



FELWINE SARR

Académico, escritor y músico senegalés. Docente en la Université Gaston Berger de Saint-Louis (Senegal) desde 2007, sus trabajos académicos se centran, entre otros, en las políticas económicas, la economía del desarrollo, la econometría y la historia de las ideas religiosas. En 2010 ganó el Premio Abdoulaye Fadiga de investigación económica y en 2016 fue premiado con el Grand Prix des Associations Littéraires (modalidad de investigación) por su obra *Afrotopia*. Entre sus publicaciones destacan, además, *Dahij* (2009), *Méditations africaines* (2012), *Ishindeshin de mon âme à ton âme* (2017) y *Habiter le monde, essai de politique relationnelle* (2018).

Felwine Sarr

Afrotopía

Traducción de Alba Rodríguez García



CON LA EDICIÓN DE TÍTULOS COMO ESTE, CASA ÁFRICA, EN COLABORACIÓN CON LOS LIBROS DE LA CATARATA, SE MARCA COMO OBJETIVO CONTRIBUIR A UN MEJOR CONOCIMIENTO DE LA ACTUALIDAD DE LOS PAÍSES AFRICANOS ASÍ COMO DE SU HISTORIA RECIENTE Y LOS EFECTOS EN LAS SOCIEDADES CIVILES A TRAVÉS DE LOS ENSAYOS Y TEXTOS DE AUTORES AFRICANOS Y AFRICANISTAS. POR TANTO, ESTA COLECCIÓN ABORDA TEMÁTICAS RELACIONADAS CON EL DESARROLLO Y EL POTENCIAL DEL CONTINENTE DESDE UN PUNTO DE VISTA ALEJADO DE LOS ESTEREOTIPOS CON LOS QUE TRADICIONALMENTE SE HAN ABORDADO LAS REALIDADES AFRICANAS.



CASA ÁFRICA

PRIMERA EDICIÓN: NOVIEMBRE DE 2018

SEGUNDA EDICIÓN: NOVIEMBRE DE 2019

ESTA OBRA SE BENEFICIÓ DEL APOYO DE LOS PROGRAMAS DE AYUDA DEL INSTITUT FRANÇAIS

ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA: BOMBERCLAAD/THINKSTOCK

© FELWINE SARR

TÍTULO ORIGINAL: *AFROTOPIA*

© ÉDITIONS PHILIPPE REY, 2016

© ALBA RODRÍGUEZ GARCÍA, 2018, DE LA TRADUCCIÓN

© CASA ÁFRICA, 2018

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2018

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

WWW.CATARATA.ORG

AFROTOPÍA

ISBN: 978-84-9097-560-2

DEPÓSITO LEGAL: M-34.019-2018

IBIC: 1H/KCA/HBTB

LAS OPINIONES EXPRESADAS EN LA PRESENTE PUBLICACIÓN SON LAS DE LOS AUTORES. NO PRETENDEN REFLEJAR LAS OPINIONES DE CASA ÁFRICA NI DE LOS EDITORES.

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE. QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

A Dialo Diop, sicomoro del Sahel...

ÍNDICE

PENSAR ÁFRICA 9

A CONTRACORRIENTE 15

LA PROPUESTA DE LA MODERNIDAD 26

LA CUESTIÓN DE LA ECONOMÍA 43

SANARSE, NOMBRARSE 83

LA REVOLUCIÓN SERÁ INTELIGENTE 92

HABITAR SU MORADA 103

HACERSE A LA MAR 114

AFROTOPOS 122

CIUDADES AFRICANAS: CONFIGURACIONES
DE LOS POSIBLES 126

LA PRESENCIA ÍNTIMA: EL VERDADERO INCREMENTO 134

LAS LECCIONES DEL ALBA 137

PENSAR ÁFRICA

Abordar una reflexión sobre el continente africano es una ardua tarea, debido a lo fuertemente anclados que están los tópicos y las pseudoverdades que, cual halo de bruma, nimbaban su realidad. Desde los años sesenta, al albor de las independencias africanas, la vulgata afropesimista calificó al continente, sin gran dificultad, de mal encaminado, de estar a la deriva; de monstruo agonizante cuyos primeros estre-mecimientos eran la crónica de una muerte anunciada. Los fúnebres presagios sobre su devenir se fueron sucediendo al ritmo de las convulsiones y crisis que conoció el continente. Durante el momento álgido de la pandemia del sida, algunos augurios llegaron a prever la extinción pura y simple de la vida en el continente africano. Que aquel *reservorio de miserias* se disolviera a consecuencia de una calamidad sanitaria, al fin y al cabo, tampoco garantizaba que el resto de la humanidad estuviera mejor. No fue poca la violencia simbólica con que los medios de comunicación y una abundante literatura contemplaron, trataron, representaron e inscribieron el destino de cientos de millones de individuos en el imaginario colectivo en forma de fracaso, de déficit, de minusvalía e, incluso, de discapacidad y tara congénita.

Esa propensión de los otros a hacer del continente africano un espacio en el que proyectar sus fantasías no es nueva. Ya en tiempos de la antigüedad clásica, Plinio el Viejo decía que “de África siempre llega algo nuevo”. En la redacción de su *Historia natural*, pensaba en las extrañas especies animales con las que el continente no dejaba de sorprender al mundo romano que lo abordaba por su costa mediterránea. Durante los siglos de conquistas, exploradores y aventureros revistieron esa *misteriosa* África con sus fantasías más originales y escabrosas. El continente de las maravillas se convirtió para algunos en la válvula de escape de un salvajismo que hacía volver a sus *limbos* a las naciones *civilizadas*. Se permitió absolutamente de todo en este continente: saqueos, devastación de vidas y culturas, genocidios (el de los hereros), violaciones, experimentos científicos, todas las formas de violencia alcanzaron silenciosamente su apogeo.

Más recientemente, con el favor de un viento que parece haber cambiado, una retórica de la euforia y del optimismo ha visto la luz. El futuro sería, de ahora en adelante, africano. El continente progresa en términos de crecimiento económico, y las perspectivas en ese sentido son buenas. Los economistas estiman que África será el próximo destino de los capitales internacionales, ya que estos se verán allí más ampliamente remunerados que en ningún otro lugar. En África tendrá lugar el fuerte crecimiento que parece sofocarse en China y en el BRICS. Con ayuda de la disponibilidad de recursos naturales y de materias primas, el continente africano será el futuro El Dorado del capitalismo mundial. Dulce presagio de una prosperidad por llegar en tiempos de tormenta.

Una vez más, son los sueños producidos por otros, durante una velada a la que los principales interesados no fueron invitados al sueño colectivo, los que se manifiestan. Está claro que la prosperidad es un deseo compartido por los pueblos. Menos claro está el que todos compartan

la relación con lo económico de un orden mecanicista, racionalista, que somete al mundo y a sus recursos a una profunda explotación en beneficio de una minoría, desequilibrando así las condiciones de la vida.

Puesto que el continente africano es el futuro, y que lo *será*, esta retórica dice, en vacío, que *no lo es*, que su coincidencia en el tiempo presente es incompleta. Los términos de intensificación con que se le viste, en un futuro próximo, indican el déficit actual. La deslocalización de su presencia en el futuro perpetúa, en realidad, el juicio negativo del que es objeto. A millones de personas se les dice a diario, de diferentes maneras, que la vida que llevan no es digna de aprecio. Ciertos africanos, adoptando esta terminología impregnada de economicismo y de abstracción estadística, parecen haberse unido a esa perspectiva invertida del ser humano, que consagra la primacía de la cantidad sobre la calidad, del tener sobre el ser; su presencia en el mundo es meramente evaluada en puntos del PIB o en peso del comercio internacional.

Los discursos actuales sobre África están dominados por ese doble movimiento: la fe en un futuro radiante y la consternación frente a un presente que parece caótico. Este está atravesado por diversas convulsiones¹. En este contexto, la tentación de ceder bien al catastrofismo, bien a un optimismo beato, su doble inverso, es grande. Sin embargo, lo que es seguro es que las crisis que el continente africano atraviesa es señal de que está en gestación. ¿A qué ángel, o demonio, dará a luz? El claroscuro en el que nos movemos no le permite por lo pronto adivinarlo.

No obstante, más que de un déficit de imagen, es de un déficit de pensamiento y de producción de sus propias metáforas futuras de lo que sufre el continente africano.

1. Crisis políticas multiformes, yihadismo, guerras civiles, mala gobernanza, indigencia material.

La ausencia de una teleonomía² autónoma y endógena, resultante de una reflexión propia sobre su presente, su destino y sobre los futuros que se proponga. Desde siempre, las sociedades humanas se transforman de manera orgánica, hacen frente a retos que se les imponen, responden a estos, sobreviven o mueren.

En estas condiciones, ¿por qué articular un pensamiento sobre el presente y el devenir del continente africano? Porque las sociedades se instituyen primero en sus imaginarios³. Estas son las fraguas de las que emanan las formas que ellas se dan para nutrir y profundizar la vida, para elevar la aventura social y humana a otro nivel. Estas también evolucionan porque se proyectan en el futuro, piensan las condiciones de su perennidad, transmiten con este fin un capital intelectual y simbólico a las generaciones futuras, llevan consigo un proyecto de sociedad y de civilización, edifican una visión del ser humano y definen las finalidades de la vida social. Se trata, por lo tanto, de sustraerse de una dialéctica de la euforia o de la desesperación y emprender un esfuerzo de reflexión crítica sobre sí mismo, sobre sus propias realidades y sobre su situación en el mundo: pensarse, representarse, proyectarse. Antes de ello, asumir el continente tal como nos es dado en este preciso momento de su evolución histórica y tal como siglos de luchas de poder, de dinámicas internas y externas conjugadas le han dado forma. Observándolo tal cual es, y no tal como debería ser, nos desvela los arcanos de sus dinámicas profundas.

Pensar África es caminar bajo un amanecer incierto, a lo largo de una senda *marcada* en la que el caminante se ve forzado a acelerar el paso para alcanzar el tren de un

2. Finalidad de naturaleza mecánica de obrar en la naturaleza. Por extensión, propósito que se dan a sí mismos los grupos o los individuos.

3. Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975.

mundo que parece haber partido hace siglos. Es desbrozar un bosque denso y tupido. Es avanzar a zancadas por un sendero envuelto en la bruma; un lugar repleto de conceptos, de preceptos que supuestamente reflejan las teleologías sociales, un espacio saturado de sentidos.

Para algunos, las palabras clave *desarrollo*, *emersión económica*, *crecimiento* o *lucha contra la pobreza* son los conceptos clave del epistema⁴ dominante de la época. Este procede fundamentalmente de ese sueño que Occidente exportó al mundo a partir del siglo XV, gracias al avance tecnológico; a cañonazo limpio cuando fue necesario. Pero fue sobre todo impregnando los imaginarios colectivos de su versión del progreso humano como ganó una batalla decisiva. Es de ese trono del que habrá que destronarlo, para dejar lugar a otros posibles.

Pensar lo vasto es concebir la vida, lo vivible, lo viable, de manera alternativa al modelo de la cantidad y de la codicia. Es pensar en llevar una vitalidad a su máxima expresión. Considerar que la aventura social debe nutrir la vida, diseminarla, propagarla, hacerla crecer en calidad inscribiéndola en una perspectiva más alta. En los albores de la historia humana, los africanos colonizaron territorios hostiles, obtuvieron una primera victoria sobre la naturaleza estableciendo sociedades sostenibles. Permitieron así que la humanidad sobreviviera y fuera perenne⁵. Es su primer legado, previo a la gran salida del continente del *Homo sapiens*. Hoy, un enésimo legado podría ser el siguiente: en estos tiempos de crisis de sentido de una civilización

4. El epistema se define como el conjunto de conocimientos científicos, del saber de una época y de sus presuposiciones. De manera más general, es la manera de pensar, de representarse en el mundo: un conjunto de valores y de creencias dominantes de una época que abarca por extenso a toda la cultura. Véase Michel Foucault, *Les mots et les choses* (1966) y *L'archéologie du savoir* (1968).

5. John Iliffe, *Les africains. Histoire d'un continent*, Flammarion, 2009, 1997.

tecnicista, ofrecer una perspectiva diferente de la vida social, emanada de otros universos mitológicos y tomada del sueño común de vida, de equilibrio, de armonía, de sentido.

Afrotopos es ese otro lugar de África cuyo advenimiento debemos desear, por ser el que podrá cumplir sus potencialidades positivas. Fundar una utopía no es en absoluto dejarse llevar por un dulce sueño, sino pensar espacios de la realidad y hacer que se materialicen a través del pensamiento y de la acción; es identificar sus señas y simientes en el presente con el fin de nutrirlos. Afrotopía es una utopía activa que pretende sacar a la luz los vastos espacios posibles de las realidades africanas, y fecundarlos.

El reto es, pues, articular un pensamiento sobre el destino del continente africano, escrutando lo político, lo económico, lo social, lo simbólico, la creatividad artística, pero identificando al mismo tiempo aquellos lugares en que se enuncian nuevas prácticas y nuevos discursos, allá donde se elabora esa África que está por llegar. Se tratará de descifrar las dinámicas en marcha, de identificar el surgimiento de una novedad radical, de pensar el contenido de los proyectos de las sociedades, de analizar el papel de la cultura en estas mutaciones, de llevar a cabo una reflexión prospectiva. Se trata también de pensar un proyecto de civilización que sitúe al ser humano en el seno de sus preocupaciones, proponiendo un mejor equilibrio entre los diversos órdenes: el económico, el cultural, el espiritual; articulando una relación diferente entre el sujeto y el objeto, el *arché* y el nuevo, el espíritu y la materia. Es necesario llevar a cabo esta empresa, con el fin de ampliar horizontes y contribuir a la transformación positiva de las sociedades africanas. Esta última es responsabilidad principal de los intelectuales, pensadores y artistas africanos. El propósito de este ensayo es delinear los perfiles de tal proyecto.

A CONTRACORRIENTE

Para ser fecunda, una reflexión sobre el continente lleva consigo la exigencia de una soberanía intelectual absoluta. Se trata de lograr pensar esta África en movimiento, más allá de los complejos conceptos *desarrollo*, *emersión económica*, *Objetivos de Desarrollo del Milenio*, *Objetivos de Desarrollo Sostenible...*, los cuales han servido hasta la fecha para describirla, pero también, y sobre todo, para proyectar los mitos de Occidente en las trayectorias de las sociedades africanas. Estos conceptos han fracasado a la hora de dar cuenta de las dinámicas que están en curso en el continente africano, de pensar en las mutaciones profundas que se operan en él, por estar demasiado ligados a una cosmología occidental que condiciona su lectura de lo real. Estas categorías, hegemónicas por su pretensión de calificar y describir las dinámicas sociales, han inscrito la marcha de las sociedades africanas en una teleología de pretensiones universales, negando así la creatividad propia de estas sociedades y su capacidad para producir las metáforas de sus futuros posibles. Estos conceptos se han tropezado con la complejidad cultural, social, política y económica de las sociedades africanas, pues fundamentalmente han

tomado como referencia su método de lectura para aplicarlo a otros universos mitológicos.

Uno de sus principales defectos surge de lo que podríamos llamar su sesgo cuantofrénico: esa obsesión por contabilizar, evaluar, cuantificar, poner en ecuaciones. Esa voluntad de resumir las dinámicas sociales en indicadores que supuestamente reflejan su evolución. Cuantificar es útil para prever, gestionar, anticipar, evaluar la distancia recorrida y el camino por recorrer, asignar un cierto tipo de bienes; sin embargo, operando esa reducción matemática de la realidad, se corre el riesgo de transformar subrepticamente medidas imperfectas y referencias en objetivos de la aventura social.

Esto nos lleva a la cuestión de la evaluación de la vida social y de su evolución de la mano de las categorías habituales, que son los indicadores socioeconómicos y sociopolíticos. Uno de los criterios frecuentemente utilizados es la riqueza de una nación en función de su producto interior bruto o de su índice de desarrollo humano. Estos no se limitan a indicar un umbral cuantificado de "riqueza o de capacidades"⁶ que sería deseable alcanzar para un *mejor-estar* de los individuos y las poblaciones, sino que clasifican y jerarquizan a las naciones en una escala normalizada, con sus primeros y últimos de la clase. Más allá de sus debilidades estadísticas⁷, estos indicadores relacionados con las condiciones de vida no dicen nada sobre la vida misma. La calidad de las relaciones sociales, su intensidad, su fecundidad, la distancia social, la naturaleza de la vida relacional, cultural, espiritual, etc., todo lo que

6. Concepto desarrollado por el filósofo y economista Amartya Sen que designa la aptitud de ser y de hacer aquello que valoramos.

7. Subestimación de ciertas dimensiones, omisión del valor añadido producido (economía informal, trabajo doméstico); resultados fuertemente dependientes del año de referencia del cálculo.

conlleva la existencia, su jugo y su sentido, las razones de vivir, en suma, se escapa de sus redes, demasiado anchas para capturarlas.

Actualmente se llevan a cabo esfuerzos para enriquecer y complejizar estos indicadores y así tomar en cuenta mejor dimensiones que van más allá del valor añadido: la educación, la sanidad, la calidad de vida, la del medioambiente. Estas últimas tropiezan siempre con el problema del captar las dimensiones inmateriales, poco cuantificables del bienestar⁸.

Sin embargo, y más fundamentalmente, el asunto está en romper con una falsa evaluación de la vida individual y social. La vida no se mide en escudillas, es una experiencia y no un resultado.

Caminar por una ciudad africana, Lagos, Abiyán, El Cairo o Dakar, es una experiencia sensible y cognitiva de primera. Uno queda inmediatamente atrapado por su ritmo. Vitalidad, creatividad y energía se despliegan por las calles; caos y orden se disputan el espacio; pasado, presente y esbozos del futuro cohabitan. Instintivamente se siente lo ineficaces, abstractos y limitados que son tanto los indicadores basados en el valor añadido adicional anual producido al año (el PIB) como las clasificaciones y los ordenamientos de los niveles de riqueza relativos de los países. La vida, el pulso de las sociedades, la intensidad de las interacciones sociales, la relación que se tiene con el medioambiente, el hecho de sentirse bien o no o el sentimiento de plenitud no se pueden percibir a través de esas

8. Se intenta, incluso, midiendo la actividad neuronal de producción de ondas alfa y gamma, el nivel de estrés, etc., acercarse, ante la carencia de una evaluación exacta de la felicidad o de la plenitud vital, a una valoración cuantitativa del bienestar psíquico. También existen serios intentos de construir un indicador de felicidad nacional bruta (FNB) que podría sustituir al PIB.

estadísticas. Al vivir en esos espacios, estando presente en ellos, se pierde toda noción de evaluación relativa: da igual que Nueva York tenga más puentes o más autopistas que Abiyán. El paisano del Sine⁹, a la vuelta de una jornada de trabajo, no se pregunta si está desarrollado, es emergente o si pertenece o no a un país más o menos avanzado. Las lluvias fueron abundantes este año, la labranza del día debidamente realizada, los cultivos prometedores; invadido por un sentimiento de plenitud, espera su cosecha. Su trabajo es más que una labor de labranza, es una obra que, al construir el mundo, establece las condiciones de una vida más duradera que la suya.

Cuando cae la noche en una ciudad africana, cuando al volver a casa sufrimos un corte de electricidad, cuando zigzagueamos sobre una calzada destruida experimentamos lo que la organización social tiene de deficitario o inacabado. Aspiramos legítimamente a una forma más óptima, una en la que el suministro de bienes y servicios públicos sea adecuado. Sin embargo, la experiencia de estas carencias se integra y encuentra su lugar en el halo y en la suma de cosas vividas. La vida conforma todo ese conjunto indistinto, y el sentimiento de lo vivido se combina con las experiencias resultantes de las diferentes dimensiones de la existencia. Aquellas relacionadas con el confort o con la eficiencia de la organización social se entremezclan con aquellas que tienen que ver con la calidad y la intensidad de lo vivido (pueden incluso estar dominadas por estas últimas).

9. Región del centro-oeste de Senegal habitada mayoritariamente por la etnia seereer.

EL ENROLLO

El desarrollo es una de las expresiones de la empresa occidental de expansión de su epistema en el mundo, a través de la propagación de sus mitos y de sus teologías sociales. Se ha convertido en uno de los mitemas más poderosos de nuestra época. Todas las sociedades necesitan mitos para justificar su evolución y su apropiación del futuro. Puesto que el colonialismo ha descreditado definitivamente la idea de misión civilizadora, el desarrollo se ha erigido como la norma indiscutible del progreso de las sociedades humanas al inscribir su marcha en una perspectiva evolucionista, negando la diversidad de trayectorias, al mismo tiempo que la de las modalidades de respuesta a los desafíos que se les imponen¹⁰.

El desarrollo es, pues, una tentativa de universalizar una empresa que encontró su origen y su máximo grado de exitosa realización¹¹ en Occidente. Esta es, en primer lugar, la expresión de un pensamiento que ha racionalizado el mundo antes de poseer los medios para transformarlo. Esta visión evolucionista y racionalizadora de la dinámica social tuvo tal éxito que fue adoptada por la práctica totalidad de las naciones recién descolonizadas. La proeza fue colocar a las sociedades occidentales como referentes y descalificar cualquier otra trayectoria y forma de organización social. Así, por una suerte de teleología retroactiva, toda sociedad diferente de las euroamericanas se convertía en *subdesarrollada*. La conversión de la mayoría de las

10. El presidente americano Harry Truman fue uno de los promotores, a finales de la Segunda Guerra Mundial, de la propuesta de una ayuda a todas las regiones *económicamente atrasadas*, es decir, atrasadas respecto de Estados Unidos.

11. Jean-Marie Domenach, "Crise du développement, crise de la rationalité", *Le mythe du développement*, bajo la dirección de Candido Mendès, Seuil, 1977.

naciones a la pasión del desarrollo a la occidental fue un exitoso logro de negación de la diferencia.

La aparente objetividad de sus criterios de evaluación (PNB, renta per cápita, nivel de industrialización, etc.) ayudó a la difusión de esta empresa de racionalización y uniformización de las sociedades, fundada sobre la utopía de un mundo determinista y previsible¹². Es en el siglo XVII cuando nace en Occidente la idea de la posibilidad de un progreso infinito en el campo social y en el del conocimiento¹³. Su corolario es que existe una historia natural de la humanidad y que el desarrollo de las sociedades humanas, del conocimiento y de la riqueza corresponde a un principio natural, autodinámica que funda la posibilidad de un relato¹⁴.

Este evolucionismo social obra por analogía con el orden biológico. La posibilidad de un progreso ilimitado de las sociedades, reflejada por el crecimiento continuo del PIB, es una traducción profana y terrestre de la infinitud del reino de los cielos en la escatología cristiana. *Progreso*, *razón*, *crecimiento* y *orden* se convirtieron así en las palabras clave del epistema de los tiempos modernos occidentales.

En el plano etimológico, *desarrollar* se opone a *enrollar*, *envolver*. Se trata de hacer crecer, de desenvolver, de desplegar. En realidad, solo se desarrolla lo que ya existe, lo que está latente, en potencialidad. Se les propuso a los africanos un *pret-à-porter* social. Para organizar lo político, lo económico y lo social, se les pidió revestir formas institucionales producidas por una historia milenaria nacida en otro lugar, aquellas cuyos contornos actuales nunca

12. Esta es fruto del pensamiento del siglo de las luces y del positivismo científico de los siglos XVIII y XIX europeos.

13. Esta fue defendida por Descartes, Leibniz y Pascal durante la querella de los antiguos y los modernos.

14. Gilbert Rist, *Le développement histoire d'une croyance occidentale*, Presses de Sciences Po, col. "Monde et sociétés", 2013, 2007.

hubieran imaginado sus iniciadores. En lugar de un fortalecimiento de las originalidades y de los caracteres singulares de los pueblos, la imposición de un modelo único, traducido por el ordenamiento de un *ser como*, en lugar de llegar a un *ser más*, resultó en un *ser menos*¹⁵ para cada cultura en particular. Fue literalmente una obra de *enrollo* de las sociedades no occidentales en formas sociales que no les eran adecuadas.

Esta proclamación del desarrollo se convirtió en ideología: un entramado de ideas que, en lugar de iluminar la realidad, la vela, justifica una praxis y un orden diferentes de lo real de los que debe hacerse cargo. De los doscientos países en desarrollo desde los años sesenta, solo dos han pasado de ser países con bajos ingresos a países con fuertes ingresos, y solo trece han logrado salir de la categoría de países con ingresos medios para integrar la de países con ingresos altos. Estos escasos milagros están ahí para avivar la llama de la creencia, pero la realidad que simplemente debemos aceptar es el estrepitoso fracaso de la promesa de prosperidad hecha a las naciones que se embarcaban en este propósito. Evidentemente se les argüirá que esto se debe a que no supieron aplicar el modelo como era debido, y ese es el núcleo del problema. Se supone que el desarrollo favorece el paso de la *potentia* al *actus*¹⁶. Es, por analogía con la biología¹⁷, el proceso mediante el que el embrión se desarrolla y a través del cual el ser vivo alcanza su estado de madurez. En este sentido implica dos cosas: la definición de un estado final hacia el que los seres orientan

15. Jean-Marie Domenach, *op. cit.*

16. Cornélius Castoriadis, "Développement et rationalité", "Crise du développement, crise de la rationalité", *Le Mythe du développement*, *op. cit.*

17. Los perjuicios de la analogía con la biología consistirían en querer transferir procesos que tienen lugar en los seres vivos a las realidades sociohistóricas.

su desarrollo, pero sobre todo una *potentia* que ya está ahí, elementos latentes a cuyo cumplimiento aspiramos.

¿Se siente uno plenamente realizado bajo el modo de la imitación, del injerto y de la extraversion? ¿Bajo el requerimiento de adoptar estructuras sociales, mentalidades, significados y valores que no son el resultado de la actualización de sus propias potencialidades? La respuesta es, evidentemente, no.

En los orígenes de cualquier comunidad se encuentra el establecimiento de un código simbólico común que permite a sus miembros pensar, decir y experimentar lo real de manera relativamente unívoca. La antropología nos ha enseñado que las sociedades se basan en un relato fundador, un mito, que de alguna manera modela la concepción del mundo y de su organización, instaure una jerarquía de valores particulares frecuentemente conceptualizada por un código social y lingüístico interiorizado por sus miembros. Las sociedades modernas, particularmente la sociedad industrial occidental, no escapan a esta estructura. Esta última debe legitimar su evolución y su apropiación del porvenir a través de una mitología que refleje sus cosmologías y sus ideologías sociales. En este sentido, el discurso económico funciona como un *ecomito* garante del mantenimiento del orden social industrial. Este alimenta representaciones del universo y de la sociedad, legitima instituciones, consolida las creencias, moldea los modos de vida y de pensamiento que permiten la organización y la disposición de la realidad, de conformidad con el mensaje inicialmente emitido por el relato. *Bienestar, progreso, crecimiento o igualdad* son conceptos clave de la cosmología occidental que condicionan su lectura de la realidad y que esta ha impuesto a otros pueblos a través del *mitema* del desarrollo.

Asimismo, la propuesta que se les hizo a los africanos fue la de reproducir un modelo prefabricado de sociedad

en donde su cultura local no tenía previsto un lugar y donde esta era frecuentemente evaluada de modo negativo¹⁸. Esto olvida el hecho de que el desarrollo occidental es un proyecto económico, pero sobre todo cultural, fruto de un universo particular. Esta transposición del mito occidental del *progreso* tuvo como consecuencia una desestructuración de la personalidad básica de los grupos sociales africanos, de las redes de solidaridad existentes, de sus sistemas de significados, pero, sobre todo, un aprisionamiento de las poblaciones en un sistema de valores que no era el suyo.

