

La ética en el contexto cultural africano

En los últimos años hemos visto desarrollarse una tendencia a respetar la diversidad cultural e incluso a apreciarla. La cultura africana, con sus tan proclamados valores humanistas y sociales, se ha visto rehabilitada, vindicada frente a la cultura tecnológica de occidente que durante mucho tiempo se presentó como canon de las demás culturas. Este entusiasmo por los valores africanos no siempre tiene en cuenta sus limitaciones. Todo valor lleva consigo un antivalor como la cara y cruz de una moneda o el inverso y reverso de la mano. Si la ética se funda en los valores, los límites de dichos valores acotan también los límites del sistema ético correspondiente. Los valores del África tradicional se insertan en la percepción general de la existencia humana, y más en concreto de la vida, tal y como la percibe el africano en el contexto del grupo al que pertenece. Más que una interpretación conceptual es una experiencia de unidad, de vida totalmente incluyente con relación a la cual se comprenden todos y cada uno de los valores africanos y se explica la normativa vigente y las expectativas del grupo sobre cada uno de sus miembros.

Voy a centrar la atención en cinco aspectos de la ética en el contexto cultural del África Subsahariana: El comunismo / Individualismo, el amor / familia, la búsqueda de identidad, el compromiso social y la religión.

1. COMUNALISMO / INDIVIDUALISMO

¿Qué valores han de ser tenidos por valores tradicionales específicamente africanos? Un buen número de escritores africanos presenta listas de valores presuntamente tradicionales. Contienen generalmente aspectos bastante heterogéneos de la cultura africana; los más nombrados son los siguientes: totalidad, sensibilidad, intuición, armonía con la naturaleza, humanismo, sentido de la comunidad, familia, solidaridad, respeto a la autoridad y a la edad avanzada, jovialidad, vida, fecundidad, matrimonio, poligamia, sentido de las relaciones humanas, hospitalidad, actitud relajada ante el tiempo y el espacio, religiosidad, arte, música, danza, ritmo, valor de la palabra. Algunos escritores consideran valores africanos atributos culturales tradicionales que son más bien dudosos: levirato, matrimonios infantiles, dar muerte a los gemelos, asesinato ritual, muerte del enemigo¹. Esta larga lista, que podría serlo aún más, puede reducirse a otra muy corta teniendo en cuenta que muchos de esos rasgos culturales están interrelacionados. El humanismo, por ejemplo, tan mencionado como valor africano, además de no ser específicamente africano tampoco es un valor sino una manera de considerar al ser humano, e implica varios de los valores enumerados en la lista anterior.

Los tres conceptos principales en torno a los cuales pueden agruparse todas estas características culturales son: totalidad (o percepción global de la realidad), vida y comunidad.

- «Totalidad» sería sentido de identidad total del hombre consigo mismo, con los demás, con el cosmos y con Dios. E. Nimben le da el nombre de «Antropocosmología»², y K.C. Anyanwu la ha definido como la pérdida de sí en el otro, en Dios, en el cosmos y en la sociedad. Para él, sensibilidad, intuición, armonía con la naturaleza, arte, música, danza, sentido del ritmo, sosiego del trabajo y el tiempo... son manifestaciones de esta «totalidad» o fusión con la totalidad de la existencia³.

1 C.B. Okolo, *The traditional African and Christian values*, 1987, p. 86.

2 I.E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, 1985, pp. 35-36.

3 K.V. Anyanwu, *The world of African art*, en *The African experience, in the American Marketplace*, 1983, pp. 97-100; *Artistic and Aesthetic experience*, en *African Philosophy*, 1984, pp. 270-282.

- El sentido abrumador de comunidad produce solidaridad, respeto a la autoridad y especialmente a los ancianos, jovialidad, prioridad de las relaciones humanas y valor de la palabra.
- La vida supone poder de procrear, familia y todo lo relacionado con la fecundidad. Incluso el carácter comunal del grupo ha de ser entendido, con todos los demás elementos a él vinculados, en relación con la vida, pues la comunidad africana y la solidaridad correspondiente se basan en la consanguinidad. La mayoría de los escritores africanos insisten en ello: la solidaridad africana es cosa de la familia, del linaje, del clan y del grupo étnico.

Para comprender la ética tradicional africana hay que partir de la percepción unificada (holista) que tiene el africano de la realidad. Dicha experiencia global y unitaria va ligada necesariamente a un sentido vitalista de la realidad. En 1945, Placide Tempels publicó su libro *La philosophie Bantoue*, en el que exponía lo que consideraba ser la metafísica de la fuerza vital de los bantú. La fuerza vital es para los bantú el valor fundamental único, identificable con la existencia. Todo ser está dotado de fuerza vital, o, mejor dicho, es una participación de la fuerza vital, y su vitalidad es variable. Todas las fuerzas vitales están interconectadas, interdependientes y situadas jerárquicamente por referencias cruzadas. Se concibe el universo como una vasta red de fuerzas interactivas, ninguna de las cuales puede actuar sin producir una causación vital en todas las demás fuerzas individuales y en la totalidad. Esta influencia puede ser positiva o negativa, y la meta de todo ser es penetrar en el núcleo del sistema vital para fortalecer su propia fuerza vital y así fortalecer el sistema todo. Los seres humanos se encuentran en el centro del tejido vital, y la generación presente en la tierra constituye el centro de la humanidad entera, que incluye muertos y aún no nacidos. La naturaleza debe servir para mejorar y perpetuar la vida. La cultura, religión incluida, y todas las instituciones y saberes humanos están orientados a ese mismo propósito: favorecer la vida y superar cualquier peligro para la vida. La ética bantú se define por esta misma referencia.

La obra de Tempels ha sido diana de muchas críticas, algunas de ellas pertinentes. Pero ha sido el punto de partida de una reflexión filo-

sófica africana y un camino que muchos han seguido y aún siguen⁴. Intelectuales africanos procedentes de todos los rincones del África negra describen la concepción africana del mundo de la misma manera, lo cual abunda en favor de la hipótesis de la existencia de cierta unidad cultural en África. Los elementos culturales que ellos reconocen ser comunes son fundamentales y por tanto la unidad se refiere a lo esencial.

La definición que Senghor hace de lo que él llama «*l'ontologie négro-africaine*» está muy cercana a la idea bantú del mundo expuesta por Tempels⁵. No es necesario insistir en las semejanzas de las ideas de Senghor y Tempels con el vitalismo de Bergson. John S. Mbiti es otro clásico en esta línea de pensamiento que también subraya la globalidad, el vitalismo, la posición central del hombre en el universo africano y la influencia soberana del grupo⁶.

Elungu P.E.A. afirma que la experiencia vital es el punto focal del concepto africano de la realidad. La vida enlaza, en el proceso de la generación, al hombre con su pasado, con sus antepasados e incluso con Dios, la fuente de la vida. Para algunas sociedades, Dios es el primer antepasado: «miembro integrante de la sociedad...»⁷. La vida enlaza al hombre también con las generaciones futuras. La vida nos enlaza con la naturaleza y con todo el universo, que es la fuente de la subsistencia y el incremento de la vida. Y también con el resto de la humanidad, aunque esta apertura adolece de importantes limitaciones: los ajenos al clan son enemigos potenciales: la enemistad, la rivalidad, la competición pueden convertirlos en peligrosos para la vida de nuestra propia familia, de nuestro propio clan. Incluso son el peligro más inminente. La hospitalidad es un valor africano que reconoce la dignidad humana del *otro*. Pero se aplica solamente cuando el *otro* no representa un peligro para mí. En este contexto es donde podrían verse como valores africanos la muerte de los

4 Elungu P.E.A., *Éveil philosophique africain*, L'Harmattan, Paris 1984, pp. 16-17.

5 Senghor, *Liberté 5*, Éditions du Seuil, Paris 1993, p.19.

6 John S. Mbiti, *African view of the Universe* in «An introduction to African religion», Heinemann, London 1975, pp. 31-39.

7 Kofi Antuban, in *Ghana's heritage and culture*, citada por Kwasi Wiredu, en *Philosophy and an African culture*, 1980, p. 7.

gemelos y el asesinato del enemigo. El valor es la vida de los míos, que nuestros enemigos pueden destruir. El enemigo es, por consiguiente, un peligro físico evidente. Los gemelos son ritualmente peligrosos porque se les supone antinaturales, una perversión del orden natural.

Otro peligro de origen humano para la vida es de orden ontológico: el brujo es una perversión de lo humano y un peligro para el hombre. La sociedad y las instituciones políticas también están relacionadas con la vida: las instituciones políticas básicas y permanentes son clánicas, y el sistema político más tradicional en África es cierta forma de gerontocracia. Los mismísimos estados pluritribales han tenido que tomar en cuenta el sistema político clánico de las sociedades primitivas. El poder político, incluso tratándose de grandes unidades políticas, tampoco está libre de estructuras familiares⁸. También los grupos étnicos y la religión han de ser vistos en su relación con la vida. La religión africana está centrada principalmente en el culto a los antepasados: a los del propio clan, no a los de otros clanes. Ellos son los protectores máximos de la vida del clan y los custodios de las normas morales. Y esto también está relacionado con la vida por ser ésta el valor moral mayor, aunque, una vez más, no la vida en general sino la vida del clan. Para cada miembro del clan el valor mayor y criterio supremo de conducta moral es el bienestar del clan. Los antepasados, garantes de la moralidad, estarán atentos a sí el comportamiento de cada uno de los miembros es o no beneficioso para la vida del clan. Los antepasados y otros espíritus susceptibles de ser benéficos o maléficos para la vida del clan han de ser aplacados y honrados mediante sacrificios y ritos. Por eso mismo, hasta las actividades culturales están concebidas en su relación con la vida del clan. Está claro que la vida del grupo es el único valor absoluto, del que todos los demás valores tradicionales tienen su significación y su substancia.

Empezando por el vitalismo y el ardiente apego del africano tradicional a la vida, y teniendo en cuenta las estructuras políticas de tantas y tan diferentes clases de sociedad, Elungu P.E.A. concluye que todas estas sociedades tienen un principio básico de organización: todas son de fundamento clánico. Su organización concreta puede diferir notablemente

8 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, 1987, pp. 14-15.

