomado de RT: <http://actualidad.rt.com/economia/view/57538-abismo-ricos-pobres-alcanzo-maximo-nivel-anos-siguo-creciendo>)**

[8] En un orden cronológico y jerárquico pueden mencionarse, al menos, tres “muertes”: la de Dios (metafísico / onto-teo-lógico, la del hombre (sujeto) y la de la naturaleza (recurso explotable concebido como objeto y disponibilidad circulante).

- [9] Bill Mckibben, *El fin de la naturaleza*, Editorial Diana, México, 1990.
- [10] O “huella antrópica”.
- [11] Bill Mckkiben, *Op. Cit*, p. 58
- [12] C. Merchant, *The Death of Nature, Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, 1998, pp. 278-279
- [13] *Ibid.*
- [14] La autora considera que en términos generales tanto la Edad Antigua como la Edad Media comulgaban con una concepción orgánica de la naturaleza.
- [15] La alteración de la tierra se dio a través de la minería, el drenaje de los ríos, la deforestación y los nuevos métodos utilizados en la agricultura.
- [16] Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Editorial Trotta, Madrid 2000, p. 108.
- [17] Según una nota de la B.B.C. alrededor de 248 idiomas originarios de América Latina corren el riesgo de desaparecer. Cita extraída: http://www.bbc.co.uk/mundo/cultura_sociedad/2010/02/100223_lenguas_idiomas_america_latina_desaparicion_mr.shtml
- [18] Lo que **no** implica que estemos insinuando un posible retorno a dichas formas de sacralidad. Y ello por dos razones: 1. Consideramos que la actual secularización y desacralización del mundo resulta irreversible y, en cierto aspecto, inevitable. 2. También pensamos que **no** toda forma de religiosidad y sacralidad son genuinamente humanas y, por ende, no están exentas de ritos de violencia. Como dicha temática nos excede ampliamente recomendamos la lectura del texto de Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1983.
- [19] Ivone Gebara, *Op.Cit*, p. 145.

[20] Martin Heidegger, *Pensamientos poéticos*, p. 264.

**ECOSOFÍA ANDINA: UN PARADIGMA ALTERNATIVO
DE CONVIVENCIA CÓSMICA Y DE VIVIR BIEN**

JOSEF ESTERMANN

Desde una década, vivimos una secuencia de crisis, tanto a nivel continental como global, que parecen ser la manifestación aún parcial de una crisis civilizatoria mayor. Lo que el *Club de Roma*, en forma incipiente, pero a la vez de manera muy decidida ya había advertido en los años 1960[1], está sucediendo en estos momentos ante nuestros ojos: el equilibrio ecológico está deteriorado de tal manera que huracanes, inundaciones, sequías y nuevas enfermedades se turnan a una velocidad cada vez mayor. Esta “crisis ecológica” viene acompañada de una crisis “alimentaria”, una crisis “financiera”, una crisis “económica”, sin hablar de las crisis de legitimidad política en muchas partes del mundo, de la crisis de valores, de la crisis “religiosa” y de la crisis de “sentido” para la generación joven con mirada al futuro.

“Crisis” significa, como sabemos, “tiempo de decisión”, y la filosofía, si no quiere ser un mero ejercicio mental o acrobacia intelectual, debe de contestar ante esta inflación o acumulación de crisis. Tal como en la Antigüedad, ante la eminente caída del Imperio Romano, el discurso dominante, sin embargo, no es el de la crisis, sino del “crecimiento”, de la “maximización de ganancias” y del placer desenfrenado posmoderno y neoliberal-capitalista. Un profeta de la crisis no es bien visto, mientras las tasas del PIB están aún –o de nuevo– en dirección ascendente. La filosofía como tal, y la

filosofía latinoamericana en especial, tienen la tarea crítica y constructiva de evaluar alternativas, ante esta situación poco esperanzadora.

Planteo en este trabajo, desde la filosofía andina y en perspectiva intercultural, una mirada crítica a la concepción dominante de la tradición filosófica occidental respecto a la Naturaleza, como también perspectivas para una “ecosofía” en clave holística e integral.

1. DEL ORGANISMO A LA MÁQUINA

Si partimos del supuesto que las crisis actuales son muestras sectoriales de una crisis civilizatoria mayor[2], y no meros trastornos coyunturales de un paradigma básicamente propicio, resulta urgente hacer una reflexión profunda de las características del modelo civilizatorio occidental en cuestión, de sus bases ideológicas y su trasfondo filosófico, a fin de efectuar un ejercicio “deconstructivo” del mismo. Parto de la convicción de que semejante empresa no puede llevarse a cabo dentro de una sola tradición (de manera intra-cultural), tal como viene proponiendo la filosofía posmoderna[3]. La toma de conciencia de la crisis civilizatoria occidental actual, sólo es posible en perspectiva intercultural, incluyendo la exterioridad o trascendencia paradigmática, es decir la alteridad filosófica. Con otras palabras: mi crítica deconstructiva no es intra-cultural, tal como pretende ser la filosofía posmoderna, sino inter-cultural, en el sentido de una “hermenéutica diatópica” o “politópica”[4] que incluye el punto de vista del otro y de la otra, también en clave filosófica, es decir: la “otra filosofía”.

Por lo tanto, considero que la filosofía andina no es solamente un asunto etno-folclórico, ni netamente histórico, sino una necesidad epistemológica para poder “develar” los puntos ciegos de una tradición enclausurada en un solipsismo civilizatorio, fuera éste llamado “eurocentrismo”, “occidentocentrismo” o “helenocentrismo”. El tema de la alteridad (u “otredad”), planteado por el filósofo judío lituano “marginado” respecto

al *mainstream* occidental, Emmanuel Lévinas, y recuperado por la analéctica de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, me parece fundamental a la hora de tocar el tema de la Naturaleza. Y esto sería ya una ampliación del tema de la alteridad desde las tradiciones indígenas, saliendo del andro- y antropocentrismo todavía vigentes en Lévinas y parte de la filosofía liberacionista[5], incluyendo en las reflexiones también al otro y la otra no-humanos, es decir la alteridad ecosófica.

Me parece que uno de los puntos “ciegos” de la tradición dominante de Occidente, al menos desde el Renacimiento, ha sido justamente el tema de la alteridad “ecosófica”. Aunque la tradición semita (judeo-cristiana) haya introducido al discurso ontológico determinista y cerrado de la racionalidad helénico-romana las perspectivas de la “trascendencia”, “contingencia” y “relacionalidad”, es decir: la no-commensurabilidad entre el uno y el otro, entre el egocentrismo humano y la resistencia de la trascendencia cósmica, religiosa y espiritual, la racionalidad occidental moderna se ha vuelto nuevamente un *logos* de la “mismidad”, del encerramiento ontológico subjetivo, de la fatalidad que tiene nombres como “la mano invisible del Mercado”, “coacción fáctica” (*Sachzwang*), “crecimiento ilimitado” o “fin de la historia”. [6]

La crisis civilizatoria actual tiene que ver con el agotamiento de los planteamientos de la modernidad y posmodernidad occidental, planteamientos que se fundamentan básicamente en una falacia que *in actu* recién se desvirtúa en nuestros días: la expansión humana, en todas sus formas, no tiene límites. [7] O con otras palabras: vivimos supuestamente en un mundo ilimitado. Esta falacia retorna a nuestros preconceptos como bumerán, en forma de los colapsos de eco- y biosistemas, mercados financieros hiper volátiles, necro-combustibles[8], hambrunas y revueltas políticas de las personas que siempre han sufrido las limitaciones reales de su mundo. Existe un solo crecimiento aparentemente “ilimitado” que se llama “cáncer”, y

todos/as sabemos que sólo llega a su fin en la muerte. Esta falacia fue expresada por Hegel en forma insuperable al identificar la filosofía de lo absoluto con la filosofía absoluta, es decir: con el espíritu occidental moderno. El “afán infinito” (*unendliches Streben*) de Fichte, desencadenado sobre la Naturaleza “ciega y sorda”, se ha convertido en avaricia ilimitada, en explotación y acumulación de bienes y dinero en forma desenfrenada. El *homo oeconomicus* de la actualidad no es otra cosa que la manifestación materializada de la absolutización del sujeto humano, planteado de distintas maneras por la filosofía occidental moderna.

Esta concepción absolutista y masculina (androcéntrico) del sujeto moderno (*res cogitans*) que tiene todas las características del dios medieval, corresponde con la objetivación, mecanización, instrumentalización y desacralización de todo lo que se plantea frente a este sujeto “ideal” del varón blanco adulto y propietario: la Naturaleza, la corporalidad, lo femenino, lo afectivo, la vida y la sexualidad. Como muy bien ha destacado la Filosofía de la Liberación: el *cogito ergo sum* se vuelve irremediablemente *conquiro ergo sum*,[9] y en nuestros días *consumo ergo sum*. La actitud predominante de la Modernidad occidental frente a la alteridad es una actitud de negación, oposición, incorporación, extirpación e instrumentalización. Se trata de una actitud eminentemente androcéntrica, en el sentido de una racionalidad analítica, conquistadora, instrumentalizadora y necrófila. La tendencia “necrófila” de la Modernidad occidental se manifiesta en el hecho de que las “virtudes” (de *vir*: “varón”) y valores se reducen, en última instancia, en valores de bolsa y equivalentes de dinero, y la Naturaleza viva se convierte en máquina y mecanismo. Todo se vuelve “intercambiable” y “comprable”; inclusive el cuerpo humano y sus órganos tienen valor monetario. Consecuencia final de todo este proceso: el mismo ser humano, al subir al tren del liberalismo económico, pierde su libertad y se vuelve medio de producción, medio de

consumo, medio de una “mano invisible” y de una fatalidad de segunda potencia.[10]

Por supuesto que no toda la tradición filosófica de Occidente ha contribuido a este desenlace fatal y contradictorio. Hasta inclusive el Renacimiento, el ser humano se entendía como parte integral de la “gran cadena del ser”, del gran organismo cósmico, de los múltiples procesos de vida. La Antigüedad y la Edad Media sostuvieron aún una concepción orgánica de la Naturaleza, plasmada en conceptos como la ‘entelequia’, la ‘animicidad’ de todos los seres vivos, la armonía entre micro- y macrocosmos. Sin embargo, tanto la vertiente helénico-romana como la semita manifestaban siempre una actitud de miedo, desprecio, soberbia o alerta, según el caso, frente a lo “natural”, asociado con el caos, lo femenino, lo desenfrenado, pasional, amoral y profano. Salvo contadas excepciones (Estoas, epicureísmo, romanticismo, hilozoísmo), la filosofía y teología occidentales consideraban a la Naturaleza (y la mujer) como un peligro que hay que controlar, subyugar, domesticar y conquistar. Esta actitud hostil refleja el trasfondo patriarcal de las grandes religiones monoteístas y politeístas, heredadas en forma secular por la racionalidad masculina de enfrentarse a lo dionisiaco, natural, sensitivo, material, femenino, o sea: a lo que se considera “irracional”. [11]

Los estudios feministas y de género han demostrado suficientemente que existe una relación muy estrecha entre la postura del *homo occidentalis* (en cuanto *vir*) frente a la Naturaleza y su postura frente a la mujer. Generaciones de filósofos y teólogos asociaron la mujer con la materia (*mater*), Naturaleza, el cuerpo y lo irracional (sentimientos, afectos, pasiones). La explotación, instrumentalización y destrucción de la Naturaleza va de la mano con la explotación, instrumentalización y subyugación de la mujer y de los valores ginófilos. La ética occidental es, en gran medida, una ética de varones para varones, basada en las “virtudes” de la fortaleza, bravura, valentía (*andreia*) y prudencia, en desmedro de las “*muliertudes*” de la compasión,

empatía, cuidado y sensibilidad. Cuando hablamos de la “Naturaleza” y la concepción que la filosofía ha desarrollado al respecto, conviene hablar, en forma precisa, de una concepción del varón blanco adulto y libre, frente a todo lo que en su perspectiva no tenía o sigue no teniendo “mayoría de edad”: mujeres, esclavos, niños, ancianos, animales, plantas, cosmos.