Este *ecomito* se convirtió en hegemónico: por un lado, al proyectar la visión occidental de los propósitos de la aventura social sobre las sociedades africanas y, por otro, al albergar la tentación de informar todas las prácticas sociales. De ahí la necesidad, para la mayoría de países africanos, de elaborar un proyecto político, económico y social que parta de su sociocultura y que emane de sus propios universos mitológicos y visión del mundo. Aquí se plantea la cuestión de la dialéctica de lo particular y lo universal en el campo de la economía y de lo social. Intentar responder a las necesidades fundamentales de un grupo social, a través de un proceso, un proyecto, es una exigencia universal compartida por todas las sociedades. Las modalidades prácticas para conseguirlo, la definición y la jerarquización de las necesidades, el establecimiento de una escala de valores, son múltiples y variadas, así como tributarias del genio propio de cada grupo humano.

Se trata de proceder a una crítica filosófica, moral y política de la ideología desarrollista. El desarrollo a la occidental es un modelo que la historia ha exportado al

18. Axelle Kabou explica en *Et si l'Afrique refusait le développement*, L'Harmattan, 1991, el mal desarrollo del continente africano por una inadecuación de las culturas africanas al progreso.

mundo para responder a las necesidades de las sociedades occidentales. La locura del Occidente moderno consiste en situar su razón como soberana¹⁹. Esto no es más que un momento y una dimensión del pensamiento, que enloquece cuando se autonomiza.

En términos más generales, se trata de abstraerse del reino de la razón mecánica, dejando de responder a las múltiples exigencias del orden económico dominante (desarrollo, emersión económica, economicismo, crecimiento ininterrumpido, consumo de masas). La crisis económica mundial que vivimos, así como sus diversas manifestaciones, marcan los límites.

Lo que hay que subrayar es que esta crisis es, ante todo, moral, filosófica y espiritual: es una crisis de una civilización material y técnica que ha perdido el sentido de las prioridades. Se trata de deshacerse del dominio del modelo racional y mecanicista que ha dominado el mundo. Este se erigió en *dueño y señor de la naturaleza*, ofreciendo una perspectiva invertida del ser humano, consagrando así la prevalencia de la cantidad frente a la calidad, del tener frente al ser.

El continente africano es diverso. Desde Argel al cabo de Buena Esperanza es el receptáculo de abundantes culturas, pueblos, historicidades, geografías, modos de organización social y política, de temporalidades diferentes. A pesar de esta diversidad que es una de sus riquezas, las naciones africanas comparten el mismo destino, enfrentan los mismos desafíos históricos, poseen una misma historia reciente, pero, sobre todo, comparten el proyecto de un África que debe volver a ser su potencia propia y su luz propia²⁰. Por supuesto, se trata de resolver la cuestión

19. Cornélius Castoriadis, *op. cit.*

20. Tomo prestada esta expresión de Achille Mbembé, que la utilizó en Dakar durante un coloquio sobre la *Bibliothèque coloniale* organizado por Codesria y Afrika N' Ko en enero de 2013.

de los desequilibrios sociales y políticos, y con este fin redibujar los perfiles de lo político. Pero, asimismo, habrá que responder de manera adecuada a la cuestión de las necesidades fundamentales de los pueblos africanos y, para ello, *repensar* lo económico, pero a la altura de la dignidad del ser humano, haciendo de esto último una organización de medios sujeta a las finalidades sociales definidas por el grupo.

Se trata por encima de todo de no dejarse engañar por un pensamiento de necesidades, y subordinar lo económico y lo técnico a la búsqueda de fines. Una civilización no se agota en sus valores materiales, estos se ven complementados por valores espirituales que le dan un sentido.

Se trata de articular proyectos de sociedades que respondan a las necesidades materiales de los individuos, pero también a sus necesidades culturales y espirituales.

En un contexto global de crisis de proyecto de civilización, la utopía africana consiste en abrir otros caminos del *vivre-ensemble*²¹, en rearticular las relaciones entre los diferentes órdenes: el cultural, el social, el económico, el político, creando así un nuevo espacio de significación y ordenando una nueva escala de valores, sustentada esta vez en sus culturas y sus fecundas *ontomitológicas*. Construir sociedades que tengan sentido para aquellos que las habitan. A contracorriente, hacerse a la mar.

21. "Sentido de la comunidad", concepto que va más allá de la cohesión social (N. de la T.).

LA PROPUESTA DE LA MODERNIDAD

La modernidad es vista como un conjunto de condiciones históricas que permiten pensar la emancipación del individuo con respecto a los valores propios de una cultura tradicional. En Occidente²², hay quienes la remontan al Renacimiento o a la caída de Constantinopla en 1453, o incluso al encuentro del *nuevo* mundo (1492). Esta ha estado frecuentemente asociada a la persecución del ideal de la Ilustración; y en Occidente fue esencialmente un deseo de situar la razón como fundamento de la organización social, política y cultural. Como concepto filosófico, es el proyecto de imponer esta última (la razón) como norma transcendente a la sociedad, en lugar de Dios, de los ancestros o de la tradición. Los tiempos modernos son ese momento en el que el saber del ser humano se emancipa de la naturaleza y de lo divino, y en el que la humanidad se niega a legitimarse por otra vía que no sea ella misma²³. Las dos caras de la modernidad son, pues, la razón y el sujeto. Las ciencias,

22. Autores como Shmuel N. Eisenstadt, "Multiples modernities", *Daedalus*, 2000, 129 (1), Research Library Core, cuestionan la unicidad de la génesis de la modernidad en Occidente.

23. Rémi Brague, *Le règne de l'homme*, Gallimard, 2015.

las tecnologías, la organización democrática, el individuo sujeto a derechos y libertades son conquistas.

En el siglo XX, Jürgen Habermas señala una crisis de la modernidad en Occidente. El formidable desarrollo producido por la razón instrumental convirtió al hombre en esclavo de restricciones sociales producidas por esta. A pesar de los importantes derechos adquiridos por el sujeto (libertades individuales, democracia republicana, etc.), los logros parecen más importantes en los ámbitos de la ciencia y de la técnica que en los de la moral o la política.

Para Habermas, la modernidad es un proyecto inacabado que la humanidad debe retomar para no perder su humanidad. Tras la Gran Depresión, Auschwitz, Hiroshima y el Gulag, el metarrelato de un progreso de la humanidad sostenido por la razón se desploma. A lo largo de la historia, esta fue perdiendo progresivamente su capacidad de proponer objetivos universalizables. De ahí la necesidad de luchar contra el triunfo de su versión instrumental para reencontrar su sentido primero de búsqueda de fines y sus determinaciones. Simultáneamente, durante las décadas de los años cincuenta y sesenta en la Europa Occidental, las grandes referencias culturales se desploman: la familia, la nación, la responsabilidad y el deber, el compromiso entre la preeminencia de la colectividad y el reconocimiento jurídico de las libertades fundamentales del ciudadano. El triunfo del individuo, el culto al hedonismo, la polipertenencia, la identidad fragmentada, la dinamicidad de las prácticas sociales, la disolución del sentimiento de responsabilidad hacia la comunidad caracterizarán lo que teóricos como Lyotard²⁴ llamarán *posmodernidad*: una disolución de la referencia a la razón como totalidad transcendente acaecida en las sociedades

24. Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979.

contemporáneas occidentales de finales del siglo XX. En adelante, los actos significantes de los individuos son disociados de un orden común que les confiere un sentido, y reemplazados por regulaciones puramente autorreferenciales y automáticas. Gilles Lipovetsky²⁵ hablará de *hipermodernidad*. Esta se caracteriza por una hipertrofia de la modernidad, un exceso a todos los niveles (hipermercado, hipertexto, miles de millones de páginas en la red, cientos de canales de televisión, clonaje, deportes de riesgo), una urgencia del instante presente, de las sensaciones, un *ser humano-instante*.

Esta posmodernidad es también vista como el síntoma de una crisis civilizacional profunda que ha conducido a una fragilización extrema del individuo en Occidente (depresión, suicidio).

REPENSAR EL VÍNCULO CON LA TRADICIÓN

En el contexto africano se han opuesto frecuentemente tradición y modernidad. La modernidad se definiría como aquello que sustancialmente se opone a los valores, los sistemas de referencia, en fin, a los epistemas frutos de la tradición. La *biblioteca colonial*²⁶ ha esquematizado las tradiciones africanas caracterizándolas por una temporalidad inmóvil, contrarias al avance de la historia y del progreso (Hegel, Hume, Rousseau, Kipling). La invención, el descubrimiento o la adopción de una modernidad

25. Gilles Lipovetsky, *L'empire de l'éphémère*, Gallimard, 1987; *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992; *L'ère du vide*, Gallimard, 1983.

26. Esta expresión de Valentin Yves Mudimbé se refiere al conjunto de textos escritos sobre el continente por exploradores, antropólogos, etnólogos europeos, quienes contribuyeron fuertemente a construir una visión y unos imaginarios asociados a África.

africana no serían en tal caso más que un desgarró de la tradición, una negación de lo antiguo, en particular, de su capacidad de regular las prácticas sociales actuales. Así, la modernidad sería la vestimenta del presente, diseñada en otros lugares, mas sería suficiente vestirla para estar al compás del mundo, incluso encogiéndolo algunas partes, si así fuera necesario, para que se ajuste. Conformarse con la exigencia del momento: el precio de ser moderno. Lo que conviene examinar son los términos de esa dialéctica tradición-modernidad hecha de oposición y de exclusión mutua, y también la visión de la modernidad como pura exterioridad.

Para Oscar Bimwenyi-Kweshi²⁷, la tradición es el lugar en el que se configuran los valores espirituales fundamentales que dan sentido a la vida. Este es el punto de anclaje de la dinámica del devenir humano del individuo africano. Jean Marc Ela²⁸ solo se refiere a esta tradición de valores con vistas a su posible fecundidad en los espacios actuales de la vida: las relaciones sociopolíticas concretas o la recapturación de las energías que crea la cultura. Le asigna a la modernidad una misión: la de forjar un nuevo ser humano africano, en el contexto de una modernidad pervertida cuyos éxitos se limitan a los ámbitos de las ciencias y la técnica, y que aquí en África, por lo pronto, no produce más que desigualdad, indigencia y desamparo. El reto es liberarse de todo aquello que, tanto en la modernidad como en la tradición, reduce al ser humano, aniquila su fuerza y su creatividad y lo deja atado de pies y manos a las monstruosas estructuras de un orden económico mundial implacable.

27. Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain: Problèmes des fondements*, Présence Africaine, 1981.

28. Teólogo camerunés, autor de *La plume et la pioche*, Yaoundé, Clé, 1972 y de *Cri de l'homme africain*, L'Harmattan, 1980.

Tradición y modernidad se presentan simultáneamente como realidades internas y como quid de la cuestión planteadas al *ser en el mundo* del hombre africano. La urgencia reside en rearticularlas según principios de interfecundación. Para Georges Ngango²⁹, no se trata de que África rechace las lecciones que pueden aportarle experiencias exteriores sobre el camino de la modernidad económica, técnica y política, sino de situar los niveles de contacto indispensables, así como los límites que se han de asignar a los valores que África debe aceptar como factores positivos de su enriquecimiento.

Paul Gilroy, tomando del revés la visión esencialista de la tradición, sugiere contemplarla como un "igual cambiante", "que no para de esforzarse en alcanzar un estado de autorrealización que se le escapa continuamente"³⁰. El camino de una modernidad africana consistiría en la incorporación selectiva de tecnologías, discursos, instituciones modernas de origen occidental, en un universo cultural y político africano, con el fin de alumbrar una modernidad distinta y autónoma. Estos análisis tienen como denominador común la idea de que la modernidad africana está por inventar, que debe ser pensada como un feliz injerto a través de la incorporación selectiva de prácticas e instituciones que en principio le son ajenas.

La reflexión sobre las modernidades alternativas, teorizada por Charles Taylor, Dipesh Chakrabarty, Michael Hanchard y Dilip Gaonkar³¹, postula que la modernidad, tanto social como histórica y cultural, es un proceso en el

29. *Éthiopiennes*, número especial, revista socialista de cultura negro-africana, 70º aniversario del presidente L. S. Senghor, noviembre de 1976.

30. Paul Gilroy, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Éditions Amsterdam, 2010.

31. Dilip Gaonkar (dir.), *Alternative modernities*, Duke University Press, 2001.

que Occidente constituye el punto original de despliegue. Sin embargo, debido a los cambios, los flujos migratorios, el *hecho colonial*, esta se diseminó, aunque de manera imperfecta, más allá de su lugar natal. Así, Occidente ya no es el único depositario y proveedor. Sus avatares, diversos y múltiples, se encuentran en todas las áreas geográficas y culturales. La misma modernidad³² occidental es una síntesis de las diferentes aportaciones de los mundos con los que estuvo en contacto. La perspectiva de las *modernidades alternativas* es una propuesta de renarración de lo moderno que insiste en la diversidad de sus encarnaciones en lugares periféricos en relación con el núcleo occidental. La idea según la cual la modernización conlleva un modo uniforme de organización social sería, a su juicio, falsa. La invención de lo moderno produce bajo otros cielos formas inéditas (Rusia, Trinidad, Shanghái, Lagos, Johannesburgo). No puede más que producir actualizaciones múltiples y específicas. Shmuel Eisenstadt³³, por su parte, teoriza sobre la existencia de múltiples modernidades y le niega a Occidente no solamente la génesis de esta idea, sino también la exclusividad del universalismo que este concepto comporta. Las civilizaciones negroafricanas, las del islam, del hinduismo, del judaísmo, albergan en su seno un proyecto portador de universalismo fundado en la razón. La cuestión del bien común, la de la voluntad general y de la autonomía del individuo han sido comunes a ellas. En el caso de algunas de estas civilizaciones, su universalismo tendría de bueno el no haber sido contaminado por el imperialismo.

32. Conviene distinguir modernidad (la razón como fundamento de la organización social, política y cultural); modernismo (movimiento artístico del siglo XIX); modernización (incorporación de técnicas y de innovaciones al proceso de la organización social); moderno (en el arte, lo que se opone a lo antiguo).

33. Shmuel N. Eisenstadt, *op. cit.*

LA REINVENCIÓN DEL SÍ MISMO

Las sociedades africanas contemporáneas viven una crisis relacionada con la viabilidad de las antiguas prácticas reguladoras de la vida social. Las formas antiguas ya no funcionan tan bien, y la transición hacia lo nuevo tarda en actualizarse. Se ven obligadas, pues, a reinventarse para hacer frente a los retos económicos, culturales, políticos y sociales que se les imponen. El ser humano africano contemporáneo está dividido entre una tradición que ya ni conoce y una modernidad que se le ha venido encima como fuerza de destrucción y de deshumanización³⁴. Recordemos que uno de los puntos de contacto más cruciales con la modernidad occidental fue el del "encuentro con la cara horrible del otro"³⁵ a través del *hecho colonial*. Este supuso una alteración completa de las sociedades africanas y de la personalidad de base de sus grupos sociales. Además, la modernidad occidental ejerce en el individuo africano fascinación y repulsión. Los héroes de *L'aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane y de *Entre les eaux* de Valentin Mudimbe son arquetipos de ello. Sacudidos entre dos culturas, la interioridad que deben atrapar y reconstruir es problemática, por estar dividida y fragmentada. El individuo africano siente que se encuentra metido de lleno en un orden mundial en el que su destino está trastocado y que debe reinventar e izar a la altura de los desafíos³⁶ que él mismo habrá definido como cruciales. Necesita habitar un mundo que le sea verdaderamente propio, porque este correspondería a su ser redescubierto y reimaginado.

34. Kā Mana, filósofo y teólogo congolés, "Penseurs d'Afrique et la modernité", disponible en www.congoforum.be

35. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, 1955.

36. Kā Mana, *op. cit.*

Sin embargo, Fanon³⁷, en su crítica a los imaginarios de la modernidad occidental, le exige en este ejercicio de reinención del sí mismo el no ser un pálido reflejo:

No rindamos tributo a Europa creando estados, instituciones y sociedades inspiradas en ella; la humanidad espera de nosotros algo más y esa imitación caricaturesca es obscena. Si queremos transformar a África en una nueva Europa, entonces confiemos a los europeos los destinos de nuestros países, sabrán hacerlo mejor que los más dotados de entre nosotros. Pero si queremos que la humanidad dé un paso más allá, si queremos elevarla a un nivel diferente de aquel a donde la ha llevado Europa, entonces hay que inventar, entonces hay que descubrir³⁸.

¿UNA MODERNIDAD AFRICANA?

La occidentalización de África está en marcha a partir de la colonización: lenguas oficiales, sistema educativo, administración, organización económica e instituciones han adquirido formas occidentales en el continente africano. Sin embargo, las estructuras sociales son reacias a abrazarlas completamente, y también a los sistemas de valores que de ellas se derivan. Se aprecia una disyunción entre las formas institucionales injertadas y las estructuras mentales y sistemas de significación que continúan produciendo, en diversos espacios, formas de organización diferentes de ellas. Lo híbrido indica la incompletud, la forma ideal que

37. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, La Découverte, 2002; Maspero, 1961.

38. En adelante, las citas textuales que el autor proporciona entrecomilladas, tanto en el cuerpo del texto como en las notas al pie, se traducen, en versión libre de la traductora, para facilitarle la comprensión global de la obra al lector español (N. de la T.).

se está buscando, el barco que no ha alcanzado su velocidad de crucero. Estas formas en gestación indican el trabajo de rearticulación que está en marcha. ¿Cuáles podrían ser los contornos y contenidos de esta *modernidad* africana si desea evitar convertirse en una burda copia de Europa?

Los intelectuales africanos³⁹ han escrito y pensado largo y tendido sobre las dinámicas sociopolíticas del continente desde hace mucho tiempo. Luc Ngower⁴⁰ considera que los perfiles de una modernidad africana se dibujan a través del propio discurso africano. Este no se limita a lo expresado por antropólogos y politólogos africanistas. Desde el siglo XVII han existido pensadores africanos preocupados por sus vivencias y por su relación con la modernidad. La elite intelectual del imperio sonrai, particularmente Ahmed Baba de Tombuctú, ha examinado la influencia del islam en la vivencia africana de lo político. Según Luc Ngowet, la modernidad africana no se reduce a un momento preciso (las independencias) ni a una época de temporalidades múltiples, ni a un fenómeno procesal (modernización, industrialización, consecuencias societales del progreso técnico). Se trata de un *continuum* histórico y psicosociológico, resultado de una serie de eventos políticos destacados de la historia africana. El encuentro con el otro (Oriente, Occidente) constituye uno de estos momentos; pero también las independencias, la época poscolonial y las transiciones democráticas. Así, la modernidad africana puede ser percibida

39. Estos últimos han escrito sobre el poder, la libertad, la democracia, el Estado de derecho, el desarrollo, la etnicidad, los textos jurídicos, históricos y teológicos de carácter crítico y reflexivo. En Etiopía existe una obra filosófica que se escribió en amárico. En el siglo XIX, James Africanus Horton y Mensah y, en el siglo XX, Senghor, Nyerere y Nkrumah produjeron un pensamiento político africano.

40. Luc Ngowet, "Qu'est-ce que la pensée politique africaine: fondements théoriques", seminario sobre el pensamiento político africano, Collège international de Philosophie (CIPH), 2014.

como esa experiencia inmediata individual y colectiva de los africanos. Es el resultado de un doble movimiento histórico y psicosociológico. Ya existe, no está por inventar. Sin embargo, es portadora de tendencias contradictorias, en continua negociación; se trata de captar las representaciones ideológicas y los imaginarios de la búsqueda de un mejor *vivre-ensemble* que lleva en sí.

LA AFROCONTEMPORANEIDAD

Al plantear como punto de partida la modernidad como un concepto teleológico, la reflexión está condicionada de antemano. Esta se plantea como un evento necesario para el funcionamiento de las sociedades, y esto en una perspectiva evolucionista. Además, en lugar de pensar las dinámicas sociales en curso, tal y como se presentan, y extraer de ellas sus significados, nos contentamos, por una parte, con rastrear la presencia o ausencia de signos de modernidad en la realidad de las sociedades africanas; y, por otra parte, con poner como referencias sus principios filosóficos (la apología de lo novedoso, la razón como fundamento de la organización social) y las formas institucionales de que se dota. Así, midiendo la distancia que nos separa, nos condenamos a vivir en la agonía de la comparación y a pensarnos perpetuamente bajo el modelo del rezagado que debe recuperar su retraso y subir de puesto en las diversas clasificaciones que se lo recuerdan. Es estar sujeto al complejo del buen discípulo. Este deseo de asumir las formas de organización social llamadas modernas y la tentativa de ceñirse a sus conceptos filosóficos provienen inicialmente del injerto forzado por las circunstancias del encuentro colonial. Pero perdura, por encima de todo, gracias a la existencia de elites africanas conquistadas por

el sueño occidental, fascinadas por su éxito tecnológico y deseosas de reproducir idénticamente sus formas sociales. Es la misma tendencia que encontramos en la versión acrítica de la periodización europea (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, tiempos modernos, épocas contemporáneas) y, sobre todo, de las significaciones que se les asocian, para nombrar y pensar sus propios ciclos históricos. Rémi Brague señala que la modernidad es un cursor colocado arbitrariamente. Toda época es más moderna que la que la precedió y menos que la que la sucedió. Las expresiones *modernidad africana*, *endógeno*, *alternativo*, *múltiple*, etc., no son más que las manifestaciones de ese deseo mimético que, por no poder replicar lo mismo, se considera avatar. Aimé Césaire dice preferir el infierno a una versión absurdamente fracasada del paraíso⁴¹.

Entonces, ¿qué hacer con todo lo que existe, emerge, vive y crece, se desarrolla más allá de esas categorías y conceptos? Toda esa realidad se encuentra en un magma informe por no estar nombrado, categorizado, conceptualizado. Masa gravitacional que, sin embargo, determina el profundo movimiento de las sociedades africanas, como esos agujeros negros, cuya existencia hemos percibido por su fuerza de atracción, mientras que la luz no los iluminaba. La ausencia de una denominación propia de su realidad presente explica parcialmente ese mimetismo terminológico. Se trata de lograr decirse y sobre todo pensarse más allá de los requerimientos civilizacionales de los demás. Nombrar su contemporaneidad es inscribirla en un proyecto; es darle sentido, señalarle los valores que debe acometer, convertirla en un espacio, un soporte que debe permitir la consumación de estos. La afrocontemporaneidad es ese momento presente, ese *continuum* psicológico

41. Aimé Césaire, *Moi, laminaire*, Seuil, 1982.

de las vivencias de los africanos que incorpora su pasado y el grueso de su futuro, que hay que pensar. Con el fin de captar todas sus significaciones, se hace necesaria la elaboración de nuevas teorías sociales y políticas que reflejen las dinámicas en curso de las sociedades africanas.

Nos parece que la noción de contemporaneidad de varios mundos⁴² describe bastante bien las sociedades africanas contemporáneas, caracterizadas por un proceso de mutaciones políticas, sociales y culturales, una transición inconclusa de lo antiguo hacia lo nuevo; una yuxtaposición en el seno de una misma sociedad de temporalidades y epistemas diferentes, en ocasiones incluso en el seno de un mismo individuo, en la que varios sistemas de referencia pueden cohabitar, negociar, entrar en conflicto o interfecundarse. Algunos viven un tiempo tradicional, una época llamada moderna y posmoderna al mismo tiempo. Puesto que los valores culturales de una sociedad están en constante redefinición, las sociedades africanas en mutación son sintomáticas de esta renegociación permanente de sus referencias culturales y de esa contemporaneidad (transversalidad) de varios mundos. Uno de los retos de esta afrocontemporaneidad sería lograr afirmarse en sus diferencias fecundas sin caer en el extremo que constituiría el aislamiento comunitarista⁴³.

ORTOGÉNESIS Y MUTACIÓN CULTURAL

Esta África que es y que se avecina es proteiforme. Su razón es plural. No ha desencantado sus mundos. La vida espiritual todavía es vibrante. Sus religiones, sus músicas,

42. Tomamos prestada esta noción de Catherine Quiminal, *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Christian Bourgois, 1991.

43. Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, 1997; *Critique de la modernité*, Fayard, 1992.

sus artes, sus ciudades, la relación consigo misma, con su cuerpo, su presencia en el tiempo están ahí para dar cuenta de esta reinvenición cotidiana de sí misma. Realiza sus síntesis de lo religioso, de lo político, de lo cultural. El laboratorio a cielo abierto que constituye funciona a toda velocidad, alimentado con combustible venido de todos los campos. Sin embargo, debe establecer por mucho tiempo los cimientos de su estabilidad, de su prosperidad y de su esplendor. Para acelerar su mutación cultural y dar a luz al inédito que lleva dentro, es crucial la cuestión del modo de elaboración de sus realidades. Mbembé⁴⁴ señala que estas se forjan en la interfaz de la autoctonía y del cosmopolitismo. Afirma que en el continente está teniendo lugar un trabajo de reensamblaje y que África está llevando a cabo su síntesis bajo el modo de la disyunción y de la redistribución. Algo fecundo, profetiza, surgirá de esta África-gleba. Un inmenso terreno de cultivo de materia y cosas, susceptible de abrirse en un *universo infinito*, extensivo y heterogéneo, el universo de la pluralidad y de lo vasto.

Es ese terreno de cultivo, que podrá abrirse a un *universo infinito*, aquel cuya extensión y producción conviene dominar, orientando su evolución (ortogénesis) a través del pensamiento y de la articulación de un proyecto social africano que tiene como objetivo completar su mutación económica, social y cultural en el sentido de las finalidades que esta se propone. Se trata de identificar estas últimas en el espacio donde se enuncian los discursos que África produce sobre sí misma: el cultural, el religioso, el artístico, el demográfico, el urbano, el político.

El cambio social no es solo orgánico. Se piensa y se orienta, especialmente, en un contexto en el cual

44. Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit*, La Découverte, 2010.

diferentes fuerzas están en funcionamiento e impactan las dinámicas de un continente aún fuertemente vulnerable a los choques externos. Uno de los espacios en donde actualmente hay luchas en juego es el de la definición de políticas públicas mercantiles que están por llegar al continente africano. Se enfrentan fuerzas sociales, *lobbies*, empresas multinacionales, instituciones internacionales, ONG, movimientos religiosos, medios de comunicación de masas. La economía política y, sobre todo, simbólica está reconfigurándose en el continente, el desafío es saber quién definirá las políticas públicas que llegarán a África y, en especial, qué grupos y qué intereses se beneficiarán de ellas, pero también qué modelos culturales se impondrán. En este contexto, la cuestión de la soberanía política, intelectual y cultural, la única que permite operar y orientar sus propias elecciones, es crucial. Ostentar el poder de seleccionar entre la *pluralidad* de los posibles que se perfilan a aquellos que nos llevarán hacia los *mares* que nos hayan elegido.

Los episodios de renacimiento acontecen a las sociedades a través de la articulación de una resiliencia social y de una mutación cultural. El Japón de la era Meiji o el del resurgimiento de Hiroshima y de Nagasaki supo asentar su modernidad y su prosperidad por su capacidad para operar su mutación, incorporando la técnica llegada de Occidente, conservando al mismo tiempo el corazón palpitante de su tradición. Asimismo, para tal proyecto se requiere una relación desacomplejada y repensada con esta, libre, exenta de odio propio y de fetichismo. En gran medida, África debe su fuerte resiliencia social a sus tradiciones. Los africanos han cultivado a lo largo del tiempo los valores de resistencia, valentía y paciencia para hacer frente a los diversos impactos de su historia reciente. También han cultivado valores del *vivre-ensemble* a través

de procedimientos originales: el *cousinage à plaisanterie*⁴⁵, la noción extensa de filiación y de familia, la movilidad interétnica, la capacidad de integración de la diferencia, el tejido y retejido incesante del vínculo social...