(desde el pequeño grupo acéfalo hasta el reino o imperio centralizado), pero el principio subyacente en todos es el mismo: el poder político, incluso donde se impone por su fuerza y majestad, no parece tener mayor alcance que la estructura familiar en la que se asienta.

«La historia sobre todo, a pesar de sus innovaciones y de las aportaciones exteriores importantes, no ha sido capaz de modificar significativamente lo que parece ser estructura fundamental de las sociedades de esos pueblos... El poder ha permanecido clánico, igual que toda organización social»⁹.

La consaguinidad significa que el proceso natural de engendrar y ser engendrado es considerado por todos esos pueblos la realidad fundamental y el valor supremo. Por tanto, para todos ellos el poder de los valores se funda en el orden ancestral que lo legitima. El orden ancestral constituye la referencia moral suprema y el factor principal de la integración social. En esta perspectiva entendemos la trascendencia del origen común para todo grupo étnico africano, aunque sólo sea como símbolo.

En opinión de la mayoría de los observadores de la realidad africana, sean estos africanos o no, el tribalismo es una de las características más fundamentales y, por desgracia, desastrosas de la experiencia africana actual. Los conflictos tribales de la historia reciente son continuos y extremadamente destructivos¹⁰; aunque lo realmente destructivo no es la tribu o el grupo étnico (cualquiera sea su significado) sino el uso y el abuso de los sentimientos tribales exacerbados en ciertas situaciones y en determinadas circunstancias. Muchos africanos afirmarían hoy osadamente y sin más puntualizar, que el tribalismo procede de la colonización. Antes de su encuentro con occidente —dicen muchos— los africanos apenas tenían conciencia de identidad étnica y por tanto los conflictos étnicos eran escasos. Hay incluso simpatizantes occidentales que

⁹ *Ibidem*, pp. 14-25 (in particular pp. 14-15.), pp.40-44.

¹⁰ D.W. Waruta, *Tribalism as a moral problem in contemporary Africa*, in *Moral and Ethical issues in African Christianity*, edited by J.N.K. Mugambi, Initiative Publishers, Nairobi, 1992, pp. 119-134 (in particular p. 119.); Bishop P.K. Sarpong, *Christianity and the symbol of unity in Africa*, C.H.I.E.A., Vol. I, n. 1, 1985, p. 6.

«argumentan que las llamadas unidades étnicas o ‘eticidades’ (aproximadamente las viejas tribus) de la historia africana no son objetivas sino ‘invenciones de los colonialistas y neocolonialistas’ para dividir y reinar»¹¹. Nuevas tribus fueron creadas a partir de grupos más o menos homogéneos aunque históricamente diferentes y separados. Fueron respuesta a las expectativas coloniales y medio de control político. «Muchos tenían fuertes motivos personales para crear nuevas unidades que gobernar. Los europeos creían que los africanos pertenecían a tribus y los africanos hicieron tribus a las que pertenecer»¹².

Probablemente los africanos de la época precolonial (preeuropea, por mejor decir) no tenían mucha idea de su identidad étnica. O no la tenían tan clara como luego habían de tenerla bajo la presión de la competencia. Menos probable es que los conflictos tribales fueran escasos: existen pruebas históricas de lo contrario. Los conflictos tribales y guerras intertribales se remontan en la historia de África a la noche de los tiempos. En general, el estado intertribal ha sido creado por iniciativa de una sociedad dada, que ha impuesto su dominio sobre otras sociedades de cultura similar y aun culturalmente diferentes¹³. Sostener que las así

11 P.E.H. Hair, «Historical fragmentation...» in «Black Africa in perspective», Liverpool Univ. Press, 1990, p. 4; D.W. Waruta, op. cit., pp. 123-126.

12 John Iliffe, *A modern history of Tanganyika*, Cambridge Univ. Press, 1979, especially chapter 10, in particular p. 324. Citado por Basil Davidson, *The Black Man's burden*, James Currey, 1992, p. 101.

13 Basil Davidson, *African civilization revisited*, Africa World Press, Trenton, 1991, pp. 15-24. Ver en especial p. 16:

«Fue el proceso de división de la ‘estirpe ancestral’ en una gran abundancia de diferentes ‘tribus’, como se suelen llamar erróneamente, por rebelión de los hijos del jefe contra sus padres, de ‘jóvenes’ contra ‘antiguos’, de rebeldes contra clanes y lealtades. En esta prolongada y complicada desintegración del modelo neolítico y su reconstrucción en una estructura de edad del hierro podemos ver los orígenes de las sociedades africanas modernas. Como en éstas, se ve de muchas maneras una diversidad que no deja de mostrar una profunda y vieja unidad. Esta larga teoría de unidad en la diversidad está presente en toda la historia de África. Poco es lo que del pasado de África (y por tanto también de su presente) se puede entender fuera de lo dicho.»

Roland Oliver, *The African experience*, Pimlico, London, 1994, Chapter 12 *Pomp and power*, pp. 145-158; F. Ugboaja Ohaegbunan *Towards an understanding of the African experience...*, Univ. Press of America, London, 1990, pp. 70-84: *Western and Sudanic Empires*,

llamadas tribus son poco objetivas, más bien invenciones de los colonizadores, es ignorar un montón de datos que contradicen dicha posición. Es cierto que el tribalismo fue exacerbado por la colonización, no necesariamente por razones malévolas sino más bien por el hecho de haber creado nuevas oportunidades y condiciones que provocaran la competencia por unos recursos limitados. En este sentido, se puede decir sin reparo que ningún grupo étnico nació del colonialismo que no tuviera un linaje anterior a la colonización. El colonialismo tuvo un importante papel en la transformación de la etnicidad, pero no creó grupos étnicos o sentimientos étnicos de la nada.

La sociedad africana tradicional, tan vitalista, cuya identidad remite al clan y donde el poder político es de tipo clánico, tiene mucho ganado para ser conflictiva, clan contra clan. Elungu P.E.A., quien en páginas anteriores no llegó hasta esta conclusión, intenta ahora acabar el cuadro exponiendo por qué las sociedades con un concepto inclusivo de la vida, naturalmente abiertos a la naturaleza y a Dios, son en cambio exclusivos de otros seres humanos. Podría ser porque los hombres de otros clanes son muchos más extraños y peligrosos que la naturaleza, precisamente por las guerras a que lleva su hostilidad. Los «otros», el enemigo, puede ser materialmente sometido, muerto o esclavizado. Solamente cuando el peligro de los seres humanos extranjeros y hostiles haya sido suprimido por su sumisión podrá el clan asimilarlos como individuos o grupos en una estructura jerárquica, feudal o imperial¹⁴. En estos casos, aunque el poder político se basa en la coerción, en la guerra, el grupo étnico dominante o clan buscará automáticamente la justificación en el terreno de la vida, por medio de mitos de origen común. Esta necesaria mitificación está en línea con el origen de la vida, como si el origen de la vida fuera la única fuente válida de poder¹⁵. Por esta razón, la sociedad clánica se define biológicamente. Esta sociedad es limitada, como es limitada la apertura de sus miembros hacia los miembros de otros grupos. Mis vecinos,

Ghana, Mali, Songhai; Chancellor Williams, *The destruction of Black civilization*, Third World Press, Chicago, 1987, Chapter VIII, pp. 195-219: *Case studies by states*; Chapter IX, pp. 220-242: *Evidence from a small state*.

14 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, pp. 44-45.

15 *Ibidem*, pp. 73-74.

mis prójimos, son mis parientes y sólo mis parientes. Y solamente ellos son personas.

«No hay más persona que el hermano, es decir que solamente hay personas dentro de la estructura de la relación consanguínea. Además, el orden moral mismo no es sino el orden natural de descendencia que tiende a confirmarse, consolidarse y completarse haciendo de la ascendencia no solamente la fuente de la vida (la única naturaleza fundamental) sino también la fuente de los valores, la base de la moral. De modo que los antepasados constituyen la última referencia moral... Viniendo de la vida clánica, la moral es clánica y sirve para consolidar y desarrollar la vida del clan»¹⁶.

Hay que reconocer que el grupo étnico cumple ciertas funciones sociales que la gran familia, dejada atrás en la aldea, ya no puede ejercer, y el estado aún no puede asumir, como ofrecer seguridad social y psicológica, remediar el aislamiento y el anonimato que padecen los inmigrantes rurales, desarraigados en la ciudad. Pero la falta de vocación universal del clan africano dificulta la superación de un relativismo moral muy estrecho para abrirlo a una ética más universal.

En la actualidad se da un proceso creciente de individuación. El comunalismo, la simbiosis de todo individuo con el grupo, la solidaridad clánica correspondiente a ese concepto de sociedad, son también proporcionales al grado de especialización en una sociedad. Son otros tantos aspectos de la globalidad africana. La especialización pone una distancia entre el individuo y su parentela, aumentando así su autonomía, y el incremento de independencia individual afecta necesariamente a los conceptos de solidaridad y de autoridad. La necesidad imperiosa de abrir la sociedad clánica a un estado nacional y a organizaciones internacionales

16 Ibidem, pp. 111-112. Sobre la ética del clan ver también: Kwasi Wiredu, *Philosophy and African culture*, pp. 23-25; J. O'Donohue, *The problem of Africa*, in *The African Mind. A journal of Religion and philosophy in Africa*, Vol I, n1 1, 1989, pp. 140-143; J. O'Donohue, *New wine and old bottles*, Uppsala University, Sweden 1994, pp. 104-125; Bénézet Bujo, *African Theology*, pp. 32-36; Ch. B. Okolo, *The traditional African and Christian values*, AFER, Vol 29, n. 2, 1987, pp. 86-89.

está transformando progresivamente la estructura de los clanes y su mentalidad. No es pura previsión, está de hecho ocurriendo ante nuestros ojos. Esta transformación se corresponde con la transformación que se produjo en otras sociedades especializadas, occidentales o no, en grados diferentes. Las diferencias de grado se explican por el grado de especialización y por las características específicas y las tendencias de cada cultura y cada sociedad. El vitalismo africano se muestra especialmente robusto y resistente, por razones difíciles de identificar. Lo cual podría ser una explicación de la persistencia de la sociedad clánica en África. Salvo estas características y esta persistencia, eso que llamamos cultura africana y valores africanos no es específicamente africano. Estudios recientes confirman la hipótesis de que las culturas no especializadas, las primeras culturas occidentales entre ellas, compartían parecidos rasgos culturales fundamentales.