La concepción “orgánica” que prevalecía en la filosofía occidental hasta entrada al Renacimiento, se refería solamente a la “alteridad” correlativa al ideal varonil de una racionalidad analítica, clasificatoria e intelectualista. Mientras que el varón aspirara a la inmortalidad del alma racional (*logistikón*) y una existencia espiritual, las mujeres, niños, esclavos y toda la naturaleza extra-humana estuvieran condenados/as a volver al seno del gran organismo natural de la materialidad, por carecer de alma racional. Esta disyuntiva –una naturaleza desalmada y una humanidad, respectivamente masculinidad animada– se impondría a toda fuerza a la sociedad moderna y el cientificismo, una vez ablandado o desaparecido del todo el nexo religioso de la dignidad criatural.[12] Ya en la Antigüedad y Edad Media, el varón “racional” se exceptuó de la organicidad del mundo y de la naturaleza, en y a través de una supuesta independización “idealista” del espíritu respecto al sustento orgánico vital (el olvido de la procedencia maternal; la sublimación de las necesidades físicas; la delegación de labores manuales). La paulatina desnaturalización del ser humano, en y a través de las conquistas culturales y del trabajo, conlleva una gran ilusión: ya no dependemos del sustrato vital, sino que podemos prescindir, a largo plazo, de todo lo que es “natural”.

Uno de los primeros filósofos occidentales que abandonó la concepción orgánica del cosmos, en plena Edad Media, fue el obispo y teólogo francés Nicolás Oresme (ca. 1323-1382), quien acabó con la teleología intrínseca del mundo material de los cuerpos, reduciendo la explicación de causalidad y movimiento a la causa eficiente.[13] Por lo tanto, el mundo aparece como un mecanismo que puede ser explicado en base al funciona-

miento de todas sus partes. Este giro “copernicano” (Oresme adelantó el modelo heliocéntrico en más de cien años a Copérnico) de una racionalidad “orgánica” a una racionalidad mecanicista, permitió universalizar el enfoque y método analítico de la “descomposición” (“descomponer para entender”). Y esto quiere decir que también la vida se vuelve un fenómeno mecánico, con todas las consecuencias para la medicina, el trato de animales, plantas, como para el ecosistema como una “mega-máquina” ciega, insensible y objetiva. René Descartes y la física del siglo XVII sólo sacaron las últimas consecuencias de este giro, al establecer la divisoria de aguas entre la *res cogitans* y *res extensa*, un espíritu libre, espontáneo, activo y portador de derechos, por un lado, y una materia determinada, sumisa, pasiva y objeto de dominación, por otro lado. Y esto, como sabemos, sólo era posible gracias al dualismo antropológico y la condenación de la Naturaleza a mero “medio de producción” (Marx) o “campo de autorrealización” del espíritu (Hegel).

Sin embargo, la contradicción intrínseca del modelo mecanicista surge hoy en día con mayor fuerza, al entender que el ser humano no puede prescindir de la “alteridad” natural y proyectarse a una infinitud ilusoria, sea en sentido financiero y hedonista o sea en sentido idealista y escatológico. El bumerán de la relacionalidad e interdependencia “natural” le persigue en sus hazañas virtuales y posmodernas con una verdad que se ignoraba por siglos, pero que se viene imponiendo nuevamente, aunque fuera por la fuerza: si el organismo cósmico sufre y está enfermo, el ser humano también lo es. La antropología occidental (moderna) es, en su mayoría, una antropología conflictiva, tanto *ad intra* como *ad extra*: el ser humano está en constante lucha entre dos fuerzas antagónicas, lo que se plasma en muchas metáforas, desde la parábola platónica de la carroza alada, el antagonismo paulino entre “espíritu” y “carne”, hasta el modelo psicoanalítico de las provincias y la lucha intra-psíquica ente “ello” y “super-yo”. Hacia fuera, la conflictividad se plasma en una lucha permanente contra el “caos” y las

amenazas de las fuerzas naturales y en la competitividad económica y política que conlleva el axioma suicida: “Si yo vivo, tu no vives; y si tu vives, yo no vivo”. [14]

2. RELACIONALIDAD *VERSUS* SUSTANCIALIDAD

El surgimiento o la visibilización de una filosofía andina –entre tantas otras filosofías indígenas– se debe a muchos factores, entre ellos la toma de conciencia por el Quinto Centenario del “descubrimiento”, “encubrimiento”, “desencuentro” o “conquista” (según la perspectiva) de *Abya Yala*, esta tierra llamada “América Latina” por los colonizadores. Además, el enfoque de la filosofía intercultural viene pluralizando el concepto de ‘filosofía’ y deconstruyendo el monopolio occidental sobre lo que es o no “filosofía”. Al recurrir a la filosofía andina, en mi afán de una crítica intercultural de la concepción dominante de la Naturaleza de la filosofía occidental y de una propuesta alternativa para la convivencia cósmica, no me refiero a una filosofía precolonial “pura”, que podría tener un valor histórico, sino a la sabiduría filosófica de los pueblos andinos, desde el sur de Venezuela hasta el norte de Argentina, en la actualidad. Este tesoro sapiencial, plasmado en una serie de hábitos, costumbres, rituales, creencias, narraciones y mitos, sigue impregnando el “estar en el mundo” de grandes mayorías de pueblos originarios y personas mestizas en la región andina de Sudamérica, a pesar de la hibridación cultural y del sincretismo religioso vigentes.

Comparando la filosofía andina [15] con la tradición dominante de Occidente, no se trata de una filosofía centrada en la sustancialidad de los entes y del universo, sino en la relacionalidad como un dato irreductible de la estructura cósmica englobante. Este hecho se puede explicar, en parte, por la estructura lingüística de los idiomas en juego: los idiomas indoeuropeos, ante todo el griego como idioma “proto-filosófico” de Occidente, se estructuran alrededor de sujeto y predicado, es decir de un “sustantivo” que

representa una “sustancia”, y que es portadora de predicados, representando a los accidentes, incluyendo a la relación. Los idiomas nativos de *Abya Yala*, en especial el quechua y aimara en el contexto andino, se estructuran en torno a la relación como elemento primordial, representado por el verbo con sus múltiples sufijos relacionales y afectivos. Existe un sinnúmero de sufijos que expresan esta relacionalidad, tanto entre personas como entre seres no-humanos.[16] Tal vez podríamos decir que, mientras para Occidente el gran problema metafísico siempre ha sido la “relación” (psico-física; interpersonal; con la Naturaleza; religiosa), para la filosofía andina es más bien la “sustancialidad”, es decir la identidad personal e individual.

Sólo un ejemplo del contexto interpersonal. Para la modernidad occidental, la constitución de una pareja humana (sea homo- o heterosexual) presupone la constitución de personalidades individuales autónomas, es decir: de “sustancias” que libremente se relacionan para constituir, en sentido secundario, una unión de dos. En el mundo andino, la constitución de la pareja recién conlleva la identidad personal de los individuos unidos en la paridad complementaria. La expresión aimara para “casarse” –*jaqichasiña*– significa literalmente ‘hacerse persona’, ‘devenir una persona humana’. Es decir: la relación es lo primordial, y la identidad “sustancial” o personal es más bien un derivado o efecto de la relación. Esta relacionalidad es, para hablar en términos occidentales, un *transcendente*, o sea una característica de todos los estratos, entes y tiempos. Se trata, por tanto, de un holismo relacional, expresado en el concepto panandino *pacha*. *Pacha* es –una palabra quechumara[17] compuesta de *pa*- [“dos”; dualidad] y *-cha* [“energía”]– el todo de lo que existe en forma interrelacionada, el universo ordenado mediante una compleja red de relaciones, tanto en perspectiva espacial como temporal; la relacionalidad es su característica constituyente primordial o axiomática. Fuera de *pacha*, no existe nada, porque la absoluteza es una ca-

racterística (de la filosofía occidental) que es incompatible con la relacionalidad del todo.[18]

Esta relacionalidad se manifiesta, a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso en y a través de los **principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad**. No voy a explicitar en esta ocasión cada uno de estos principios fundantes de la filosofía andina[19], sino sólo respecto a su aplicación y pertinencia al tema de la ecosofía. Sin embargo, quiero adelantar una característica muy peculiar del pensamiento indígena andino que se deriva directamente del principio de relacionalidad y que es fundamental para entender el planteamiento alternativo al ego- y antropocentrismo modernos de Occidente. Me refiere a la concepción de la ‘vida’ que juega un papel primordial a la hora de pensar en la convivencia cósmica y en el ideal andino del “Vivir Bien”. Como todo tiene que ver con todo (principio holístico), la vida (*kawsay; qamaña*) es, al igual que la relacionalidad, un *transcendentale*, es decir una característica de todos los entes, estratos y principios. O en otras palabras: *pacha* es una realidad viva, un ente orgánico vivo, desde lo divino hasta los minerales, incluyendo pasado, presente y futuro.