Toda tradición contiene un capital simbólico y mental que hay que movilizar y volver a poner en marcha si se desea actualizar plenamente todas sus potencialidades. Se trata, sobre todo, de no hacer tabla rasa de sus herencias. Sin embargo, hay que desempolvarlas para quedarse solo con lo fundamental, lo vital, lo fecundo. Este repensado vínculo con la tradición implica que, una vez que ha sido reasimilada, debe serle insuflada una corriente regeneradora, de ahí la necesidad de un trabajo de elección, de poda y de selección. La contemporaneidad, considerada en otro lugar como desgarrro, podría construirse aquí como una fecunda rearticulación con el pulso de sus tradiciones. Esta, en su aplicación concreta, exige un esfuerzo de innovación institucional, económica y social.

Se trata de pensar mecanismos de regulación social que respondan a las exigencias del momento, dejando lugar al mismo tiempo a las formas habituales y tradicionales que han demostrado su eficacia y que continúan haciéndolo en ámbitos tan diversos como la resolución de conflictos, la justicia reparadora⁴⁶, las formas de representatividad y de legitimidad, etc. Se trata de darse un contexto civilizacional y de evitar la barbarie, que es negación de lo antiguo en su función de transmisión de lo que se opera.

45. Práctica conversacional habitual en ciertas zonas del África occidental en la que la burla o, incluso, el insulto al otro conforman un *bromeo por parentesco*, en función de los apellidos, etnias, familias, etc. (N. de la T.).

46. En Ruanda, con el fin de hacer frente al reto de juzgar a miles de individuos tras el genocidio tutsi, se rehabilitó, por su eficacia, una forma tradicional de justicia reparadora: las cortes *gacaca*.

El continente africano podría contemplar sus ricas culturas como fuerzas de adaptación al cambio y movilizárlas alrededor de nuevas apuestas sociales. Una de las más imperiosas es la construcción de una verdadera cultura democrática⁴⁷, que libere las inteligencias, las fuerzas y las energías de un continente joven y rebosante de vitalidad, haciéndolo participe de la tarea de construcción de un mejor-estar colectivo e individual. Para ello necesita reapropiarse de sus espacios políticos (minados desde dentro y desde fuera), así como de sus recursos, y repensar sus economías, sus formas institucionales, y reinsertarlas en sus socioculturas respectivas.

Para acometer estas obras, son fundamentales dos recursos. La autonomía y el tiempo propio. La primera le permite operar sus cambios: tomarse el tiempo para ordenar, para experimentar, para escoger cuidadosamente las flores procedentes de otros jardines, aspirar sus fragancias y elaborar serenamente su ramo, según su propio arte floral. La segunda es el rechazo a la cadencia impuesta desde el exterior, mediante el establecimiento de un tiempo propio que le permita llevar a término sus experimentaciones. Es el tiempo de la fragua, el necesario para la combustión

47. Después de decenios, las sociedades contemporáneas africanas han acelerado la producción de sus formas contemporáneas de *vivre-ensemble*. Bastante antes de las primaveras árabes, la década de los noventa vio cómo se aceleraron en el África subsahariana los procesos de democratización, con las *Conferences Nationales* y las diversas experiencias de diálogo político iniciadas por las sociedades civiles africanas: luchas por constituciones que instituyeran el multipartidismo, limitación de los mandatos; reconocimiento cada vez mayor de los derechos de las mujeres en los códigos de la familia, etc. El deseo de democracia como participación de todos en los asuntos de la *polis* está fuertemente anclado en las poblaciones africanas, como muestra una encuesta de Afrobaromètre, a propósito de treinta y cinco países africanos, en la que se interroga a los individuos sobre sus preferencias en términos de modo de gobernanza política y sobre su comprensión de la democracia, entre otros asuntos.

y la formación de aleación de metales. Se trata, también, de rehusar la carrera; no se trata de alcanzar a nadie, sino de dar lo mejor de uno mismo. Y con este fin, cerrarse si fuera necesario a todas las órdenes centrífugas, incluidas las silenciosas. En suma, una voluntad de reconstituirse en su propio epicentro y darle a sus experimentos el tiempo de llegar a término. Todas las grandes civilizaciones han sabido autonomizarse en un momento dado, elegir la naturaleza de las relaciones que estas establecen con el resto del mundo, el momento de hacer crecer sus jóvenes brotes, y de estar preparadas para la apertura y las síntesis afortunadas.

LA CUESTIÓN DE LA ECONOMÍA

La manera en que la cuestión de la economía ha sido considerada en el continente es sintomática de la forma general de los discursos que versan sobre África. La primera característica es que esta fue fundamentalmente analizada según el método de la comparación y, particularmente, de la distancia. Cuando se intentó comprender los determinantes del crecimiento económico de los países africanos, se examinaron las causas de su ausencia y, sobre todo, de su diferencia de nivel con aquellos países llamados *desarrollados*⁴⁸. La segunda característica es el análisis de corto

48. En sus trabajos sobre el continente africano, economistas como Collier, Easterly o Levine se han centrado en la explicación de las razones de lo que ellos llaman los fracasos del crecimiento africano o las décadas perdidas del crecimiento en África. Tomando como punto de referencia los rendimientos mediocres de los años ochenta, concluyeron que había ahí un opaco misterio que resolver. Hicieron falta, señala Morten Jerven, casi dos décadas de crecimiento en el continente africano para que comenzaran a reajustar sus discursos a propósito del crecimiento de dichos países. La fuerza de sus metáforas ("las décadas perdidas del crecimiento, los mil millones por debajo, las trampas de la pobreza") tuvieron más impacto en las percepciones de la opinión y, en ocasiones, en los universitarios que la realidad de los datos empíricos. Cuando Tanzania dobla su renta por habitante, haciéndola pasar de 500 a 1.000 dólares, en lugar de interesarse por los determinantes de su

plazo o, más precisamente, eso que yo llamo el *pensamiento del hueco de la ola*. Cierta historiografía económica no piensa el continente más que a partir de las independencias africanas de los años sesenta del pasado siglo. En ocasiones, esta reflexión se remonta a la colonización, siendo la trata transatlántica su horizonte temporal más largo, en el que las cosas se pierden en la bruma. Nada de historia económica más allá de los momentos específicos elegidos como puntos de referencia. Una historia económica del continente africano con una periodización más amplia pone en evidencia una trayectoria compleja y permite re-colocar lo que los economistas denominan *hechos estilizados* en una perspectiva más amplia.

GEOGRAFÍA, AGRICULTURA Y DEMOGRAFÍA

La geografía es un determinante importante de la economía. Condiciona el tipo de agricultura practicada, los recursos naturales y mineros disponibles, el nicho ecológico, los modos de circulación de bienes y personas, las tecnologías producidas o adoptadas. Sin embargo, no es absolutamente determinista y los seres humanos han sabido sacar partido a geografías difíciles y, a la inversa, se han aprovechado poco de las áreas ventajosas.

África es un continente con una superficie de 30 millones de kilómetros cuadrados, compuesto por 54 estados. En él se puede albergar Estados Unidos, China, India y una parte de Europa occidental. Habitada por aproximadamente mil millones de individuos y con una tasa de

crecimiento se la compara con Japón, que en ese mismo momento tenía una renta por habitante de 20.000 dólares (Acemoglu y Robinson, 2012). Para un desarrollo más amplio sobre este aspecto, véase Morten Jerven, *África, why economists get it wrong*, Zed Books Limited, 2015.

crecimiento demográfico del 2,6 por ciento, en medio siglo será el continente más poblado con dos mil millones de habitantes, y representará un cuarto de la población mundial. El continente dispone de un cuarto de las tierras emergidas del globo terráqueo, del 60 por ciento de las tierras cultivables no utilizadas y de un tercio de los recursos naturales mundiales. Rebosa numerosos recursos mineros y energéticos, de los cuales el 90 por ciento no están todavía explotados. Su urbanización está en crecimiento, aproximadamente un 45 por ciento de su población vive actualmente en ciudades, contrariamente a lo que sucedía a principios de siglo, cuando el 95 por ciento de su población vivía en zonas rurales. Desde el año 2000, su crecimiento económico es superior al 5 por ciento⁴⁹. Los países africanos están bien representados en los índices de crecimiento más elevados del mundo entre 2008 y 2013 (Sierra Leona 9,4 por ciento, Ruanda 8,4 por ciento, Etiopía 8,4 por ciento, Ghana 8,11 por ciento, Mozambique 7,25 por ciento).

Los africanos tuvieron que hacer frente a una geografía compleja: un continente viejo, constituido en el corazón de vastas llanuras rocosas de erosiones sucesivas en las que la altitud no sobrepasa normalmente los 2.000 metros, y esencialmente compuesto de un zócalo de la era arcaica con fracturas volcánicas (valle del Rif). Sus extremidades norte y sur están caracterizadas por climas mediterráneos; a partir del ecuador, el bosque tropical cede su lugar a la sabana y al desierto. Los campesinos africanos supieron adaptarse a condiciones climáticas diversas y adoptar técnicas de cultivo apropiadas: policultura de subsistencia en las altas planicies, elección de cereales,

49. Su PIB representa el 4,5 por ciento del PIB mundial en igualdad de poder adquisitivo y equivale a aproximadamente dos billones doscientos mil millones de dólares.

tubérculos, leguminosas adaptadas al medio⁵⁰ y según los casos; barbecho y quema de tierras para regenerarlos y enriquecerlos, migraciones periódicas de poblados para conquistar nuevas tierras⁵¹. Supieron crear sistemas agrícolas flexibles y adoptar innovaciones técnicas adaptadas a sus condiciones medioambientales⁵².

UN POCO DE HISTORIA...

En 146 a. C., con motivo de la tercera guerra púnica que enfrentó a Roma con Cartago, los romanos colonizaron el norte de África. El África romana está compuesta por Cartago (Túnez), Numidia oriental, Tripolitania y Bizacena, que corresponden a la zona occidental de la actual Libia. Con el objetivo de nutrir a la creciente población del Imperio romano, hicieron de esta fértil región de la costa mediterránea su granero de cereales. Dieron el nombre de *África* a sus provincias costeras, a partir de una tribu bereber, los afri, que habitaba la región. Los árabes, que invadieron África del Norte en el siglo VII, arabizaron

50. El maíz y la yuca son plantas americanas cuya cantidad calorífica es superior a del mijo y el sorgo. Estas fueron introducidas por los portugueses a partir del siglo XVI. Los paisanos africanos las adoptaron y estas se propagaron progresivamente por el continente.

51. Los suelos africanos son pobres, a excepción del valle del Nilo y de algunos pedazos de tierra volcánica fértil. En la sabana que rodea al Sahel, la estación de lluvias dura cuatro meses, allí se cultiva mijo y sorgo. En las zonas ecuatoriales, las lluvias son abundantes, pero las escorrentías lavan los suelos y los empobrecen de sales minerales. Catherine Coquery-Vidrovitch, *Petite histoire de l'Afrique*, La Découverte, 2011.

52. Ciertas innovaciones técnicas hicieron su aparición tardíamente en los modos de producción agrícolas africanos. El dominio del hierro permitió la confección de la azada. La rueda, aunque adoptada en el valle del Nilo, apareció más tarde en otras regiones del continente. No fue necesaria gracias a la abundancia de tierras y a la baja densidad de la población, un equilibrio producción-consumo.

el nombre en *Ifriqiya*, y con él designaron esta región costera del norte de África. Fueron los navegadores europeos del siglo XV los que exploraron la costa atlántica del continente en busca de una ruta marítima hacia los campos auríferos de África del Oeste y extendieron el nombre *África* a todo el continente.

El continente africano ha estado siempre asociado a un imaginario de riqueza. En la Biblia se evoca el país de Ophir, de donde proceden el oro, las piedras preciosas y la madera de sándalo. El legendario episodio de la reina de Saba, cuyo reino parece haberse situado cerca de Somalia, que ofrece a Salomón suntuosos regalos durante su viaje a Jerusalén en el siglo X a. C., impactó los imaginarios hasta el punto de que miles de años (3.000) más tarde, los aventureros europeos se pusieron a buscar en el continente esta tierra del oro⁵³. El interés de los portugueses por África y sus campos auríferos fue estimulado por el viaje a la Meca de Kankan Moussa, *mansa* (emperador) de Mali, quien en su parada en El Cairo en 1324 ofreció tanto oro que provocó la caída de su precio durante diez años en toda la región hasta Constantinopla. Kankan Moussa es considerado hasta la fecha el hombre más rico de todos los tiempos.

África fue un lugar de intercambios comerciales y culturales desde su más alta antigüedad. Los africanos comerciaron entre ellos y con otros pueblos. Pistas, piraguas y vías de comunicación a través del Sáhara y de toda África permitieron intercambios de sal, hierro, cobre, esclavos y oro, incluso con el océano Índico, Mesopotamia y el Levante. En el continente africano se construyeron ricas y suntuosas ciudades, en el valle del Nilo, en Zimbabue, en África del Oeste. La técnica de la fundición del cobre se

53. Martin Meredith, *The fortunes of Africa*, Simon & Schuster, 2014.

conoce desde hace 3.000 años en Egipto; la del hierro en Nok, en Ifé y en diversos lugares desde el siglo VII a. C. Las civilizaciones se edifican, los reinos nacen y mueren. Las grandes ciudades conviven con aldeas de pastores y nómadas, las transformaciones sociales, políticas y culturales se desarrollan en función de sus propias dinámicas. Las sociedades son juzgadas por sus capacidades de lucha e integración. Los sistemas económicos tienen como objetivo asegurar la subsistencia de los individuos, y organizan la producción y la circulación de bienes principalmente sobre la base de las relaciones sociales. La economía está anclada en la sociedad.

En aquella época no se habla ni de crecimiento económico ni de balance comercial. La historia se percibe como cíclica o trágica, con momentos de apogeos y de declives. De hecho es un poco así en todo el mundo. Ni la civilización china ni la Edad Media europea contabilizaban las riquezas producidas por año y su evolución. El crecimiento económico como noción que guía y refleja la evolución de las sociedades es reciente en la historia de la humanidad. Se remonta a la Revolución industrial europea. La posibilidad de un progreso continuo de las sociedades (conocimientos y riquezas) aparece en el siglo XVII, a propósito de la disputa entre antiguos y modernos. El crecimiento económico será una de sus manifestaciones.

El error consistiría en hacer una lectura de la vida económica y social del continente africano bajo el prisma de nociones aparecidas en los siglos XVII y XVIII europeos. El motor de la aventura social en las sociedades africanas de la época es el deseo de construir sociedades sostenibles, colonizando tierras, dominando la producción alimentaria y ganando el pulso a los peligros de la naturaleza.

DEMOGRAFÍA Y TRATA TRANSATLÁNTICA

La lucha por aumentar el número de hombres y de mujeres fue, por lo tanto, un rasgo fundamental de la historia africana⁵⁴. En el siglo XVI, los africanos contaban con una ventaja demográfica. La población africana se estima en 100 millones, un 20 por ciento de la población mundial. A finales del siglo XIX, no representaba más que el 9 por ciento de la población mundial. El comercio de esclavos interrumpió el crecimiento de la población del África occidental durante dos siglos. Las estimaciones más moderadas indican que 11.061.800 personas fueron deportadas del continente africano a través del Atlántico⁵⁵. Las más atrevidas hablan de 24 millones de individuos transportados y 200 millones de muertos como consecuencia de la captura, el transporte y las diferentes guerras y razias causadas por la trata negrera. El parón del crecimiento demográfico africano tuvo lugar en el siglo XVIII, periodo de apogeo de la sangría de esclavos. Para evaluar con mayor precisión el coste de esa sangría demográfica debida al tráfico humano transatlántico, no basta con restar el número de deportados de la población africana de la época. El crecimiento demográfico africano del siglo XVIII debe compararse con el que hubiera sido en ausencia de la trata transatlántica. Patrick Manning⁵⁶, basándose en un modelo de dinámicas demográficas, ha estimado que, de no ser por la trata, la población del África subsahariana en 1850 debería haber sido de 100 millones de personas. No fue más que escasamente de 50 millones, mientras que la población de China conseguía doblarse en el siglo XVIII y

54. John Iliffe, *op. cit.*, p. 275.

55. William y Mary Quarterly, *The volume and the structure of transatlantic slave trade: a reassessment*, 58, 2001, p. 44.

56. Patrick Manning, *Slavery and african life*, Cambridge University Press, 1983.

el crecimiento demográfico europeo se relanzaba tras un parón en el siglo XVII. Ello fue decisivo en su Revolución industrial. El porcentaje de África en la población mundial (Europa, África, Oriente Medio y Nuevo Mundo) cayó del 30 al 10 por ciento entre 1600 y 1900.

La deportación transatlántica también expuso a África a nuevas enfermedades introducidas por los europeos: tuberculosis, neumonía bacteriana, viruela, sífilis venérea. El África al sur del Sáhara estuvo protegida de la peste durante mucho tiempo. Pero en el siglo XVII, hacia 1744, las epidemias de peste azotaron al Congo (actual Angola), así como a las costas de Senegal y de Guinea. Estas mismas enfermedades reaparecieron durante la colonización y tras la Segunda Guerra Mundial, pero los africanos resistieron mejor por estar más preparados. A esto habría que añadir las vicisitudes de una climatología caprichosa. El continente conoció largos ciclos de sequías con algunas treguas, epidemias y epizootias (peste bovina). ¿Qué habría sido del continente sin la trata atlántica? Nunca conoceremos el contrafactual.

LAS RAÍCES DE UN PRESENTE

La trata (deportación) transatlántica y el colonialismo han sido sinónimos de sangría de riquezas y de seres humanos, de desestructuración de sociedades, de distorsiones institucionales, de violación cultural, de alienación y de inserción de sociedades dominadas en trayectorias poco virtuosas. La conquista europea del Congo belga entre 1876 y 1929, desembocó, según Jan Vansina⁵⁷, en la destrucción

57. Jan Vansina, *Les anciens royaumes de la savane, les états des savanes méridionales de l'Afrique centrale, des origines à l'occupation coloniale*, 2ª edición, Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa, 1976, p. 183.

de casi la mitad de la población total de la región. Tras haber negado o minimizado durante mucho tiempo el impacto del colonialismo en la trayectoria económica de las naciones africanas independientes, hacia los años 2000 emergió una abundante literatura económica⁵⁸ (Acemoglu, Robinson *et al.*) que evidenció el efecto negativo que este tuvo en el desarrollo y el crecimiento de las naciones dominadas. La herencia colonial, medida en términos de grado de penetración económica de las antiguas metrópolis, de dependencia de estas y de semejanza institucional con las antiguas potencias coloniales, es un elemento explicativo del bajo rendimiento económico de los países africanos. La economía institucional ha documentado ampliamente el hecho de que las instituciones⁵⁹ tienen un impacto en el progreso económico y social de las naciones. Malas instituciones pueden atraparlas en un equilibrio de baja producción e inducir un bajo nivel de producción de bienes.

Los poderes coloniales crearon en sus colonias instituciones políticas a imagen y semejanza de los poderes metropolitanos. España trasplantó a América Latina instituciones feudales que protegían a la nobleza; Inglaterra, instituciones políticas descentralizadas y derechos de propiedad que favorecían la competencia; Francia privilegió instituciones monopólicas más o menos protectoras sobre todo con las innovaciones financieras. Alterando el proceso de acumulación de los factores de producción, la

58. D. Acemoglu, S. Johnson y J. A. Robinson, "The colonial origins of comparative development: an empirical investigation", *American Economic Review*, 91 (5), 2001, pp. 1.369-1.401; D. Acemoglu, S. Johnson y J. A. Robinson, "Why Africa is poor", *Economic History of Developing Regions*, 25 (1), 2010, pp. 21-50.

59. Instituciones: reglas de comportamiento, hábitos, convenciones, costumbres, pero también modos de pensar, moldeados por la cultura, las creencias y prácticas religiosas; ellas gobiernan y regulan los comportamientos humanos.

colonización tuvo un impacto negativo en el desarrollo de los países colonizados (distorsiones económicas e institucionales). Señala Abdallah Zouache⁶⁰ que los efectos más nefastos fueron generados por los modelos portugueses, belga y francés.

Los determinantes de las eficiencias económicas de las naciones son diversos. Además de las dotaciones de factores geográficos, de trabajo humano, de tecnología, la historia cuenta. Esta debe evaluar los canales de transmisión de los impactos históricos. Así, la trayectoria económica de las naciones africanas está en parte ligada a las condiciones iniciales legadas por las antiguas metrópolis tras las independencias. Respecto de la historia económica reciente del continente, estas son principalmente la desestructuración de las economías (en particular, de los modos de producción anteriores) y su dependencia, el establecimiento de economías esclavistas, extractivistas, con un debilitamiento del tejido comercial de economías extravertidas, poco diversificadas, exportadoras de materias primas y, por lo tanto, vulnerables a la volatilidad de precios.

La segunda razón del bajo rendimiento económico está relacionada con la mala gestión económica por parte de los líderes de las jóvenes naciones africanas independientes, quienes, en su mayoría, tomaron malas decisiones económicas⁶¹; con relaciones de dominación que les fueron y continúan siendo desfavorables, tanto en la competencia económica internacional (reglas del comercio internacional) como en las elecciones de sus opciones estratégicas en

60. Abdallah Zouache, "De la question coloniale chez les anciens et néo-institutionnalistes", *Revue d'Économie Politique*, 124 (1), enero-febrero 2014.

61. Modelos de industrialización poco adaptados, malas políticas estructurales y coyunturales, endeudamiento no sostenible, ausencia de diversificación del tejido económico, elección de especialización primaria poco adecuada, gestión derrochadora de las finanzas públicas.

materia de políticas económicas (ausencia de autonomía en las elecciones de estas últimas: programas de ajuste estructural, consensos y posconsensos de Washington, Objetivos de Desarrollo del Milenio...). En suma, una conjunción poco virtuosa de las dinámicas internas y externas condujo a unas eficiencias económicas muy por debajo de las potencialidades económicas del continente.

HISTÉRESIS Y RESILIENCIA

La cuestión de la persistencia de los efectos de los impactos externos en la estructura socioeconómica de los países africanos es crucial. Frecuentemente, un discurso que se pretende responsable y que puede ser considerado ligeramente autoflagelatorio intenta por todos los medios negar las consecuencias de la trata transatlántica y del colonialismo en las trayectorias actuales de los países africanos. Se les pide hacerse cargo de sus responsabilidades, y sobre todo asumir los fracasos ligados a la mala gobernanza posindependencia, dejar de citar el pasado y de acusar a los otros para justificar sus propios fracasos. Lo que por otra parte está justificado, pero solo parcialmente.

Los gobernantes de las posindependencias son responsables de la gestión de los recursos, de las instituciones y de las condiciones con las que se encontraron. Les correspondía transformar estas últimas. La mayoría de ellos fracasaron por tomar malas elecciones económicas y políticas, algunos saquearon las riquezas de sus países en beneficio de su clan, se perdieron muchos años útiles en el establecimiento de los cimientos sólidos de naciones prósperas. Sin embargo, no son responsables de las condiciones iniciales que la historia les legó, ni de las dinámicas poco virtuosas inscritas en las trayectorias sociales

que heredaron. Sería una prueba de ignorancia o de mala fe intelectual el simplificar las cosas hasta el extremo de negar el impacto de las dinámicas históricas sobre el destino de los pueblos. Conmociones tan importantes como cuatro siglos de trata transatlántica y un siglo de colonización han tenido consecuencias demográficas, económicas, políticas, culturales y sociales de gran envergadura, han echado arena en las ruedas de la máquina e infligido costes enormes a las sociedades africanas al sur del Sáhara. Algunos de estos trastornos han tenido efectos que hoy en día persisten. Los economistas dan el nombre de *histéresis* al grado de persistencia de los efectos de un *shock*. Una de las cuestiones es hacer una estimación de este grado y apreciar el nivel de dependencia en relación con las condiciones iniciales. ¿Aquellas que quedaron tras el despertar de las independencias eran favorables, tras ese ciclo histórico a una estabilidad política y a un despegue económico? La respuesta es no. Más aún si cabe teniendo en cuenta que a los efectos de estas conmociones se sumaron los derivados de las causas persistentes: independencias formales concedidas para la perpetuación de un sistema de dependencia política, económica y cultural, cuyo objetivo era mantener el control sobre los recursos del continente africano. Un saqueo que continúa hoy en día a través de contratos desequilibrados de explotación de sus recursos naturales, de un intercambio desigual, de flujos de capitales ilegales que salen del continente equivalentes a la inversión extranjera directa (IED) y a la ayuda oficial al desarrollo (AOD)⁶², de una recolonización económica de los países por parte de las antiguas potencias coloniales (Costa de Marfil, Senegal, Gabón...), que controlan

62. Véase Léonce Ndikumana y James K. Boye, *La dette odieuse de l'Afrique*, Amalion, 2013.

a través de sus grandes grupos (Bolloré, Total, Eiffage, Areva...) la mayor parte del sector privado productivo y de los bancos comerciales de los países africanos al sur del Sáhara. A esto se le suma la penetración económica china que se hace en detrimento del continente africano: algunas infraestructuras a cambio del saqueo de sus recursos naturales y la colonización de sus tierras.

Recordar estas evidencias no es ni inscribirse en una forma de fatalidad ni rechazar el hacer frente a las propias responsabilidades. Señalar sumariamente estos *hechos estilizados* como parte de los elementos explicativos de las dificultades económicas presentes en el continente africano tampoco es sinónimo de ocultar la responsabilidad de la mala gobernanza posterior a las independencias y de las malas decisiones de los dirigentes africanos. Se trata, sin embargo, de darle a un fenómeno su densidad histórica y su complejidad; proceder a un examen clínico preciso, ordenar las causas y evaluar su importancia relativa e identificar entre ellas aquellas que persisten. Señalar con exactitud las causas de la enfermedad es una condición previa al remedio y a la cura. Una vez hecho este trabajo, la cuestión más urgente es la de la capacidad de resiliencia y de recuperación. Esa es la que nos ocupa: reflexionar sobre las condiciones de la regeneración. Los pueblos africanos han demostrado a lo largo de la historia una gran resiliencia y una gran resistencia a las pruebas. La vitalidad demográfica recuperada en apenas un siglo es testigo de esa capacidad. Ningún sistema dinámico vuelve a su estado original. Así ocurre con las sociedades. Pueden, sin embargo, encontrar un equilibrio y evolucionar hacia un estado que maximice su posibilidad de supervivencia y crecimiento.

Es ese el equilibrio dinámico que hay que volver a encontrar. Por otra parte, las condiciones iniciales no son una fatalidad. Los sistemas dinámicos complejos que

conforman las sociedades tienen la propiedad de la equifinalidad, pueden alcanzar un mismo resultado final partiendo de condiciones iniciales diferentes. Para ello, se necesita una resiliencia demográfica, económica, institucional y psíquica.

Por lo que respecta a la cuestión demográfica, el continente está a punto de reencontrar su ventaja de principios del siglo XVI. En 2050 representará un cuarto de la población mundial. Hace un siglo, contaba con 100 millones de individuos, de los cuales el 95 por ciento vivía en zonas rurales. Un siglo más tarde, cuenta con mil millones de individuos, de los cuales el 45 por ciento viven en zonas urbanas. No fue hasta después de 1950 cuando comenzó la explosión demográfica que ha visto a África decuplicar su población en cincuenta años. La mayor parte de la población activa más capaz del mundo será africana en 2050. Transformar este dividendo demográfico en recurso productivo plantea retos en términos de capital humano que habrá que afrontar.

La resiliencia económica es más delicada de manejar. Necesita rupturas con los modelos de producción y de acumulación heredados del periodo colonial. Sin embargo, no es imposible, otros la han logrado en otros lugares. La mayor parte de las economías del continente que crecen hoy en día son exportadoras de petróleo o de productos mineros⁶³. El crecimiento económico africano está impulsado principalmente por las industrias extractivas y los servicios. Sin embargo, y a pesar de las bajas ganancias en divisas que estas generan, hay que terminar con las economías de enclave y de extracción. Estas no conllevan un desarrollo integrado del país, crean problemas medioambientales

63. Sylvie Brunel, *L'Afrique est-elle si bien partie?*, Sciences Humaines Éditions, 2014.

y sociales, mantienen la corrupción y sesgan los arbitrajes intertemporales y la distribución de recursos.