2. AMOR / FAMILIA

La vida es en la tradición africana el valor más fundamental. Todo se ve en referencia a la vida; incluso Dios, la religión y los órdenes moral y social. Los africanos suelen hablar del carácter sagrado de la vida, y todo lo que tenga que ver con la transmisión y el aumento de la vida es de suma importancia: de ahí el valor atribuido a la fecundidad, al amor a los niños, al matrimonio y a la poligamia como forma de matrimonio que, al menos en principio, aumenta la procreación.

La fecundidad es esencial al matrimonio cuyo fin exclusivo es la procreación. El matrimonio no está completo hasta que no haya fructificado en hijos. El mayor oprobio que puede sufrir la mujer es la esterilidad. En el caso de un matrimonio sin hijos suele tomarse por descontado que la mujer es estéril. Un hombre estéril intentará ocultar su esterilidad procurando que su esposa quede encinta, en secreto, por intervención de algún pariente. Una mujer estéril puede ser despedida exigiendo la devolución de la dote con lo cual el matrimonio queda definitivamente disuelto. Entre algunos grupos étnicos la última entrega de la dote solo tiene lugar después del nacimiento del primer hijo. En el mejor de los casos, la mujer

estéril permanecerá con su marido pero éste tomará otra esposa que le asegure descendencia. En el contexto tradicional africano el celibato es una aberración gravemente sancionada por la sociedad y por los antepasados. Con el cristianismo el celibato consagrado es aceptado, en parte por la reconocida posición social del clero y de los religiosos; aún así sigue siendo problemático.

El deseo de una prole abundante va cediendo terreno. La explosión demográfica acaecida en África durante el último siglo, la desintegración progresiva de las instituciones familiares y el deterioro económico del continente son elementos disuasorios al deseo tradicional de fecundidad.

El matrimonio africano tiene un decidido carácter colectivo. Es un matrimonio entre grupos como muestran algunas formas institucionalizadas de comportamiento. En las sociedades patrilineales tradicionales el levirato era moneda corriente: La mujer de un hombre que moría sin hijos debía ser tomada como esposa por un pariente del mismo clan. Esto no supone un nuevo matrimonio y los hijos nacidos de esta unión eran considerados como hijos del difunto esposo. Si un hombre muere después de haber concebido hijos, su viuda es tomada como esposa por un pariente del difunto. Esta práctica se justifica diciendo que el clan del marido debe hacerse cargo de la viuda y de sus hijos. Pero este comportamiento institucionalizado se apoya también en otras consideraciones: el grupo del marido difunto pagó la dote a la familia de la esposa. Por consiguiente la esposa pertenece al grupo: en cierto modo pertenece al grupo y la muerte de su esposo individual no la libera del vínculo del matrimonio. La separación del grupo implicaría el divorcio y la devolución de al menos parte de la dote. La situación de la viuda en el grupo va cambiando y en algunos grupos étnicos se le permite volver con su familia, volver a casarse fuera del clan, o permanecer en el clan del difunto marido, sin que se le asigne, obligadamente, un esposo elegido entre los hombres del clan. Esto ocurre, sobre todo, cuando la mujer es ya madura.

La dote, como la fecundidad, es elemento esencial del matrimonio: sin dote no hay matrimonio. Un matrimonio está legalmente establecido cuando la dote ha sido pagada y esta legalidad está totalmente establecida una vez que han nacido los hijos. La legitimidad de los hijos depende

igualmente del pago de la dote. Un hijo nacido de una mujer por la que no se ha pagado la dote no sería legítimo y pertenecería al clan de la madre, a menos que se pague una compensación. Entre los agricultores la dote solía ser moderada y consistía en objetos de labranza. Entre los pastores consistía en cabezas de ganado (vacas o cabras) y solía ser cuantiosa: hasta cincuenta cabezas de ganado vacuno. Actualmente puede pagarse en dinero y tiene tendencia a mercantilizarse. Los africanos pretenden que el pago de la dote no es un contrato de compraventa. La dote, dicen, es una compensación al clan de la mujer por un miembro perdido para el clan ya que la esposa pasa a formar parte del clan de su marido y produce hijos para dicho clan. Por desgracia, la mujer puede quedar indefensa en caso de maltrato. Si la dote es pequeña, en el caso de que la esposa fuera maltratada, siempre queda la posibilidad de devolver la dote y liberar a sí a la esposa de un marido cruel. Pero si la dote es cuantiosa será mucho más difícil de devolverla y la mujer quedará a merced de un marido que la maltrata. La tendencia a aumentar continuamente la dote por miembros del clan que esperan beneficiarse de ella está siendo el principal factor de transformación de esta institución. Los jóvenes no pueden pagar las sumas exorbitantes que exige la familia de la futura esposa. Por otra parte los clanes han perdido fuerza cooperativa y ya no contribuyen con el mismo entusiasmo cuando se trata de reunir la dote para casar a un joven miembro del clan. En situaciones de conflicto armado, tan frecuentes en África, los ganados con que se pagaba la dote entre la población pastoril, han disminuido o desaparecido. Por todo lo cual, los jóvenes tienden a establecer uniones informales en las que la familia y la dote juegan un papel menos decisivo.

El consentimiento de los esposos, especialmente el de la esposa no es esencial al matrimonio, aunque cada vez se tiene más en cuenta sus deseos. Tradicionalmente se daba el matrimonio entre niños, por decisión de los padres. La convivencia comenzaba tan pronto como los niños-esposos llegaban a la pubertad. También este aspecto del matrimonio evoluciona y los jóvenes exigen mayor protagonismo en las decisiones que les conciernen.

En el contexto tradicional, las relaciones entre marido y mujer estaban bien delimitadas. Se daba una clara división del trabajo entre los

sexos de acuerdo con las diferencias físicas. La mujer cuida de la casa y de los hijos, se ocupa de los cultivos destinados a la alimentación de la familia y le está permitido el pequeño comercio. El hombre abre nuevos campos en la selva, construye la vivienda (que podrá ser decorada por la mujer) se ocupa de los cultivos comerciales y de la guerra en caso de conflicto. La principal diferencia es de status. El esposo tiene un status superior al de la esposa. Tiene mayores derechos tanto domésticos como económicos, sexuales y derechos sobre los hijos. En las sociedades patrilineales los hijos pertenecen al clan del padre. En las sociedades matrilineales los (menos numerosos) los hijos pertenecen al clan de la madre y la autoridad del marido se ve limitada por la autoridad rival del pariente de su mujer que hace de padre legal de los hijos de la mujer. Pero sigue vigente el principio de superioridad de derechos del hombre, sea este el marido o el «hermano» de la esposa.

La situación de inferioridad de la mujer es todavía patente y muy generalizada. Con todo, dado que la mujer tiene acceso a la educación y al dinero, comienza a construir su propio status social y su propia economía. Todo lo cual está introduciendo un elemento de cambio en las relaciones entre esposos. Con frecuencia los hombres se resisten a esposar este tipo de mujer más independiente y las mujeres más independientes se resisten a casarse sin más; lo cual no significa que no deseen tener hijos.

Gracias a las cooperativas agrícolas de mujeres, éstas tienen cada vez mayor protagonismo en la agricultura. Pero no es sólo en el sector de la agricultura donde ejercen su poder asociativo. La mujer ejerce cada día mayor influencia en la familia africana: además del papel de madre juega, cada vez más, el papel de proveedora. Se dan además un número creciente de casos de familia uniparental, con la mujer como jefe de familia, a causa de las guerras, de la emigración masculina y al hecho de que muchos hombres se reservan sus salarios para uso personal. Aumenta el protagonismo de las mujeres en el ejercicio del poder, tanto político como económico. También están presentes en el comercio y en las finanzas: desde la fabricación y comercialización de cerveza y de licores al nivel de subsistencia hasta actividades bancarias informales y administrativas y financieras formales. Todos estos cambios discretos pero reales y profun-

dos, aparte de las transformaciones que introduce en la familia y en la sociedad, podrían suponer una auténtica revolución protagonizada por la mujer.

Los africanos solían afirmar con orgullo que no existen huérfanos en África ya que, gracias a la familia extensa y a la insistencia en el carácter colectivo del matrimonio, un niño siempre tiene padre y madre aunque sus progenitores hayan muerto. También solían afirmar que, gracias a la poligamia, ninguna mujer africana se ve condenada a la soltería o a la prostitución. En la actualidad, la descomposición de las estructuras sociales tradicionales, el efecto desintegrador de la pandemia del SIDA y el empobrecimiento general han creado el fenómeno creciente de los niños de la calle y una prostitución rampante, incluso infantil.

3. BÚSQUEDA DE IDENTIDAD

En la búsqueda de identidad de los africanos a escala social se dan dos tendencias opuestas. La tendencia más antigua pero que aún hoy perdura define la identidad africana por oposición a occidente, o más bien por oposición a la identidad que los occidentales atribuyeron a los africanos, es decir la visión racista que occidente se fabrica del hombre negro. La visión que el hombre negro tiene de sí mismo, la percepción de su identidad y de las diferencias que lo separan del otro, no nace de una observación serena e imparcial sino de una reacción contra el mito occidental de la inferioridad del hombre negro. Se convierte pronto en una vindicación de una humanidad negada. Es una afirmación de identidad por oposición al «blanco». De aquí la insistencia en las culturas de identidad que más tarde serán superadas por las culturas de liberación.

Esta imagen del hombre negro es más práctica que teórica; se infiltró en las mentes occidentales y, lo que es peor, en las mentes africanas mismas, más o menos conscientemente, a través de la enseñanza controlada casi por completo por los poderes coloniales. El mensaje de la superioridad de los logros del blanco que le confiere la misión de civilizar era ampliamente infundida en las mentes de los colonizados.