Por lo tanto, la “vida” no se restringe, en el mundo andino, a los seres vivos en sentido occidental clásico (seres humanos, animales y plantas), sino abarca a todo el universo en sus diferentes dimensiones y estratos. Esta concepción, en perspectiva occidental llamada “panzoísmo”[20], se fundamenta en la relacionalidad como una *conditio sine qua non* de la vida. No existe vida fuera de la red de relaciones, sean estas de índole religioso, social, económico, ecológico o personal. La “vida” se define, en los Andes, prácticamente por la relacionalidad, y la muerte –si existiera en forma absoluta– sería la expresión de la más absoluta falta de articulación y relación, el aislamiento o solipsismo total. De ahí que se entiende que el *horror vacui* de la persona andina es el miedo terrorífico por la soledad, el aislamiento, la sepa-

ración o –hablando en término teológicos– de lo absoluto. Un dios completamente “absoluto” y “trascendente”, es decir: “suelto” o separado de todo tipo de relación, no es solamente inimaginable, sino sería la encarnación de la muerte, y no de la vida. La relación es, a la vez, el fundamento indispensable para y la manifestación más preciosa de la vida. Por lo tanto, vida es, en si misma, “con-vivencia”. Para el ser humano andino, resulta un tanto absurdo el problema heredado de Occidente de encontrarse entre individuos separados y autónomos, para emprender y construir la “convivencia” en sentido social, político y ecosófico.[21]

La convivencia tiene prioridad ontológica –para usar una terminología occidental– o pachasófica, porque *pacha* es el “organismo” cósmico que sólo vive y funciona gracias a las múltiples relaciones y articulaciones que lo constituyen. La “des-convivencia” que se vive actualmente en muchas partes del planeta –entre ser humano y Naturaleza, entre los seres humanos, entre culturas y civilizaciones– no es un dato original, sino el resultado de una “decadencia” o de trastornos en la red de relaciones. Lo constitutivo no es el *cogito ergo sum*, sino el *vivimus ergo sumus*. Desde la perspectiva de la filosofía andina, es evidente que una filosofía y sociedad que se construyen sobre la base del individuo autónomo y competidor, conlleva de por sí una crisis globalizada, porque todos los supuestos de la Modernidad occidental –independencia, individualismo, enfrentamiento entre humanidad y Naturaleza, desacoplamiento de lo profano de lo religioso, etc.– contienen *in nuce* lo que el ser humano andino estima como una amenaza a la vida.

Las zonas de transición entre un estrato a otro, entre un período a otro, entre una entidad a otra, son de vital importancia para la génesis, el fomento y conservación de la vida. Estas zonas de transición, generalmente conocidas como *chakanas* o “puentes cósmicos”, se constituyen en relaciones pachasóficas indispensables para el equilibrio y la armonía de todo el universo. La gran mayoría de los rituales andinos se “ubican” en estas zonas

y tienen que ver con los fenómenos que tienen característica de *chakana*. La Cruz Andina es la *Chakana* por excelencia, porque articula el estrato de arriba (*hanaq/ alax pacha*) con el estrato de la cotidianeidad del aquí y ahora (*kay/ aka pacha*), pero también la esfera izquierda asociada con lo femenino, con la esfera derecha de asociación masculina. O en otras palabras: la Cruz Andina[22] articula las relaciones de correspondencia con las de complementariedad, y se convierte, por tanto, en *chakana* de las *chakanas*. El cuidado y la conservación de estas *chakanas* son de vital importancia para salvaguardar el equilibrio social, económico, religioso y ecosófico.

3. ECOSOFÍA ANDINA

Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, un cronista indígena acriollado en el Perú de principios del siglo XVII, representó la cosmovisión andina de su tiempo mediante la metáfora de la “casa universal” (*wasí*). En su “dibujo cosmogónico” de 1613[23] planteó, bajo la forma de una *Biblia Pauperum*, una síntesis de la cosmovisión originaria y la nueva fe cristiana, usando la metáfora de la “casa” e incluyendo en ella la principal *chakana* en las figuras de la pareja humana en el *kay pacha* (estrato de aquí y ahora) y el huevo cósmico de la divinidad en el *hanaq pacha* (estrato superior). La metáfora de la “casa”, también ya propuesta por Aristóteles para el manejo y cuidado de los bienes vitales para la procreación, recreación y reproducción de la vida (*oikos*), representa en el mundo andino toda el *pacha*, el universo entero con la red total de relaciones. En los rituales andinos, se habla del “nido de plata” y del “nido de oro”, fuentes de vida y lugares de la génesis de vida. La casa andina no es simplemente una vivienda, sino un universo en miniatura, con sus cuatro direcciones cardinales, lugares para los espíritus, espacios para el ganado, un orden que se orienta por la salida y puesta del Sol, y una distribución pachasófica de la parte diurna (fogón; me-

sa) y nocturna (cama), en plena complementariedad y correspondencia con el macrocosmos.

La “casa” (*wasí; uta*) es a la vez el núcleo económico de producción y reproducción, como también el centro ecológico, en el sentido del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras que son de igual manera “sexuadas” que todos los demás elementos. La división o inclusive separación occidental entre “economía” y “ecología” no tiene vigencia en la sabiduría milenaria del mundo andino. El cuidado de la “casa” (*oikos*) no permite una diástasis en una racionalidad de acumulación y ganancia (“eco-nomía”) y una racionalidad de equilibrio y armonía (“ecología”). La casa es una sola y debe de cobijar a todas y todos por igual, incluyendo al mundo espiritual, religioso y meteorológico. Entre lo que Occidente viene distinguiendo o separando, es decir: entre economía y ecología, no debe haber contradicción o incompatibilidad. Más al revés: se trata de dos lados de una misma medalla que es la “casa” como nido de vida para todas y todos, incluyendo a la Naturaleza.

Por lo tanto, prefiero hablar de la “ecosofía”[24], que engloba e integra tanto el aspecto económico como ecológico. No se trata de una “ley” (*nomos*) ni de una “razón” (*logos*) humanas que diseñan esta “casa” cósmica (*oikos*), sino una sabiduría (*sophia*) que sepa acompañar los ciclos vitales de producción, reproducción, conservación y cuidado, y vigilar sobre el equilibrio muy precario que mantiene las relaciones vitales. El ser humano no es el *homo faber* u *homo consumens*, sino ante todo *arariva*, es decir: “cuidante” o “guardián” del *pacha* y su orden cósmico. La única fuerza que realmente “produce”, es la *pachamama*, la Madre Tierra; el ser humano es transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la cosmovisión y filosofía andinas.

En primer lugar, la ecosofía andina es una expresión del axioma fundamental de la sabiduría andina, a ser el principio de relacionalidad, que dice, en forma sintética, que la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza (*pacha*) es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con todas las demás partes. Un cambio en una parte conlleva necesariamente un cambio correspondiente en las demás partes. Este principio, también conocido en las “teorías del caos” y de la “complejidad” como “efecto mariposa”[25], implica una concepción holística del universo, y además, como la relacionalidad es al mismo tiempo vitalidad, un panzoísmo. En los Andes, existe una estrecha correlación o inclusive equivalencia entre “relación” y “vida”: sin relación, no hay vida, y ésta es un cierto tipo o una determinada calidad de relación. Para la “ecosofía”, el principio de relacionalidad tiene amplias consecuencias. En primer lugar, cada transacción económica conlleva efectos ecológicos, sean positivos o negativos. En segundo lugar, la calidad “vital” de las relaciones ecosóficas se expresa en términos de equilibrio y armonía (*taypi*)[26] Y en tercer lugar, cualquier deterioro de este equilibrio en una parte del “organismo” ecosófico conlleva deterioros en las demás partes.

Como este organismo es principalmente finito y limitado, no puede existir “crecimiento ilimitado” de bienes y dinero. La ilusión de este crecimiento “cancerígeno”[27] sólo es posible a costa del deterioro del Medio Ambiente, de la subalternización de otra parte del “organismo” (o sea: enfermedades crónicas o crisis sistémicas) y de un desequilibrio y una desarmonía que tarde o temprano vuelva como bumerán a los prometeos del Mercado Libre. En el mundo andino, este punto crítico del desbalance se llama *pachakuti* (literalmente: “vuelta de *pacha*”), un cataclismo de dimensiones cósmicas. La “enfermedad” (o sea: pobreza, injusticia, desigualdad, marginación, destrucción, etc.) de una parte del “organismo” ecosófico lleva

a la “fiebre” de todo el organismo (o sea: “crisis”) que se puede reducir con antibióticos (o sea: acciones de salvataje de los mercados financieros), pero no ser curada. El único remedio consiste en la puesta en equilibrio de lo que ha salido de él.

El **principio de correspondencia**, corolario del principio de relationalidad, significa para la ecosofía que el macrocosmos se refleja en el microcosmos y al revés, es decir que el orden cósmico de la pachasofía (*hanaq/ alax pacha*) encuentra su reflejo (“correspondencia”) en el orden ecosófico del estrato vivencial del ser humano (*kay/ aka pacha*). La ecosofía es el cuidado y la conservación del equilibrio cósmico y espiritual a nivel del manejo de recursos, el aprovechamiento de los medios de producción (tierra, minerales, aire, agua, mano de obra) y las costumbres de consumo. La “justicia cósmica”, es decir el equilibrio cósmico del *pacha*, debe de reflejarse a nivel antropológico, social y económico, como ciclos de producción y consumo autoreguladores, en donde el *input* equivale al *output*, o sea: en donde la suma de las energías producidas y reproducidas llegan a cero, equilibrio perfecto. Una economía de explotación desmesurada de los recursos naturales (no renovables) no corresponde a la lógica de la justicia cósmica y daña severamente el equilibrio de la vida. Una de las formas predilectas para restablecer este equilibrio deteriorado a nivel cósmico es para el y la andino/a el ritual. Como no existe una relación de causalidad “mecánica” entre el macro- y el microcosmos, la efectividad del ritual no pasa tampoco por esta lógica mecanicista, sino por la racionalidad de la “eficiencia simbólica”[28]. El ritual es un acto eminentemente ecosófico, tanto económico (consumo y restitución) como ecológico (cuidado y retribución simbólica).

El **principio de complementariedad** que rige en el mundo andino para todos los ámbitos de la vida, tanto político, social y económico, como religioso, espiritual y cósmico, también es vital para las relaciones ecosóficas. En principio, este principio siempre se expresa en términos de “sexui-

dad”[29], o sea: como complementariedad entre lo femenino (izquierda) y masculino (derecha). Sólo que la “sexuidad”, a igual que la relacionalidad y la “vida”, es un *transcendentale*, una característica que compete a todos los entes, estratos y fenómenos. El funcionamiento pleno de la complementariedad “sexuada” es imprescindible para la producción, reproducción y conservación de la vida, con tal de que la unilateralidad o el aislamiento de un elemento sean causas para la interrupción del flujo vital. A nivel ecosófico, tanto la producción como la distribución y reproducción de bienes y servicios, la división del trabajo y los hábitos de consumo se deben orientar en este principio de complementariedad. En los Andes, normalmente son las mujeres que pastorean al ganado que tiene connotación masculina, y los varones que aran las chacras y siembran porque la *pachamama* es claramente femenina.