A los dirigentes africanos se les plantea frecuentemente la delicada cuestión de la elección acerca de la explotación de sus recursos y riquezas naturales, en un contexto de necesidad urgente de divisas para equilibrar las finanzas públicas de sus estados. El arbitraje a corto plazo frecuentemente prima en sus opciones estratégicas, ya que tiene un impacto inmediato en los ingresos fiscales y en los recursos financieros de los estados, que deben hacer frente a necesidades diversas, todas ellas urgentes. Estas necesidades los llevan a aceptar contratos de repartición totalmente desequilibrados e injustos de riquezas sacadas de sus subsuelos, en los que las multinacionales se quedan con la mejor parte, con el pretexto de la transferencia de tecnologías o de la valorización de recursos que de otro modo no lo serían. Mientras que, en realidad, son las decisiones de inversión que modifican a largo plazo la estructura de la economía las que le permiten a esta crecer sosteniblemente y de manera equilibrada. El reto aquí es salir de la dictadura de las urgencias, de no liquidar los recursos de un continente rico en reservas de todo tipo, más aún teniendo en cuenta que, en el caso de los hidrocarburos, se trata de energías no renovables que se acabarán en un siglo.

El control ciudadano sobre los contratos mineros que firman los gobiernos, así como sobre el uso de las ganancias que de ahí provienen, es un elemento de la solución al problema. Una mayor conciencia intergeneracional de los actores políticos africanos y una inserción de sus acciones a largo plazo son la llave del éxito. Podrían imaginarse dispositivos institucionales que deleguen la gestión de los recursos naturales de las naciones en instituciones independientes del ciclo electoral y de los regímenes del

momento. A estas cuestiones se suma la de la seguridad alimentaria, que hace de las tierras cultivables africanas nuevo objeto de deseo. Las multinacionales extranjeras, con la complicidad de los estados, se han lanzado a un acaparamiento de estas en previsión de las necesidades mundiales de las producciones agrícolas futuras.

A este nivel también se plantean cuestiones de arbitraje intertemporal, de soberanía política y económica que hay que tomar en serio: la responsabilidad incumbe en primera instancia a los políticos. Una mayor consciencia de estas cuestiones por parte de las sociedades civiles africanas podría ser de ayuda.

CONSOLIDAR LAS BONANZAS

Los recientes progresos en términos de crecimiento económico⁶⁴ en varios países africanos indican que una mejora está en curso. La literatura que evalúa y diagnostica esta situación es abundante. Lo que se constata es parcialmente exacto. Aquella que preconiza soluciones para acelerar las dinámicas de crecimiento de los países africanos, con el fin de hacerlas más fuertes, sostenibles e inclusivas, también es parcialmente exacta, y a propósito de algunas cuestiones (no todas) existen consensos sobre lo que convendría hacer. Para que ese regreso del crecimiento se transforme en una mejora cualitativa de la vida, se necesitan políticas públicas vigorosas, inversiones en infraestructuras socioeconómicas básicas, así como decisiones estratégicas cuyo objetivo sea una transformación estructural de las economías. Afrontar los desafíos económicos

64. De los diez países con tasa de crecimiento de dos cifras, ocho son africanos.

del continente africano y responder de manera adecuada a las necesidades fundamentales de sus poblaciones asegurándoles las condiciones de una vida digna es una absoluta necesidad. Para ello, el continente debe hacer buen uso de sus capacidades productivas, transformar sus recursos y su capital humano en riquezas, repartir estas últimas de manera justa y transformar cualitativamente sus sociedades aumentando el nivel de vida de sus poblaciones y liberando los excedentes necesarios para la financiación de sus funciones psicosociales fundamentales, es decir, aquellas que aseguran su bienestar desde un punto de vista psicológico, así como las de sus modelos civilizacionales.

La mayor parte de los economistas está de acuerdo sobre la necesidad de incrementar las inversiones en capital humano (educación y salud), en infraestructuras, en la necesaria diversificación de las economías, en la resolución de cuestiones relacionadas con la seguridad alimentaria, en la mejora de la productividad total de los factores por medio de la innovación tecnológica, en una mejor explotación de las ventajas comparativas fundadas sobre sus propias dotaciones de factores, sobre la calidad de las instituciones y de la gobernanza económica. Países como Ruanda, Kenia, Cabo Verde, Gana, Etiopía, Botsuana, Uganda, Mauricio, que han optado por algunas de estas soluciones, han conseguido rendimientos excepcionales en términos de crecimiento económico durante la última década. Sin embargo, hay que consolidar estas bonanzas, exportar los aspectos replicables de estos modelos a otros países africanos, profundizar en la elección de los cambios, transformar estructuralmente las economías, intensificar las inversiones en capital humano y, sobre todo, movilizar las dinámicas culturales y ponerlas al servicio de las economías del continente; estas están ampliamente infraexplotadas y podrían desempeñar el papel de palanca.

PENSAR LAS ECONOMÍAS AFRICANAS EN SU SUSTRATO CULTURAL

Una de las principales características de los modelos económicos implementados en el continente desde hace medio siglo es la extraversion de sus orígenes. No son ni el resultado de prácticas ni de una producción interna de lo económico. De ahí el dualismo de sistemas caracterizados por la coexistencia de una economía llamada *formal* con una economía popular fundada en una sociocultura llamada *informal*, que sin embargo asegura la subsistencia de la mayor parte de las poblaciones africanas y contribuye a la mayor parte del PIB (54,2 por ciento en África subsahariana⁶⁵). Para analizar las economías africanas, un asunto primordial al que no se le ha dedicado la atención suficiente es su articulación con sus respectivas socioculturas. Desde un punto de vista teórico, no podemos continuar ignorando la mayor parte de las prácticas económicas que permiten a los africanos asegurar su subsistencia, bajo el único pretexto de que estas provendrían de una economía calificada de informal, puesto que emana de una relación con lo económico configurada por su cultura propia.

En las sociedades africanas tradicionales⁶⁶, lo económico estaba incrustado en un sistema social más amplio. Obedecía ciertamente a sus funciones clásicas (subsistencia, distribución de recursos, etc.), pero estaba mayormente subordinado a finalidades sociales, culturales y civilizacionales. Este ya no es el caso en las sociedades contemporáneas,

65. J. Charmes, "The contribution of informal sector to GDP in Developing Countries: Assessment, Estimates, Methods, Orientations for the future", *OECD EUROSTAT*, State Statistical Committee of the Russian Federation, Non-Observed Economy Workshop, Sochi (Rusia), 16 y 20 de octubre, 2000, 14 pp.

66. El análisis se circunscribe a las sociedades tradicionales africanas.

en las que el orden económico tiende a volverse hegemónico, desborda su espacio natural e intenta imponer sus significaciones y lógicas a todas las dimensiones de la existencia humana⁶⁷. La cultura tiene un impacto en las percepciones, actitudes, hábitos de consumo, inversión y ahorro, elecciones individuales y colectivas; continúa siendo un elemento determinante de primer orden del acto económico. En los grupos humanos, los imaginarios están constituidos por relaciones sociales, incluso los más materiales. El acto económico es en primera instancia una relación social. Lo imaginario y lo simbólico determinan su producción. Los factores culturales influyen, por lo tanto, las actuaciones/eficiencias económicas.

La primera idea que aquí se defiende es que la eficiencia de un sistema económico está fuertemente ligada a su grado de adecuación a su contexto cultural. Las economías africanas despegarían si funcionaran sobre sus verdaderos motores. La segunda idea es que no se trata únicamente de pensar la eficiencia de los sistemas económicos africanos a través de una mejor inclusión de estos en las culturas africanas. Se trata, sobre todo, de cuestionar la articulación de los dos órdenes que son la cultura y la economía en el contexto africano, en una voluntad calificada de civilizacional; es decir, que permitiría alcanzar las finalidades juzgadas como *mejores*⁶⁸ por el individuo y por el grupo. Para ello se necesita pensar el proyecto social en su globalidad, analizando las múltiples interacciones de sus dimensiones medioambientales, es decir, aquellas

67. La economía se ha convertido en una disciplina que ha perdido la conciencia de su lugar en el todo (anomia), desborda su espacio natural e invade el conjunto de las relaciones sociales imponiendo sus significaciones y sus lógicas de beneficio (apropiación privada de la naturaleza, del espacio, de los bienes públicos, transformación de las relaciones sociales por el salariado).

68. Aquellas que los individuos y los grupos valoran.

cuyo objetivo es asegurar las condiciones de la existencia (la economía, la ecología), con aquellas que se proponen como objetivo actuar sobre las significaciones de la existencia misma (la cultura, las filosofías, los órdenes de las finalidades). Se trata, por lo tanto, de pensar el lugar que debe asignársele al orden económico en la dinámica social. Asimismo, mi hipótesis es que una articulación de los órdenes económicos y culturales que evitara la confusión de sus finalidades respectivas convertiría los proyectos de sociedad en algo más coherente.

ECONOMÍA Y CULTURA: INTERACCIONES Y DETERMINACIONES RECÍPROCAS

La economía y la cultura son dos potentes determinantes de las acciones individuales y colectivas. La economía es un orden que busca la eficiencia guiado por la asignación óptima de recursos. Asimismo se ha convertido, en cuanto que disciplina, en un espacio de reflexión sobre la teoría de la conducta humana, y sobre lo que la sustenta. La cultura es definida por los antropólogos como un conjunto de prácticas y de valores, de signos distintivos materiales y espirituales que identifican un determinado grupo social. Es una noción polisémica⁶⁹, empleada en diversos sentidos. La cultura también engloba el conjunto de obras del pensamiento que necesitan creatividad en su producción; estas están relacionadas con la educación del espíritu, con la producción y con la comunicación de

69. A. Kroeber, C. Kluckhohn y W. Untereiner, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, Vintage Books, 1952. Kroeber y Kluckhohn han inventariado más de 174 definiciones de la cultura. Según Tylor, "la palabra *cultura* en su sentido etnográfico más largo designa ese todo complejo que comprende tanto las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y el resto de facultades y hábitos adquiridos por el hombre en el estado social".

significados simbólicos (cultura artística, científica, literaria, artes varias, maneras de vivir y formas de habitar el tiempo). Por ello, es un espacio de creación perpetua, una manera de captar y de explorar la realidad en todas sus dimensiones; es un objeto en movimiento, en redefinición constante. Tiene la doble dimensión de hecho y proceso. Aunque pueda ser un espacio de creación de valor económico, sus finalidades son prioritariamente simbólicas, resultan principalmente de la producción de sentidos y significados.

LOS FUNDAMENTOS CULTURALES DE LAS ELECCIONES ECONÓMICAS

Los procesos de toma de decisión individual están fuertemente influidos por el ambiente cultural del individuo, que condiciona sus preferencias y regula sus comportamientos. La satisfacción de las necesidades fundamentales como la comida, el hábitat, la ropa... conlleva elecciones que no están dictadas únicamente por las alternativas existentes, es decir, por la cantidad de bienes y servicios disponibles para satisfacer estas necesidades. La matriz cultural de los individuos, hecha de convenciones sociales, de creencias religiosas (prohibiciones alimenticias, códigos de vestimenta), de una tradición culinaria, de concepciones estéticas, de prescripciones éticas, tiene como función modelar los deseos (necesidades) de los individuos así como las circunstancias (temporalidad, lugar) de su satisfacción. La temporalidad de la satisfacción de una necesidad o incluso la transformación de la necesidad en deseo, es decir, de una necesidad cuya satisfacción implica la mediación de trabajo y tiempo, está condicionada por la cultura. Además, la estructura de necesidades llamadas fundamentales evoluciona y, aunque algunas de

estas necesidades sean culturalmente inducidas (televisión, tabaco, teléfonos móviles, internet, necesidad de cultura, entretenimiento), ello no las convierte en menos fundamentales para los individuos.

La antropología económica señala que los comportamientos de ahorro, inversión, acumulación, así como las lógicas o racionalidades que presiden ciertos modos de consumo están culturalmente determinados. Herkovits⁷⁰ subraya que algunos pueblos del África del Oeste (yorubas) gastan con fasto y liberalidad sus reservas de comida entre finales de la estación seca y principios de la estación de lluvias. Cabría esperar que las economizaran para hacer frente al periodo de escasez. Sin embargo, estos comportamientos no son imputables a una ausencia de previsión por parte de estas comunidades, sino que están más bien dictados por consideraciones culturales que priman los gastos relacionados con los rituales, los gastos de ostentación y de prestigio, y establecen las significaciones del acto de consumir más allá de la necesidad biológica de nutrirse y del aporte de calorías necesario para el trabajo físico. Lo mismo ha sido constatado entre los tallensi de la Gold Coast (actual Gana), en donde la oferta de comida es más baja en el momento en el que, debido al trabajo físico del campo (mayo-junio), más calorías se necesitan; este pueblo, sin embargo, domina la técnica de reserva de existencias. En el caso de los pueblos zulú, ashanti, baluba o baganda, la economía del prestigio también desempeña un papel importante en el mantenimiento del estatus social de los individuos. Los usos exigen que se les sirva comida de calidad a los invitados, incluso si la que se consume en privado es de peor calidad.

Cuando nos interesamos por el análisis de los presupuestos de las familias y de los individuos y la asignación

70. Melville Herskovits, *Economic anthropology*, Alfred A. Knopf, 1952.

de recursos, constatamos, por ejemplo, que en las familias igbos del norte de Nigeria las cantidades dedicadas a bienes simbólicos (gastos con fines religiosos, funerales) son más importantes que aquellas destinadas a elementos tangibles. Ciertamente, existe una propensión universal a satisfacer las necesidades nutricionales, así como los gustos personales, pero en el caso de los igbos las obligaciones religiosas y sociales son tan importantes para la vida del grupo como la alimentación para el organismo.

Además, las diferentes concepciones de la gestión económica de los hogares no son fruto del azar, sino el resultado de diferentes modalidades de evaluación social del tiempo, del trabajo, del ocio, de las obligaciones sociales y religiosas. Estas últimas, articuladas en función de la cantidad de recursos disponibles, definen la productividad y el nivel de vida de las comunidades.

La reflexión precedente se refiere a las sociedades tradicionales, cuyas estructuras sociales y comportamientos atestiguan una estabilidad y una sostenibilidad que autorizan tal análisis. Se pueden distinguir dos rasgos distintivos dominantes: un consumo utilitarista, cierto, pero sobre todo simbólico de los bienes materiales, así como una mentalidad y unas prácticas de distribución ancladas en el sustrato cultural de estas comunidades tradicionales. El individuo pertenece a un grupo y a una formación social históricamente construida. Las interacciones sociales fundadas sobre la cultura del grupo explican una parte importante de sus elecciones.

LA ECONOMÍA COMO PROCESO CULTURAL

La economía como disciplina científica y campo del saber constituido es el resultado de un proceso que puede calificarse de cultural. Las diferentes escuelas de pensamiento

que conforman la economía se distinguen por un conjunto de prácticas y de creencias que las constituyen. Así como los valores compartidos producen la base de la identidad cultural de un grupo, en el campo del discurso intelectual de la economía, se puede interpretar la coalescencia de las escuelas de pensamiento marxista, keynesiana, neoclásica, neoinstitucional, etc., como procesos culturales⁷¹. Por otra parte, el impacto de la cultura en el pensamiento de los economistas es importante. Los valores culturales reales que heredan o adquieren ejercen una influencia profunda y con frecuencia desconocida sobre sus percepciones y sus actitudes. Así, los presupuestos culturales que heredan los economistas influyen en su capacidad de explicar la realidad económica que observan, sobre todo cuando esta proviene de un ámbito diferente del suyo⁷². El contexto cultural de la economía es el resultado tanto de una organización social como de un sistema de pensamiento. Por tanto, parece que el pensamiento económico dominante transmite una cultura, una particular visión del mundo y del hombre (*homo economicus*). Las consideraciones culturales afectan, pues, a la manera en que los economistas practican su disciplina, elaboran sus postulados, modulan las interacciones entre los agentes. El pensamiento económico elabora un conjunto de creencias y de valores que defiende y promueve.

Al analizar los procedimientos por los que las ideas económicas se generan, discuten, aprueban y transmiten, Throsby⁷³ señala que estas pertenecen al orden del dis-

71. David Throsby, *Economics and culture*, Cambridge University Press, 2001.

72. Dudley Seers, "The limitations of the special case", *Bulletin of the Oxford University Institute of Economics & Statistics*, 25, 1963, pp. 77-98. Dudley Seers cuestiona la pretensión de validez universal de la economía dominante sobre la base de hechos históricos y empíricos.

73. David Throsby, *op. cit.*

curso tal y como es analizado por Foucault. Su aceptación por la comunidad de investigadores se funda más en procesos de legitimación y de persuasión intelectual que en la fiel traducción de una realidad observada⁷⁴. En este contexto, el discurso económico funciona como un lenguaje que asegura el establecimiento del código simbólico común, a través del cual se elabora la manera de decir, de pensar, de experimentar la realidad del grupo. Define los lazos entre los hechos y los conceptos, distingue lo esencial de lo accesorio, selecciona los materiales de la realidad que pone a disposición para su ensamblaje. Este lenguaje no es neutro, ya que comporta una estructuración particular del espacio y del tiempo, elige destacar algunos aspectos y ocultar otros en la sombra, establece una jerarquía particular de valores, moldea modos de pensar y, por ende, de actuar.

EL VALOR DE LAS COSAS

El pensamiento económico es productor de cultura en el sentido de que disemina y promueve prácticas y formas de hacer las cosas en el cuerpo social. También proyecta sus propios criterios de evaluación sobre todas las actividades humanas, incluidas aquellas cuya función primera no es la de integrar el circuito del intercambio mercantil. La economía y la cultura como espacios de reflexión y de actuación del ser humano siempre han estado interesadas por la cuestión del “valor” de las cosas. La evaluación adecuada del valor de un bien es central en economía. Desde el siglo

74. La eficacia de los mercados competitivos, el hecho de que estén en competición pura y perfecta, y en equilibrio, proviene más de una creencia en un paradigma que de la observación de una realidad en la que la posición del observador influye en la percepción del fenómeno observado.

XVIII, ha habido diferentes concepciones del valor de un bien y se han enfrentado diferentes concepciones teóricas⁷⁵.

Los debates acerca del valor que se dan en el interior del paradigma económico lo relacionan con la noción de utilidad, o del precio que los individuos y los mercados asignan a los bienes. Se trata aquí de cuantificar lo que valen los bienes destinados a ser integrados en un circuito económico. En la esfera cultural, el valor proviene de una propiedad intrínseca de ciertos objetos o fenómenos culturales, que puede ser expresada como la calidad de una obra (obra maestra literaria, escultura, pintura, pieza musical) o de una experiencia. Es una construcción social cuya evaluación no puede ser aislada del contexto de su producción. Es normalmente la dimensión singular de un objeto o de una obra portadora de significados que sobrepasa su utilidad práctica o su materialidad a la que se le fija la noción de valor.

La calidad de una composición musical de Richard Bona⁷⁶, de una novela de Ayi Kweyi Armah o de Boubacar Boris Diop⁷⁷ reside en la dimensión y la sensibilidad particular de la experiencia existencial así traducida

75. Desde el siglo XVII, Smith distingue el valor de uso de un bien de su valor de cambio. Los economistas del siglo XIX (Ricardo, Marx) estiman el valor de un bien en su coste de producción: la cantidad de *inputs* necesarios para su producción o la cantidad de trabajo necesario para su realización. A partir de la revolución marginalista, los precios se perciben como el medio por el que el mercado coordina las diferentes decisiones de los actores del sistema económico y el análisis neoclásico asimila la teoría de los precios a una teoría del valor.

76. Richard Bona es un famoso músico camerunés, bajista, autor-compositor-intérprete que ha logrado una preciosa síntesis entre músicas tradicionales camerunesas y jazz. Hoy en día desarrolla una importante carrera musical internacional.

77. Intelectual, escritor y académico senegalés. Autor de obras de la talla de *Le cavalier et son ombre* (Stock, 1997), ha sido traducido al español con sus obras *Los tambores de la memoria* (El Aleph Editores, 2011) y *Doomi Golo. El libro de los secretos* (2709 Books, 2017). Es, junto con Felwine Sarr, cofundador de la editorial Jimsaan.

y transmitida. Adorno y Horkheimer⁷⁸, al igual que Arendt⁷⁹, sostienen que, aplicando las lógicas de la práctica económica a los objetos relacionados con la cultura, la industria cultural⁸⁰ procede a la degradación de cualquier objeto en consumible perecedero, y desemboca en la producción de una cultura del entretenimiento para las necesidades de su economía. Las mercancías que ofrece la industria del entretenimiento no son objetos culturales en el sentido primero del término, tal y como son definidos por Hannah Arendt, es decir, objetos cuya función es la de mantener y enriquecer el proceso vital, de establecer la permanencia y la durabilidad (funciones que trascienden las necesidades), de ser huellas que perduren en el mundo después de que nos hayamos ido de él, para testimoniar nuestra aventura humana; sino bienes de consumo destinados a ser usados y remplazados por otros por medio de un ciclo de producción que asegure la perennidad de una industria que necesita de una producción continua para garantizar su mantenimiento. Asimismo, una cultura de la producción material, de la optimización económica, de la producción al mínimo coste, de la transacción fundada mayoritariamente en el intercambio mercantil y en la exclusión por los precios, así como la asimilación de la noción de valor a la de precio; tal cultura, aplicada a todos los campos de la vida social, puede desembocar en una

78. T. Adorno y M. Horkheimer, *La dialectique de la raison*, traducción de E. Kaufholz, Gallimard, 1974.

79. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, traducción de Patrick Lévy, Gallimard, 1972.

80. La noción de industria cultural fue forjada por Theodor Adorno y Max Horkheimer, de la Escuela de Fráncfort. Ellos afirman que la difusión de la cultura de masas pone en peligro la verdadera creación artística. La industria cultural (cine, radio, prensa, televisión) no tiende a la emancipación del individuo, sino, al contrario, a una uniformización de sus modos de vida y a la dominación de la lógica económica.

destrucción de valor y en una perversión de la finalidad de los objetos.

ANCLAR LAS ECONOMÍAS AFRICANAS EN SU CONTEXTO CULTURAL

Si existe un espacio en el que la potencia de diseminación y de irradiación de África ha quedado intacta, plena y completa, a pesar de los sobresaltos de una agitada historia reciente, es el de la cultura. Este orden puede constituir la base de una economía que sería más eficiente porque estaría mejor articulada en su contexto cultural. Sin embargo, este deseo de articulación entre economía y cultura plantea algunas dificultades. Existen varios regímenes de cultura en las sociedades africanas: una cultura popular que parece oponerse a una cultura de la elite, principalmente fundada en modelos imitativos de hábitos de consumo importados; una cultura urbana de una juventud *globalizada* consumidora de la subcultura mundial de masa (grandes éxitos, videoclips...) y una cultura llamada *tradicional*. También existen relaciones de poder en el interior de los grupos, las cuales desembocan frecuentemente en la imposición de una cultura dominante por parte de la elite. Sin embargo, en algunos individuos, la cultura es un palimpsesto compuesto por diferentes capas sobrepuestas, tomadas de diferentes universos de referencia. Si consideramos que la cultura es un concepto transaccional en redefinición constante, una noción dinámica, constantemente renegociada, la dificultad reside en identificar los rasgos distintivos estables que podríamos considerar como la estructura de la personalidad de base de los grupos y de las comunidades. Sin embargo, si bien no hay esencia inmutable ni identidad inalterable, percibimos que esta

personalidad de base de las comunidades existe, que evoluciona, pero lentamente. En el caso de los beti de Camerún, los seereer en Senegal o los sonrai en Mali, hay usos y costumbres, referencias y valores compartidos, una manera de aprehender la relación con el otro, y todos estos rasgos culturales influyen en su relación con la economía.

Por otra parte, Cheikh Anta Diop⁸¹ ha puesto de manifiesto que existe una unidad cultural en los pueblos que han compartido amplias formaciones sociohistóricas en el tiempo (Egipto antiguo, imperio de Gana, de Mali, periferia mediterránea Tripolitania y Cirenaica). Podemos, por lo tanto, subrayar que en las sociedades contemporáneas africanas, a pesar de la dilución de la capacidad reguladora de los comportamientos por parte de la tradición, observamos una supervivencia de ciertos rasgos de la cultura tradicional. Fundamentalmente, de aquellos relacionados con los gastos de prestigio, de inversión en bienes simbólicos, del deber de generosidad y de la noción interiorizada del deber de asistencia. Esta última podría en parte explicar las elevadas cantidades de transferencias de fondos de migrantes que se observan en África subsahariana, que en la mayoría de países llegan a sobrepasar en valor la ayuda oficial al desarrollo e incluso en ocasiones la inversión extranjera directa (estos también pueden ser analizados en lógicas de dones y contradones). Estas tradiciones están, sin embargo, siendo desafiadas por lógicas utilitaristas e individualistas que imponen la transformación de relaciones sociales regidas por una modernidad social que, en adelante, hace del éxito individual el motor de la aventura social. No obstante, la observación de los comportamientos de los agentes económicos demuestra que

81. Cheikh Anta Diop, *L'unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence Africaine, 1959.

la racionalidad instrumental no siempre prevalece en sus elecciones. Estos últimos no pretenden forzosamente optimizar sus utilidades o sus beneficios, y en sus procesos de toma de decisiones están presentes múltiples tipos de racionalidad. El *homo africanus* no es un *homo economicus* en sentido estricto. Existe en las motivaciones de sus elecciones, de las lógicas del honor, de la redistribución⁸², de la subsistencia, de los dones y contradones. Múltiples actividades se sitúan fuera del mercado o en el marco de la sociabilidad primaria (familias, relaciones personales) o de la sociabilidad secundaria (sistema social en el que reina un deber de generosidad). Sin embargo, a pesar de las diversas mutaciones en curso, el contexto cultural de las sociedades africanas contemporáneas, aunque variopinto y proveniente de diferentes universos de referencia, que renegocia y reevalúa constantemente sus valores, continúa siendo un potente determinante en las elecciones económicas de sus miembros.

Basar más la economía en lo sociocultural consistiría primeramente, desde un punto de vista teórico, en comprender y analizar mejor los determinantes de las elecciones individuales y colectivas de las sociedades en cuestión, aplicándoles un aparataje conceptual adecuado. Una comprensión precisa de estas últimas es un requisito de cualquier política que pretenda mejorar las condiciones de vida de estos grupos.

Para ello, se trata primero de subsanar el déficit teórico de la economía dominante. Los marcos de análisis fundados únicamente en el postulado del individualismo

82. En general, en África el salario no beneficia solo al asalariado y a su familia inmediata (esposa e hijos), sino que una parte bastante significativa es redistribuida entre los parientes próximos (padres y madres, fratría, tías, tíos, abuelos).

metodológico⁸³ fracasan a la hora de dar cuenta de los determinantes y de los comportamientos económicos del *homo africanus*. Los ejemplos evocados anteriormente nos llevan a dudar de la capacidad explicativa de este postulado como fundamento de las elecciones de los individuos en las sociedades africanas. La economía dominante, en sus análisis formales, ha minimizado el impacto de la cultura de los individuos considerando sus comportamientos como manifestaciones de características universales que pueden ser plenamente capturadas por el modelo racional del individuo maximizador, independientemente de los contextos culturales e históricos⁸⁴. La economía del comportamiento evidencia que, aunque los agentes reaccionen a influencias o cambios de precio en los bienes, sus decisiones no están siempre fundadas en un cálculo coste-beneficio. Así, una mejor comprensión de los motivos de su comportamiento (su psicología, su cultura y sus realidades sociales) convertiría en más eficientes⁸⁵ las políticas económicas.

Se trata de ocuparse de lo impensado en el paradigma neoclásico, incluyendo en los razonamientos los enfoques holistas y sistémicos, tomando en cuenta las fuerzas colectivas, las instituciones socialmente construidas, las estructuras históricas de las formaciones sociales, identificando otros modos de regulación de la producción que tienen en cuenta elecciones colectivas influidas por la cultura y no solamente por las preferencias individuales. La

83. Se basa en un enfoque económico y opera con la idea de que, para comprender los comportamientos en el seno del grupo, hay que partir de las motivaciones individuales.