El mito de la inferioridad negra se hizo de universal aceptación. Y dio origen a un conjunto complejo de reacciones con un denominador común: sentimiento de inferioridad que impulsaba a superarlo por cualquier medio: el esfuerzo por identificarse con el hombre blanco, a la vez que se intentaba mostrar que los africanos poseían una cultura capaz de medirse con la de los blancos. Con tal fin la cultura africana era racionalizada y definida con referencia a la cultura occidental, a veces con detallismo. Este proceso encubría un elemento de rebelión coexistente con el deseo de identificación y con la afirmación de un paralelismo cultural. La comparación cultural venía a ser confrontación cultural. Se exaltaban los valores africanos tradicionales y el pasado de África era embellecido, mientras los derechos y motivaciones de los occidentales eran puestos en duda y un sentimiento de agravio y rebeldía ocupaba el lugar del sentimiento de inferioridad, sin suprimirlo totalmente.

La ideología racista de los siglos XVIII y XIX fundaba la diferencia racial sobre una base ontológica con implicación de diferencias fundamentales tanto fisiológicas como psicológicas. Clasificaban las razas en orden de mayor o menor capacidad mental u otra. Esta ideología racista influyó grandemente tanto a los escritores negros de la «black personality» como a los partidarios de la «negritud». Evidentemente, estos no podían aceptar la jerarquía racial en términos de superioridad e inferioridad; pero aceptaron la consideración ontológica de las razas, dotadas de cualidades diferentes y complementarias de carácter permanente por naturaleza y esencia. Los aspectos histórico, social y dinámico del concepto de raza quedaron totalmente olvidados. Esta idea de la diferencia racial está permanentemente presente, como un telón de fondo, en las obras de Blyden. Parece haber ejercido también alguna influencia en el pensamiento de Senghor quien suele ser acusado de haber aceptado este concepto de raza con todas sus consecuencias, es decir una psicología de predominio de la emoción y el pensamiento intuitivo en tanto que opuesto al discurso racional.

De esta concepción de la raza se deriva un concepto de la identidad africana como algo inmutable por fundarse en una naturaleza invariable. Ser auténticamente africano implica vivir estos valores eternos, pero para ello será necesario volver a las raíces africanas.

Esta corriente define la identidad africana subrayando las diferencias con relación a la identidad occidental. Anyanwu y Senghor insisten en el carácter eminentemente estético de la cultura africana frente al carácter científico de la cultura occidental. El conocimiento africano es prevalentemente intuitivo frente al conocimiento abstracto y discursivo de Occidente. Se habla incluso de una lógica específicamente africana¹⁷. Para Anyanwu, ciencia y tecnología no constituyen una necesidad espiritual de la cultura africana. Por otro lado, ciencia y tecnología son consecuencia lógica de la actitud mental de la cultura occidental¹⁸. Es indiscutible que existe un concepto específico de causalidad africana («magia») en el que la causalidad natural es aleatoria y dependiente y que se caracteriza por la ausencia de elemento aleatorio: la casualidad o el azar no existen.

En contra de la posición anteriormente expuesta que insiste sobre las diferencias que se dan entre los grupos humanos y sus culturas, existe hoy una tendencia entre un grupo de intelectuales africanos que llamaremos «críticos», a insistir en lo que une al género humano, más que en lo que lo diversifica. Existen diversidades entre los diferentes grupos humanos y sus culturas pero son mucho más superficiales que los rasgos esenciales de su humanidad.

Para comenzar, el concepto de raza, que está al origen de la toma de conciencia de los africanos como diferentes, no tiene un fundamento ontológico como pretendían los defensores del racismo; idea que hicieron suya los defensores del African Personality y de la Negritud. Ni siquiera tiene un fundamento biológico sino sociológico, cultural e histórico.

17 O'Donohue, «*Magic and logic*», en *Spirits and Logic*, Spearhead nE 68, Gaba publications, pp. 43-49. Sobre este problema ver también: Godwin Sogolo, *Foundation of African Philosophy*. Ibadan University Press, 1993, pp. 71-88; Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African culture*, 1980: Truth as opinion (pp. 111-123), To be is to be known (pp. 124-138), In defense of opinion (pp. 174-188), Truth a dialogue (pp. 189-232).

18 Según Axelle Kabou, los africanos consideran la ciencia y la tecnología como «cosas de blancos». *Et si l'Afrique refusait le développement?*, pp. 100-103. Estas páginas ilustran la postura de Anyanwu, aunque la actitud de A. Kabou con respecto al tema de la ciencia y la tecnología es diametralmente opuesta al parecer de Anyanwu.

Las diferencias culturales que diversifican África y occidente no son específicamente africanas ni occidentales. Son las diferencias propias de toda cultura no especializada, agrícola, pre-urbana y pre-industrial en comparación con las culturas especializadas, urbanas y tecnológicas. Estas características son profundamente transformadas tan pronto como se introduce la especialización en una sociedad con la urbanización y la tecnología que la acompañan. Las características culturales más resistentes son la experiencia que se conserva en la memoria histórica, la religión (que en África está en proceso de transformación profunda) las lenguas (que también se ven profundamente afectadas) el folklore y los rasgos culturales que dependen del entorno. Según los intelectuales críticos, África tiene que aceptar la revolución espiritual, ética y tecnológica que lleva consigo la racionalidad moderna (es decir, la ciencia y la tecnología) y esto reducirá considerablemente las diferencias con occidente y con las restantes sociedades especializadas. La larga lista de los tan traídos y llevados valores africanos (que en definitiva están centrados en torno a la percepción unitaria y vitalista de la realidad y a organización de la sociedad sobre la base del clan) se verán afectados por la especialización en el mismo sentido en y tan profundamente como se vieron afectados los valores tradicionales de las antiguas sociedades occidentales.

Los filósofos críticos oponen a la tesis de la cultura como identidad (considerada ahora factor de alienación) la antítesis de la cultura como liberación, que tiene como objetivo el desarrollo de todas las potencialidades del ser humano y que es alcanzable únicamente mediante la racionalidad moderna¹⁹.

El hombre africano está también en búsqueda de identidad a nivel individual Axelle Kabou, Elungu P.E.A. y otros ya han manifestado que el culturalismo africano trata no tanto de la realidad de la cultura africana y del pasado de África como de las representaciones sociales que los africanos se forman de esas cosas. Es un tema central del pensamiento de

19 P. J. Hountondji, *African philosophy, myth and reality*, 1983; *Histoire d'un mythe*, 1974; M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, 1981; *L'idée d'une philosophie Négro-Africaine*, 1979; Elungu P.E.A., *Tradition africaine et rationalité moderne*, 1987; *La libération africaine et le problème de la philosophie*, 1977; *La philosophie, condition du développement en Afrique*, 1977.

Kä Mana²⁰, de su interpretación de la crisis africana. Se trata de una crisis que afecta a las condiciones de vida de los africanos y al funcionamiento de su ser. Kä Mana está buscando una fuerza de recreación, un principio de innovación («*principe de novation*»). Siempre es posible un recomenzar, pues el principio de innovación está en el hombre mismo, en la libertad de su palabra y su acción. Pero la crisis afecta a la palabra y a la acción, «lugar de encuentro para el advenimiento de la libertad». ¿Dónde encontrar este principio de innovación? ¿Será en la vida del espíritu tradicional donde podremos encontrar con qué conjurar la crisis que aflige a las condiciones de existencia del África negra? Esta parece la línea de pensamiento de Oscar Bimwenyi-Kweshi en su teoría del «*bosquet initiatique*»²¹.

Lo mismo podría decirse de la negritud de Senghor concebida como depósito de valores permanentes en el alma africana que uno puede alcanzar en el centro del propio ser africano al buscar restauración y fecundidad en sus relaciones con otras personas. La misma función parece asumir cierto modo de recuperar la vieja civilización egipcia como matriz de la cultura negra aún disponible en su fecundidad. Esta convicción está de nuevo presente en la consideración de las fuerzas de resistencia durante la colonización y ahora mismo como la primera piedra de la construcción de un futuro para la plenamente independiente África. Para Kä Mana todas esas cosas son ilusión. La crisis afecta también a las cosas del espíritu y a su capacidad de contemplación fructífera.

«La razón africana no dispone actualmente de posibilidad alguna de explayarse sobre la base de sus propias tradiciones y de ellas solas. Hay por tanto crisis de la posibilidad misma de pensar, en caso de obstinarse a vincular esta posibilidad con el pasado y las tradiciones de África tal como se ofrecen a nuestra interioridad desintegrada. Es la facultad misma de pensar el pasado y de darle sentido y significado a partir de nuestro presente lo que nos parece imposible de exponer. Pues, como más abajo indicaremos, el significado y el sentido vinculados a los

20 Kä Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir?*, Edit. du Cerf, Paris, 1991.

21 *Ibidem*, p. 24.

acontecimientos del pasado no revelan otra cosa que nuestro estar en crisis... La satisfacción que sentimos desde la negritud, la autoglorificación que desplegamos en los estudios de nuestras tradiciones y nuestros antepasados los faraones son señales de un profundo malestar. Ese es el fondo de una crisis que afecta a las condiciones mismas de nuestra vida del espíritu, o más exactamente de nuestra capacidad de pensar»²².