El **principio de reciprocidad**, como aplicación práctica y ética de los dos principios pachasóficas de la correspondencia y complementariedad, también tiene repercusión para las relaciones ecosóficas. Igual que los demás principios, no hay excepciones a este principio que rige tanto para la humanidad como para el mundo sagrado, la Naturaleza y el ámbito político, pero también para los ancestros, los difuntos (“almas”) y las futuras generaciones. El principio de reciprocidad, en su forma general, expresa la “justicia” equilibrada en las interacciones y transacciones de conocimiento, saberes, bienes, servicios, dinero y deberes. La trilogía ética andina –*ama suwa, ama llulla, ama qella* [“no seas ladrón, no seas mentiroso/a, no seas flojo/a”]– expresa en forma concentrada este principio al nivel de la ética social. El cumplimiento pleno de la reciprocidad, en el sentido de la devolución de lo que uno/a ha recibido, incluye las dimensiones rituales y simbólicas, pero se extiende también al cosmos en su totalidad, a las futuras generaciones, a las personas difuntas y a los espíritus tutelares y protectores (*apus; achachilas*).[30]

Para la ecosofía, el principio de reciprocidad significa, entre otros, que el ser humano debe retribuir a la Naturaleza (*pachamama*) lo que ésta le ha dado, para restablecer el equilibrio temporalmente distorsionado. Esta retribución normalmente se efectúa en forma ritual, mediante un ritual que de manera significativa se llama “pago” o “tributo”[31]. Pero también existe la contribución adelantada, para garantizar una retribución por parte de la dadora de vida, la *pachamama*: Se la pide “licencia” (*licenciaykivan*: “con tu permiso”) para poder trabajarla, para sembrar y cultivar, y para ello se adelanta una “ofrenda”. La costumbre bastante difundida en los Andes de la *ch’alla* (libación) es un acto de reciprocidad del consumo; se ofrece una parte de la bebida (normalmente chicha de maíz) a la *pachamama*, antes de beber.[32] Los diferentes rituales respecto a la muerte tienen la finalidad de asegurar el equilibrio recíproco entre vivos y muertos[33]; puede ser que los familiares deben de complementar la reciprocidad truncada por la muerte de uno de sus seres queridos, pero también se da el caso que el difunto (“alma”) retribuya en forma simbólica favores que ha recibido durante la vida. Un caso extremo es la costumbre de las *ñatitas* (del quechua: “nariz aplanada”), calaveras de personas a veces desconocidas que sirven de protección del hogar y en los viajes y con las que hay que establecer una estricta relación de reciprocidad.

Para el equilibrio ecosófico, las relaciones que Occidente llama “económicas” están siempre en un contexto espiritual y religioso. Se trata de una suerte de “comuni3n” entre ser humano y Naturaleza, y el principal ritual andino (*qoway*, *mesa*, *waxt’a*, *lluqt’a*, *despacho*) es un banquete entre los humanos y espíritus.[34] Otra consecuencia ecos3fica importante consiste en la inclusi3n de las futuras generaciones en el manejo de los recursos y el cuidado del equilibrio. Una economía que explota las riquezas perjudicando a las futuras generaciones (como también al mundo espiritual y a los ancestros), no está en balance y no contribuye a la vida, sino a la muerte.

El **principio de ciclicidad** cuestiona la concepción occidental de la linealidad del tiempo que implica al mismo tiempo progresividad, irreversibilidad y cuantificabilidad. El principio cíclico sostiene que el *pacha* (espacio-tiempo) se manifiesta en forma de una espiral, una sucesión periódica de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y vitales. Respecto a las relaciones ecosóficas, el principio de ciclicidad cuestiona la ideología del desarrollo como un avance prácticamente automático, desde un inicio a un supuesto fin, como también la definición cuantitativa del “progreso” (PIB, tasa de crecimiento, etc.) y la ideología de la Modernidad como superación definitiva de lo que se considera “premoderno”, “anticuado” y “pasado de moda”. Para los Andes, la utopía es retrospectiva, de acuerdo al orden pachasófico: Las palabras en quechua y aimara para “pasado” se refieren a los ojos (*ñawpa/naira pacha*), y para “futuro” a la espalda (*qhipa pacha*). En expresión metafórica, el ser humano camina de retro hacia el futuro, fijando sus ojos en el pasado como punto de orientación.

Cada ciclo cambia mediante un *pachakuti* (literalmente: “vuelta del pacha”)[35], un cataclismo cósmico que tiene como objetivo restablecer el equilibrio dañado y volver al orden armonioso del *pacha*. Normalmente, el ser humano tiene la capacidad de enmendar distorsiones y daños respecto al equilibrio de la red total de relaciones, de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, mediante las actividades rituales, religiosas y ecosóficas, pero en casos extremos como la Conquista o el Cambio Climático, un *pachakuti* es eminente. El principio de ciclicidad también significa que el tiempo tiene características cualitativas que no corresponden a la cantidad abstracta del reloj y de su montarización (*time is money*). Tanto para las actividades económicas como para los rituales, existen momentos propicios y menos propicios. La *pachamama* no siempre produce de la misma manera; tiene sus “días intocables” (en los que no “escucha”; primera semana de agosto; Semana Santa), épocas de mayor vitalidad (Luna Llena; *Anata* o

Carnaval), épocas de descanso (barbecho) y épocas de fecundación (siembra).[36] Tanto la productividad como el consumo siguen los ciclos estacionales y los métodos “ecológicos” de la conservación de los alimentos (*charki* o carne secada; *ch'uñu* o papa congelada; pisos ecológicos para los cultivos; etc.). La concepción del capitalismo contemporáneo y del hedonismo posmoderno de que todo debe y puede ser producido y consumido a lo largo del año, sin consideración de la estación, conlleva una presión increíble a los sistemas ecológicos y constituyen para la racionalidad andina un sinsentido y una amenaza de suicidio colectivo.

4. CONVIVENCIA CÓSMICA COMO “VIVIR BIEN”

La ecosofía andina se sustenta por la concepción holística de la “vida” que se entiende como expresión manifiesta de la relacionalidad de todo y el orden que garantiza este flujo de energía (*-cha*) en la complementariedad polar (*pa-*). A fin de concretizar el planteamiento andino alternativo al modelo capitalista de un “crecimiento ilimitado” que es en sí cancerígeno, se propone, desde unas dos décadas, el concepto del ‘vivir bien’ que inclusive ha encontrado resonancia en las nuevas Constituciones Políticas de Estado de Bolivia y Ecuador. Se trata de la traducción castellana un tanto deficiente de las expresiones originales en quechua, aimara, guaraní y mapuche: del quechua *allin kawsay* (respectivamente *sumak kawsay* en el kichwa del Ecuador), del aimara *suma tamaña*, del guaraní *teko kavi* y del mapuche *kiime mogen*. [37]

Al mismo tiempo, ha surgido en Occidente una reflexión sobre el concepto de procedencia aristotélica de la ‘buena vida’ (*enbíos*) y la metáfora bíblica del “Jardín de Edén” (“lugar puro y natural”) que parecen a primera vista encontrar eco en los conceptos andinos, pero que distan en muchos aspectos de éstos. Se puede mencionar varias diferencias paradigmáticas que tienen que ver con el trasfondo filosófico o pachasófico. En primer lugar, el

concepto aristotélico se restringe al ser humano; es, por lo tanto, en su mismo origen antropocéntrico. La Estoa lo ha ampliado en un sentido más cosmocéntrico, al incluir la categoría de una “vida en armonía o según la Naturaleza”. En segundo lugar, a pesar de una perspectiva social y política, la “buena vida” aristotélica[38] se orienta en el ideal individual de la persona humana que aspira a la felicidad, lo que se refuerza también en las concepciones estoicas y epicúreas de la *ataraxia* y *apatía* como ideales eminentemente individuales del *eubiós*. En tercer lugar, el ideal aristotélico se refiere al “ciudadano” de la *polis* griega, es decir a la persona masculina, adulta y propietaria que vive en la ciudad; por lo tanto, la “buena vida” aristotélica se concibe en total separación con el entorno natural y como un ideal muy parcial, para una parte minoritaria de la humanidad. En cuarto lugar, se trata de una ideal intelectual (*bios thoretikós*) que toma como supuesto la estratificación de la sociedad, la esclavitud y la garantía del sustento de vida. En quinto lugar, la recepción de la idea aristotélica de la “buena vida” por la filosofía posmoderna, revela una noción centrada en el aspecto hedonista y consumidor, con tal de que la “buena vida” en clave occidental deriva en una suerte de vida en lujo y en abundancia, réplica filosófica del *American Way of Life*. [39]

Respecto al ideal bíblico del “Jardín de Edén”, éste plantea una armonía supralapsaria (antes de la caída o pecado original) entre el ser humano y su entorno natural que se parece mucho al concepto andino del *suma qamaña*, *allin* o *sumak kawsay*. Sin embargo, este ideal “utópico” fue severamente cuestionado e ignorado por la historia y conceptualización posterior, en especial la concepción bastante negativa de lo “natural”, tanto en el ser humano como fuera de él. Según el mito bíblico de *Génesis*, la consecuencia del pecado original no es sólo un distanciamiento del ser humano de una unión simbiótica primordial, sino una creciente hostilidad entre el ser humano y la naturaleza (simbolizada en la serpiente) que es concebido

como algo que hay que someter, conquistar, domesticar y humanizar. En las teologías judía y cristiana posteriores, el ideal primordial del Jardín de Edén se convierte en la utopía escatológica del Reino de Dios que se orienta más en categorías antropocéntricas y ciudadanas (“la ciudad de Dios”) que en un holismo cósmico. Sin embargo, siguen existiendo reminiscencias de la “buena vida” supralapsaria, como por ejemplo en la afirmación de Pablo de Tarsos de una redención que incluye a toda la creación que está en dolores de parto, o en la concepción del apocatástasis, la recuperación cósmica de una plenitud perdida.

La nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia de 2009 emplea el término aimara *suma qamaña* como un término general que también incluiría la versión quechua del *allin kawsay*. Este último término no aparece literalmente en la Constitución; se menciona en el Artículo 8, inciso I, *suma qamaña* y añade entre paréntesis la traducción al español de “vivir bien”. En el mismo inciso se agrega a la trilogía ética andina (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa* – “no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón”) otra expresión en quechua, como para equilibrar el uso monopólico del aimara con el *suma qamaña*: *qhapaq ñan*, traducido al castellano como “camino o vida noble”. [40] En la nueva Constitución Política de la República del Ecuador de 2008, se incluye en el Preámbulo una referencia a la *Pacha Mama* y al ideal del *sumak kawsay*: “... la *Pacha Mama*, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia. [...] Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Y el Artículo 14 “...reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. [41]

Sin entrar en un análisis lingüístico exhaustivo [42], podemos sacar algunas conclusiones al respecto. Tanto en las acepciones quechua como aimara, la noción de “vida” se usa en forma de verbo, aunque es posible tam-

bién una interpretación sustantivista. *Qamaña* y *kawsay* son formas infinitivas y reflejan el dinamismo de concepto de ‘vida’. En segundo lugar, la calificación de esta “vida” por *suma*, *sumak* o *allin* representa formas adverbiales más que adjetivas; conviene, por lo tanto, traducir las nociones de las lenguas nativas al español como “vivir bien” y no como “buena vida”, “buen vivir” o “vida buena”. En tercer lugar, las palabras *suma*, *sumak* o *allin* no tienen acepción prioritariamente ética, antropológica o económica, sino más sensitiva, de gusto y de un sentimiento; si la comida es “rica”, se dice en quechua *mibuy sumaqmi*. Por esta razón, algunos autores traducen las nociones andinas como “vida dulce” (*miski kawsay*).[43] En cuarto lugar, no se trata de un comparativo, en el sentido de una “mejor vida”. Los discursos desarrollistas hablan frecuentemente de “mejorar la vida”, “aspirar a una vida mejor” y “mejores condiciones de vida”. Para la filosofía andina, cada mejora que no toma en cuenta la gran red de relaciones a nivel cósmico, conlleva un empeoramiento de otra parte del cosmos, de la humanidad o de la Naturaleza. En quinto lugar, las nociones andinas para “vida” (*qamaña*, *kawsay*) no se restringen ni al ser humano, ni a los seres vivos en sentido occidental (lo “biológico”), sino que incluyen la dimensión ecosófica y cósmica (la palabra *qamaña* tiene que ver con *qamasa* que es la “energía” común y compartida [el sufijo *-sa* se refiere a la primera persona plural inclusiva]).