84. Incluso cuando intenta capturar estos efectos, lo hace en sus propios términos. Guido Cozzi interpreta la cultura como un capital social que entra en la función de producción clásica. Guido Cozzi, "Culture as a bubble", *Journal of Political Economy*, 106 (2), 1998, pp. 376-394.

85. Véase "Rapport sur le Développement dans le Monde", Banque Mondiale.

exploración de los trabajos de la antropología económica, de la socioeconomía, de la historia, de la ciencia política, de la psicología y de la economía institucional puede ayudar a esta integración de lo económico en el interior de un sistema social y natural más vasto. Este primer reto es teórico: se trata de producir un discurso económico que capte los fundamentos de las prácticas económicas observadas.

EVITAR LA CONFUSIÓN DE LOS ÓRDENES

El segundo reto consiste en tener más en cuenta, y mejor, las finalidades a las que aspiran y valoran los individuos y los grupos, a través de todos los mecanismos de la interacción social, y asignarles, en un principio de eficiencia, instrumentos adecuados. En esta perspectiva, la cultura sería la encargada de definir los objetivos valorados por los individuos y los grupos, y la economía, como disciplina, tendría por función explorar los medios de asignar recursos para la consecución de estos objetivos. Así, la economía renunciaría a su tentación hegemónica de informar todas las prácticas sociales y volvería a ser un orden de medios sujeto a las finalidades valoradas por los individuos y los grupos.

Las economías de las sociedades tradicionales africanas estaban caracterizadas por el hecho de que la producción, la distribución y la posesión de bienes se regían por una ética social cuyo objetivo era garantizar la subsistencia de todos, gracias a una distribución de los recursos y al derecho de cada miembro de la comunidad a recibir una ayuda de la sociedad entera en caso de necesidad. La división del trabajo abarcadora de todas las fuerzas vivas del grupo cumplía la función de integración de todos los individuos de la sociedad, asignándoles en ella un lugar funcional. Esto derivaba de una cierta concepción del bienestar de la

colectividad y de una economía al servicio de la comunidad⁸⁶. Estos sistemas económicos fueron proyectados y subvertidos por la economía capitalista, que principalmente se orientó hacia el beneficio del individuo y olvidó sus funciones primeras⁸⁷.

A partir del siglo XVIII, en Occidente, filósofos, juristas y economistas se interesaron por la medición del bienestar social, por la exploración de sus fundamentos y por su maximización (Jeremy Bentham⁸⁸, John Stuart Mill⁸⁹, John Rawls⁹⁰, Amartya Kumar Sen⁹¹, Martha Nussbaum⁹²). La economía del bienestar se propuso como objetivo maximizar el bienestar de la mayoría. Jeremy Bentham y Stuart Mill lo fundaron sobre el concepto de utilidad. Se trataba de maximizar la utilidad individual y social, considerando el ingreso como uno de sus principales argumentos. Sen procedió a una crítica de los límites de una visión exclusivamente utilitarista del bienestar, fundada principalmente en el ingreso económico y con el enfoque de las capacidades como propuesta. Las capacidades⁹³ de-

86. Georges Ngango, *Éthiopiennes*, número especial, revista socialista de cultura negro-africana, 70^o aniversario del presidente L. S. Senghor, noviembre de 1976.

87. Las nuevas exigencias de crecimiento inclusivo parecen conducir a la economía a reconectar con sus funciones primeras: dar respuesta a las necesidades de los individuos.

88. Jeremy Bentham, *Théorie des peines et des récompenses*, traducción de Étienne Dumont, Bossange Frères, Libraires, 1925.

89. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Longmans, Green, Reader & Dyer, 1871.

90. John Rawls, *Theory of justice*, Belknap, 1971.

91. Amartya Kumar Sen, *L'Idée de justice*, Flammarion, 2^a edición, 2012.

92. Martha Nussbaum, *Women and human development: the capabilities approach*, Cambridge University Press, 2000.

93. Los conceptos básicos de este modelo son los funcionamientos y las capacidades. Los funcionamientos son cumplimientos o realizaciones en términos de acciones y estados. Pueden ser de naturaleza muy elemental —estar en buena forma es un funcionamiento (la salud es una capacidad); tener suficiente comida; estar protegido de una muerte prematura, etc.— o muy compleja —ser feliz; formar parte de la vida de su

finen la libertad o la aptitud de ser y de hacer lo que valoramos; es un marco teórico fundado sobre las libertades reales. En otros términos, la evaluación del bienestar no se focaliza únicamente en los medios de existencia, como el ingreso⁹⁴, sino sobre las posibilidades reales de vivir y de elegir que tienen los individuos (Sen, 2012). Se trata de perseguir la posibilidad de llevar una buena vida según sus propios criterios de evaluación. Por ejemplo, la salud es una capacidad y el hecho de estar sano, un funcionamiento. Se necesitan factores de conversión para pasar de la capacidad (salud) al funcionamiento (estar sano). Martha Nussbaum⁹⁵ desarrolla la reflexión sobre las políticas públicas y su evaluación, preconizando una economía del *care*, que lograría cuidar de las necesidades y preferencias idiosincráticas (particulares) de cada individuo⁹⁶ y ofrecerles un espacio de satisfacción.

Los acercamientos de Sen y de Nussbaum nos parecen interesantes, pues permiten evitar el escollo del economismo y reintegran la economía en un sistema social más amplio. Asimismo, la visión del bienestar que consiste en la posibilidad de llevar una buena vida según sus propios criterios de evaluación permite evitar proyectar mitemas

comunidad; ser digno, etc.— (Sen, 2000, p. 76). Más que los estados o acciones, las capacidades definen la libertad o la aptitud de ser y de hacer lo que valorizamos y qué tenemos razón en valorizar. Un elemento central en la definición de las capacidades es la libertad, en su acepción positiva, es decir, en cuanto que ocasión de la que dispone una persona para llevar una buena vida.

94. La pobreza y las desigualdades siguen siendo objetivos de la política económica, pero esta debería ir más allá y reconocer el carácter multidimensional de la noción de bienestar.
95. La elección de capacidades puede fundarse en una lista predefinida existente, como la de Nussbaum, *op. cit.*
96. La lista de capacidades de Nussbaum: una larga vida, la salud del cuerpo, la integridad del cuerpo, los sentidos, la imaginación y el pensamiento, las emociones, la razón práctica, la sociabilidad (afiliación), la aptitud para vivir con otras especies, el juego y el control de su entorno.

provenientes de otros universos de referencia a grupos o individuos. Además, las políticas públicas económicas serían las encargadas de favorecer la satisfacción de las funciones psicosociales de los grupos.

La cuestión de la definición de las dimensiones que se han de valorar para mejorar el bienestar de los individuos puede, sin embargo, plantear problemas. Nussbaum estima que hay que partir de una lista predefinida de funcionamientos y Sen, por su parte, piensa que esta debe particularizarse según los contextos y que debe estar determinada por un razonamiento público.

Una de las soluciones podría consistir en definir un estándar ético mínimo compartido por todos como finalidades valorables: la educación, la salud, la nutrición o los derechos fundamentales y, a continuación, establecer listas de funcionamientos formulando hipótesis normativas que se funden en los valores de la sociedad reflejados por las teorías sociales o religiosas presentes o del momento. Por ejemplo, si parece ser importante para el bienestar, el equilibrio o la cohesión de un grupo (los miembros de una hermandad sufí, por ejemplo) consagrar una jornada entera por semana a ceremonias religiosas o a la devoción, la idea que consistiría en evaluar esta jornada no trabajada exclusivamente en términos de pérdida de productividad o de minusvalía económica sería parcial, y no tomaría en cuenta el hecho de que, al ocuparse de una función psicosocial de este grupo, el bienestar subjetivo de sus miembros aumenta.

Con el fin de evitar la trampa de las ideologías dominantes de un grupo, una segunda vía podría consistir en entablar un debate en el seno del cual los individuos deliberarían sobre las dimensiones valorables en sus vidas. Este acercamiento parece más fecundo. En fin, podríamos fundarnos en una evidencia empírica analizando datos comportamentales o las creencias de los individuos, con

el fin de construir un conjunto de dimensiones que representen sus valores.

Con el objetivo de descifrar las causas profundas del comportamiento económico, antropólogos, sociólogos e investigadores en ciencias sociales y humanas⁹⁷ que se interesan por el continente africano han subrayado que, en esta zona geográfica, los objetos, bienes y servicios circulan en una economía relacional que concede prioridad a las relaciones interpersonales e intracomunitarias⁹⁸. Esta economía calificada por Maurice Obadia⁹⁹ de economía relacional parece ser el determinante más potente de los intercambios y la estructura de la economía material. Este esquema explicativo, aunque necesite un mejor fundamento empírico, merece nuestra atención.

Maurice Obadia define la economía relacional como basada en la producción y el intercambio de relaciones auténticas. Esta economía es primaria y precede a la economía material. La relación es un vínculo que los individuos establecen voluntariamente entre sí, bien con estructuras materiales particulares o independientemente de su valor comercial (por ejemplo, el apego o la aversión que un individuo puede tener hacia un objeto, un ser, un lugar). Constituyen el sustrato de la economía relacional todas las gamas de relaciones positivas o negativas que los individuos pueden construir entre ellos, producir, intercambiar o eternizar a lo largo del tiempo y fuera de toda consideración e interés material real. El tejido relacional interno y externo así constituido adquiere una calidad y una fuerza tal que constituye un valor en sí mismo, no necesita la

97. Melville Herskovits, *op. cit.*

98. Las prácticas extendidas de las tontinas, dones y contradones parecen atestiguar este hecho.

99. Maurice Obadia, "Économie relationnelle et économie matérielle", *Les Cahiers du Sol*, 9, L'Intelligence Collective, 2012.

presencia imperativa del material para existir y es capaz de funcionar fuera de los determinantes de la economía clásica. El dinero puede ser una consecuencia de este, pero no es el objetivo. Esta economía relacional puede estar basada en una inteligencia colectiva en el seno de una comunidad (grupo, empresa, cooperativa de paisanos) y ser creadora de valor añadido. Asimismo, toda creación de riqueza supone una interacción con esta economía. Las economías material y relacional pueden nutrirse mutuamente a condición de que tengan conciencia de que ninguna es objetivo de la otra y de que reconozcan sus respectivos territorios, así como las reglas de funcionamiento de una y otra. Igualmente, el objetivo de la economía relacional es el de producir relaciones de calidad entre los individuos¹⁰⁰, relaciones que en sí mismas constituyen valores.

El ejemplo de los *murid* en Senegal puede ilustrar los lazos entre economía relacional y economía material. La primera aparece como el almacén de la segunda. Los *murid* son una hermandad sufí de Senegal cuyo fundador, Cheikh Ahmadou Bamba (1853-1927), llevó a cabo una resistencia cultural pacífica frente a la colonización, apoyándose en valores del islam reinterpretados por las culturas negro-africanas. En esta comunidad existe una cultura del trabajo que algunos han podido comparar con la que emana de la ética protestante analizada por Max Weber¹⁰¹. Esta se funda en un *hadiz* (dicho) del profeta Mahoma retomado por el guía espiritual de la hermandad que se enuncia

100. Para producir una relación digna de ese nombre, se recurre a factores poco comunes, limitados y agotables: energía e información en un periodo de tiempo definido. Son los mismos factores que intervienen en la producción de cosas materiales, para las que es necesario añadir materias primarias y capital. Es, sin embargo, más costoso producir una relación de buena calidad, ya que esta exige energía, tiempo e información diversificada a lo largo de un periodo significativo.

101. Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Plon, 1964.

como sigue: “Trabaja para esta vida como si fueras a ser eterno y para el más allá como si fueras a morir mañana”; y a propósito de diversas recomendaciones del fundador de la hermandad que encontramos en sus sermones/poemas: “Les recomiendo dos cosas a las que no deben asociar una tercera: el trabajo y la adoración de Dios. Así obtendréis la quietud...”.

En el seno de esta comunidad, existe una cultura del trabajo y del esfuerzo, ciertamente, pero también del compromiso, de la entrega y de la obediencia a los *ndigal*, que son los preceptos del guía espiritual de la comunidad. Este es capaz de movilizar una importante fuerza de trabajo gratuita para diferentes trabajos de interés comunitario, por ejemplo, acondicionar una extensión de 45.000 hectáreas para la producción agrícola. Además, la mayor parte de las interacciones económicas se fundan sobre los vínculos que unen a los miembros de esta hermandad. Aquí tenemos el ejemplo de una economía material próspera, cuyo principal determinante es la economía relacional, caracterizada por la existencia de una solidaridad intrahermandad que permite realizar operaciones económicas básicas minimizando los costes de las transacciones, ya que las relaciones se fundan en la confianza y en el respeto de la palabra dada. Así existe, entre los miembros de esta comunidad, un sistema de transferencias de fondos por compensación (cuando estos están de viaje de negocios) que evita los costes del sistema bancario clásico; el establecimiento de redes económicas y de solidaridad, una tradición de proporcionar un capital sin coste en el momento de inicio de una actividad económica, así como facilidades de reembolso. Los comerciantes *murid* representan el sector mayoritario de la economía informal en Senegal, sobre todo en el comercio, la construcción, el transporte, el textil o la manufactura. Su éxito social y económico se

explica por una gran solidaridad caracterizada por un ideal común y una convicción de pertenencia a una comunidad. Esta economía popular fundada en valores socioculturales y religiosos que comparte un grupo es dinámica y le permite controlar a esta comunidad segmentos importantes de la llamada economía informal en Senegal¹⁰², que emplea al 60 por ciento de la población activa y que representa un 54,2 por ciento del PIB. La ciudad de Touba, sede de la hermandad, es la segunda ciudad de Senegal por su peso demográfico y económico.

En el ejemplo precedente, se trata de preservar las bases de esta economía relacional, evitando trasladar los mecanismos de la economía clásica. Según Obadia, la cultura de la economía clásica puede influir negativamente en la economía relacional y desembocar, en aquellos que calculan su producción relacional al coste mínimo, en la construcción de una economía de la relación negativa¹⁰³.

Una articulación fecunda entre economía y cultura pasaría por un mejor anclaje de las economías africanas en los valores dinámicos de sus socioculturas. Esto no podría hacerse más que limitando la absoluta omnipotencia de la economía; asignándole un estricto respeto por sus funciones y su rol técnico, explorando los saberes y los *savoir-faire* relacionados con la asignación de recursos y con la producción de bienes económicos. De esta manera, al confiar

102. Thiam El Hadj Ibrahim Sakho señala que, hasta los años setenta, la hermandad murid estaba asimilada a un movimiento teocrático agrario por su gran producción de cacahuetes. A principios de los años ochenta, los murid invaden el comercio minorista, hoy han sobrepasado el estadio de la distribución del medio-mayorista y del mayorista hasta llegar a un nivel industrial y empresarial. Thiam El Hadj Ibrahim Sakho, *Les aspects du mouridisme au Sénégal*, tesis doctoral de tercer ciclo en Ciencias Políticas, Université de Siegen, 2010.

103. Una economía de la relación positiva necesita energía en cantidad y calidad, así como una información diversificada.

la producción de valores y de significaciones a la cultura, esta se convierte en productora de mitos reguladores y ordenadores de la aventura social. La capacidad de reapropiarse de su futuro y de inventar sus propias teleologías, de ordenar sus valores, de encontrar un armonioso equilibrio entre las diferentes dimensiones de la existencia dependerá de la capacidad de las culturas africanas para concebirse como proyectos que asuman el presente y el futuro y que tengan por objetivo promover la libertad en todas sus expresiones¹⁰⁴. En esta perspectiva, una articulación fecunda entre economía y cultura pasaría por la asignación de cada orden a la finalidad para la que es más eficiente.

¹⁰⁴. Valentin Yves Mudimbé, *L'odeur du père*, Présence Africaine, 1982.

SANARSE, NOMBRARSE

El económico, el político y el cultural son los pilares del edificio social que hay que renovar y reconstruir. El psicológico es el cuarto, pero no el menos importante. Siglos de alienación y sometimiento han dejado huella en la personalidad y la psique del individuo africano. Este debe curarse de las heridas narcisistas y psicológicas que le han sido infligidas y que hoy en día tienen su expresión en una pérdida de autoestima, un complejo interiorizado de inferioridad para algunos y una falta de confianza abismal para otros. La descripción hecha por Fanon de esta consciencia alienada¹⁰⁵ es absolutamente real y actual. Una relación perturbada con el otro, principalmente con el antiguo colono, que tiene dificultades para inscribirse en una relación de horizontalidad y reciprocidad. Una tendencia a considerar siempre mejor, en términos de pericia, de calidad, de juicio —sea cual sea el ámbito—, aquello que viene de Occidente. Una descentralización patológica, una ausencia interior que se traduce en una incapacidad de pensar, juzgar y evaluar las cosas por uno

105. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952.

mismo. A esto se le añade una relación de exterioridad con las cosas. Expresiones populares en África occidental como la *ciencia del blanco* para señalar el saber científico o su aplicación técnica expresan la relación de autoexclusión del patrimonio científico común. Este sería cosa de otros, principalmente de ese brujo blanco, considerado dueño y señor de la *techné*, que ha arrebatado a los dioses un secreto impenetrable para el resto de mortales. A pesar de que la arqueología del saber haya mostrado que el patrimonio científico de la humanidad es una construcción colectiva, con momentos de revolución determinados por las condiciones sociohistóricas, y a la que todas las formas inteligencia humana y todos los pueblos han contribuido en diferentes momentos, ese sentimiento de extrañeza sigue latente en la mayoría de africanos.

En el ámbito de la cooperación científica, un sesgo occidentalocéntrico lleva con frecuencia a los gobiernos africanos a privilegiar el conocimiento experto extranjero¹⁰⁶, incluso en ámbitos en los que el conocimiento local es mejor. Esta tendencia se encuentra en todos los niveles de la organización social, reproduciendo el mito del experto occidental *blanco* que viene a *mostrar* cómo hacer las cosas bien hechas. En el fútbol, los brujitos blancos son numerosos y entrenan a la mayor parte de los equipos africanos. Frecuentemente, al tener complicado encontrar trabajo en sus países, vienen a reciclarse al continente africano y, en ocasiones, están mejor pagados que los presidentes de las repúblicas en ejercicio. Esta alienación se hace

106. Con frecuencia ocurre que esta, una vez ha conseguido el contrato, hace que el trabajo sea realizado mediante la subcontratación de fuerza de trabajo local cualificada. La mayoría de los planes estratégicos, que provienen de las prospectivas económicas de los estados subsaharianos, han sido elaborados por los mismos gabinetes de consulta occidentales, a pesar de una rica pericia local sobre el tema.

visible también en el frenético deseo de ciertas elites intelectuales y artísticas africanas de estar respaldadas y santificadas por las instancias de reconocimiento occidentales: academias, premios literarios y artísticos, grados universitarios, etc., dado que este reconocimiento es percibido como la única consagración válida. Por desgracia, este sentimiento es compartido por las masas. Con frecuencia, un talento no es reconocido localmente hasta que no lo haya sido por las instancias de legitimación occidentales. Sea cual sea el ámbito en el que la inteligencia, el talento y el ingenio se expresen bajo nuestros cielos, para ser reconocido debe pasar allá por donde el sol se acuesta.

Se plantea entonces la importante cuestión de la reconquista de la autoestima y de la reconstrucción de sus propias infraestructuras psíquicas. ¿Cuáles son las condiciones de la regeneración? ¿Cómo curar su yo doloroso y desarrollar plenamente su impulso vital? ¿Cómo liberarse del odio propio y reconstruir la autoestima? ¿Cuáles son los lugares de la terapia? ¿Es preciso rehabilitar las formas antiguas o crear un mundo nuevo? ¿A partir de qué bases fraguar un nuevo impulso?

El psicoanálisis nos enseña que las neurosis pueden ser individuales, pero también colectivas, y que pueden transmitirse de manera intergeneracional. Para Heidegger, situarse en *sí mismo* es la condición de reversión de los mortales¹⁰⁷. Para Achille Mbembé, la música, la religión y la escritura son instancias de terapia, los espacios de las prácticas analíticas que pueden acompañar la *ascensión en humanidad*¹⁰⁸. Ciertamente, la música y las religiones, en cuanto artes participativas, desempeñan un

107. Martin Heidegger, "Pourquoi des poètes?", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 2006.

108. Achille Mbembé, *Sortir de la grande nuit*, op. cit.

papel importante en ese proceso, pues ofrecen la posibilidad de la comunión, de la catarsis y de la transformación del grupo en acto (una sociedad no es eficaz hasta que se convierte en acto: capacidad de actuar en común).

LA EXIGENCIA DE DIGNIDAD

El 20 de junio de 2013, una joven senegalesa treintañera de nombre Bousso Dramé, después de haber obtenido un visado para Francia, lo rechazó explicando sus razones en un correo enviado al embajador de Francia. Estas se fundaban principalmente en el nulo respeto que a su juicio le dispensaron los funcionarios de la embajada de Francia que la recibieron. Este acontecimiento tuvo una gran repercusión; fue ampliamente comentado en la prensa nacional e incluso continental, y tuvo mucho eco en las redes sociales durante un tiempo. Una joven africana que dice “no, gracias, no voy a su país porque exijo respeto en el modo en que me invitan” era cuanto menos infrecuente. ¿Signo de los tiempos? ¿Desmitificación de El Dorado occidental? ¿Exigencia de respeto de una juventud que ya no acepta los coletazos de la relación colonial? Esta imagen proyectada contrasta con la de los emigrantes clandestinos que arriesgan sus vidas en ataúdes flotantes y que desgraciadamente han transformado el Mediterráneo en cementerio de migrantes africanos¹⁰⁹. Fueron muchos los que, a partir del caso de Dramé, testimoniaron los tratamientos

109. En el caso de los emigrantes clandestinos, hay una imposición al mundo, su derecho a una vida mejor: rechazando el *statu quo*, empujan un orden geopolítico que les es desfavorable y contribuyen así a cambiar las cosas. Pero, sobre todo, perpetúan una práctica tan antigua como la humanidad: emigrar porque se aspira a mejores condiciones de vida. Toda la historia de las migraciones humanas se funda en este hecho.

humillantes que les habían sido infligidos en la embajada de Francia cuando cursaban su solicitud de visado: hechos banales y por todos conocidos. Este correo obligó al embajador de Francia a responder, a justificarse, y se apreció una mejora en el recibimiento de los solicitantes de visado, probablemente como consecuencia de consignas internas. Algunos adujeron que Bousso Dramé, instruida en las mejores universidades del mundo, disponía de los medios intelectuales para su revolución. Lo significativo de este acontecimiento es la actitud que muestra un sector de la juventud africana. Educada por sus culturas y formada en los saberes modernos al igual que en todo el mundo¹¹⁰, sin complejo alguno, exige que se le respete y no quiere seguir inscribiéndose en la relación patológica de sus antepasados con el antiguo colono.

Esta juventud inunda las redes sociales, tiene blogs, tuitea, comenta la actualidad, expresa sus opiniones y posa su mirada en el funcionamiento del mundo. Está lista para reaccionar contra la francofonía cuando esta se engalana con el ropaje del imperialismo cultural, a pesar de que las dinámicas demográficas y sociolingüísticas hacen del francés una lengua no solo africana, sino una lengua que únicamente sobrevivirá y mantendrá su rango de lengua internacional gracias a la demografía del continente africano. Esa misma juventud se subleva contra la simbología de las cumbres Françafrique¹¹¹, en las que los

110. Esta juventud, debido a las dificultades para obtener un visado para Europa, ha hecho frente cara a cara a Occidente, yendo a estudiar y formándose por todo el mundo: sudeste asiático, América del Norte, Turquía, China. En el caso del colectivo instruido en sus propios sistemas de valores, también se observa una exigencia de respeto fundada en una conciencia propia.

111. Neologismo utilizado peyorativamente para designar la relación, frecuentemente clasificada de neocolonialista, entre Francia y sus antiguas colonias africanas (N. de la T.).

jefes de Estado del continente africano son convocados al Elíseo como los niños de una clase de primaria a quienes el maestro debe sermonear. En el Presidium, el presidente francés de turno a su lado, el de una potencia económica continental, y los buenos alumnos en materia de democracia y sobre todo los mejores procónsules: los que vierten lágrimas más ardientes que las del propio príncipe enlutado. La asimetría fundamental reside ya en el hecho de que un país convoque a un continente para indicarle el ritmo que debe seguir y la manera de resolver sus problemas. Durante la última cumbre Françafrique del Elíseo, François Hollande pidió a los africanos poner en marcha una fuerza de reacción rápida para hacer frente a sus problemas de seguridad con el fin de que, implícitamente, “Francia deje de verse obligada a solucionar estos problemas en su lugar”, incluso si estas intervenciones, de todos es sabido, camufladas bajo razones humanitarias, sirven a los intereses geoestratégicos de esta antigua potencia colonial¹¹². Es esa realidad lunar, reflejo de una ausencia de soberanía, la que la juventud africana ya no soporta, pues sus aspiraciones están frecuentemente desacompasadas respecto a quienes los representan. Exigen de ellos dignidad¹¹³, y la condición previa para ello es la autonomía política, de seguridad y económica. Probablemente sea en la música donde más se hace oír esta aspiración al respeto.

En la de Tiken Jah Fakoly, en términos simples y eficaces,alzada por el *one-drop* de un *reggae-roots* incisivo, se expresa un llamamiento a una conciencia africana libre y

112. Véase Boubacar Boris Diop y Aminata Dramane Traoré, *La gloire des impo-
steurs*, Philippe Rey, 2014.

113. Cuando ciudadanos africanos son asesinados por racismo en países occidentales o en el Magreb, las reacciones de nuestros dirigentes son flojas o inaudibles. A veces, cuando miembros de su cuerpo diplomático son maltratados, se produce el mismo silencio ensordecedor.

orgullosa de sí misma, que toma su destino en sus manos y se pone a trabajar para construir el continente.

En el mismo Tiken notamos una inflexión en sus últimos álbumes. Su propósito es menos victimista y va más dirigido hacia la autorresponsabilidad. Esta evolución es interesante. Sanarse de la conciencia dolorosa pasa por un trabajo de lenguaje. Se trata de romper con las denominaciones minusvalidantes, limitantes, reduccionistas, las que confinan a una dimensión deficiente de su realidad: los términos "subdesarrollados", "pobres", "clandestinos" son ejemplos de ello. Se trata, por encima de todo, de dejar de situarse como víctimas de la historia, para situarse como sujetos de su propia historia.

El *hip-hop* de Didier Awadi realiza una crítica sin complacencia de regímenes y satrapías en el poder, es un llamamiento a una revolución de las prácticas y de las mentalidades en el continente, con el panafricanismo¹¹⁴ como telón de fondo. El de Daara J. Family articula una reflexión sobre el recurso a las fuentes culturales y civilizacionales africanas para construir su futuro. Xuman destaca, por su parte, en el arte de la crónica social: descifrar las vivencias cotidianas, mostrar su esencia, inscribirlas en la memoria colectiva. En el caso del ganés Blitz the Ambassador, un afropolitanismo que mezcla urbanidad, globalidad y recursos africanos. Millones de jóvenes escuchan a estos artistas, vibran con sus *beats and lyrics*. Al lado de estas figuras artístico-políticas, Mandela, Lumumba, Sankara y Nkrumah siguen siendo héroes de esta juventud africana por ser portadores de un discurso de independencia, de autonomía y de respeto a sí mismos que buscan en vano

¹¹⁴. Movimiento político, filosófico, cultural y social que promueve el hermanamiento y empoderamiento de los estados africanos y sus diásporas (N. de la T.).

en las figuras contemporáneas del continente africano. El caso de Mandela es emblemático, más allá del triunfo sobre el *apartheid*, supo materializar una visión política fruto de recursos culturales y filosóficos de su tradición africana. El ubuntu “soy porque somos” se funda en la esencia social del individuo, privilegia el bien común y el respeto a la humanidad del otro. Esta visión lo condujo, tras su liberación, a rechazar la venganza de la comunidad negra discriminada durante el *apartheid*, y llegó incluso a poner en cuestión la imprescriptibilidad de los crímenes contra la humanidad cometidos durante el *apartheid*.