Kä Mana mismo, en cierto momento de su evolución mental, pensaba que el nuevo punto de partida podría ser absoluto, fundado en un acto de voluntad, una opción libre: *«la folie d'une prise en charge de soi qui rompt les amarres avec le passé, tout simplement»*. Esta posibilidad le parece ahora una ilusión, pues la voluntad misma está afectada por la crisis. *«La crise Africaine est aussi une crise de volonté Africaine, c'est-à-dire de la capacité de commencer quelque chose de nouveau»²³.*

Para Kä Mana la crisis misma puede ser un punto de partida: «una contemplación lúcida del desastre y el naufragio de nuestro propio ser». Propone enjuiciar reflexivamente hechos concretos, evitando generalizaciones y consideraciones abstractas. Nuestro juicio descubriría en cada hecho concreto su orientación ética, «son devoir être», y así constituiría un horizonte de regeneración moral. Pero esto también es un callejón sin salida, pues también esta lucidez es víctima de la crisis al no fundarse en una personalidad coherente. Lo que está en crisis es el ser africano en sí, y cualquier planteamiento de lo que sea desde nuestro estar en crisis está necesariamente afectado por la crisis. Nosotros, los hombres de hoy, estamos desintegrados y todos nuestros juicios sobre el presente, el pasado o el futuro están igualmente distorsionados por la interpretación de un observador desintegrado. Kä Mana sabe bien que lo que está diciendo no es necesariamente aplicable a África en general de una manera objetiva. No está hablando del África objetiva sino de la representación que los africanos se hacen de ella. «Sin embargo, nuestro análisis es totalmente correcto en tanto que observación de representaciones imaginarias globales que África se hace hoy de sí misma... en la economía de la existen-

22 Ibidem, pp. 26-27.

23 Ibidem, pp. 27-29.

cia humana las representaciones imaginarias orientan la acción con mayor vigor y mayor radicalidad que la complejidad concreta de los hechos y las realidades»²⁴.

Considerado desde este punto de vista recurrir a la tradición y al pasado es soñar despierto, incluso aunque una legión de investigadores en ciencias humanas crea que ahí está la solución²⁵. Nuestra capacidad de percepción del pasado se desintegra con nuestra propia desintegración. Aunque el pasado africano fuese objetivamente glorioso, nuestro dislocamiento y la desintegración de las condiciones de nuestra existencia lo harían inutilizable. Una vez más, no es al pasado africano en su objetividad a lo que nos referimos. Para nosotros, el pasado que importa es el pasado de nuestras representaciones imaginarias. Este es el problema. Al tener una relación problemática con el pasado tenemos también una relación problemática con el presente. Las estructuras objetivas y la organización del mundo de hoy son similares a la objetividad del pasado. Lo que tiene importancia es cómo las vemos, sus repercusiones en nosotros. Podemos acusar al orden internacional, al capitalismo y al neocolonialismo, pero nuestras acusaciones no cambiarán nuestra capacidad íntima de percepción y de reacción.

«En el fondo, cualquiera sea la pertinencia de nuestras acusaciones respecto al mundo exterior, no está en ellas lo esencial del problema. Lo esencial está en la imposibilidad en que nos encontramos de establecer con esas fuerzas contrarias relaciones de confrontación que nos hagan comprender su lógica y nos den la firme voluntad de segregar antifuerzas de creatividad y de iniciativa»²⁶.

Nuestra relación con el futuro se resiente del fatalismo y la irresponsabilidad. Soñar despierto se ha convertido en lo más normal de la vida. No podemos prever el futuro como trabajo, acción y proyecto,

24 Ibidem, p. 31.

25 Ibidem, p. 48.

26 Ibidem, p. 50.

como lo que podría haber dado significado a nuestro presente y sentido a nuestro futuro.

«Llamemos pues crisis de la memoria histórica a la relación que tenemos con nuestro pasado; crisis de fuerza creadora a la relación onírica que mantenemos con nuestro presente y crisis del sentido a la relación onírica que establecemos con el futuro»²⁷.

Pensando en la dialéctica de la violencia, que diversos escritores africanos proponen como posible solución en la presente crisis de África, Kā Mana habla primero de «la dialéctica del vencedor y el vencido» tal como aparece en los pensadores africanos llamados críticos. Esta dialéctica parece expresar el bien conocido hecho de que nuestras culturas han sido vencidas y desarticuladas por Occidente. Pero es mucho más lo que dice: considera esta derrota la única causa de lo que los africanos son hoy en día.

«Pone de manifiesto el panorama actual de nuestra vida, la estructura actual de nuestro ser. Nos pone ante nuestros propios ojos como seres reducidos a impotencia, incapaces pues de creatividad y de iniciativa. Manifiesta asimismo nuestro deseo más profundo: pasar de no poder a poder, de esterilidad a creatividad, de pasividad a iniciativa. En realidad no es un hecho lo que manifiesta sino una representación de nosotros mismos, que no es un determinismo absoluto sino que lo hace indebidamente pasar por tal.

En esta misma medida, reduce la semántica del hecho a una representación que nos impone la violencia como único medio de relación con la realidad para cambiarla. Pero cómo, de qué manera podemos asumir concretamente esta nueva violencia fundadora, la dialéctica del vencedor y el vencido, no lo dice sino en modo de mera mitología: hay que robar el fuego de los dioses, hacerse con el arma secreta del vencedor. África es el nuevo Prometeo, que olvida manifiestamente que lo real de lo que quiere dar cuenta recurriendo a este mito no es solamente mítico»²⁸.

27 Ibidem, pp. 50-52.

28 Kā Mana, *L'Afrique va-t-elle mourir?*, Ed. du Cerf, Paris, 1991, pp. 43-44.

Kä Mana atribuye, en general pero expresamente, esta dialéctica a los «*pensadores africanos llamados críticos*», pero se aplica más especialmente a Marcién Towa²⁹. Siente él la necesidad de apoderarse del «arma secreta» de la civilización occidental con el fin de obtener el poder de reavivar la humanidad africana. «Sin un poder africano la negritud está condenada a seguir siendo un ensueño inocente». El arma secreta del Occidente es su filosofía. Hegel representa el paradigma de esta filosofía: «la razón que se funda en sí misma y rechaza toda autoridad junto a o sobre ella». La ciencia y la técnica son el producto del pensamiento racional occidental.

La crítica que hace Kä Mana de los filósofos críticos no es una crítica del razonamiento discursivo riguroso. Es más bien una crítica de la mitologización de la razón como el fuego que el Prometeo africano ha de robar a los dioses de Europa y una vez en sus manos va a dar solución a

29 Marcién Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Ed. CLE, Yaoundé, *Point de vue n. 8*, 1986. «La razón de la derrota infligida a los pueblos coloniales por Occidente residía en una profunda diferencia de culturas. Apoderarse del secreto del Occidente debe pues consistir en conocer a fondo la civilización occidental, en identificar la razón de su poder e introducirse en su misma cultura» (p. 40). «Por tanto proponemos substituir la búsqueda de la originalidad y la diferencia como patente de humanidad por la búsqueda de las pistas y los medios del poder como necesaria condición de la afirmación de nuestra humanidad y de nuestra libertad. El poder puede parecer prosaico a algunos. Pero sin el poder africano la negritud está condenada a quedarse en ensueño inocente» (p. 53). «Nuestra libertad, o sea la afirmación de nuestra humanidad en el mundo de hoy, pasa por la identificación y la posesión del principio del poder europeo» (p. 55). «En nuestro rastreo del secreto del poder europeo, parece pues indicado comenzar por interrogar a la filosofía de Europa... Qué entiende Europa por filosofía en el más estricto sentido del término» (p. 59). «Para Hegel (representante eminente de la filosofía europea), la filosofía es, ya lo hemos visto, el pensamiento dependiente de sí mismo, sin ninguna autoridad a su lado y menos aún encima... También la ciencia se apoya en el mismo principio. Ciencia y filosofía tienen pues la misma exigencia, el mismo criterio de verdad, la misma forma. En realidad, las diferentes ciencias proceden, históricamente, de la filosofía por especialización y particularización (p. 61). Puesto que la filosofía europea, a causa de su parentesco con la ciencia y la técnica, parece presidir el origen del poder europeo, ella nos ayudará a realizar la revolución de las mentes que ha de condicionar la edificación de nuestro propio poder» (p. 68).

todos los problemas de África. Kā Mana pretende «transformar los mitos que nos hacen soñar en problemas que nos obliguen a pensar, convertir los problemas que nos dan que pensar en energías que nos hagan actuar»³⁰.

En la pugna dialéctica por definir la cultura africana, la noción de liberación por medios racionales ha reemplazado la concepción de la cultura como identidad. Pero la oscilación dialéctica está de nuevo operando y mientras la noción de identidad cultural es parcialmente restablecida la racionalidad moderna pierde peso. El pensamiento de los filósofos críticos africanos padece exuberancia ideológica y violencia doctrinaria, cosas que condicionan el quehacer filosófico. Aparte los supuestos ideológicos de cada filósofo crítico, existe también peligro de intelectualismo o formalismo intelectual. La racionalidad moderna considerada en sí misma como la solución global de todo problema es un mito. Los problemas han de ser identificados y abordados en su situación concreta. Hay que abordarlos con perseverancia, ingenio y modestia, aceptando los límites que la vida real impone. La racionalidad moderna como tal ha de concretarse y aplicarse a la solución de problemas; ha de convertirse en práctica de reflexión personal.

Se están buscando nuevas formas de racionalidad que no sean hipotecables a ningún a priori, ya sean esos a priori formas de identidad cultural procedentes del pasado africano, ya principios eternos de liberación salidos del pensamiento occidental. Esta búsqueda de nuevos modos de racionalidad aún no ha producido una obra teórica importante ni ha inspirado un esfuerzo práctico importante. Pero sigue siendo una de las más originales y prometedoras líneas de investigación. Anima a la gente a emplear sus propias mentes, lo que es signo de subjetividad creativa.

Otra de las características de esta búsqueda de formas nuevas de racionalidad es la tendencia a minimizar el antagonismo acérrimo que impregna el pensamiento africano sobre la cultura. El pensamiento dialéctico sobre la cultura ha definido la identidad africana en oposición a Occidente. Propone la fuerza como único medio de liberación y conside-

30 Kā Mana, op. cit., p. 14 (la traducción es mía).

ra una dialéctica de poder que, por el momento, no es más que retórica de violencia (reivindicaciones, denuncias...) más bien inútil. El antagonismo y la violencia que menudea en mucho del pensamiento sobre la cultura parece proceder de la derrota total que dislocó los principios tradicionales de la existencia. De esta experiencia emerge una representación social que ha socavado los cimientos mismos y la estructura del ser africano: una representación social caracterizada por la angustia: rebelión, frustración, impotencia, agresión; y también fascinación por el mundo de los opresores. Efecto de lo cual es que se bloquea la creatividad y las relaciones con Occidente se desnaturalizan. Hay que rehacer la imagen social que los africanos tienen de sí mismos. La crisis de África no es solamente crisis de racionalidad, es crisis de existencia. No afecta solamente a la mente, afecta al ser entero. De ahí la necesidad de renovarse no sólo en el terreno de la inteligencia sino en la totalidad de las fuerzas creadoras que dependen de cómo las personas se perciben a sí mismas. La imagen atormentada que los africanos se hacen de sí mismos da entrada al afropesimismo o, por reacción, a un afrooptimismo insustancial e inconsistente.