Así que podemos establecer como aspectos esenciales del concepto andino del ‘vivir bien’ (*suma qamaña*/ *allin kawsay*) los siguientes:

- a. Se trata de un concepto dinámico (verbo) y no estático (sustantivo). Describe un proceso continuo y no un estado que se alcanzará plenamente algún día.
- b. El concepto de ‘vida’ en el contexto andino incluye todo y supera con creces lo puramente biológico. Es, para hablar en terminología occidental, un trascendental (*transcedentale*).

- c. El “vivir bien” está basado en la razón fundamental de las categorías de la sabiduría y de filosofía andinas. El principio de la relacionabilidad es crucial, según el cual todo está interconectado con todo.
- d. Cualquier cambio en cuanto “mejora” o “deterioro” de una situación, de un ser vivo, de una transacción, de cualquier acto o de la calidad de vida tiene consecuencias para los aspectos correspondientes (complementariedad y correspondencia) de otros entes y “lugares” (*topoi*).
- e. El “vivir bien” no es ni antropocéntrico, ni androcéntrico, sino que en su conjunto incluye aquello que se ha considerado fuera de la naturaleza humana: los antepasados, los difuntos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y lo divino.
- f. El “vivir bien” de los Andes se basa en el ideal del equilibrio cósmico o de la armonía universal (“justicia”), que se expresa en todos los niveles y aspectos.
- g. “Vivir bien” en el sentido andino no implica una relación de comparativo o superlativo, que tendría como consecuencia que el principio de aplicación universal (“globalizabilidad” o “cosmabilidad”) ya no existiría.
- h. La utopía andina del “vivir bien” no es el resultado de la ideología del progreso y el crecimiento económico ilimitado basada en una comprensión lineal del tiempo. El “futuro real” se encuentra en el “pasado” que tenemos por delante.
- i. Por lo tanto, el “vivir bien” andino alcanza dimensiones cósmicas, ecológicas (en el sentido de una ecología espiritual o incluso metafísica), religioso-espirituales, sociales, económicas y políticas.

5. Consecuencias para la convivencia cósmica y la rehabilitación de la

Tierra

En lo que viene, trataré de esbozar, partiendo de la ecosofía andina y de la figura del “vivir bien”, algunos aspectos de un modelo alternativo de convivencia cósmica y de rehabilitar la Tierra, sin perjudicar a una parte (mayoritaria) de la humanidad, las futuras generaciones, la Naturaleza y el equilibrio cósmico, espiritual y ecosófico.[44]

1. La conciencia de la finitud de los recursos naturales (minerales, agua potable, tierra, hidrocarburos, aire, biodiversidad, etc.) conlleva un manejo económico en el sentido de una “economía” original que se orienta en el planeta Tierra y el universo como “casa” (*oikos; wasi/uta*) común y única de todos los seres vivos y relaciones.[45]

2. “Sostenibilidad” debe ser entendida, por consiguiente, en un sentido cósmico y trans-generacional. Una economía corresponde al concepto andino del ‘vivir bien’ y de una convivencia cósmica, siempre y cuando renueve los medios consumidos y usados y los ponga a disposición también de las futuras generaciones.

3. En la concepción andina, el ser humano no es en primer lugar “productor” y “consumidor”, sino “guardián” (*arariva*) de los procesos naturales de transformación y “partícipe” de los principios cósmicos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad que hacen posible la vida y la conservan.[46]

4. El “vivir bien” y la convivencialidad en sentido andino se orientan por los valores de la “justicia cósmica” que se manifiesta y realiza como “equilibrio” y “armonía”. Este equilibrio (en el sentido de un balance entre opuestos polares) se manifiesta en todos los niveles y en todos los aspectos de la vida humana y no-humana: armonía entre la naturaleza humana y no-humana, entre lo religioso y lo “profano”, entre vida y muerte, entre cultivar y consumir, entre *input* y *output*, entre don y retribución, entre hoy y ayer, entre esta y las generaciones venideras, entre trabajo y ritual.

5. El ideal del “vivir bien” no es el ideal del *dolce far niente*, del *just have fun* postmoderno o de una vida en la que el trabajo fuera cosa del pasado. El trabajo físico no es ni una “maldición” (tradición semita) ni algo “indigno” para el ser humano (tradición helénica), ni un mero medio de subsistencia y creación de plusvalía (tradición capitalista), sino un modo de “comunidad” con el secreto de la vida y del universo. En y a través del trabajo, el ser humano coadyuva a la vida (en un sentido cósmico) a desenvolverse y posibilitar nueva vida. El trabajo es igualmente reproductivo como la ritualidad (espiritual), y, por lo tanto, es un esfuerzo cultural. En sentido estricto, sólo la *pachamama* (madre tierra) –y con ella las demás fuerzas naturales– es productiva; el ser humano es meramente su “cultivador” (agricultor) y abogado.

6. La ecología o –mejor– ecosofía no es una cuestión de “protección ambiental”, sino un paradigma holístico de vida y de economía que está en sintonía con las fuerzas y la red de relaciones del cosmos. La concepción andina del universo como “organismo” considera cualquier deterioro del equilibrio cósmico como “enfermedad” que se vuelve, en el caso del “crecimiento ilimitado” capitalista, en cáncer con metástasis generalizadas.

7. El sujeto de las iniciativas y decisiones políticas y económicas no es el individuo (“ciudadano” o “consumidor”), sino la comunidad. Por lo tanto, portador de derechos no es en primera instancia la persona individual, sino el colectivo, la nación, el pueblo, pero también la Tierra (*pachamama*) y el agua, el aire y los recursos naturales.[47]

8. Para el “vivir bien” y la ecosofía andinos, el hecho de que bienes naturales como el agua, la biodiversidad, la materia prima, tierra y territorio fueran propiedad de personas particulares o de empresas (es decir: “propiedad privada”), resulta algo absurdo. El llamado “socia-

lismo” o comunitarismo andino no es una cuestión de una ideología marxista occidentocéntrica, sino una forma de vivir que deriva de los principios fundamentales de la pachasofía y ecosofía andinas.

9. La concepción del ‘vivir bien’ y de la convivencia cósmica andinas implica el acceso de todos los seres humanos a los bienes básicos para su existencia (alimentos, salud, educación, vivienda), la de su descendencia y la vida del mundo no-humano. En un mundo limitado, esto sólo es posible si un tercio de la humanidad renuncie a su abundancia y despilfarro y acepte una contracción de la economía y una “disminución del bienestar”. Un mundo en que todas y todos adoptarían un *American Way of Life*, no solamente es imposible, sino una ceguera criminal del modelo neoliberal existente. El modelo actual de la globalización neoliberal y consumista ni es globalizable, ni cosmizable y menos compatible con las futuras generaciones.

10. Para llegar a realizar el ideal del “vivir bien”, no se trata en primer lugar de la “creación” de riqueza, sino de una distribución y redistribución justa de los bienes existentes. Mientras alguien esté “mejor”, otras personas están “peores”; y mientras alguien haga grandes ganancias en un mundo limitado, otras personas sufren pérdidas. En el capitalismo no existe una situación *win-win* (ambos/as ganan), a pesar de que se siga predicando el evangelio del “efecto del goteo” (*trickle down effect*). Debido a la redistribución de la riqueza, algunos/as ciertamente “sufren pérdidas” (en el sentido de la restricción de lujo); en vista del “vivir bien”, sin embargo, estas “pérdidas” deben de ser consideradas “ganancias” de todas y todos, en el sentido de una nueva armonía y una calidad de vida renovada.

11. El “socialismo democrático” promueve una transferencia de bienes y capital de acuerdo al principio de solidaridad, reciprocidad y complementariedad, tal como lo prevé el ALBA (*Alternativa Bolivaria-*

na para América Latina y el Caribe) y lo viene realizando en forma incipiente.[48] En vez de promover el principio de la competencia fundamentada en el egoísmo individual y nacional, tal como lo defiende el capitalismo, el nuevo socialismo fomenta el viejo principio del mutualismo (ayuda mutua y apoyo mutuo).[49] La conciencia de la “globalidad” e “interdependencia” conlleva la urgencia de que también los intereses e ideales sean entendidos como “globales”, es decir: cosmopolitas, cosmo-económicos y cosmo-sociales.

12. La convivencia y rehabilitación de la Tierra en sentido ecosófico, presupuestos pachasóficos de la filosofía andina, se construyen en *Abya Yala* codo a codo con una transformación profunda de la sociedad, en el sentido de la interculturalidad y descolonización. La diversidad de modos de vivir, culturas, modelos económicos y organizacionales implica un diálogo abierto y “libre de dominación”, para diseñar y construir nuestra “casa común”. Ni la idea posmoderna de ámbitos o habitaciones (“culturas” o “civilizaciones”) entre si incommunicables, ni la idea neoliberal globalizante de un salón que determinara la implementación y control de los demás ambientes, son compatibles con el futuro de la humanidad. En el primer caso (indiferencia posmoderna), los mendigos acecharán, desde el sótano, las suites de los *penthouses* –lo que hoy en día ya ocurre en muchas partes del planeta–, y obligan a sus habitantes a reforzar los candados (llamados “muros de contención” fronterizos). Y en el segundo caso (dominio neoliberal), toda la casa se asfixiará por falta de oxígeno, desechos y gases tóxicos o simplemente prescinde de dos tercios de los habitantes mediante hambrunas inducidas.

13. El imperativo categórico del “vivir bien” y de la “convivencia cósmica” resultante podría ser como sigue: “Actúa siempre según la máxima de acuerdo a la que una vida humana en dignidad (satisfac-

ción de las necesidades básicas; autodeterminación social, política y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) puede ser garantizada para todos los seres humanos en presente y futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta 'Tierra'. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, la diversidad cultural y, sobre todo, las y los pobres.