Esta elevada visión de lo político, aunque nutrida durante sus años de detención por una meditación filosófica proveniente de diferentes fuentes, tuvo por principal savia nutricia la filosofía del ubuntu¹¹⁵.

La reconquista de la confianza en uno mismo pasa también por una renarración de su historia. La Unesco ha emprendido un importante trabajo sobre la historia general de África, cuya ambición es cubrir la totalidad de la historia africana desde la aparición del ser humano hasta nuestros días, concediendo un lugar importante a los periodos antecolonial y ante trata negrera. Ya ha publicado ocho volúmenes, el último de los cuales cubre el periodo que va desde 1935 hasta nuestros días. Este trabajo tendrá como resultado recolocar a los africanos en el largo plazo de su memoria y de su historia con el fin de llevarlos a cerrar los paréntesis de sus horas oscuras. Fundamentalmente, a no hacer de la trata y de la colonización los pivotes centrales de su larga historia, milenaria y compleja.

En ocasiones, en la música se oye el deseo de encontrar el nombre perdido de África. Esta es llamada Gondwana,

115. Véase Jean Paul Jouary, *Nelson Mandela, une philosophie en actes*, Le Livre de Poche, 2014.

Akibulan, Azania, Farafina. Querer encontrar una identidad perdida, desear distanciarse de una denominación que en este momento del ciclo histórico está connotada peyorativamente, podría entenderse. Sin embargo, la solución no vendrá de una nostalgia del pasado, sino de una presencia más grande de lo mejor de sí misma. Los seres y las sociedades son el resultado de la pervivencia de su historia en ellos y de las síntesis que ellos operan. Los valores positivos de las culturas africanas están presentes y son persistentes; se trata simplemente de explotar la dinámica y los recursos morales, físicos, espirituales y creativos que estas contienen.

LA REVOLUCIÓN SERÁ INTELIGENTE

Los retos culturales, económicos, demográficos y políticos a los que hacen frente las naciones africanas son tales que exigen una revolución de los paradigmas y de las prácticas. La cuestión de la educación y de la formación del capital humano es central para su consecución. La tercera revolución, tras la invención de la agricultura y la Revolución industrial es la digital, la de la sociedad de la información basada en el saber y la innovación, cuya difusión se ve acelerada por las TIC (internet, etc.). La contribución del capital inmaterial a la riqueza de las naciones contemporáneas ha cobrado tal importancia que ya se habla de economías fundadas en el saber.

Durante la última década (2000-2010), se ha constatado una mejora de las tasas netas de escolarización en educación primaria en el continente africano, especialmente en el África subsahariana. Estas han pasado de una media del 58 por ciento en 1999 al 77 por ciento en la mayor parte de países, aunque con fuertes disparidades, pues algunos se sitúan en el 90 por ciento, mientras que otros, en el 60 por ciento¹¹⁶.

116. La tasa bruta de escolarización en la enseñanza infantil pasó del 10 por ciento al 18 por ciento entre 1999 y 2011; la tasa neta de la escolarización

Escuelas primarias, colegios e institutos se construyen a lo largo y ancho del continente, y la educación para todos se alcanzará en la próxima década. A esto se le añaden los esfuerzos llevados a cabo para establecer una enseñanza superior y una investigación de calidad. Sin embargo, la edificación de verdaderas sociedades fundadas en el saber necesita de inversiones más importantes en la educación, la formación y la investigación científica.

Apesar de los progresos observados, los recursos adjudicados a estos siguen estando ampliamente por debajo¹¹⁷ de lo que sería necesario para que se produzcan verdaderas reacciones en cadena y se desarrollen círculos virtuosos¹¹⁸. Sin embargo, más allá de la necesidad de una educación de masas de calidad se plantea la cuestión fundamental de la naturaleza de los saberes que hay que promover y transmitir. El dominio de saberes técnicos que tienen como objetivo una organización social más eficiente es objeto de un consenso, incluso si estos no son neutros y sus impactos sociales deben ser tomados en consideración.

Las ciencias sociales y las humanidades plantean otras cuestiones. Estas tienen como papel principal contribuir a una comprensión fina de las dinámicas sociales, sin la cual ninguna perspectiva real de transformación positiva es posible. Ocurre que en humanidades y en las ciencias

en la enseñanza primaria, del 58 por ciento al 77 por ciento; la tasa bruta de escolarización en el primer ciclo de enseñanza secundaria, del 29 por ciento al 49 por ciento; y la tasa de alfabetización de adultos, del 53 por ciento al 59 por ciento. *Rapport mondial du suivi de l'enseignement pour tous (EPT)*, 2013, 2014, UNESCO.

117. Los gastos en educación pasaron del 4 por ciento al 5 por ciento del PNB de los países africanos entre 1999 y 2011.

118. Estos se ponen en marcha cuando la producción científica a través de la innovación contribuye a aumentar el valor añadido, y este, de vuelta, permite una mayor inversión en la producción de los saberes necesarios para hacer frente a los retos presentes, pero también futuros, de las sociedades africanas.

sociales, el corpus del saber sobre África está fuertemente marcado por la etnología y la antropología coloniales. Valentin Mudimbe ha llamado a ese corpus la *biblioteca colonial*. El espacio africano ha estado estructurado desde el siglo XV por discursos cuyo objetivo era dominarlo físicamente, reformar las mentalidades autóctonas e integrar las historias económicas locales en una perspectiva occidental¹¹⁹. Estos saberes, principalmente guiados por un objetivo de gobernabilidad y teniendo como proyecto justificar y asentar la empresa colonial, han observado a las culturas extraoccidentales a través del prisma de la superioridad cultural y del prejuicio racista. Desgraciadamente, continúan estructurando fuertemente la percepción de las realidades africanas y son un elemento de la perpetuación de la dominación, de la dependencia. Rajeev Bhargava¹²⁰, respecto al caso particular de India, analiza lo que él denomina la injusticia epistémica del colonialismo británico. Muestra cómo, con el objetivo de controlar los recursos de los espacios colonizados¹²¹, los sistemas de significaciones y las categorías que permiten orientar la acción individual y colectiva de los pueblos dominados fueron reemplazados

119. Valentin Mudimbe, *The invention of Africa: gnosis, philosophy, and order of knowledge*, Indiana University Press, 1988.

120. Rajeev Bhargava, "Pour en finir avec l'injustice épistémique du colonialisme", *Socio*, 2013, disponible en <https://socio.revues.org/203>

121. "...En efecto, mantener la simetría económica entre las colonias y la metrópolis implicaba que esta ejerciera un control político casi absoluto sobre aquellas. Ahora bien, este control hubiera sido imposible sin una creencia ampliamente compartida sobre la preponderancia cultural de los colonizadores. Con el fin de establecer esta superioridad, era vital conquistar no solamente las tierras y los recursos de los colonizados, sino también su cultura y su pensamiento. Consecuentemente, a la injusticia económica y política que implicó la colonización, se añade una injusticia cultural. La injusticia epistémica es una de las formas: ocurre cuando los conceptos y las categorías gracias a las que un pueblo se comprende a sí mismo y comprende su universo son reemplazadas o afectadas por los conceptos y las categorías de los colonizadores" (Rajeev Bhargava, *ibid.*).

por los del colono, y cómo aquello se hizo a través de una inferiorización y una peyorización de los valores de las comunidades, así como de sus sistemas de significación. Esta inferiorización de los marcos culturales y epistémicos propios de los pueblos colonizados es un proceso que se despliega, primero, en el discurso de los colonizadores, y que se cristaliza, luego, en los trabajos teóricos que versan sobre ellos. El procedimiento ha sido idéntico en el caso de la colonización occidental de África.

Para Valentin Mudimbé, Kwasi Wiredu y Wa Thiong'o, que se interesaron por la cuestión de la liberación del discurso africano (filosófico, científico y literario) y por la posibilidad de las ciencias sociales africanas, es crucial convertirse en el sujeto de su propio discurso científico y determinar su práctica a partir de sus propias normas y criterios. En *L'autre face du royaume*¹²², Mudimbe presenta el programa de la siguiente manera:

Se trataría, para nosotros, los africanos, de ocupar la ciencia, comenzando por las ciencias humanas y sociales, y captar las tensiones, reanalizar por nuestra cuenta los apoyos contundentes y los lugares de enunciación, saber qué nuevo sentido y qué vía proponer a nuestras búsquedas para que nuestros discursos nos justifiquen como existencias singulares comprometidas en una historia, esta también singular. En suma, necesitaríamos deshacernos del olor de un padre abusivo: el olor de un orden, de una región [...] particular a una cultura, pero que se da y se vive paradójicamente como fundamental a toda la humanidad.

La cuestión que se les plantea es la del precio de la adaptación al pensamiento del otro, cuya consecuencia

122. Valentin Yves Mudimbé, *L'autre face du royaume, L'âge d'homme*, 1973, p. 35.

podría ser la desaparición pura y simple de experiencias sociohistóricas singulares. Salir de una dialéctica “de la apropiación y de la alienación”, una apropiación cuyo corolario es la expropiación (perder su memoria asimilando la del otro¹²³), no puede hacerse más que deshaciéndose del olor del padre.

DESHACERSE DEL PERSISTENTE OLOR DEL PADRE

Se trata de operar una transformación radical de las ciencias humanas y sociales tal y como son consideradas y enseñadas en las universidades africanas. Salir de la *reproducción* y de la enseñanza mimética¹²⁴ requiere, sin embargo, algunas condiciones previas. En primer lugar, necesita de una comprensión rigurosa de las modalidades actuales de la integración de África en los mitos de Occidente¹²⁵. La occidentalización del continente africano ya no está en el estadio de proceso teórico, “es una acción y un movimiento”, incluso aunque las culturas africanas le opongan feroces resistencias. Asimismo, el primer trabajo es “elucidar el asunto de los vínculos complejos que atan África a Occidente, determinando el ejercicio de la reflexión, las prácticas de conocimiento, las maneras de ser, las maneras de vivir”¹²⁶.

123. Justin Kalulu Bisanswa, “Valentin Yves Mudimbé: Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique”, *Cahiers d'Études Africaines*, 160, 2000.

124. Thomas Mpoyi-Buatu, *La Re-production*, L'Harmattan, 1986.

125. Valentin Yves Mudimbé, *L'odeur du père*, Présence Africaine, 1982.

126. “Escapar de Occidente supone apreciar exactamente lo que cuesta despegarse de él; supone saber hasta dónde Occidente, tal vez insidiosamente, se acercó a nosotros; supone saber, en lo que nos permite pensar en contra de Occidente, lo que todavía es occidental y medir hasta qué punto nuestro rechazo hacia él es quizá todavía una artimaña, al término de la cual nos espera, inmóvil y en otro lugar” (Valentin Yves Mudimbé, *op. cit.*, pp. 12-13).

Ese proyecto de refundación requiere un trabajo de reconsideración de las ciencias sociales que pasa por una interrogación epistemológica sobre los objetos, los métodos y el estatus del saber producido por las ciencias humanas y sociales, tal y como se practican en las realidades africanas. Deconstruir la razón colonial (etnológica) pasa por una crítica radical de los discursos producidos, de sus marcos teóricos, de sus cimientos ideológicos y de la lógica que ha servido para “patologizar a los africanos¹²⁷” y para dominarlos. El saber sobre el otro a partir del saber del otro reduce el sujeto, que es (se convierte en) el otro del otro¹²⁸. Se trata de cuestionar la universalidad del saber social producido a partir de las sociedades occidentales para así restaurar la fecundidad de las ciencias humanas y sociales africanas. Esta apropiación del discurso sobre sí mismo exige ser crítico tanto con el saber de Occidente sobre África como con los discursos que los africanos mantienen sobre su historia¹²⁹ y su cultura, en la medida en que encuentran sus justificaciones en el mismo aparato teórico de Occidente que ha encerrado a África en la barbarie, el primitivismo, el salvajismo, la oralidad, el paganismo.

127. “Occidente creó al salvaje con el fin de civilizar, el subdesarrollo con el fin de desarrollar, al primitivo para poder hacer etnología” (V. Y. Mudimbé).

128. Justin Kalulu Bisanswa, “Valentin Yves Mudimbé: Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique”, *op. cit.*

129. “Poner en marcha un nuevo discurso que exprese tanto nuestras esperanzas como nuestras ilusiones, hoy. Pero esto no es realmente posible como elección salvo si, previamente a hoy, hacemos una nueva lectura crítica, radical del pasado, de sus tradiciones, de sus pompas míticas y de sus redes de sentidos. Articular un nuevo discurso que hable tanto de nuestros deseos como de nuestras ilusiones, hoy. Pero esto no es realmente una opción posible a menos que, de antemano, hayamos comenzado desde nuestro lugar actual una nueva lectura crítica, radical del pasado, de sus tradiciones, de sus pompas míticas y de sus redes de sentido” (Valentin Yves Mudimbé, *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Humanitas, 1994).

Para Wiredu y Mudimbé, los investigadores africanos deben, con el fin de salir de la alienación erudita que los acecha, asumir la responsabilidad de un pensamiento que trate sobre su destino fundando *un discurso científico que sería la emanación de la vida material de sus contextos socio-políticos*. El acto de pensar debe enraizarse en el presente, conceder una especial atención a su medio arqueológico y a las tendencias reales de las sociedades, así como a sus expresiones más concretas. Se trata de integrar la verdadera complejidad de las formaciones sociales africanas y asumirlas, ya no como calcos de la historia occidental, sino en sus especificidades cultural e histórica.

Mudimbe subraya que la simple crítica analítica de los decires del otro sobre África no permite realmente tomar la palabra y afirmar sus singularidades más que bajo la forma de la coartada. Se trata de partir de su situación propia y de sus estructuras propias para así pensar. “La singularidad de las experiencias históricas es una evidencia. Podemos extraer de cada experiencia sus propias normas de inteligibilidad sin que intervengan necesariamente instrumentos o categorías privilegiadas por otra experiencia”¹³⁰; existen dinámicas y lógicas internas propias a todo campo histórico.

Se pregunta Mudimbe si el orden del discurso africano buscado no podría obtenerse remplazando las lenguas europeas por las lenguas africanas. Un cambio del instrumento lingüístico de conocimiento y de producción científica provocaría una ruptura epistemológica y abriría la veda a una nueva aventura para África, de la misma manera que los promotores del pensamiento griego, al trasplantar a su lengua técnicas, métodos y usos del conocimiento recibido de Egipto, desencadenaron una reorganización

130. Valentin Yves Mudimbé, *L'odeur du père*, op. cit., p. 185.

del saber y de la vida, cuyo orden esencial sigue vigente. En este punto coincide con Wiredu y Ngugi Wa Thiong'o, quienes estiman que recurrir a las lenguas africanas permitiría no solamente descolonizar las mentes y los imaginarios, sino también revelar interioridades y universos significantes inscritos en un orden del mundo que tenga un sentido profundo para los africanos. Las lenguas abren las galaxias, los universos y los mundos que se trata de explorar. Las lenguas africanas son vías de acceso privilegiado que permiten responsabilizarse de las culturas en cuestión así como de sus contenidos, en términos de pensamiento y de saberes. Los trabajos de Benveniste y de Wittgenstein¹³¹ han hecho evidente el vínculo entre el pensamiento y la estructura sintáctica y gramatical de las lenguas.

La dificultad para derribar la figura del padre reside, sin embargo, en el hecho de que solo podemos hacerlo invocándolo, apunta Justin Kalulu Bisanswa¹³². La toma de la palabra de los intelectuales africanos formados en las universidades occidentales no parece poder despegarse del lugar arqueológico que la vio nacer. Con frecuencia, esta se lleva a cabo en el seno de los errores de la práctica científica dominante, a falta de poder enunciarse como una voluntad de recomienzo. La posibilidad de pensar por uno mismo no es fecunda hasta que uno no se desprende de sistemas ideológicos que han constituido su pedestal y su armazón. Se trata de lograr pensar contra sus genealogías intelectuales y su tradición epistémica.

131. Émile Benveniste, "Catégories de la pensée et catégories de langue", *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1971, pp. 63-64. Ludwig Wittgenstein: "[...] los límites de mi lengua son los límites de mi mundo [...]", *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1961. Alexis Kagame, filósofo ruandés, ha mostrado lo que la ontología de Aristóteles debía a la gramática griega.

132. Justin Kalulu Bisanswa et Valentin Yves Mudimbé, "Réflexion sur les sciences humaines et sociales en Afrique", *op. cit.*

Sin embargo, el obstáculo mayor de tal proceso sigue siendo la determinación de un campo epistemológico, es decir, de objetos específicos que deben ser asimilados, pero también de métodos singulares para lograrlo. La cuestión del descentramiento epistémico ha sido objeto de debates de los filósofos africanos. En el caso de Eboussi Boulaga, esta se enuncia como el modo necesario de curación de la forma neurótica y patológica que ha adoptado el encuentro con uno mismo tras la violencia colonial. Una crítica recurrente dirigida a la concepción occidental del saber es que sobrestima las prerrogativas del sujeto fundándose en la ilusión de que este último, por sí mismo (razón o sentido), puede producir un pensamiento que da cuenta de la complejidad de la realidad. El escollo de la metodología europea consiste en seleccionar un criterio único para explicarla. Issiaka Prosper Laléyé¹³³ cuestiona la voluntad de producir, en materia de conocimiento, una realidad exclusivamente sometida a la constatación de la experiencia y al debate de la razón, y critica la fecundidad del proceso metodológico basado en el principio del tercero excluido¹³⁴. Este, para aprehender la realidad, distingue el sujeto del objeto. La puntualización del objeto y el desmenuzamiento de la realidad en ínfimas porciones, que luego se intenta reconstruir, proviene de un positivismo residual en la tradición gnoseológica occidental, heredera de un atomismo que data de dos mil años. Este método ha sido útil para el desarrollo de la psique y de las ciencias

¹³³. Issiaka Propser Laléyé, comunicación con motivo del coloquio "Le clos et l'ouvert: acteurs religieux et usages de la rue", organizado en la Université Gaston Berger de Saint-Louis, el 29 de octubre de 2014. UFR CRAC y FMSH.

¹³⁴. Esta concepción también ha sido cuestionada en el seno del epistema occidental por los partidarios de la física cuántica y por pensadores como Nicholas Georgescu-Roegen, promotor de la transdisciplinariedad y del principio del tercero excluido.

exactas, pero Lalêyé subraya que se revela infecundo cuando se trata de las ciencias humanas y sociales, pues los objetos estudiados son densos y el sujeto no está separado del objeto. Al igual que para la física cuántica, la posición del observador modifica la cosa observada.

Una generación de jóvenes pensadores africanos retoma este debate e inscribe en modo dialógico epistemas e intercambios de experiencias. Para Nadia Yala Kisukidi¹³⁵, se trata de “crear nuevas epistemologías críticas, poco disciplinarizadas, poco didactizadas [...], que tomen en cuenta la situación de enunciación de los sujetos antiguamente colonizados, dominados, no solamente en el orden de los saberes preconstituidos, sino también en sus propias tradiciones, abiertas y activas”. Por lo tanto, ya está hecha la propuesta de construir las condiciones de una nueva epistemología repensando “las experiencias históricas fundadas en la dominación para formularlas en historia compartida; esperanza de un reconocimiento recíproco que vuelva a dar a cada uno su historia, su cultura y su dignidad”¹³⁶.

Sin embargo, la condición previa al diálogo y a la constitución de una historia compartida es el reequilibrio de las relaciones de poder, más aún si cabe, puesto que existe un proyecto de reactualización de los paradigmas de la dominación. Blondin Cissé apunta que la tentativa de hacer votar en Francia el artículo 4¹³⁷ de la ley de 23 febrero de

135. Nadia Yala Kisukidi, “Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie comme objet anthropologique”, *Présence Africaine*, 2 (192), 2015, pp. 83-98.

136. Marie-Claude Smouts, *La situation postcoloniale*, Presses de Sciences Po, 2007, p. 33.

137. “Los programas escolares reconocen en particular el papel positivo de la presencia francesa en ultramar, sobre todo en África del Norte, y conceden a la historia y a los sacrificios de los combatientes de la armada francesa provenientes de estos territorios el eminente lugar al que tienen derecho”.

2005¹³⁸, que evoca el papel positivo de la colonización, o, por ejemplo, el uso de los vocablos *tercer mundo*, *subdesarrollados*, *en vías de desarrollo* ponen de manifiesto ese proyecto de perpetuación de epistemas de la dominación y de la cultura hegemónica occidental.

138. Ley francesa n^o 2005-158 del 23 febrero de 2005 sobre el reconocimiento de la Nación y la contribución nacional en favor de los franceses repatriados.

HABITAR SU MORADA

El proyecto de descentramiento epistémico puede encontrar recursos fecundos e inagotables en las culturas y cosmogonías africanas. El agotamiento de la razón tecnocientífica y las consecuencias civilizacionales de sus impases apelan a nuevas metáforas del futuro, a una renovación de los orígenes de los imaginarios, a la reflexión de un más allá. En el caso africano, estas metáforas necesitan de una mayor integración de sus propios universos de referencias en la búsqueda de sus equilibrios sociales.

Para evitar verse atrapado por la *biblioteca colonial*, el recurso a los orígenes de las culturas africanas debe hacerse a través de un conocimiento de estas fundado en los propios criterios gnoseológicos de estas culturas: es decir, a través de puntos de referencia de estas mismas culturas. Es lo que Wole Soyinka llama la *self apprehension*. Una comprensión del sí mismo por uno mismo, sin referencia al otro¹³⁹, determina para él la

139. Étienne Galle: "La vision du monde yoruba dans la pensée critique de Wole Soyinka", *L'Afrique Littéraire*, 86, 1990, p. 84. Citado por Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Présence Africaine, 1993.

posibilidad de una reflexión (y de una literatura) propiamente africana.

A aquellos que muestran rápidamente el espectro del esencialismo, les recuerda que los africanos no esperaron a los europeos para “simplemente conocerse”¹⁴⁰. Es un conocimiento íntimo de una cultura que no puede hacerse desde el exterior.

Los filósofos que han abierto el debate sobre la necesidad de las ciencias sociales africanas han cuestionado poco la idea de aprehender la realidad africana exclusivamente a través de la ciencia. Su proyecto ha consistido principalmente en una tentativa de desoccidentalización del saber científico y en un mejor conocimiento de África a través de una revisión de las posturas epistemológicas. No se ha cuestionado la legitimidad del método que consiste en intentar captar la realidad africana a través de esa herramienta llamada *ciencia*. No obstante, un buen número de razones puede justificar cierto escepticismo sobre la capacidad del método científico como el *único* capaz de elucidar la realidad. Existen otras maneras de aprehenderla, los saberes occidentales no las agotan todas y, por otra parte, para la fenomenología de la percepción, el mundo no existe más que como objeto de representación y de discursos de un sujeto situado en un momento dado de una historia individual y colectiva, tributaria de una manera de ver el mundo; de ahí que deba cuestionarse qué es la realidad.

Ciertamente, debe realizarse un trabajo de desplazamiento hacia el interior y de relectura de los campos de los saberes constituidos, pero también se deben explorar las posibilidades que ofrecen las otras formas de aprehensión

¹⁴⁰. Bernard Mouralis, *op. cit.*, subraya que esta forma de aprehensión de la cultura africana se opone a la ideología de la autenticidad, es una visión social. Requiere una educación recibida en el seno de esas sociedades.

de la realidad. Estas constituyen modos de conocimiento que han demostrado sus cualidades operativas a largo plazo en diversos ámbitos de la actividad humana: saberes terapéuticos, medioambientales, *savoir-faire* técnicos, saberes sociales, históricos, psicológicos, económicos, agrónomos. Estos saberes han garantizado la supervivencia, el crecimiento y la perennidad de las sociedades africanas. Para movilizarlos, es necesario explorar las cosmogonías, los mitos, las diferentes expresiones culturales, así como los recursos lingüísticos africanos. Se tratará de examinar las culturas africanas a través de sus propias categorías.

El trabajo del filósofo Mamoussé Diagne es, desde este punto de vista, fundamental. Su punto de partida es un análisis de la razón oral y en él pone en evidencia el procedimiento, el método, los modos de producción, de conservación y de transmisión de sus conocimientos y saberes. Examinando los diferentes discursos de la tradición oral (proverbios, cuentos, relatos épicos), Mamoussé Diagne ha podido no solo identificar los contenidos del pensamiento africano, sino también la manera en la que la razón oral ha sabido conservarlos y transmitirlos, en ausencia de la escritura como soporte de conservación y de puesta en circulación de estos saberes. En su *Critique de la raison orale*¹⁴¹, desvela los procedimientos discursivos que obran en el corazón de la oralidad¹⁴². Puesto que el tiempo constituye una amenaza para cualquier civilización de la oralidad¹⁴³

141. Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Karthala, 2005.

142. La *dramatización* es el medio por el cual la palabra tradicional africana asegura su continuidad a través de la historia. Forma vehicular del saber en las civilizaciones de la oralidad, es la técnica que controla los modos de elaboración de transmisión y de archivo del patrimonio cultural de las civilizaciones de la oralidad. Lo *recordable* es una estrategia discursiva que permite evitar que la cultura del grupo no caiga en el olvido.

143. Mamoussé Diagne, *Le Preux et le Sage*, Orizons, París, 2014.

debido a la ausencia de soporte material para su archivo, él da a conocer las leyes y los procesos intelectuales que organizan la palabra viva y su escritura (fijación y transmisión) en la oralidad, procedimientos irreducibles a aquellos que encontramos en una civilización de la escritura. Más allá de los mecanismos que gobiernan la producción, el archivo y la transmisión del saber individual y colectivo, Mamoussé Diagne lleva a cabo una reflexión filosófica sobre el pensamiento africano y sus contenidos que lo conduce más allá de la literalidad hasta explorar lo no dicho en ellas.

Mamoussé Diagne y Bonaventure Mve-Ondo¹⁴⁴ inician a través de su trabajo un debate acerca de una teoría del conocimiento reducida a los límites de la visión occidental de lo que es un saber, poniendo de relieve la diversidad de las aproximaciones a la realidad según las civilizaciones y las épocas, la pluralidad de los modos de conocimiento y la relatividad gnoseológica y epistemológica. El camino emprendido por la razón occidental no es más que uno de tantos. Bonaventure Mve-Ondo defiende el rechazo de la exclusividad del epistema logocéntrico, y del abordaje de la razón únicamente a través de la reflexión escrita¹⁴⁵. Un epistema que, según él, debe ser conectado con el onto-mitológico, es decir, con una ontología que se fundamente en los mitos y relatos tradicionales, que no es exclusiva del pensamiento africano, sino que proviene de todas las sociedades en donde el vehículo de la comunicación del pensamiento es esencialmente la palabra viva y no la escritura. Más allá de una preocupación por una mejor aprehensión de las realidades sociales africanas, esta empresa, al abrir otras vías de acceso al saber, constituye una

144. Bonaventure Mve-Ondo, *À chacun sa raison: raison occidentale et raison africaine*, L'Harmattan, 2013.

145. Bonaventure Mve-Ondo, en el prefacio de *Critique de la raison orale* de Mamoussé Diagne.

descompartimentación y una ampliación necesarias de la teoría del conocimiento.

En *Penser l'humain*¹⁴⁶, Abdoulaye Elimane Kane se interroga sobre la manera de expresar, en la reflexión sobre lo humano, ese “lado africano” sin caer en el culturalismo o el esencialismo. Precisa que “las diversas expresiones de lo humano son los significantes de un mismo significado, el hombre”. La concepción del universo que se trasluce en diversos saberes y prácticas africanas es la de un cosmos considerado como un gran ser vivo. Este es un todo del que el ser humano es una emanación, un ser vivo entre otros y al mismo tiempo el arquetipo que sirve de medida para cualquier cosa: el cosmos, el espacio-tiempo, la organización social, lo profano, lo sagrado.