«Aquí hay que añadir algo. No siendo la existencia humana sólo racionalidad ni el destino siempre racionalizable en sus tenebrosas profundidades, lo de las nuevas racionalidades africanas carecerá de sentido si no es una búsqueda de la globalidad del ser y de los cimientos profundos de la existencia. Puesto que la crisis que padecen nuestras sociedades africanas no es sólo crisis de racionalidad sino hundimiento de la base de nuestra vida y de las condiciones de nuestro estar en el mundo, los medios para hacer frente a sus amenazas han de ser de una índole que sobrepase las fuerzas del entendimiento. Interesan lo imaginario como conjunto de fuerzas creadoras. De ahí la necesidad de articular el cuidado del ser, el sentido del valor, la creatividad del corazón, la fertilidad de la imaginación, la exuberancia del cuerpo y la preocupación de las coherencias racionales en la organización del espacio social. No se trata sólo de revolucionar las lógicas del conocimiento. Se trata de renovar los cimientos mismos del ser y las dinámicas de la cultura»³¹.

31 Kä Mana, *Théologie africaine par temps de crise*, 1993, pp. 28-32; cita en p. 30.

Apartarse de la dialéctica de la violencia es, según Kā Mana, condición para liberar nuevas fuerzas creadoras. Eso libera la mente de la representación que la lógica de la violencia acarrea y del tipo de relaciones que propicia. Es cierto que la dinámica de la violencia refuerza y perpetúa el síndrome del colonizado. La consciencia del determinismo que tal síndrome nos impone es el primer paso en el camino de la liberación. El escritor congolés U Tam'si Tchikaya llama a la colonización «primera gran revolución africana»³². Él cree que esta manera de ver la colonización sería un importante primer paso hacia la descolonización de las mentes. Una revolución, vista como mi revolución, la que yo tengo que llevar a cabo, supone energía y originalidad. Deja atrás las estructuras y las mentalidades de sumisión. El verdadero revolucionario es alguien que toma decisiones libres, que crea una nueva cultura.

«Un colonizado que viera en el colonialismo mismo su propia revolución estaría ya liberado de las estructuras mentales y de las representaciones imaginarias del colonialismo. Un neocolonizado que viera en el colonialismo el detonante de una revolución que él mismo debe continuar ya habría salido de la mentalidad mortal que los esquemas mentales neocoloniales le imponen. Eso es no situarse ya en la lógica de los antagonismos y de las violencias estructurales. Eso es situarse en una lógica nueva, en la lógica de la creatividad que la consciencia de su nuevo ser le confiere para la transformación de su propio destino»³³.

Los escritores africanos hablan mucho de revolución pero no siempre se las arreglan para desembarazar la revolución de su atmósfera de violencia. No está nada claro si ven en la dinámica de antagonismo un refuerzo de la mentalidad colonizada o la única vía de liberación del síndrome del colonizado.

32 U Tan'si Tchikaya, *Ces fruits si doux de l'arbre à pain*, Seghers, Paris, 1988. (Citado por Kā Mana, op. cit. p. 116)

33 Kā Mana, op. cit. p. 116.

«Para terminar, si hay una propedéutica que se imponga para la obra de construcción de la nueva sociedad, es, nos parece, la de la 'desacomplejización' del negro. La juventud africana tiene que desembarazarse de todos esos complejos heredados del régimen de dominio, que ha creado en ella cierta artificialidad. Esta 'desacomplejización' es una etapa necesaria de la revolución pendiente, se llama revolución mental»³⁴.

El último grupo es de escritores que se acercan a la opinión de Kä Mana sobre la colonización como punto de partida de una revolución posiblemente constructiva. África ha ido descubriéndose a sí misma dialécticamente en ajustes sucesivos: la imagen colonial de África se ha enfrentado a la filosofía de la identidad africana, que a su vez ha tenido que hacerlo a la filosofía de la liberación. Los filósofos de la liberación están convencidos de que la solución a la crisis africana pasa por la racionalidad moderna. Aunque también esta postura ha sido criticada, los africanos están cada vez más seguros de que las soluciones están en la línea de la racionalidad moderna. Por otro lado, la filosofía de la identidad es parte constitutiva del proceso de toma de conciencia de África por sí misma y, por consiguiente no puede ser dejada de lado. La tendencia actual apunta a un esfuerzo de reconstrucción eminentemente ético y consciente de la totalidad de la experiencia africana.

«Se trata, gracias al marco que la reconstrucción brinda como tarea y como concepto, de integrar los problemas de la integridad y de la liberación en un proyecto global de vida en que África pondría los medios de estar a la altura de sus sueños y de obrar con arreglo a sus utopías y a sus esperanzas»³⁵.

34 E. Njoh Mouelle, *Jalons I*, p. 57.

35 Kä Mana, *Théologie africaine pour temps de crise*, 1993, pp. 31-32.

4. COMPROMISO SOCIAL

El compromiso social del africano tradicional es hacia el clan, hacia el grupo al que pertenece. El valor supremo del código ético tradicional es el clan, la potenciación de la vida del grupo al que pertenecemos. Este código ético está sancionado por la tradición, reforzada a su vez por los miembros vivos del clan que exigen su aceptación. La dictadura del linaje está potenciada por los antepasados, y por múltiples tabúes que garantizan el cumplimiento del código ético tradicional. Se puede hablar de absolutismo ético. En el contexto tradicional el compromiso del individuo hacia el grupo es total.

Íntimamente relacionado con esta cuestión está el tema de la corrupción y de la crisis ética que aquejan al continente africano. La corrupción es uno de los mayores males del África actual. Es como una enfermedad que afectase a todos los tejidos del cuerpo social, minándolo, causando su decadencia. Es evidente que la corrupción no es, ni mucho menos, algo privativo de África, ni un fenómeno propio de nuestro tiempo, pero adquiere en África un significado especial: en primer lugar por las enormes proporciones que ha alcanzado en la época posterior a la independencia, luego por la impunidad que la ampara, y finalmente porque, dadas las condiciones de debilidad del África actual, impide su desarrollo, imposibilitando incluso el proceso de desarrollo ya en marcha. No hay un solo africano que sinceramente niegue la existencia de una espantosa corrupción que paraliza todo el continente. La enormidad de su extensión ha sido glosada por muchos escritores de ficción africanos, así como por sociólogos y filósofos³⁶. En palabras de Mongo Beti y Odile Tobner, «la grotesca extravagancia de la corrupción en África induce a la gente a pensar que aquí todo se puede comprar, el continente negro está en venta»³⁷.

36 Mongo Beti-Odile Tobner *Dictionnaire de la Négritude*, L'Harmattan, 1989, pp. 75-77; Tidiane Diakité, *L'Afrique malade d'elle-même*, Karthala, Paris, 1990, pp. 71-106; George B.N. Ayittey, *Indigenous African Institutions*, TN., New York, 1991, pp. 415-475; Ali A. Mazrui, *The Africans, a triple heritage* Little, Brown and Company, Boston, 1986, pp. 240-243; Pierre Merlin, *Espoir pour l'Afrique Noire*, Présence Africaine / A.C.C.T., Paris, 1991, pp. 409-410.

37 Mongo Beti-Odile Tobner, op. cit., p. 76 (mi traducción).

La corrupción africana afecta primero a la cima³⁸, y luego va descendiendo desde las clases privilegiadas por las medianas hasta lo más bajo de la escala, socavando el edificio entero de la sociedad. Tidiane Diakité ha descrito con gran esmero el fenómeno y ha percibido en todos los servicios de la administración el deseo «non de servir mais de se servir»³⁹. Esta conducta generalizada ha invadido la educación, la sanidad, los servicios, la cortesía tradicional... perjudica sobre todo a los jóvenes y a los campesinos, anula los derechos humanos y acarrea una quiebra general. Cuando la corrupción alcanza tales proporciones es evidente que se ha convertido en un cáncer de la sociedad⁴⁰ y un «obstáculo substancial para el desarrollo»⁴¹.

La corrupción es universal no sólo en el sentido de invadir todo el tejido de la sociedad sino también en el de florecer bajo todos los regímenes políticos (socialista, liberal o fascista) y bajo todos los estilos de colonización (francés, inglés, árabe, portugués)⁴². Se podría pensar que, teóricamente, el socialismo sería más resistente a la corrupción que el capitalismo, pero los regímenes socialistas africanos han sido corroídos por la corrupción tanto como los liberales. Si alguna diferencia hay, es sólo de grado⁴³.

Como consecuencia de la inmensa extensión de la corrupción y del hecho de su «universalidad», la sospecha de que la corrupción tenga algo que ver con la cultura africana ha merecido la atención de numerosos pensadores africanos: «De esta verdad se deduce que, aunque el virus, como es posible, haya sido inoculado por la dominación occidental, que por lo demás lo cuida, la tierra africana se presta admirablemente bien a su aclimatación, a su desarrollo, a su expansión»⁴⁴.