14. Por fin, el “vivir bien” y la convivencia ecosófica implican un reordenamiento fundamental de las relaciones de poder, en el sentido de equidad de género y la superación del patriarcado y androcentrismo. Todo tipo de superioridad debida a poder, riqueza, estructuras heredadas o legitimación biológica (racismo), no es compatible con el “vivir bien”. Y esto, a su vez, implica también una deconstrucción profunda de la tradición filosófica dominante, en clave de interculturalidad y género.

Bibliografía

Albó, Xavier (2009). “Teología narrativa de la muerte andina, fuente de nueva vida”. En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo II. 275-303.

Ayllón Vega, José Ramón (2003). *Ética y buena vida: De Aristóteles a Nietzsche*. Palencia: Ediciones Martínez Roca.

Cáceres Ch., Efraín (1995). “Eficacia simbólica en la Medicina tradicional andina: Un caso de Comunicación y Cultura”. En: *Andes* 2. Cusco. 167-177.

Dierckxsens, Wim. “La crisis actual como crisis civilizatoria”. En: <http://rci.net/globalizacion/2009/fg811.htm> [17 de marzo de 2011].

- Dussel, Enrique (1992). *1492 – El encubrimiento del otro: Hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Madrid: Nueva Utopía; Bogotá: Anthropos.
- _____ (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad”. En: *Tabula Rasa* (Bogotá – Colombia), No.9: 153-197.
- Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú”*. Estudio etnohistórico y lingüístico. Cusco. Folio 13v. 208s.
- Estermann, Josef (1998; 2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Quito: Abya Yala; La Paz: ISEAT.
- _____ (2004). “¿Progreso o *Pachakuti*?: Concepciones occidentales y andinas del tiempo”. En: *Fe y Pueblo. Segunda época*, No. 5. 15-39.
- _____ (2007a). “Ecosofía andina: La Naturaleza en Occidente y en los Andes”. En: *Fe y Pueblo. Segunda época*. N° 11. 68-76.
- _____ (2007b). “Equilibrio y cuidado: Concepción indígena de una comunidad solidaria y diaconal”. En: Torre, Margarita de la y Zwetsch, Roberto (eds.). *Diaconía y Solidaridad desde los Pueblos Indígenas*. [Serie *Diaconía na América Latina* 5]. São Leopoldo: Synodal/EST/CETELA. 126-139.
- _____ (2010a). “Crecimiento cancerígeno versus el buen vivir: La concepción andina indígena de un desarrollo sustentable como alternativa al desarrollo occidental”. En: Ministerio de Medio Ambiente y Agua (ed.). *Construcción de la Sustentabilidad desde la Visión de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica*. La Paz: MMAyA. 63-78.
- _____ (2010b). “Gut Leben” als politische Utopie: Die andine Konzeption des “Guten Lebens” (*suma qamaña/allin kawsay*) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens“. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Gutes Leben als humanisiertes*

Leben: Vorstellungen vom Guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute / Good Life as Humanized Life: Concepts of Good Life in Different cultures and their Meanings for Politics and Societies today / La Vida Buena como Vida Humanizante: Concepciones de la vida buena en las culturas y sus consecuencias para la política y la Sociedad hoy en día. Aachen: Mainz-Verlag. 261-286.

_____ (2011). “‘Vivir bien’ como utopía política: La concepción andina del ‘vivir bien’ (*suma qamaña/allin kamsay*) y su aplicación en el socialismo democrático en Bolivia. En: MUSEF (org.). *Reunión Anual de Etnografía 2010*. La Paz: MUSEF. De próxima publicación.

Fenner, Dagmar (2007). *Das gute Leben*. [Grundthemen Philosophie]. Berlín: De Gruyter.

Fernández Juárez, Gerardo (1994). “El banquete aymara: Aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras”. En: *Revista Andina* no. 23. 155-189.

_____ (1995). *El banquete aymara: Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

_____ (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.

Hinkelammert, Franz (2010). *Yo vivo si tú vives: El sujeto de los derechos humanos*. La Paz: ISEAT/La Palabra Comprometida.

Huanacuni Mamani, Fernando (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Instituto Internacional de Integración/Convenio Andrés Bello.

Lajo, Javier (2005). *Qbapaq Ñan: La ruta Inka de sabiduría*. Lima: Amaro Runa-CENES.

- Maidana, Freddy Luís (2009). “La muerte: Tradición, religiosidad y simbolismo”. En: Estermann, Josef y Colque, Abraham (coords.). *Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena*. La Paz: ISEAT. Segunda edición. Tomo I. 155-171.
- McCabe, Herbert (2005). *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness*. Nueva York: Continuum.
- Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books.
- _____ (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición
- Medina, Javier (2006). *Suma Qamaña: Por una convivialidad postindustrial*. La Paz, Bolivia: Garza Azul.
- _____ (ed.) (2001). *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida*. La Paz: FAM/GTZ.
- _____ (ed.) (2002). *Ñaña Reko: La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM/GTZ/PAEP.
- Nussbaum, Martha C. (2007). *Gerechtigkeit oder das Gute Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú” por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid.
- Porter, Burton (2009). *The Good Life: Options in Ethics*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Rengifo Vásquez, Grimaldo (coord.) (2002). *Allin Kawsay: Concepciones de bienestar en el mundo andino amazónico*. Lima: PRATEC.
- Secheyay, Marguerite-Albert (1947). “La Réalisation Symbolique”. En: *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée* 12 (Berna).

Steinfath, Holmer (ed.) (1998). *Was ist gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Páginas web en español

“Allin kausay”. Disponible en:
www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf

“El bienestar en la visión andina y en la visión occidental”. Formato de archivo: PDF/Adobe Acrobat - Versión en HTML:
<http://www.pratec.org.pe/articulos/divulgacion/7.pdf>

“El hombre y la mujer pese a tener cualidades y roles diferentes, siempre necesitan complementarse asegurando el suma qamaña”. Disponible en: www.pusinsuyu.com/html/sagrada_dualidad.html

“La comprensión indígena de la Buena Vida”. Disponible en: www.democraticdialoguenetwork.org/

“La escuela indígena del Qhapaq Ñan”. Formato de archivo: Microsoft Word - Versión en HTML. Disponible en: www.files/opiniones/Educacion/escuela%20indigena.doc

“La historia del Movimiento Indígena en la Búsqueda del Suma Qamaña (Vivir Bien)”. Disponible en: www.org/esa/socdev/unpfi/documents/workshop_choque.doc

“La lucha continua por el bienestar / suma qamaña”. Disponible en: www.periodicopukara.com/pasados/pukara-19-articulo-del-mes.php

“Sistema político suma qamaña”. Disponible en: www.katari.org/propuesta-politica.

“Suma qamaña: La propuesta andino amazónico”. Goethe-Institut Progress - La Paz. Disponible en: www.goethe.de/ins/vb/prj/fort/2004/paz/ref/es134165.htm

Notas

[1] El “Club de Roma” fue constituido en 1969 por un grupo de intelectuales y científicos, para reflexionar sobre el impacto ambiental y social del crecimiento económico y del estilo occidental de vida. En 1972 apareció el primer Informe, con el título “Los límites del crecimiento” (*The limits to growth*) [Meadows, Donella et al. (1972). *The Limits to Growth*. Nueva York: Universe Books; Idem. (2002). *Los límites del crecimiento*. México. D.F.: Fondo Económico; 2ª edición]. En 1992, se publicó “Más allá de los límites del crecimiento”, y en 2004, “Los límites al crecimiento: 30 años después”.

[2] Cf. Dierckxsens, Wim. “La crisis actual como crisis civilizatoria”. En: <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg811.htm> [17 de marzo de 2011].

[3] Considero que el paradigma “posmoderno” no supera principalmente el euro- y occidentocentrismo de la filosofía vigente, ni la civilización occidental cuyo representante más tardío es. La posmodernidad es una crítica intra-cultural de la Modernidad occidental, pero de ninguna manera una deconstrucción intercultural de la misma.

[4] La propuesta de una “hermenéutica diatópica” viene de Raimon Panikkar; se trata de una metodología intercultural de una interpretación de conceptos contextualmente enraizados en diferentes paradigmas o *topoi* culturales. Tal “hermenéutica diatópica” es mucho más compleja que una simple traducción de una expresión lingüística para la que no existe equivalente lingüístico en otro idioma. Como el ‘concepto’ mismo es principalmente una “creación” occidental (introducido por el Sócrates platónico), resulta bastante problemático el intento de captar las categorías principales de las filosofías no-occidentales mediante la conceptualización. Pero, por otro lado, no es posible un entendimiento intercultural mínimo sin un esfuerzo

conceptual y racional. un proceso de interpretación mutua sobre la base de las connotaciones de ciertos conceptos en el contexto de origen y de su función dentro de ello. Si, por ejemplo, tomamos el concepto occidental del “ser” (*esse*) y el concepto andino de *pacha*, no se trata simplemente de dos conceptos sustituibles el uno por el otro, ni de traducciones intercambiables, sino de “equivalentes homeomórficos”. Cf. respecto a los “equivalentes homeomórficos”: Panikkar, Raimon (1996). „Filosofía y Cultura: Una relación problemática“. En: Fornet-Betancourt, Raúl (ed.). *Kulturen der Philosophie*. Aachen: Concordia. 15-41. Especialmente 17-19. Respecto a la “hermenéutica diatópica”: Idem (1997). *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta. 46. *Propongo ampliar la hermenéutica diatópica a una “politópica”, en el sentido de la participación de más que dos tradiciones culturales o civilizacionales en el “polílogo” intercultural.*

[5] La Teología y la Filosofía de la Liberación clásicas –de la primera generación [1968-1990]- sigue a grandes rasgos el esquema de las ciencias sociales de Occidente, entre ellos la herramienta analítica del marxismo que está ligada estrechamente con una concepción “progresista” y antropocéntrica de la historia. Los impulsos del feminismo y de las sabidurías indígenas, a partir de la década de 1990, producen un “giro epistemológico” en la Teología y Filosofía de la Liberación, que en parte puede ser interpretado como un primer intento de la transformación intercultural de la teología y filosofía en *Abya Yala* (cf. Fornet-Betancourt 2001 y 2004), pero todavía no como superación del androcentrismo aún vigente an gran parte del quehacer teológico y filosófico del continente.

[6] Me parece que hemos aquí una de las principales paradojas o autonomías del liberalismo económico: en nombre de la “libertad” se plantea un modelo económico –el capitalismo globalizado- que obe-

dece a una fatalidad de segundo orden, es decir: a un determinismo que resulta de la subyugación del ser humano a las “reglas del juego” del Mercado que aparece como una entidad teologal, en el sentido de la peor tradición calvinista de la doble predestinación. Algunos/as son elegidos a disfrutar las riquezas de la Tierra, pero otros/as –la gran mayoría, igual a las concepciones teológicas milenaristas- a la miseria, muerte y la “condena eterna”.