El ser humano es considerado un actor simbólico que conecta el cielo y la tierra. En esta perspectiva, el mundo está sometido a un principio de entropía, se degrada y, sea o no responsable el ser humano, el ritual de restauración del mundo constituye uno de los actos simbólicos más significativos de su toma de conciencia de esta responsabilidad. La esencia del poder político consiste, entonces, en restablecer y reparar este orden. De esta concepción del universo deriva una visión de la responsabilidad del ser humano y de la función del poder político.

En la cultura yoruba, el mundo se concibe en primer lugar como un campo de experiencias móviles, un espacio de encuentro de fuerzas destructoras y creadoras, visibles e invisibles. Las divinidades y los ancestros están regidos por las mismas leyes que los individuos y están situadas en la cuarta pared, ese espacio de transición entre el pasado, el presente y el porvenir¹⁴⁷. La inmersión en el cosmos

¹⁴⁶. Abdoulaye E. Kane, *Penser l'humain: la part africaine*, L'Harmattan, 2015.

¹⁴⁷. Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, op. cit.

permite superar la angustia que ese carácter móvil genera, y comprenderlo mejor.

El mundo es un enigma por descifrar, sería ilusorio creer que podríamos descifrar todas las leyes y fundar en ellas la acción. El saber sobre el cosmos se adquiere a través de las propiedades del pensamiento y de la realidad; una confrontación con ello evita el exceso de subjetividad y de objetividad.

Las cosmologías africanas¹⁴⁸ relativizan la omnipotencia del sujeto. Este es un combinado transitorio de elementos psicológicos y biológicos sometidos a la metamorfosis y al paso en diferentes órdenes de la realidad. Son escépticas en cuanto a la capacidad que tiene el discurso para dar cuenta exhaustiva de la realidad y reflejar el orden de las cosas. La naturaleza última de la realidad trasciende nuestras facultades de reflexión y de expresión. Varios sistemas de pensamiento de sociedades provenientes de diferentes zonas culturales africanas comparten una ontología vitalista; en el caso de los pueblos bantú, los dogón o los seereer, el culto de la fuerza vital está en el origen del enfoque religioso¹⁴⁹. Souleymane Bachir Diagne apunta que de esta ontología de la fuerza vital se deriva una ética de la acción que podría ser la siguiente: “Compórtate siempre de manera que se intensifique la fuerza vital de todos los *muntu*¹⁵⁰”. Así, el mal es la disminución de la fuerza vital y el bien su aumento¹⁵¹.

Las cosmogonías y ontomitologías revelan una visión del mundo y, a partir de ahí, la relación de las sociedades africanas con la realidad y el papel y la función asignados

148. Como las orientales (Japón, China), de hecho.

149. Los trabajos de René Lumeau y Louis-Vincent Thomas que versan sobre varios relatos orales originarios de diversas regiones de África parecen atestiguar la idea de esta convergencia de visión en el seno de las religiones africanas.

150. *Muntu* significa “hombre” (ser inteligente), y su plural es *bantu*.

151. Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, Présence Africaine-Codesria, 2013, pp. 32-33.

al hombre en el cosmos. Las finalidades de la vida social, la relación con el medioambiente, la función de lo político y de lo sagrado están, pues, estructuradas por los sistemas de pensamiento que de ahí se derivan. Las religiones africanas combinan una ontología de la inmanencia y un vitalismo y comportan una concepción de lo universal caracterizada por su ausencia de intención hegemónica¹⁵².

Los sistemas sociales, políticos o educativos pueden cambiar en cincuenta años: es el caso del África colonial¹⁵³. Sin embargo, los sistemas de pensamiento, las visiones del mundo, los marcos epistémicos resultantes de las culturas africanas, así como la profunda filosofía de la vida que estos vehiculan están lejos de haber dejado de operar en las sociedades africanas.

Son esos motores fundamentales, cuya acción es duradera y profunda a pesar de los injertos sufridos, que hay que descifrar y fecundar por medio del *re-conocimiento* abierto de uno mismo. Los marcos culturales y epistémicos¹⁵⁴ de las sociedades son el resultado de procesos históricos, son, por lo tanto, dinámicos y evolucionan, bien porque el grupo, habiendo puesto a prueba sus valores, los renegocia, bien por una agresión externa que puede conllevar, en casos extremos, su modificación profunda o su desaparición. Se trata de entenderlos en sus mutaciones y sus formas actuales.

Para ello, es más que necesaria una revolución de los modos de conocimiento que termine con el fin de la

152. Abdoulaye Elimane Kane, *op. cit.*

153. Lilyan Kesteloot, en el prefacio a *La Royauté de la mer à Fadiouth: aspects de la religion traditionnelle seereer* (Sénégal), de Virginia Tiziana Bruzon-ne, L'Harmattan, col. "Oralités", 2011.

154. Un marco epistémico es un sistema de sentidos y significaciones, engendrado históricamente y mantenido colectivamente por la transmisión de recursos cognitivos a las futuras generaciones, gracias al cual un grupo comprende y evalúa las vidas individuales de sus miembros y la vida colectiva del grupo.

hegemonía de las tradiciones intelectuales occidentales, a través de un trabajo de elucidación de los saberes de los que son portadoras las sociedades africanas: es urgente. Martial Ze Belingua¹⁵⁵ preconiza el recurso a estas *epistemo-gonías* a través de una exploración de la biblioteca antecolonial, sobre todo porque esta ha dotado a los africanos de un capital cultural y cognitivo que, a pesar de un débil nivel de escolarización para algunos, les permite obtener buenos rendimientos en sistemas estructurados por otras reglas y por otros tipos de competencias (vendedoras Nana Benz, artistas de alto nivel, emprendedores informales). Esta recuperación deberá acompañarse de una teorización crítica de las cosmologías africanas acompañada de la libertad de seleccionar en otros epistemas, a través de una asimilación creadora¹⁵⁶, los elementos de una hibridación fecunda.

SALIR DE LA SUBALTERNIDAD¹⁵⁷

Esta reflexión no podría concluir sin el análisis de su traducción práctica en las universidades africanas actuales. Estas (Dakar, Makerere, Nairobi) emanan de la administración colonial. No son el resultado de la voluntad de las naciones africanas que accedieron a las independencias de

155. Martial Ze Belingua, "Économies de la culture, discontinuités discursives, créativité épistémologique", *Présence Africaine*, 2015, 2 (192), pp. 55-82.

156. La noción de asimilación creativa implica una "posesión inteligente de lo que se desea guardar y un rechazo inteligente de lo que no elucidando las razones de ese rechazo" (Sri Aurobindo).

157. Esta parte debe mucho al capítulo "Université, quel destin?", de *L'Odeur du Père* de Valentin Yves Mudimbé, *op. cit.*, y a la conferencia pública de Ambroise Kom, *S'approprier l'Université, sortir de la subalternité*, pronunciada el 12 de diciembre de 2003 en la Universidad de Buca, Camerún, publicada en "Ambroise Kom, le devoir d'indignation: éthique et esthétique de la dissidence", *Les Cahiers*, Présence Africaine, 2012.

querer dotarse de instrumentos que les permitieran resolver sus problemas sociales. Desde su creación, han sufrido una escasa transformación estructural profunda, a pesar del número creciente de docentes-investigadores africanos que ejercen su sacerdocio en ellas. Por otra parte, están poco integradas en su medio sociocultural. El contenido de la enseñanza ha evolucionado muy poco, y está calcado de las universidades-madres occidentales. Ambroise Kom subraya que una universidad así es un instrumento privilegiado de perpetuación de las hegemonías, ya que es el espacio donde se forman los agentes de reproducción y de perpetuación de una visión de África fabricada desde fuera, que se intenta anclar para perpetuar la dominación. El poder está íntimamente ligado a la representación¹⁵⁸. Estas universidades fueron concebidas para la consagración del proyecto civilizacional colonial¹⁵⁹.

En efecto, la autoridad colonial, al crear la universidad en África, fijó la representación que quería mostrar de sí misma, así como aquella que quería que los africanos tuvieran de ellos mismos: una imagen inscrita en la subalternidad. La universidad colonial permitía, pues, inscribir al otro en su narración, en una posición de inferioridad, convenciéndolo de la necesidad de relaciones de dependencia que ella estableció con él, reenviando una imagen mitificada de sí y desvalorizada del otro, a través de una lectura truncada de su historia y sus culturas. La cooperación universitaria internacional funciona con este mismo esquema. Una investigación científica africana

158. John Beverly: "Ower is related to representation which representations have cognitive authority or can secure hegemony, which do not have authority or are not hegemonic", *Subalternity and Representation Arguments in Cultural Theory*. Duke University Press, 1999.

159. Félix-Marie Affa'a y Thérèse des Lierres, *L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'Université. Les cas du Sénégal et du Cameroun*, L'Harmattan/Les Presses de l'Université de Laval, 2002.

mayoritariamente sometida a financiaciones externas tiene como consecuencia que su agencia científica está fijada por otros. Los investigadores africanos se encuentran así en la posición de *informadores* o subcontratistas de cuestiones y problemáticas que no son para ellos una prioridad epistemológica. En ese caso, ¿cómo permitirles reinventarse sin alienarse?

Es necesario que cada país adapte su enseñanza y su investigación universitaria a sus necesidades políticas, económicas, culturales y sociales. Para lograr una apropiación y una inculturación fecunda de la universidad, no se trata simplemente de reformar el sistema heredado de la colonización, sino de deconstruirlo totalmente, con el fin de sentar las bases de una nueva universidad africana que responda a las exigencias de sus sociedades¹⁶⁰. Esta deconstrucción pasa por una desmitificación de Europa en una estrategia de reconquista de su ser en el mundo.

Para acelerar el fin de un mundo, separarse y descolgarse de Occidente, es necesario ganar la batalla de la representación a través de una estrategia de subversión y de insurrección¹⁶¹ que desemboque en la elaboración de un discurso propio y de una representación propia. Este proceso pasa por dotarse de nuevo de la capacidad de elegir con qué nos quedamos del otro¹⁶². La condición de la

160. En las universidades africanas existen tentativas de inculturación de la universidad. La Université Gaston-Berger creó en 2011 la facultad de Civilisations, Religions, Arts et Communication (CRAC), que tiene como objetivo explorar los saberes relativos a las sociedades africanas y enseñarlos en la universidad.

161. Homi Bhabha, "The postcolonial and the postmodern", *The location of culture*, Routledge, 1994.

162. Ambroise Kom subraya que los modelos de universidad tal y como fueron inventados por los Europeos en la Edad Media han conocido una evolución cuando han sido adoptados por los americanos. Los asiáticos, aunque inspirados en las universidades americanas, también han construido modelos adaptados a sus necesidades específicas.

verdadera elección es la existencia real de soluciones alternativas, aquellas que permitan hacer de esa elección un acto libremente consentido. Para ello, es imprescindible invertir masivamente en la reapropiación de los saberes continentales, de la razón oral, de la biblioteca antecolonial, así como de los saberes del resto del mundo.

La universidad no será plenamente africana hasta que no contribuya lo mejor posible a resolver las contradicciones de las sociedades africanas y asuma la responsabilidad que le incumbe en la creación de formas sociales nuevas¹⁶³. Será así como responda a la exigencia de la transformación de estas sociedades. Asimismo, habrá que repensar la propagación del saber en el cuerpo social de las sociedades africanas, tal vez a través de su *desacademización*.

163. Valentin Yves Mudimbé, "Université, quel destin?", *L'odeur du père*, op. cit., p. 101.

HACERSE A LA MAR

Con motivo de la *rentrée littéraire* de Mali de 2015, fui invitado por Ibrahima Aya¹⁶⁴ para hablar sobre el tema “Osar reinventar el porvenir”. De entrada, la formulación tenía algo de inquietante. La afirmación de la voluntad suponía una cierta dosis de audacia y de energía antes de “lanzarse” a la reinención. Tras la bravuconada anunciada, se podía percibir cierta reserva ante la magnitud de la tarea, lo que justificaba el empleo del término *osar*. Reinventar el porvenir no era, pues, evidente. Se necesitaba temeridad para tal tarea. Se trataba nuevamente de inventar, pues el porvenir parecía venir ya dado. Sus lugares y espacios indicados, los caminos que llevaban a él y las praderas donde pacer marcados con precisión. Su imagen ideal se dejaba ver en Europa Occidental y en América del Norte; y para aquellos que no podían acceder a estos territorios protegidos, la televisión mostraba un *fiel* reflejo.

Tras los propósitos de los participantes y los debates que siguieron, Sami Tchak¹⁶⁵ resumió la situación con una

164. Director de Ediciones Tombouctou, organizador de la *rentrée littéraire* de Mali.

165. Sami Tchak es un escritor togolés que vive en Francia. Autor de *Place des fêtes* (Gallimard, 2001), *Hermina* (Gallimard, 2003), *La Fête des masques*

frase lapidaria: “¿Cuándo vamos a parar de hacer del pasado de los otros nuestro futuro?”. En efecto, la mayor parte de las propuestas de reinención retomaban los imaginarios del progreso y de la modernidad occidental. Confort, dominio técnico, consumo de masas, “desarrollo” bajo la forma de una recuperación económica. En suma, una imitación, en ocasiones burda, de una forma de organización social que la historia había producido. No se contemplaba futuro alguno fuera de esta forma conocida, que ejercía una fascinación absoluta sobre nosotros. Una parte de esas aspiraciones era legítima; el bienestar, el confort, etc. Otra era el fruto del poder de la fabricación de los deseos uniformes del mundo moderno (o de ese proceso que llamamos *globalización*).

Pankaj Mishra¹⁶⁶ ha analizado las raíces de ese *deseo de Occidente* en las sociedades del sur del globo, que consiste sistemáticamente en querer abrazar las formas sociales, económicas, culturales y políticas de los países del Atlántico Norte y en sacrificar la riqueza de sus singularidades sociales en favor de estas últimas.

En el plano económico, desde mediados de los años 2000 han surgido en el continente africano innumerables planificaciones económicas del futuro. Alioune Sall contabiliza cerca de un centenar. En la actualidad, de los cincuenta y cuatro estados africanos, siete serían los únicos que no dispondrían de una planificación económica a largo plazo¹⁶⁷. África parece haberse convertido recientemente a la planificación estratégica. De ello dan fe la multitud de

(Gallimard, 2004), *Filles de Mexico* (Mercure de France, 2008) y *La couleur de l'écrivain* (La Cheminante, 2014).

166. *The Romantics* (Picador, 1999); *Temptations of the West: How to be modern in India, Pakistan, Tibet, and beyond* (Picador, 2006); *From the ruins of empire: the intellectuals who remade Asia* (Farrar, Strauss and Giroux, 2012).

167. Alioune Sall Paloma, director del *Institut des Futurs africains* (Pretoria), durante una conferencia pronunciada en la Asamblea General del CO-DESRIA el 9 de junio de 2015 en Dakar: *L'Afrique en quête de sens*.

planes de emersión económica concebidos durante los últimos años en la mayor parte de los estados africanos. La agenda de 2063 de la Unión Africana sirve como ilustración reciente. Esta tendencia parece reflejar el deseo de retomar las riendas de su destino económico, lo cual no siempre ha ocurrido¹⁶⁸. En 2000, las instituciones financieras internacionales, con el Banco Mundial a la cabeza, fijaban los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM): reducir la pobreza en más de un 50 por ciento, mejorar los índices de alfabetización, etc. Estos objetivos se convirtieron en el armazón de los proyectos económicos y sociales de los llamados países *en desarrollo*. La propuesta, aunque aparentemente generosa (¿quién pondría en duda la necesidad de luchar contra la pobreza?), no era otra cosa, una vez más, que una apropiación teleológica de sus futuros. Todos los países *en desarrollo* se encontraban entonces reunidos alrededor de objetivos comunes que sellaban así su común condición, precisamente la de ser *países pobres*, retrasados respecto al desarrollo necesario de toda nación moderna. Se instó a estas naciones a que en un plazo de quince años hicieran progresos que serían evaluados al cabo de esa fecha fatídica. Los maestros iban a comprobar si las lecciones habían sido bien aprendidas y, sobre todo, bien aplicadas. No es que no hubiera que ocuparse de la salud, la nutrición, la educación, etc. En ese caso también era asunto de las naciones en desarrollo el fijar sus programas, sus prioridades y los horizontes de realización de sus objetivos. Una pobreza que fue tolerada durante siglos se

168. Alioune Sall señala que entre 1960 y 1990 solo existen diez estudios prospectivos en el continente (cinco de carácter regional y cinco de carácter nacional) y la mayoría de ellos han sido llevados a cabo por instituciones internacionales. A partir de los años noventa, el paisaje evoluciona y el número de estudios prospectivos nacionales aumenta. A partir de 2010, el paisaje cambia completamente: el número de estos en el continente africano sobrepasa la centena.

convirtió súbitamente en algo insoportable, y debía verse reducida a la mitad en menos de quince años.

La ventaja de estos planes estratégicos es la de proponer una visión económica del futuro, así como un método planificado con objetivos a corto, medio y largo plazo que permiten romper con la “navegación a ciegas” o con aquella impulsada por vientos diversos y, con frecuencia, cambiantes. Sin embargo, puede hacérsele una crítica: su falta de audacia y de originalidad. La mayor parte de estas perspectivas retoman las hipótesis básicas de la economía neoclásica e intentan, indiscriminadamente, aplicarlas a las trayectorias de países africanos. Por otra parte, la mayoría de estos planes estratégicos preconizan una mejor inserción en la globalización, como si esta fuese neutra o les fuera beneficiosa, cuando esta, y lo que está ligado al sistema tal y como está configurado, por lo pronto, se articula en su detrimento. Para sacarle partido, haría falta un alteración radical de sus principios o una renegociación de los vínculos que mantienen con ella, eligiendo, de entre las modalidades de inserción posible en este proceso, aquellas que les sean ventajosas.

Desde un punto de vista simbólico, el problema proviene de una asunción acrítica del concepto de *emersión económica*, que se corresponde con el estado de despegue de las cinco etapas del crecimiento de Rostow¹⁶⁹. Esta terminología corrobora la idea según la cual el continente africano está *sumergido*, tiene la cabeza bajo el agua y necesita, en primer lugar, sacarla a la superficie. Todavía ni

169. Estas son: la sociedad tradicional, las condiciones previas al despegue, el despegue (*take-off*), la fase de madurez y la era del consumo de masas. Esta visión lineal y evolucionista de la marcha de las sociedades ha sido fuertemente criticada y ya forma parte de la historia del pensamiento económico. W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: a Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, 1960.

siquiera se habla de aprender a nadar, lo cual probablemente esté previsto para otra etapa de la evolución.

Una vez más asistimos a la reducción fenomenológica de las realidades sociales africanas a ese aspecto deficiente de su dimensión económica. Naciones que desde hace mucho tiempo, desde un punto de vista civilizacional, cultural y espiritual, no solo han emergido, sino despegado consienten la idea de que estarían sumergidas. Puede, incluso, que habiten llanuras y mesetas, y que ningún mar se dibuje en el horizonte. Si estas debieran emerger, sería a su propia superficie. De esta manera, sin un trabajo de reconceptualización, esta tentativa de hacerse a la mar económicamente en realidad no hará más que traer la barca a su puerto de origen, por ser incapaz de soltar las amarras ideológicas que la retienen.

La expresión de sus propias metáforas del futuro debe fundarse en conceptos provenientes de las culturas africanas, que evocan el mejor-estar, el mejor *vivre-ensemble*, y que, sobre todo, reflejan la manera en que los grupos sociales conciben las formas de una buena vida, individual y colectiva. El ubuntu y su ética social son un ejemplo; el *noflaay* o el *tawféex* evocan, en las culturas senegambiana y del África del Oeste, la idea de un bienestar acompañado de paz interior y de serenidad.

Esta producción endógena de conceptos ya se ha experimentado en Ruanda a la hora de poner en marcha innovaciones sociales. Por ejemplo, los contratos de rendimiento que unen a los ayuntamientos de distritos con las poblaciones se traducen por el concepto *imihigo*, que significa en kiñaruanda "compromiso con la comunidad". Los guerreros ruandeses que iban a la guerra hacían *imihigo* ante la comunidad y se comprometían a llevar a cabo actos de valentía y de heroísmo, y a aportar pruebas de los mismos a su vuelta. Estos conceptos, fruto de la cultura

profunda ruandesa o traducidos en las lenguas locales, tienen la ventaja de ser comprendidos mejor por las poblaciones, pero, sobre todo, tienen sentido para ellas porque conectan con sus sistemas de significado más profundos. De ahí que logran comprometer a estas poblaciones con los procesos de transformación social de los que se sienten actores, por ser coproductores de significaciones que se les asocian.

LA SEDUCCIÓN DE LAS FORMAS LOGRADAS

En el discurso africano contemporáneo se identifican dos tendencias contradictorias. Por una parte, el deseo de producir un propósito marcado por el signo de la singularidad y, por otra parte, el de situarse en un tiempo global, mundial, abrazando su métrica y sus formas. Una tendencia que es fruto de lo que yo llamo *la seducción de las formas logradas*. Esta se comprende cuando se trata de inspirarse en las mejores prácticas, de no reinventar la rueda allá donde esta ha demostrado su utilidad. También refleja una voluntad de ser coheredero del patrimonio intelectual y cultural común de la humanidad, por haber sido coproductor de este. Asimismo, esta seducción de las formas logradas es un deseo de participación en la aventura común, en el impulso global, bajo la misma modalidad que la mayoría triunfante, el deseo de una cuerda de vibrar al compás de los otros, el deseo de estar en la foto de familia, vestido como los demás. Grupos de pop africano que “son lo más” en los sellos americanos, habiendo simplemente insinuado una pequeña dosis de “melodía y rítmica africana” en su música, formateada mayormente para adecuarse a los estándares internacionales, son fruto de esta tendencia (PSquare...). En el otro extremo, la música de Wasis Diop, nacida de un cosmos oesteafricano, hace

dialogar los universos y los mundos. Ella ancla su poesía en la de la lengua wolof y en los imaginarios del Sahel. La fuerza evocadora y de impregnación sensorial de sus melodías envían señales a través de las cuales África, su belleza y su misterio, evoca el universo.

Paralelamente, el deseo de singularidad en los signos y las formas puede ser visto como la voluntad de no presentarse con las manos vacías a la cita del dar y recibir, tan apreciada por Senghor. Presentarse con su parte de viandas para ofrecérselas a los convidados al banquete común. Llevar en sus alforjas la cosecha de su labranza, los frutos y semillas enterradas en su suelo, sacudidas por las lluvias de su clima, que les da ese sabor tan particular. La reivindicación de lo específicamente africano proviene de un deseo de reconocimiento de la contribución de la faz africana en la apariencia de la experiencia humana. Es una voluntad de construir un universalismo, esta vez enriquecido por todos los individuos, y de habitar un mundo propio, porque en él también reconocemos los signos.

Las formas logradas que simplemente habría que retomar y replicar en la política, en la edificación de las ciudades, en las prácticas sociales, jurídicas y económicas atestiguarían la idea de que las cosas habrían tomado sus formas definitivas y últimas. Que el mundo estaría completo. Que bastaría con “ponerse al paso y al ritmo de este mundo”¹⁷⁰. Un mimetismo tal es anestesiante y mortífero. Firma el fin de la *poiésis* (creatividad). Es una amputación de la función genérica del ser humano, que es la de crear.

El desarrollo, el Estado nación, las figuras institucionales de la democracia representativa, la apariencia de las ciudades... son proposiciones hechas para abrazar formas de organización social, de regulación de lo político y de lo

170. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence Africaine, 1956.

económico que resultan de selecciones realizadas por las sociedades a lo largo de su historia, tras un largo proceso de ensayo y error. La ventaja de los que vienen después es la de no estar obligados a repetir el proceso para elegir la opción correcta. Esto es válido en el espacio tecnocientífico, en donde los hallazgos son más fácilmente replicables. El error consistiría, en el caso de las dinámicas sociales, en tomar los fines (las formas completas) por los medios. Las sociedades son reticentes a ponerse estas camisas de fuerza hechas para otros cuerpos. Este rechazo explica que, a pesar de la insistencia, el injerto tenga dificultades para pegar. Mientras las instituciones políticas, sociales y culturales no sean el resultado de producciones internas, llegadas a su madurez, de sociedades que hayan realizado las síntesis necesarias por su propio metabolismo, seguiremos viendo durante mucho tiempo una vida real que se autoorganiza fuera de los espacios oficiales y que obedece a sus lógicas propias.

Se necesita innovación institucional para alumbrar formas de una contemporaneidad propia. Bado Ndoye¹⁷¹ muestra a estos efectos que la imitación servil de modelos políticos elaborados según imperativos que no tienen en cuenta la realidad de las culturas locales no puede producir más que extraversión, es decir, alienación. Al contrario, una modernidad política bien comprendida está siempre conducida por una dinámica endógena que sabrá adaptarse a las exigencias universales de libertad y de dignidad humanas.

¹⁷¹. Bado Ndoye, "Cultures africaines et modernité politique: entre politique de reconnaissance et exigence d'universalité", *Présence Africaine*, 2 (192), 2015, pp. 99-114.

AFROTOPOS

El porvenir es ese lugar que todavía no existe, pero que se configura en el espacio mental. Para las sociedades, debe ser objeto de una reflexión prospectiva. Obremos pues en el tiempo presente para hacerlo *advenir*. Afrotopos es el *atopos* de África: ese lugar todavía no habitado por esa África que viene. Se trata de poblarlo a través del pensamiento y el imaginario. En las secuencias que estructuran la temporalidad de las sociedades humanas, el futuro es aquella sobre la que podemos actuar plenamente, concibiéndola y dándole cuerpo. No existe ninguna fatalidad histórica a la que estarían sometidas las sociedades, a condición de concebir su porvenir, de tener una visión sobre este y de actuar en el presente para transformar su realidad.

El pensamiento, la literatura, la música, la pintura, las artes visuales, el cine, las series de televisión, la moda, las canciones populares, la arquitectura y el ímpetu de las ciudades son espacios donde se dibujan y se configuran las formas por llegar de la vida individual y social. El mundo de mañana está en germen en este mundo y sus señales son descifrables en el presente.

Probablemente, la novela es uno de los lugares en los que el existencial africano contemporáneo ha expresado mejor su ser colectivo y la experiencia singular de los destinos individuales, pero también sus sueños y proyecciones. El fin del mundo que constituyó la experiencia colonial fue captado por Chinua Achebe. Las desilusiones de las independencias, por Ahmadou Kourouma y Alioum Fantouré; el dilema y la ambigüedad de las conciencias sacudidas entre diferentes culturas, por Cheikh Hamidou Kane y Valentin Yves Mundimbé. Las sombras y los misterios del genocidio de los Tusti en Ruanda, así como la complejidad y la poesía de la realidad captada a través de la lengua wolof, por Boubacar Boris Diop.

Los retos existenciales de las mujeres para emanciparse de un orden patriarcal y de las seducciones de Occidente, por Ken Bugul. La mordida del fuego de los orígenes, por Emmanuel Dongala. La reconstrucción de una consciencia espiritual africana emanada de sus antiguos manantiales, sobre todo egipcios, por Ayi Kwei Armah.