38 Ibidem, p. 76; Tidiane Diakité, op. cit., p. 83-85.

39 Ibidem, pp. 71-133.

40 Y.K. Museveni, *What is Africa's problem?*, pp. 92-93.

41 Pierre Merlin, *Espoir pour l'Afrique Noire*, pp. 409-410.

42 Mongo Beti-Odile Tobner, op. cit., p. 76.

43 George B.N. Ayittey, op. cit., pp. 429-431: *Swiss-Bank socialism*.

44 Mongo Beti-Odile Tobner, op. cit., p. 76.

Frecuentemente los escritores africanos consideran que el origen de la corrupción está en la administración colonial, percibida por los africanos como foránea, impuesta y autoritaria. «Robar al blanco» podía ser considerado en este contexto como un modo de resistencia heroica. Esta actitud se convirtió en una costumbre que perdura después de las independencias. Esta opinión se ve contrarrestada por el absolutismo ético que ve en el clan el valor supremo en cuyo beneficio todo está permitido.

Cualquier intento por dar con el origen de las distintas formas de corrupción ha conducido a un elemento de crisis. Lo cual indica que el origen de la corrupción no se halla únicamente en la administración colonial ni en el consabido estado nación, ni en la sola moralidad clánica, sino en la crisis de transición de un concepto de ética a otro. Dos códigos éticos opuestos, los dos vigentes y no integrados. La crisis parece residir en el proceso de cambio de un sistema moral basado en el clan a un sistema moral basado, no sólo en el clan, sino también en el hombre. Pero el hombre miembro de una sociedad ampliada, una sociedad universal, provocará necesariamente algún trastorno: el valor supremo ya no será el clan sino el ser humano como tal. No es una transición del clan al ser humano universal sino del clan a una sociedad más amplia, y así sucesivamente. A lo anteriormente dicho, Mongo Beti añade un nuevo factor que ha de ser tomado en consideración para entender el fenómeno de la corrupción africana.

«Es como si, 'desaprendiendo' la responsabilidad política a medida que pasaban los siglos de tráfico de esclavos, de colonización, las elites africanas de ayer igual que las de hoy hubieran ido dejando desorganizarse los mecanismos de inhibición de la inmoralidad, las barreras que en el inconsciente colectivo retienen los instintos socialmente destructivos»⁴⁵.

Desaprender la responsabilidad política, desorganización de los mecanismos inhibidores de la inmoralidad: he ahí dos factores dignos de consideración. Lo que pone de manifiesto un olvido de las responsabili-

45 Mongo Beti-Odile Tobner, *Dictionnaire de la Négritude*, p. 77.

dades políticas y una desorganización de los mecanismos de inhibición de la inmoralidad es el hecho de que la gente robe no ya al estado nación sino a entidades privadas y unos a otros. Se roba no solamente para favorecer a su gente sino también por codicia personal; hasta tal punto la corrupción se ha generalizado, lo impregna todo, que Mongo Beti no duda lo más mínimo en decir: «la corrupción es en cierto modo consubstancial a la personalidad africana»⁴⁶. Un nuevo orden moral exige que las fidelidades clánicas estén subordinadas y no en oposición al único valor absoluto, lo humano, es decir un orden moral referido no al clan sino a toda la familia humana, o mejor al valor absoluto de todo ser humano individual.

El compromiso de los africanos por los valores tradicionales y, en particular por la solidaridad clánica, está en vías de mutación. No sólo podemos prever su futura transformación en una sociedad especializada sino percibir cómo están ya cambiando. Lo que los africanos consideran valores importantes de sus culturas está íntimamente vinculado ya a la visión holista del hombre en el mundo, ya a la importancia suprema que se otorga a la vida. Se diría que la experiencia holista del hombre en el universo corresponde a una experiencia no especializada. «Carácter global» y especialización son los dos polos opuestos de un solo fenómeno, tanto desde un punto de vista epistemológico como de uno tecnológico. Integridad implica fusión de sujeto y objeto, fusión del hombre con el universo y relación de armonía con la naturaleza. La especialización implica distanciamiento del sujeto respecto al objeto, abstracción, autonomía del hombre con respecto a la naturaleza, dominio de la naturaleza y toda clase de fragmentaciones. La especialización corroe necesariamente los cimientos mismos de la totalidad.

Esto vale también para la vida y para todos los valores vinculados a ella. El comunismo, la simbiosis de todo individuo con el grupo, la solidaridad clánica correspondiente a ese concepto de sociedad, son también proporcionales al grado de especialización en una sociedad. Son otros tantos aspectos de la globalidad africana. La especialización pone una distancia entre el individuo y su parentela, aumentando así su autono-

46 Ibidem, p. 76.

mía, y el incremento de independencia individual afecta necesariamente a los conceptos de solidaridad y de autoridad. La necesidad imperiosa de abrir la sociedad clánica a un estado nacional y a organizaciones internacionales está transformando progresivamente la estructura de los clanes y su mentalidad. No es pura previsión, está de hecho ocurriendo ante nuestros ojos. Esta transformación se corresponde con la transformación que se produjo en otras sociedades especializadas, occidentales o no, en grados diferentes. Las diferencias de grado se explican por el grado de especialización y por las características específicas y las tendencias de cada cultura y cada sociedad.

5. RELIGIÓN

Se ha dicho que los africanos son «eminente­mente religiosos». También se ha dicho que la mayoría de las culturas africanas tienen el concepto de un Dios supremo⁴⁷. Estas afirmaciones han sido aceptadas sin rechistar por muchos africanos. Okot P'Bitek lanza un ataque frontal contra esta pretensión⁴⁸. Según él, los dioses africanos han sido helenizados. Los africanos no tienen un concepto de Dios supremo sino que la interpretación de las divinidades africanas según el modelo cristiano ha introducido la idea de un Dios único en los conceptos religiosos africanos. Este «contrabando» habría sido introducido por los misioneros e intelectuales occidentales con la complicidad de intelectuales africanos que

«intentando interpretar las ideas religiosas de sus paisanos en términos propios del pensamiento europeo, y deseosos también de defender África de la arrogancia intelectual del Occidente, presentaron las divi-

47 K.A. Busia, *Africa in search of Democracy*, London 1967. John S. Mbiti, *Concepts of God in Africa*, S.P.C.K., London 1970; *African religions and philosophy*, Heinemann, London 1969; *An introduction to African religion*, Heinemann, London 1975; E. Bolaji Idowu, *African Traditional religion: A definition*, New York, Orbis Books, 1973.

48 Okot P'Bitek, *African religion in Western scholarship*, East African literature bureau, Kampala, 1970.

nidades africanas revestidas de todos los atributos del Dios de los cristianos»⁴⁹.

Los africanos, dice P'Bitek, no entienden de consideraciones metafísicas sino «de la buena vida aquí y ahora». De hecho, las divinidades africanas son para el hombre, no el hombre para ellas. Al contrario que el Dios de los cristianos, las divinidades africanas son perfectamente conocidas: son la causa del bienestar y la explicación de los infortunios y las enfermedades.

Esta posición un tanto iconoclasta de Okot P'Bitek ha provocado reacciones varias entre los escritores africanos. *Elungu P.E.A.*, en su interpretación de la experiencia africana sobre el hombre, la naturaleza y Dios, completa una síntesis de dichas posiciones⁵⁰. Para entender la experiencia africana hay que comenzar por el ser humano. El ser humano se percibe en la experiencia de la vida que él mismo vive, y todo lo demás es percibido y entendido en función de la misma vida, su incremento, su expansión. Esta visión de sí mismo pide comunidad y jerarquía social. La sociedad clánica resultante está íntimamente ligada con la naturaleza y con Dios.

«El negro tradicional no se ha arrancado de la naturaleza, ni lo intenta; su actitud fundamental de partida es la de su vida como medio integrador de todas sus experiencias al cual intenta integrar todo, de modo que constituya una experiencia única»⁵¹.

Si el africano tradicional adora algún objeto de la naturaleza no es como algo diferente y superior a sí mismo sino como lazo simbólico con su propia vida, como forma de vivir. Para el africano tradicional, la naturaleza tiene dos significados: mítico (metafísico-religioso) y empírico. Ambos están orientados a la vida, a través del trabajo y del culto, con

49 Ibidem, p. 67.

50 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, L'Harmattan, Paris, 1987, pp. 47-70, 118-124.

51 Ibidem, p. 48.

mayor relieve de lo mítico. La naturaleza se convierte en símbolo que densifica la experiencia sensible. Nos transporta a un nivel de significación más profundo, pero no fundamentalmente diferente, del mundo de nuestras experiencias⁵².

Atendiendo al contenido concreto de cada cultura africana particular, hay cosas que pueden ser consideradas como más cercanas que otras a la fuente de la vida o con más poder vitalizador simbólico. Lo absoluto y supremo es la vida. Dios viene a continuación de la vida, a menudo como antepasado fundador. La vida es por tanto la meta de la cultura, la vida es el centro de la religión y del culto, la vida es el fundamento de la ética, el criterio de la moralidad y, finalmente, la vida es también el objeto de la tecnología. La experiencia cotidiana es una experiencia de unidad, una aspiración a la vida unificadora. En tal sentido, es un intento de totalización de todo lo afectado por la experiencia de la vida.

En todas las tradiciones africanas, Dios parece el punto de partida en la sucesión de los seres, su origen; un origen invisible: Dios es espiritual. La diferencia principal en el contenido de la idea de Dios parece depender de cómo se entiende el Dios origen: como creador o como dador de vida. En general, Dios es padre, el que engendra. Dentro del concepto de «dador de vida» caben aún cantidad de significados. La paternidad de Dios puede ser difusa, imprecisa, por entenderse como paternidad universal. En el extremo opuesto está el concepto de Dios padre, procreador del clan. Entre la idea del Dios creador (cuya actividad no es engendrar) y la idea del Dios procreador del clan hay sitio para buena cantidad de diferencias menores que dan pie a teorías contradictorias sobre la naturaleza de Dios. Desde el *Deus otiosus*, o Dios ausente⁵³, al Dios ancestro fundador del clan hay un largo camino. Hay lugar, en efecto, para una gran variedad de conceptos de Dios⁵⁴. El Dios creador, cuya misteriosa actividad no parece ser la de engendrar, aún está vinculado al clan por la espiritualización de los héroes y los antepasados del clan.