[7] Teóricamente, esta falacia se desveló ya hace tiempo. El mencionado Informe del *Club de Roma* (cf. nota 1) anticipó en 40 años lo que se hace evidente hoy en día; y muchas tradiciones no-occidentales, como también vertientes heterodoxas y marginales de la misma filosofía occidental planteaban desde hace siglos la finitud del universo como un desafío para el ser humano. Pero recién en la actualidad, se viene demostrando *in concreto* esta “finitud” y limitación principal de recursos, capacidades y esfuerzos humanos.

[8] En alusión a los eufemísticamente llamados “bio-combustibles”.

[9] Cf. Dussel 1992 y 2008. Según Dussel, el *conquiro ergo sum* (“conquisto, luego existo”) es la condición del *cogito ergo sum* cartesiano, es decir: la Conquista de *Abya Yala* forma la condición necesaria para la Modernidad europea.

[10] La necrofilia del androcentrismo occidental moderno y contemporáneo se plasma en la exaltación de la tecnología, incluso respecto a los problemas ecológicos, en la fascinación del varón por los objetos muertos (automóviles; computadoras; aviones; etc.) y en los intentos de reemplazar procesos orgánicos por procesos mecánicos (bio-medicina; manipulación genética; robótica), la sexualidad por el cibersexo, la afectividad por el consumo de bienes, y el origen de vida en el encuentro de pareja por la fecundación *in vitro*.

[11] La iglesia católica siempre ha tenido una actitud muy ambigua respecto a lo “natural”. Por un lado, su ética se apoya en el iusnaturalismo (“derecho natural”), es decir en la naturaleza (humana y extra-humana) como norma divina inmanente, pero por otro lado, lo “natural” también estaba bajo la sospecha de conllevar libertinaje, caos y amoralidad (pasiones, sexualidad, afectividad). La separación tajante entre *agapé* y *eros*, espíritu y carne, racionalidad y emocionalidad se remonta a la distinción axiológica entre los valores masculinos (“virtudes”) de la nueva fe “logocéntrica” y los valores femeninos de las sociedades ginófilas, con sus ritos de fertilidad y su biocentrismo, ambos combatidos ferozmente en las múltiples “campañas de extirpación de las idolatrías”, la inquisición a las llamadas “brujas” y las “sectas” biófilas de la Edad Media (anarco-sexuales; “Hermanos del Libre Espíritu”).

[12] A pesar de la secularización y el desencantamiento paulatino de la Naturaleza por las religiones monoteístas, se mantenía, hasta la Modernidad occidental, un cierto respeto por los fenómenos naturales, debido a la doctrina religiosa de la Creación y de la dignidad intrínseca de cada “criatura”. Con la imposición de la cosmovisión mecanicista y la abolición de la teleología intrínseca del mundo natural, ya no había reparos y obstáculos como para servirse de la Naturaleza como de un botín que nunca acaba.

[13] Especialmente en *De difformitate quantitatum* (1370), Oresme anticipó el sistema cartesiano de coordenadas y el sistema heliocéntrico de Copérnico.

[14] Este dilema, mitologizado en la narración de la relación trágica de los hermanos Caín y Abel en la Biblia hebrea, parece ser un dilema típicamente masculino y de sociedades altamente individualizadas. La realización (profesional, académica, biográfica) de una perso-

na sólo es supuesta posible a costa de otras personas, es decir debe efectuarse en forma de concurso, competencia y triunfo de uno sobre otro. Las metáforas contemporáneas son el fútbol, la bolsa de valores, la “conquista” varonil de la mujer, la homofobia y el *horror vacui* de los varones por el desempleo y la impotencia. El teólogo y economista Franz Hinkelammert usa la metáfora del “Si yo vivo, tu no vives” como principio condensado de la racionalidad del capitalismo de casino, en contra de una racionalidad que se fundamenta en el mutualismo (ayuda mutua) y en valores colectivos, mucho más idóneos de una lógica femenina. Cf. Hinkelammert 2010.

[15] Para una reflexión y exposición sistemática de la misma, cf. Estermann 1998 y 2006.

[16] Entre ellos, cabe subrayar los pronombres interpersonales (“tú a mí”; “el a tí”; “nosotros a ella”; etc.) que se expresan, en contraste con los idiomas indoeuropeos, por un solo sufijo, y no por sujeto, proposición y objeto.

[17] La noción “quechumara” es la composición de “quechua” y “aimara” y se refiere al depósito común lexical, gramatical y sintáctico de las dos lenguas nativas andinas más importantes que asciende a un 34%.

[18] Respecto al axioma fundamental de la filosofía andina -la “relacionalidad”-, cf. Estermann 1998: 114-123; Estermann 2006: 126-135.

[19] Al respecto, véase en Estermann 1998: 123-135; 179-189; Estermann 2006: 136-148; 195-206.

[20] Normalmente, la concepción del ‘panzoísmo’ es aplicada a las filosofías de Heráclito y Leibniz (“Así, pues, en el universo no hay nada inculto, nada estéril, nada muerto...”; *Monadología* § 69). Más usado es el término “hilozoísmo”, acuñado por el platónico Ralph Cud-

worth a fines del siglo XVII (*The true intellectual system of the universe*; 1678) y aplicado a posturas de la filosofía occidental como los milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), Heráclito, Giordano Bruno, Denis Diderot y Ferdinand C. Scott Schiller.

[21] En este sentido, la antropología andina (*runasofía/jaqisofía*) concuerda con la definición aristotélica del *anthropos* como *ζῷον πολιτικόν*, pero con matices muy peculiares. Mientras Aristóteles tiene en mente al varón libre y ciudadano, el *jaqi* o *runa* andino no sólo se define por su naturaleza “política” y social, sino por todo el complejo de relaciones familiares, de parentesco, compadrazco, medioambientales, ancestrales y espirituales.

[22] La Cruz Andina se asocia a la constelación estelar de la Cruz del Sur y tiene origen precolonial. Se distingue de la Cruz cristiana en tres aspectos fundamentales que subrayan el aspecto de equilibrio, simetría y armonía: 1) Los cuatro brazos son del mismo tamaño; 2) entre la vertical y la horizontal, existen escalones de mediación; 3) El centro como cruce de la vertical y horizontal está vacío.

[23] Véase Estermann 2006: 322s.; Estermann 1998: 332s. Cf. Pachacuti Yamqui Salcamaygua, Don Joan de Santa Cruz (1613; 1992). “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú” por... En: *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Madrid. También: Duviols, Pierre; Itier, César (1993). *Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua: “Relación de Antigüedades deste Reyno del Pirú”*. *Estudio etnohistórico y lingüístico*. Cusco. Folio 13v. 208s.

[24] Véase al respecto: Estermann 1998: 171-179; Estermann 2006: 187-195; Estermann 2007a.

[25] “El ‘efecto mariposa’ es un concepto que hace referencia a la noción de sensibilidad a las condiciones iniciales dentro del marco de la teoría del caos. La idea es que, dadas unas condiciones iniciales de

un determinado sistema caótico, la más mínima variación en ellas puede provocar que el sistema evolucione en formas completamente diferentes. Sucediendo así que, una pequeña perturbación inicial, mediante un proceso de amplificación, podrá generar un efecto considerablemente grande.”

(http://es.wikipedia.org/wiki/Efecto_mariposa).

[26] El vocablo aimara *taypi* significa literalmente “cosa que está en medio” y se refiere al punto de encuentro entre distintos entes, estratos, tiempos y aspectos.

[27] Véase al respecto Estermann 2010a.

[28] Cf. Sechehaye 1947; Cáceres 1995.

[29] El problema de la terminología se nos plantea nuevamente: En Occidente, el concepto de la ‘sexualidad’ se limita a los entes vivos, y en sentido estricto al ser humano. Por lo tanto, tiene una acepción biológica (y antropológica) en el sentido de la reproducción vital. ‘Sexualidad’ para la filosofía andina tiene un significado mucho más amplio (tal como en la tradición tántrica y taoísta de Oriente); es un rasgo cósmico y trasciende el ámbito biológico. Hablando de “sexualidad”, pretendo subrayar el rasgo cósmico y pachasófico de la condición polar de los elementos de los tres *pacha*, y no la dimensión reproductiva, erótica y genital en un sentido más estricto.

[30] Hay al menos unas cuatro diferencias principales entre la ética andina y las éticas occidentales: 1) La responsabilidad no se restringe al radio de libertad individual; 2) La ética no se limita al sujeto humano, sino que incluye al pacha como sujeto ético primordial; 3) La ética rige para más allá de la muerte; 4) El horizonte teleológico de la ética andina es la “justicia cósmica”, y no la felicidad individual, la justicia social o la utilidad.

[31] Las nociones nativas para el principal ritual andino son *waxt'a* o *lluqt'a* (aimara), respectivamente *qomay* o *mesa* (quechua). Sin embargo, se han hecho familiares nociones comunes impuestas por el poder colonial que tienen que ver con la economía monetaria y tributaria: “despacho”, “pago” y “tributo”.

[32] Existen otras formas de la *ch'alla*: en ocasión de ciertos acontecimientos (Carnaval, techado de la casa, un negocio, una adquisición importante, un viaje), se hace el ritual de “benedicir” el objeto, rociando alcohol o chicha de maíz a las cuatro esquinas, en representación de los cuatro puntos cardinales. Cada *ch'alla* tiene un aspecto eminentemente social, religioso y cósmico; pretende restablecer el equilibrio dañado a lo largo del año, para “empezar de nuevo” (borrar cuentas).

[33] Véase al respecto: Maidana 2006; Albó 2006.

[34] Cf. Fernández 1994 y 1995.

[35] Al respecto, cf. Estermann 2004.

[36] La primera semana de Agosto es un momento muy denso para la ritualidad andina; es el momento antes de la siembra, en la espera de las lluvias. La *pachamama* descansa, y se le hace rituales para pedir el “permiso” como para trabajarla. La Semana Santa tiene que ver con el sincretismo andino-católico: la *pachamama* (“virgen tierra”) está de luto por el destino de su “pareja” Jesús. El tiempo de Carnaval que se junta en los Andes con la cosecha principal, es un tiempo de abundancia y de agradecimiento. La fiesta de la *Anata* (“jugar”) es una fiesta de alegría por los frutos de la tierra y por la vida (Carnaval).