Una generación joven de escritores africanos ha abordado, según parece, cuestiones más íntimas, más personales, más existenciales: la búsqueda interior, el hibridismo, la individualización, la libertad interior. Se ha deseado oponerla a sus predecesores, quienes por su parte habrían expresado la *vox populi* y el alma de sus comunidades. Parece que, independientemente de la opción elegida por unos y otros, sea política, social o intimista, todas sus obras han expresado las vivencias individuales y colectivas de los africanos. Es una cuestión de escenario y de perspectiva. Las cuestiones más personales tienen como telón de fondo el contexto social e, inversamente, las problemáticas sociales han sido testigo de las tensiones interiores de los destinos individuales. Chimamanda Ngozie Adichie, en *Medio sol amarillo*, logra perfectamente este asomo al

abismo de los destinos individuales, con el trasfondo de la historia social y política. También explora en su trabajo la manera de habitar diversos mundos y de navegar entre sus orillas (Nigeria y Estados Unidos). Kossi Efoui desvela la sombra de los días por llegar y fija espacios imaginarios en una lengua densa y poética. Nafissatou Dia Diouf descifra las tensiones de las exigencias individuales en el fondo de las urbanidades africanas y cuestiona la síntesis de recursos cognitivos africanos y occidentales. Célestin Monga reflexiona sobre la alteridad, las identidades ligeras y las condiciones de una ética de la diferencia.

Los escritores africanos que viven en la diáspora han puesto la mirada en el continente a partir de la lejanía de su exilio. Su lugar de anclaje los ha llevado a pensar en la síntesis cultural, las identidades nómadas y circulares, pero también a soñar y a fantasear con África. Son esa excrecencia del continente, esos esquejes plantados en otras tierras y alimentadas de otros jugos. Abdourrahman Waberi imagina un África convertida en potente y próspera, alrededor de la cual se amontonan euroasiáticos y americanos miserables y deseosos de instalarse en ella. Léonora Miano piensa en África y el proyecto de edificar allí nuestra humanidad con sus claroscuros, pero cuestiona también nuevas construcciones identitarias en tierras europeas, en forma de recuerdo, de olvido y de reminiscencia. Esa África, que observa desde la lejanía, tiene algo que decir en la construcción del África por llegar. Ha visto el resto del mundo y sabe lo que podemos y debemos aportar y, a cambio, aquello que este puede inspirarnos.

El estilismo y la moda son espacios en donde el ingenio en la creatividad de formas de los africanos y sus aptitudes de síntesis, de reciclaje y de remodelación se expresan en todo su esplendor. Los estilistas africanos han resuelto la cuestión de la síntesis cultural creando,

sin grandes aspavientos, una estética afrocontemporánea sustentada en las fuentes locales armonizadas con las formas venidas de lejos. Las obras de un Alphadi, las de una Selly Raby Kane, uno en una línea clásica y la segunda en una decididamente futurista, dan cuenta de esta capacidad de mestizaje que le disputan a los músicos del continente. La africanidad es un movimiento que ningún predecesor sabría definir de una vez por todas. Es sincrético, y su única tarea aquí es la de producir cosas funcionales y bellas.

Afrotopos es ese espacio de lo posible que aún no se ha hecho realidad, pero cuyo advenimiento no lo impide nada insuperable. Hay una continuidad entre lo real y lo posible. Basta con encontrar dónde se esconde esto último; pensar y trabajar en las condiciones de su realización liberándolo de aquello que lo restringe. Los límites son siempre mentales. La primera ruptura es considerar que el mundo esconde posibilidades más amplias de las que permite entrever el mundo real en el que nos agitamos.

Hay que recrear y perfeccionar el mundo, siempre. Hay una génesis renovada de todas las cosas. La eterna incompletud de las formas necesita su reinvenición constante. Aquí, la poesía de Césaire¹⁷² es unpreciado recurso. Esta invita a no considerar jamás la obra del ser humano como acabada; a habitar un vasto pensamiento, a no confinarse en la más pequeña de nuestras ideas. A llevar la última gota de agua salvada a una de las lejanas ramificaciones del sol, hacia una demora de islas apagadas y de volcanes dormidos...

172. "Cahier d'un retour au pays natal" y "Calendrier lagunaire", *Moi, laminaire*, op. cit.

CIUDADES AFRICANAS: CONFIGURACIONES DE LOS POSIBLES

La ciudad es la obra humana por excelencia. Es un espacio de despliegue y de concatenación de la vida individual y social. Es un lugar en el que se aglomera una población importante. Un espacio configurado con la finalidad de que las necesidades de la vida en comunidad, la seguridad, la educación, la economía, las vías de comunicación, las actividades diversas que requieren la vida en comunidad se articulen en beneficio de sus habitantes. Su dimensión práctica consiste en organizar lo mejor posible la concentración de las actividades necesarias para la vida social. Sin embargo, no es solo funcional, es el lugar de una aventura colectiva orientada hacia fines sociales, políticos y culturales. Responde a la idea de fundirse¹⁷³.

Hoy en día, 471 de millones de africanos, es decir, más del 45 por ciento, viven en ciudades. En 2030, Lagos

¹⁷³. El cuerpo social es más que la suma de los individuos que lo componen, es un proyecto común de vivir en comunidad, un proyecto político que va más allá de la preocupación funcional, podríamos incluso llegar a decir que una ciudad es un proyecto de edificación de una *polis* ideal.

contará con 25 millones de habitantes, Kinshasa con 16 millones, El Cairo con 14 millones y Dakar con 5 millones. África se urbaniza a un ritmo mayor que el del resto de continentes. Se le plantean retos espaciales, medioambientales, demográficos y de seguridad. Para atender a estos problemas, se necesita de una planificación urbana, una gestión del espacio, del agua, de la energía, de los desechos sólidos y de las vías de comunicación...

Hay una lectura técnica (urbanismo, ordenación), social y simbólica de la ciudad. Puede pensarse en ocasiones como un lugar¹⁷⁴, en otras como un territorio¹⁷⁵ o como una circularidad o una totalidad orgánica. Es un cuerpo vivo comprometido en un proceso de crecimiento y de metamorfosis. Las ciudades africanas son territorios, las configuraciones son móviles. Actualmente están inmersas en reconfiguraciones sociales, culturales y demográficas. Estas dinámicas de la ciudad están estrechamente ligadas a la visión del mundo de aquellos que no solamente las viven, sino que las *habitan*.

Se tratará aquí no tanto de pensar la ciudad como una superestructura (que lo es), sino como una producción de sentido cuyas significaciones informan sobre nuestra realidad social y política, pero, fundamentalmente, sobre nuestros imaginarios y nuestras proyecciones.

PASEOS POR CIUDADES AFRICANAS

Durante mis viajes, cuando me he encontrado en ciudades africanas y he observado sus aires, las tendencias de su

174. Un lugar es un espacio en el que los elementos están distribuidos bajo una relación de coexistencia. Esta relación es frecuentemente fija y la configuración de las posiciones está establecida.

175. Un territorio se define por el conjunto de movimientos y las posibilidades que se desarrollan en él. Es un espacio de circulación.

urbanización, su atmósfera, sentía que buscaban un rostro, que no habían elegido todavía su identidad verdadera, que estaban zarandeadas por los vientos, sometidas a las dinámicas de una cierta forma o un cierto deseo de *modernidad*, atrapadas entre un pasado cumplido y un futuro cuyos enigmas quedaban aún por descifrar.

Existen ciudades concebidas desde el principio como un todo, es frecuentemente el caso de nuevas ciudades (Dubái). Existen ciudades erguidas (Céline lo dice de Nueva York), "ciudades planas extendidas, ciudades desprendidas de su sensatez, inertes, sofocadas, faltas de fauna y flora", dirá Aimé Césaire pensando en Fort-de-France. Pero también existen ciudades palimpsesto, en cuyo corazón se han sobrepuesto y sedimentado diferentes movimientos, diversas capas, diversos estratos. Me parece que esta es la característica más compartida por las ciudades africanas. El sentimiento que nos queda cuando pasamos por ellas, a pesar de su diversidad, es, en primer lugar, el de la densidad, el de una intensa energía que circula, de una desbordante vitalidad, de un dinamismo, de un zumbido, de una creatividad, pero también el de un caos, de una congestión, de una estrechez, de una asfixia, de una indecisión en cuanto a sus formas futuras, de una incongruencia en ocasiones, de una contemporaneidad de varios mundos; conviven varias épocas, varios estilos arquitectónicos, varias maneras de habitar el espacio público, entre ciudad y campo, de todo un poco...

En Bobo Dioulasso, la tierra roja y la humedad de la estación de lluvias te golpean de entrada; los zumbidos de las moto-taxis *zémidjan*, el bullicio de los *maquis*¹⁷⁶,

¹⁷⁶. Restaurante informal muy popular en ciertos países de la región que sirve como lugar de restauración y de encuentro, ocio e intercambio social (N. de la T.).

los mercados, los grandes bulevares que auguran una futura ciudad en construcción. Impresiones de un Burkina Faso austero que brota y crece silenciosamente. Kigali es una ciudad ordenada, limpia, en la que los espacios verdes están rigurosamente cuidados, las obras delimitadas, los espacios públicos acondicionados, en donde los ciudadanos respetan las normas; los vendedores tienen prohibido desplegar sus puestos en las aceras. Ni siquiera las estaciones de tren son ruidosas y coloridas, allí reina el orden y el rigor. La velocidad está limitada a 80 km/h en las colinas, la naturaleza es majestuosa. Sin embargo, a esta ciudad le falta una brizna de locura y de sorpresa.

Argel la blanca tiene esa elegancia un tanto desfasada con sus construcciones decrepitas, los taxis que no paran, las largas avenidas bordeadas de edificios públicos y, justo en el rincón, una medina, un mercado tradicional, un zoco, otra ciudad, otro tiempo, un Mediterráneo que mira fijamente desde el fondo de sus ojos azules.

Bamako la polvorienta se abre por una puerta, como una ciudad antigua: luego, largas y anchas avenidas, edificios de arquitectura sudano-sahelí, puentes por cruzar que dominan ríos que están por debajo, nombres de barrios evocadores: Hamdallaye, Djicoroni. Nuakchot es por su parte una ciudad “plana, estirada”, aireada, poco densa, blanca también, en extensión, que se abre a desiertos y ergs de dunas. Abiyán es la ciudad de las lagunas, orgullosa y suntuosa, fuertemente dotada de infraestructuras; su urbanización fue pensada como un todo; está algo marcada por los estigmas del conflicto político, pero renace a grandes pasos.

Asentada en la fachada atlántica, Dakar es tumultuosa y un torbellino. Es el prototipo de la ciudad palimpsesto. Varias capas se sedimentaron para darle su aspecto actual. A su historia semilegendaria y semimítica se une su historia colonial. Es una ciudad en movimiento que continua

creándose. Asfixiante, ya no tiene pulmones a pesar de la proximidad del Océano Atlántico, los espacios verdes son escasos. Ciudad en continua obra, las migraciones internacionales la han reconfigurado. Los inmigrantes (Italia, Francia, Estados Unidos) se han convertido en creadores de barrio, su idiosincrática estética dibuja las nuevas caras de la ciudad. Las dinámicas sociales, demográficas y económicas se han sobrepuesto y han producido una ciudad no pensada, no soñada, que crece de manera anárquica.

CIUDAD SOÑADA: ESPACIO DE PROYECCIÓN DEL DEVENIR

El cantante Johnny Pacheco profetizó que en el año 2000 Dakar sería como París. Esto evidentemente no es real, lo cual es algo excelente. El imperativo del continente es encontrar su movimiento propio. No se trata de reproducir burdas copias de París, Berlín o Nueva York. Luanda, Lagos o Nairobi no deberían tampoco parecerse a Dubái, Singapur o Shanghái. Nuestras ciudades deben parecerse a nosotros y expresar la forma de *vivre-ensemble* que hemos escogido (lo que supone que previamente hayamos reflexionado profundamente y resuelto la cuestión de quiénes somos y, sobre todo, qué queremos ser). La particular manera de estar en el mundo, que define nuestras identidades, debe reflejarse en la apariencia de nuestras ciudades. La inserción de estas particulares modalidades de existencia en el espacio es obra de arquitectos, cuya grandeza es concebir y realizar formas complejas.

Más allá de la necesidad de considerar sus aspectos funcionales, debe abordarse una reflexión estética, social y filosófica sobre nuestras ciudades. Nuestros arquitectos deberían ser constructores del Sahel, del desierto, de

la montaña, de la arbolada sabana. Su arte toma sentido completo cuando está conectado a la cultura, a la sociedad, al clima, a la geografía humana y física de los lugares que ocupa. En estos momentos, en que las cuestiones medioambientales se plantean de manera crucial, podríamos meditar sobre la noción de ciudad integradora, abierta, respetuosa con el medioambiente y escasa consumidora de recursos. Se trata de aprovechar la naturaleza, iluminar y calentar los espacios de agua mediante la energía captada del Sol, utilizar los materiales bioclimáticos, inclinar las paredes para dejar pasar los alisios y refrescar los cuerpos durante la estación seca. Retomar la iniciativa histórica es comenzar a construir sus ciudades sobre modelos que reflejen sus singularidades y su visión del mundo.

La ciudad, antes de ser *polis* (en el sentido ateniense del término), es un espacio de despliegue de la vida individual. Y, en este sentido, al diseñar el interior de nuestras moradas, nuestros arquitectos deben plantearse la manera en que vivimos (fuertemente ligada a nuestras culturas), con el fin de que en ellas podamos desplegar plenamente nuestro ser.

Se trata de hacer de la ciudad un lugar de expresión de la civilización que estamos construyendo, dando la palabra a las piedras, a los colores de las construcciones, delimitando espacios cerrados y abiertos, recurriendo al lenguaje de las líneas y las formas: el horizontal para evocar lo profundo, lo ancho y lo lejano: la cúspide de la vertical y las líneas que huyen al infinito para indicar la aspiración a la elevación. Ciertamente, nos hacen falta lugares de vida individual y social, pero también espacios que albergan y hacen crecer el espíritu. En nuestras ciudades y nuestras moradas, disponer lugares para el *sí mismo*, para la intimidad que permite sentir la vibración esencial de nuestro ser en el mundo. Esos espacios necesitan formas puras, en

ocasiones geométricas y abstractas, en ocasiones complejas y enmarañadas para imaginar los lineamientos de los caminos que hacen crecer.

Nos hacen falta *lugares de recuerdo*, museos, recorridos creados por los diseñadores africanos para dar cuerpo a nuestra historia vivida y contemplada. Pero también lugares de cultura, de convivialidad, de *vivre-ensemble*, en donde hacemos comunidad. El sueño, una prospectiva africana de la ciudad, podría parecerse al del arquitecto ganés Kobina Banning, quien ha imaginado un Sankofa Garden City Park, en el centro de Kumasi, la segunda ciudad de Gana, en donde se puede probar la última experiencia urbana africana: anfiteatro, puestos para comerciantes, red de transportes urbanos, centro de primeros auxilios, jardín de plantas indígenas, espacios para la meditación o el rezo...

Aunque virtual, esta construcción está fuertemente anclada en la cultura ganesa. Antes de imaginarla, Banning pasó varios meses observando las maneras en las que los 3,6 millones de habitantes de la capital del antiguo reino ashanti ocupaban su espacio urbano. "Kumasi antiguamente era conocida como la ciudad-jardín y su proyecto se reapropia de los espacios informales tradicionales como punto de partida para examinar el futuro". El término de *sankofa* está en el epicentro de su concepto: "Alimentarse del pasado para avanzar mejor". Contrariamente a aquellos que no ven más que caos y desorganización en las ciudades africanas, Banning está convencido de que estas funcionan a su manera. Un caos "organizado e ingenioso" que ha querido captar antes de proyectarlo hacia el futuro.

Fundirse con las nociones de fluidez, amovilidad, impermanencia, posibles reconfiguraciones; desviar los objetos de sus usos habituales. Captar el caos organizado e ingenioso de la ciudad, que funciona a su manera, comprender sus lógicas y significaciones y articularlo de

la manera más eficiente. Dejar también, en la edificación de nuestras ciudades, espacios de creatividad, inacabados, que imaginen posibles...

Edificar ciudades que no rasquen el cielo, no por falta de ambición, sino porque sus habitantes deciden privilegiar los intersticios en los que nos encontramos, en los que vivimos y en los que somos plenamente. Aquí, la construcción comienza por una destrucción: la del mimetismo y la de la elusión de uno mismo.

LA PRESENCIA ÍNTIMA: EL VERDADERO INCREMENTO

La condición del verdadero incremento y de la creatividad es la de anclarse primero para hacerse más antiguo y así más nuevo. En este sentido, es imperioso el trabajo de memoria, de historia, de reconciliación con las múltiples fuentes de su identidad, pero también de desempolvo y de selección. Tal operación no puede abordarse sin una rearticulación de la relación con uno mismo, perturbada por siglos de alienación. Se trata de repensarse como el propio centro. Una ruptura fundamental que hay que realizar tiene que ver con la forma de los discursos que los africanos producen sobre ellos mismos y sobre la elección de su principal destinatario. La afirmación de una cultura, de una civilización, sobre las mismas bases que las de su negación, es decir, la raza y el territorio, fue ciertamente necesaria en una época determinada. Los movimientos anticolonialistas, políticos y culturales, como el de la negritud, fueron espacios de lucha contra el racismo y el colonialismo, por la afirmación de la dignidad del ser africano en cuanto que productor de cultura y de civilización, en un mundo que lo negaba, que infravaloraba sus culturas o que intentaba encerrarlo en una otredad radical en

los confines de la humanidad común. Estos cumplieron su misión histórica¹⁷⁷.

Hoy en día hay que invertir los términos del debate y dejar de formular las respuestas en los estrechos marcos en los que las preguntas fueron planteadas hace un siglo, y en los que a veces continúan siéndolo. Se trata sencillamente de dejar de justificarse¹⁷⁸, de dejar de responder a los diversos requerimientos: articular de manera creativa una propuesta africana de civilización fuera de una dialéctica de la reacción y de la afirmación. Afirmar una presencia en el mundo bajo el libre modo de la presencia íntima: ser con la mayor intensidad, decirse y proponer al mundo su impulso vital.

Para enriquecer el pensamiento mundial tenemos que evitar el encierro identitario y la ilusión de la permanencia, nos dicen al oído, para así jugar al juego del devenir, del cambio y de la reciprocidad. También nos mandan a aceptar nuestro hibridismo y a cultivar la reflexividad sobre nuestras situaciones. *Mestizaje*, hibridismo, creolidad, eso es. Sabemos, sin embargo, que no existe civilización pura, que todas son híbridas. El hibridismo de las civilizaciones no es derivado, es original. Está en el inicio del proceso de elaboración y de compactación de elementos

¹⁷⁷. A pesar de las críticas que puedan hacerseles, sobre todo en cuanto al uso de las categorías de la antropología colonial para defender su posición y la producción de un discurso sobre África que era el doble inverso del de Occidente. La negritud constituye una respuesta necesaria que debía ser articulada en aquella época.

¹⁷⁸. Cada vez que una proposición cultural se pretende africana, se enarbola el espectro del esencialismo o el de la diversidad cultural del continente para negarle esta denominación. Y sin embargo, cuando evocamos Asia, Europa o América como zonas culturales específicas, nadie se atreve a decir nada. Se admite la existencia de una cultura asiática, china, o de una filosofía europea o alemana. En esos casos nadie se plantea la cuestión de saber qué es específicamente alemán, chino o asiático. Que esas culturas estén en movimiento no es el problema.

que conforman una totalidad. La inteligencia de una civilización reside en su capacidad de hacer la síntesis de los mundos complementarios que se abren en ella y de integrarlos en un *telos*. Para África, se trata de pensar y definir esto. ¿Cuál es su proyecto para ella misma y para la humanidad?

También necesita, en esta perspectiva, colorear su hibridismo. Ello exige la elección del tono dominante fruto de la mezcla de sus colores, pues será el que mejor funcione para su proyecto de humanidad. No se trata de no elegir bajo pretexto de creolidad, sino de edificar su voz, su vía. Cualquier presencia verdadera es primero una presencia íntima.

Somos el resultado de lo que ha persistido y de las síntesis que se han operado en nuestro interior. También se trata, para nosotros, los africanos, de volver a conocernos, de aportar nuevas respuestas a la pregunta de quiénes somos. Sin embargo, más que quiénes somos, qué queremos ser, qué queremos para nosotros y qué queremos para el mundo constituyen los interrogantes primordiales que deben ser objeto de nuestro esfuerzo de reflexión. Hasta que esto no se logre, no podrá conseguirse una presencia en los otros bajo la forma de fraternidad, ya que no hay diálogo verdadero fuera de la existencia de una voz singular, reconocida como tal, y que se sitúa en una verdadera relación de interlocución. No hay diálogo posible en la atonía de la propia voz, de ahí la necesidad siempre renovada de hacerla audible e inteligible. Esa es la única condición, la de la construcción consumada de una interlocución verdadera. Retomando a Alioune Diop: “La presencia africana en el mundo tendrá como efecto aumentar la densidad y la madurez de la conciencia humana”, único objetivo digno de serle asignado.

LAS LECCIONES DEL ALBA

Comienza un nuevo día, como acostumbra, para la vida de los seres humanos y el funcionamiento de las sociedades. Una luz incierta crece e ilumina progresivamente los senderos de aquellos que caminan al alba. Durante el día, brillará de mil colores sobre sus construcciones y callejones. Ese momento de claroscuro es el de traspasar, aquellos que se embarcan no necesitan más que un ligero resplandor para emprender el viaje, son *hombres intermediarios*. Esos seres saben que su andar es necesario, que las piedras que esculpen son fundamentales para la estabilidad de edificios venideros cuyo alcance puede que no presencien. Conocen también su deber de estar, desde ahora, a la altura de las exigencias que necesita el advenimiento del mundo que desean alumbrar. Una de ellas es la de distinguir lo imposible de lo extraordinario, y llevarlo a cabo. Eso fue lo que hizo Mandela en una Sudáfrica subyugada, basándose en un código filosófico y ético fruto de su cultura xhosa: el ubuntu. Es en ese delicado momento, repleto de potencialidades múltiples, en el que se encuentra hoy el continente africano. Lo real desborda siempre las realidades; se anuncian

posibilidades que no necesitan más que ardor de fe y dura labor para advenir en el *tiempo fenomenal*.

África no tiene que alcanzar a nadie. Debe dejar de apresurarse por los senderos que se le indican y caminar con paso firme por la senda que ella misma elegirá. Su posición de primogénita de la humanidad le exige abstenerse de la competencia, de la competición, de ese infantilismo con el que las naciones se miden para ver quién ha acumulado más riquezas, aparatos tecnológicos, sensaciones fuertes, capacidad de disfrute de bienes y placeres de este mundo, sin plantearse que esta frenética e irresponsable carrera pone en peligro las condiciones sociales y naturales de la vida humana.

Tiene que salir de esa edad inmadura en la que las naciones solo se plantean el asunto de la cantidad de riquezas producidas o logradas anualmente por predación y el del puesto que ocupan en el ranquin de los asientos de la cueva de Alí Babá. Su única urgencia es la de estar a la altura de sus potencialidades; actualizarlas plenamente en todos los ámbitos, para ella misma primero, y para el mundo a continuación. Necesita lograr su descolonización a través de un encuentro fecundo con ella misma. Mirar hacia sus adentros para despertarse. En treinta y cinco años, su población representará un cuarto de la humanidad. Esta constituirá su fuerza viva: la proporción más elevada de personas de entre 15 y 45 años será africana. Un peso demográfico y una vitalidad que inclinarán los equilibrios sociales, políticos, económicos y culturales del planeta. Y para ser esa fuerza motriz, positiva, que desvíe el curso de las cosas en el sentido de una *ascensión en humanidad*, necesita de una profunda revolución cultural. Esta comienza por una modificación de la mirada que posa sobre sí misma, por restaurar su imagen en el espejo, respetarse, volver a estimarse, sanar sus traumatismos recurriendo a su

gran capacidad de resiliencia. Esto requiere de ella mantenerse en pie, por sí misma, sobre sus dos piernas. Y para ello debe responder a las exigencias de su demografía, nutriendo a sus poblaciones, educándolas, asegurándoles las condiciones de una vida digna, de paz, de seguridad y libertad, tanto individual como colectiva. Pero no se trata únicamente de responder a las necesidades biológicas y fisiológicas de sus hijos. Debe, sobre todo, participar en la obra de construcción de la humanidad edificando una civilización más responsable, más preocupada por el medioambiente, por el equilibrio entre los diferentes órdenes, por las generaciones venideras, por el bien común, por la dignidad humana; una civilización poética. Edificar el ser es ciertamente sanarlo, vestirlo, nutrirlo y educarlo. Pero, por encima de todo, es sacar de un individuo lo mejor de sí mismo, un individuo integral, que desarrolle plenamente la parte luminosa de sus facultades. Así es como contribuirá a elevar a la humanidad a otro nivel.

Y para ello debe elegir.

Su modelo económico. El crecimiento es un objetivo en la medida en que este permita responder de manera adecuada a las necesidades de su población. Estas, sin embargo, no son ilimitadas. Los deseos pueden serlo; de hecho, nuestra época fabrica infinitos. Siendo el objetivo la mejora cualitativa del cuerpo social, debe elegir el modelo y el tipo de crecimiento que pondrá en marcha, ya que estos no son neutros. Algunos de estos modelos agudizan las desigualdades y empobrecen a los más necesitados, otros dejan una huella ecológica fuerte, otros incluso favorecen a ciertos grupos sociales establecidos o a ciertos *lobbies*. Un crecimiento económico infinito en un mundo finito es un mito. Los países occidentales ya experimentan los límites. Deberán aprender a construir y a compartir una prosperidad sin crecimiento. Asimismo, se tratará de modificar

la finalidad, la estructura y la cadencia del crecimiento económico, poniendo en marcha modelos de creación y de distribución de la riqueza basados en las necesidades de las poblaciones, y no en las necesidades de crecimiento del mercado. De este modo, debe elegir consecuentemente el tipo de industrialización que va a poner en marcha y optar decididamente por uno que no esté basado en las energías fósiles. Se trata de capitalizar las lecciones de la aventura industrial de los últimos siglos. Ser el continente que menos impacte al medioambiente por su acción¹⁷⁹ ofrece la oportunidad de aprender de las equivocaciones de los demás y, sobre todo, de tomar otros caminos, porque estos existen. De igual manera, el continente africano debería tener una conciencia ecológica más aguda, máxime teniendo en cuenta que ya se enfrenta a los efectos del cambio climático y de la reducción de la biodiversidad. La gran disponibilidad de recursos naturales y energías renovables de sus suelos le permite la elección de modos de producción más responsables.

Y dado que el mundo vuelve a recurrir a sus recursos y, seduciéndola, los codicia para continuar su frenética carrera, África tiene la oportunidad de imponer un giro civilizacional rechazando perpetuar esos modelos de producción y de acumulación de riqueza, apagando el quinto motor mientras decide el destino de la locomotora. Una civilización no es solo material y técnica, se completa con los valores morales (y estéticos) que la orientan. Tiene que repensar el progreso.

Su política. Sus modos de organización del poder. Sus tipos de ciudadanía. Puede elegir expandirlos y abrazar de nuevo la fluidez de las nociones de pertenencia

179. El continente africano representa un 4,5 por ciento de las emisiones de efecto invernadero.

provenientes de sus culturas. No está obligada a establecer la nación en un territorio, la identidad en la raza o etnia. Puede, si así lo decide, redibujar las fronteras de 1886. Debe innovar sus modelos de decisión, y elegir de manera inteligente las opciones que se le ofrecen.

Debe también replantearse el papel de sus culturas. La cultura como búsqueda de fines, de razones de vivir, de objetivos y finalidades, del rumbo elegido para la aventura humana. Con ese fin, debe abordar una crítica radical de aquello que en el seno de sus culturas reduce la humanidad, la obstaculiza, la limita, la degrada. Pero también debe rehabilitar sus valores de *jom* (dignidad), de *vivre-ensemble* (sentido de la comunidad), de *teraanga* (hospitalidad), de *kersa* (pudor, escrúpulos), de *ngor* (honor); exhumar y revivificar el profundo humanismo de sus culturas. Lo que debe llevar a cabo es una revolución espiritual. Y nos parece que el futuro de la humanidad se encuentra de este lado.

Ese será el día en que, como en los albores, África vuelva a ser el pulmón espiritual del mundo.