52 Ibidem, p. 50.

53 John O'Donohue, *New Wine and Old Bottles*, Uppsala University, Sweden 1994, pp. 41-44.

54 Elungu P.E.A., *Tradition Africaine et rationalité moderne*, 1987, pp. 62-63.

De lo dicho se desprende que la idea africana tradicional de Dios no es «una idea clara y neta». Ni siquiera es una idea. La percepción de Dios no es conceptual. No hay teología conceptual. Si hay una idea de lo invisible es una idea producida por el cuerpo, por la imaginación. Se experimenta la divinidad en el acto mismo de experimentar la existencia del hombre: «vision charnelle de l'invisible». Nunca como una realidad separada del resto del universo. A partir de la experiencia que el hombre tradicional tiene de Dios en la misma experiencia de sí mismo, su imaginación crea el mito que el culto actualiza. El conocimiento mítico contiene lo invisible y la naturaleza. No es un conocimiento contemplativo: comienza en la vida y regresa a la vida para su cumplimiento⁵⁵.

Cabe preguntarse cómo afecta la idea de Dios, y la naturaleza de esta idea, al desarrollo tecnológico. Las palabras de Cheikh Hamidou Kane nos dan la clave. Pide a los africanos graben en los frontispicios de sus iglesias, templos y mezquitas estas palabras: «Dios no es pariente nuestro. Está todo él fuera del flujo de la carne, la sangre y la historia que nos congrega. ¡Somos libres!». Incluso en el caso de que Dios fuera considerado presente en la historia humana, no la controlaría: somos nosotros los que decidimos. La transcendencia de Dios establece una distancia entre el espacio de Dios y el espacio del hombre, dejando sitio a las decisiones independientes del hombre. En el concepto africano de Dios lo divino invade el espacio humano y priva al hombre de iniciativa. Si se ve a Dios como «dador de vida» Dios entonces es el padre, «el antepasado fundador del clan mitificado, divinizado». En este caso, «la distancia creada por el mito no basta para representar a Dios como diferente, aún menos como separado, de la vida del clan». Aquí Dios es aún pariente nuestro. No se encuentra fuera de la corriente de carne y sangre que nos enlaza. No somos libres! Si Dios es visto como transcendente las consecuencias vienen a ser las mismas, pues el espacio entre la transcendencia de Dios y nuestra inmanencia se rellena con los héroes y fundadores del clan mitificados y divinizados. Siguen siendo los garantes y vigilantes del orden divino que se nos dio en los orígenes míticos. Tanto el Dios dador

55 Ibidem, pp. 66-70. Quotation pp. 69-70. See also Charles Nyamiti, *The incarnation viewed from the African understanding of person*, in C.H.I.E.A. African Christian Studies, vol. 6, n. 1, 1990, p. 7.

de vida como el Dios creador de la religión africana parecen invadir el espacio del hombre. En cierto modo, en cuanto se refiere a su influencia sobre las opciones del hombre, están demasiado cercanos. Ambos son agobiantes. Esto no necesita un conocimiento explícito de las razones de que el concepto de Dios condicione su comportamiento. Este conocimiento no existe: pero la presión sí existe, y es una presión que procede de la tradición, de los antepasados y el miedo a las sanciones rituales, de la sociedad. Eso mismo se puede decir de la idea de Dios. Incluso si la idea de Dios no está detrás de su orden divino en un sentido explícito y consciente, el orden mismo ha sido interiorizado mediante influencias culturales que producen las presiones antes mencionadas. En su trato con la naturaleza, el africano emplea técnicas juntamente con ritos, pero poniendo el acento en lo mítico, actualizado por los ritos.

CONCLUSIÓN

Hemos partido de la percepción global que el africano tiene de la realidad, de su experiencia de la vida, y de la comunidad como presupuestos de su moral específica. El clan es central y tanto la sociedad como el estado se estructuran entorno a él. Para el africano tradicional la vida del grupo aparece como el valor absoluto indiscutible. Cultura, ética y religión están al servicio de la vida del clan. Son todas ellas realidades naturales inmersas en el flujo de la sangre. Pero la visión tradicional del mundo se ve acosada por la nueva racionalidad: la ciencia y la tecnología; en definitiva por la especialización. Esta «racionalidad moderna» pone en tela de juicio los valores tradicionales, los transforma en la misma línea que transformó los valores tradicionales de occidente. Querer compaginar los valores tradicionales con la racionalidad moderna y sus consecuencias parece imposible. La ética africana está en crisis. No ha logrado la integración armónica del sistema ético tradicional con el de la ética más universal que requiere la sociedad pluriétnica y las religiones reveladas. La mayoría de los africanos vive a caballo entre dos sistemas éticos. Esto explica, en parte, la corrupción reinante. Pero no es sólo la ética africana lo que está en crisis: el hombre africano, el ser huma-

no, está desintegrado lo cual hace difícil una renovación tanto moral como del espíritu en general.

En estas circunstancias se da la tentación del escapismo: el hombre trata de superar la soledad, el dolor y las ansias de la responsabilidad anegándose en el todo, abandonando su individualidad. Es la tentación de dejarse perder en la paz de la indiferenciación primordial; la tentación de huir de las inaguantables tensiones de la responsabilidad personal regresando a la responsabilidad corporativa del grupo, con pérdida de libertad personal. Esta tentación puede afectar tanto a la sociedad como al individuo. Hay momentos en el proceso de individuación en que individuos o grupos se sienten incapaces de hacer frente a las nuevas situaciones o responsabilidades añadidas y prefieren retirarse a la tranquilidad de las certezas dogmáticas y la autoridad centralizada. Esta tentación nos afecta a todos en algún momento de nuestras historias personales, y está afectando a la generación actual. Los africanos tienen tentaciones específicamente suyas. Enfrentados a cambios bruscos y a la aparición de la individualidad, los africanos están sintiendo las angustias de la ansiedad, de la incertidumbre y de la fragilidad del individuo. La paz y la armonía de la fusión con la naturaleza y con el grupo se han perdido, y muchos africanos están experimentando la nostalgia de la tibia seguridad de la comunidad natural.

Por otra parte, el deseo de autonomía personal es parecidamente fuerte y produce a veces sentimientos de culpabilidad. Los escritores africanos suelen contraponer comunalismo e individualismo. En realidad son cachorros de la misma camada. Son parecidos en el sentido de que, aunque sus dinámicas parecen ir en direcciones opuestas, tienen resultados similares. El comunalismo africano pone el acento en la primacía de la comunidad sobre el individuo. Cuanto más comunidad menos autonomía e iniciativa individual. Si por un imposible se pudiera llegar a la fusión total de los individuos en la comunidad, se llegaría en realidad a la pérdida total de la individualidad, a una especie de monismo. Aunque es un supuesto imposible nos da a entender a qué extremos conduce la insistencia en el comunalismo. Lo mismo se puede decir del individualismo. Si por individualismo entendemos egocentrismo exagerado, afirmación de sí mismo sin, o incluso contra, el otro, el individualismo es la

negación de la relación. El individualismo extremo tiende a afirmarse hasta la negación de los otros. En caso de conflicto, el individualista extremo procurará dominar al otro, subordinarlo, poseerlo o reducirlo a mero instrumento. El individualista tiende a objetivar los otros sujetos. Niega su subjetividad y anula la posibilidad de relación entre sujetos. De nuevo, si por un imposible llegara esta dinámica hasta sus últimas consecuencias, el individualista reduciría todos los demás sujetos al monismo de sí mismo. Y de paso perdería él mismo su propia subjetividad. Sin relación entre sujetos la subjetividad se deshace y se desintegra. No hay «YO» que valga sin «TÚ» y sin «NOSOTROS». Ambos, comunitarianismo e individualismo extremos, militan en contra de la aparición de una comunidad de personas, es decir una comunidad de sujetos relacionales: sujetos autónomos de consciencia y decisión que reconozcan a los otros sujetos como tales y conecten con ellos en una relación de creciente libertad, equidad, respeto mutuo.

El individualismo no es una exageración, un ir demasiado lejos en el proceso de individuación. Al contrario, va en la dirección opuesta. Lo mismo que el comunitarianismo, el individualismo va en una dirección completamente opuesta al proceso de individuación. Ambos son tentaciones que acechan tanto a la persona individual como a las sociedades que aspiran a la individuación. El proceso de individuación es doloroso: hace al hombre más libre pero no necesariamente más feliz, aunque avanza en la dirección de la perfecta autorealización final. El proceso de individuación acarrea peligros serios y hasta dramáticos. En las sociedades occidentales existe culto a la individualidad, que se considera un gran valor y una meta personal. Pero es un culto muy ambiguo. Por una parte, incluye el proceso de individuación: un elemento de liberación de las estructuras autoritarias que impiden el desarrollo autónomo de una persona. Cuando el conocimiento de sí mismo es un descubrimiento del propio yo, nos permite desarrollarlo en vez de interiorizar un yo ajeno, impuesto desde fuera por la comunidad o por la autoridad. Por otra parte, el culto de la individualidad exalta de palabra una individualidad que es de hecho negada, reducida a sus aspectos más superficiales y a menudo confundida con el individualismo. Los medios de comunicación de masas ensalzan una individualidad que luego manipulan. Hacen que

la gente se sienta libre e independiente mientras la sujetan con orientaciones y modas.

La gente y las sociedades tanto africanas como occidentales deben seguir un interminable proceso de individuación, búsqueda de identidad verdadera. Cuanto más hondo lleguen en su identidad verdadera más cerca estarán unos de otros, pues lo universal arraiga en lo más hondo de nuestro ser: no lo universal abstracto sino la verdad existencial de nuestro yo más profundo. El peligro, para africanos y occidentales por igual (en realidad para todo grupo humano) está en buscar la identidad en lo más superficial y folclórico. Nuestra identidad verdadera, ya seamos africanos, ya occidentales, ya asiáticos, es nuestra humanidad. La comunidad por la que todos suspiramos es una comunidad de personas humanas libres que se reconocen mutuamente como personas y se relacionan con respeto y estima mutua, es decir con amor. Mientras la humanidad entera aspira a esta comunidad, se comprende que los africanos luchen por la clase de cultura que pueda aportarles respeto y garantizarles su dignidad.

BARTOLOMÉ BURGOS
CIDAF