[37] Me limito en esta ocasión a las expresiones en quechua y aimara que contienen distintas variantes. El término en aimara que se discute aquí, se representa como *suma qamaña*, *suma kamaña* o *suma jakaña*. El adjetivo *suma* que es común al aimara y al quechua (en quechua con

la terminación *-q* o *-j*), significa ‘bueno’, ‘agradable’, ‘armonioso’ y ‘sabroso’ (en relación con los alimentos). Los conceptos *qamaña*, *kamaña* y *jakaña* pueden ser empleados, debido al sufijo *-ña*, tanto como verbos (en su forma de infinitivo), como sustantivos (verbo sustantivado). La raíz *qama* o *qamasa* refiere a la ‘energía’ y la ‘fuerza’; se emplea con frecuencia en la región andina refiriendo a uno de los distintos aspectos espirituales (“almas”) de los seres humanos. La raíz *kama* significa ‘crear’, ‘organizar’; y *jaka* significa ‘vivir’ en el sentido de la vida biológica de “estar vivo”. Algunos lingüistas consideran que *qamaña* debe interpretarse como la forma masculina y que *jakaña* sería la forma femenina del concepto del ‘vivir bien’, pues *jakaña*, entre otros significados, se traduce también como “útero” y “placenta”.

El término correspondiente en el idioma quechua es *allin kawsay*, con las variaciones regionales *allin kawsay*, *sumaq kawsay* (Perú), *sumaj kawsay*, *sumaj kawsay* (Bolivia) o *sumak kawsay* (Ecuador). Aquí, el adjetivo (*sumaj/q*; *allin*) varía según el contexto y el juego de lenguaje: *allin* tiene un significado general en el sentido de ‘bueno’ (como en las frases como “buen día”, “estoy bien”, “una buena cosecha”). *Sumaj/q* en cambio, tiene el sentido de ‘excelente’, ‘maravilloso’, ‘sabroso’ (para los alimentos), o de ‘excepcional’ y ‘elevado’, por lo que tiene una función más bien superlativa. A diferencia del aimara, en el quechua sólo se utiliza como complemento *kawsay* (o *kawsay/kawsai*), pero se da también en la doble función como verbo (infinitivo) y sustantivo (verbo sustantivado).

[38] Para mayores detalles, cf. Allón Vega 2003; McCabe 2003; Porter 2009; Steinfath 1998; Fenner 2007; Nussbaum 2007.

[39] Como ejemplo emblemático, menciono la empresa transnacional estadounidense de electrónicos LG. “LG” es la abreviación para *Ljfe*

is *Good* (“la vida es buena”), con lo que reivindica el concepto de la ‘buena vida’ para la lógica del mercado del consumo ilimitado y para un ideal (individualista) de vida que requiere de al menos cinco planetas para poder ser globalizado. LG recoge en su lógica de marketing la concepción occidental de la ‘buena vida’, pero la interpreta de una manera individualista y consumista. El hecho de que EE.UU. consume, con apenas el 4% de la población mundial, el 26% de la energía del planeta, no juega ningún papel en el mercadeo de los productos de LG.

[40] Cf. Lajó 2005.

[41] Para un análisis más profundo y una comparación de las dos constituciones, cf. Estermann 2010b y 2011; Huanacuni 2010. Para un análisis del *allin kawsay*, cf. Rengifo 2002.

[42] Véase nota 37.

[43] Medina 2006: especialmente 107ss.

[44] En esta parte, me apoyo en lo expuesto en Estermann 2010b y 2011.

[45] Respecto a la metáfora de la “casa” en el contexto andino y sus consecuencias filosóficas, véase: Estermann 1998: 147-154; Estermann 2006: 160-169: „El universo como casa“.

[46] Cf. Estermann 2007b.

[47] Consecuentemente, los países andinos (y otros con una población indígena fuerte) luchan por incluir en los Derechos Fundamentales de las NN.UU. los “Derechos de la Tierra”, tal como fueron propuestos en la “Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra”, llevada del 22 al 26 de abril de 2010, en Cochabamba-Bolivia.

[48] En este momento, Venezuela, Cuba, Bolivia, Nicaragua, Dominica, San Vicente y las Granadinas y Ecuador son miembros del AL-

BA que fue fundado en diciembre de 2004 por Venezuela y Cuba, y que en la actualidad se constituye por siete estados miembros.

[49] El mutualismo como forma económica de apoyo mutuo y complementación surgió a principios del siglos XIX en Francia, como forma inicial de la solidaridad proletaria contra la explotación capitalista y organización de autoayuda entre artesanos y obreros; en el transcurso del tiempo se expandía también al sistema de crédito y ahorro (las llamadas *banques mutuelles* [en países francófonos] o el sistema *Raiffeisen* [en países germanófonos]).

AUTORES

Carlos Manuel, ZAPATA CARRASCAL

Licenciado en Ciencias de la Educación, Ciencias Sociales y Económicas, de la Universidad del Atlántico, grado adquirido en 1.982.

Investigador Independiente acerca de los nexos histórico-culturales entre África y América.

Eugenio, NKOOGO ONDÓ

Nace en octubre de 1944 en Bibás, Akonibe, Rio Muni, Guinea Ecuatorial.

Es Doctor en Filosofía por la universidad complutense de Madrid. Asiste a cursos especiales de Filosofía expuestos por Xavier Zubiri en Madrid. Tras sus estudios doctorales en la Complutense, sigue cursos monográficos de Ontología e Historia de la Ontología y de Filosofía contemporánea en la universidad de Paris-Sorbonne. Ha sido lector en la universidad de Ghana-Legon, Accra (1978-1980). Desde allí se trasladó a los Estados Unidos de América llevando a cabo una investigación privada en la universidad de Georgetown, Washington D.C. (1980-1981). Es profesor adjunto en el Colegio universitario de la universidad de León (1981-1982) y catedrático Numerario de instituto de bachillerato (1983), habiendo sido simultáneamente, y durante tres años consecutivos, Profesor encargado de curso en la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de E.G.B. de la misma universidad leonesa (1984-1987). Tras la constitución del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, es obligado a abandonar el puesto que ocupaba en aquella Escuela a causa de la famosa endogamia.

Pocos meses después de la publicación de *La Pensée Radicale*, a finales de 2005, la *Société des Écrivains*, de París, lo propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional, «Libros y palabras para la

libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006.

«Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre ÁFRICA desde el respeto, la simpatía y la solidaridad», ha sido galardonado con el Primer Premio África, el 25 de mayo de 2006, en Barcelona, premio otorgado por la organización SOS-África. Es Miembro de l'Association des Auteurs Autoédités (AAA).

Se jubila de su actividad docente en noviembre de 2009, pero no abandona por ello su compromiso, la investigación, la escritura y sus intervenciones en los congresos nacionales e internacionales.

Fernando, PROTO GUTIERREZ

Nació en Buenos Aires en el año 1988. Es Profesor-Licenciado en Filosofía por el Colegio Máximo San José de San Miguel (Universidad del Salvador, 2009). Fundador y ex-Director de la Revista Hispano-Americana de Arte (ISSN 1853-8770). Miembro del Seminario de Investigación de la Asociación de Filosofía Africana y Ciencias Sociales (ASOFIL) y de RedJIF (Red de Investigadores en Filosofía – Universidad Complutense de Madrid).

Docente e investigador universitario en el Departamento de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de La Matanza (Buenos Aires).

Josef, ESTERMANN

Nacido en Sursee (Suiza). Ciudadano suizo y holandés. Casado con Colette Jansen y padre de tres hijos.

Licenciatura en teología católica por la universidad de Lucerna (Suiza). Licenciatura en filosofía por la universidad de Ámsterdam (Países Bajos) y doctorado en filosofía, por la universidad de Utrecht (Países Bajos).

Misionero de la Misión Belén de Immensee (Suiza) en Perú (1990-1998) y Bolivia (2004 hasta la fecha).

Director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWT) en Aquisgrán (Aachen) en Alemania (1998-2004).

A partir de 2004, Coordinador nacional de la Misión de Belén de Immensee (BMI) en Bolivia. Investigador y docente en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz – Bolivia. Docente en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia.

Docente invitado en la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Fráncfort sobre Meno (2010) sobre “Teología Andina”.

Autor de muchas publicaciones, entre ellas:

- Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya Yala (1998).
- Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT (2006).
- (Coord.) Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena. 1 Tomos. La Paz: ISEAT (2006).
- Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT (2008).
- (Coord.) Movimientos sociales y Teología en América Latina. La Paz: ISEAT (2010).
- Interculturalidad: Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT (2010).
- Interculturalidad: Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT (2010)
- Compendio de la Filosofía Occidental en Perspectiva Intercultural. 5 tomos. La Paz: ISEAT (2011).

Luis, BRITTO GARCÍA

(Caracas, 1940) Escritor venezolano. Su obra de ficción, formalmente experimental, elabora una crítica de la situación política y social de su país (Rajatabla, 1970; Abrapalabra, 1980; La orgía imaginaria, 1983). También se ha dedicado al ensayo, entre cuyos títulos cabe citar El imperio contracultural: del rock a la posmodernidad (1991). Premio Casa de las Américas en 1970 y premio nacional de literatura en 1980.

María Eugenia, JORDÁN CHELINI

Nació en Buenos Aires, en 1985. Es Profesora-Licenciada en Filosofía, Colegio Máximo San José de San Miguel (Universidad del Salvador, 2006). Ha ejercido la docencia en calidad de Profesora de Filosofía en el Colegio San José de Morón y en el Colegio Santa María de San Miguel.

Becada por la Katolische Universität Eichstätt-Ingolstadt durante el semestre de Verano de 2009.

Adscripta de la cátedra de Estética de la carrera de Filosofía (Colegio Máximo San José de San Miguel – Universidad del Salvador) mientras iniciaba sus estudios de Doctorado sobre “el Habitar en Heidegger y su relación con el estar en Latinoamérica de Rodolfo Kusch”.

Miembro plenario del Seminario CANOA (ASOFIL), continúa sus estudios en alemán y se desempeña como traductora de documentos técnicos en la Autoridad Regulatoria Nuclear.

Nicolás Ramón, CONTRERAS HERNÁNDEZ

Nació en la Villa de Santiago de Tolú, departamento de Sucre, en Colombia, el 27 de junio de 1965. Comunicador Social Periodista con experiencia en la investigación de campo en la línea de los estudios culturales, la herencia africana en América y la implementación de procesos etnoeducativos según las exigencias del decreto 804 de 1995. Asesor en temas etnoedu-

cativos en los municipios de San Antero (2007), San Bernado del Viento (2008), Moñitos (2009-20010) y en la Fundación Transformemos Educando en temas etnoeducativos y pedagógicos.

Obras publicadas hasta ahora en revistas especializadas: “Champepa/Terapia: Folclor Urbanizado del Caribe Colombiano” (2002- Edición Especial 2002 Nros. 67-68 Revista Huellas de la Universidad del Norte), “La música y la Cultura Popular como Propuesta Curricular de Reencuentro desde lo Afro” (004- Revista Comunicaciones del ITC de Costa Rica/Red de Publicaciones Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal –Redalyc.org /UNAMWebpage), “Explorando Canciones: Una Mirada Cimarrona de la Escuela” (2006 – Revista Nodos y Nudos de la Universidad Pedagógica Nacional).

Además de innumerables artículos de análisis políticos en los portales de Internet, Aporrea, Cuba Debate, Tercera Información, Chamosaurio y Redacción Popular. Miembro del Parlamento Nacional de Escritores de Colombia.

