

00485



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LIBERACION Y DESARROLLO EN LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y AFRICANA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS PRESENTA: MTRO. KANDE MUTSAKU KAMILAMBA

02 28 01



ASESOR: DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

MEXICO, D. F.

ENERO 2000

273207



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

***A veces lo que uno dice y es recriminado es tan obvio y patente que un mundo con las desigualdades en la distribución de riqueza como el nuestro es insostenible.***

**A tí NDENDA MARGUERITTE MUTSAKU FIERRO**

**A todos los caídos en las luchas por la igualdad de oportunidad**

**A todos los mártires de las luchas por la vida digna para todos**

**A todos los que esperan contra toda la esperanza en un futuro digno**

**dedico esta reflexión.**

## **ÍNDICE GENERAL**

### **INTRODUCCIÓN GENERAL**

#### **CAPÍTULO I: DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA Y ÁFRICA**

##### 1.1. Aclaración de los conceptos: desarrollo y subdesarrollo

###### 1.1.1 Desarrollo

###### 1.1.2 Subdesarrollo

###### 1.1.3 El subdesarrollo y el desarrollo: una visión global

##### 1.2. Desarrollo en África

conozcamos un poco a África

###### 1.2.1 ¿ El neoliberalismo en África?

###### 1.2.2 De la falsedad de los caminos propuestas por Occidente

###### 1.2.3 Pensar y construir un modelo de desarrollo para África:¿ desde dónde?

###### 1.2.4 La filosofía africana y el desarrollo

###### 1.2.5 El africano: pobre en la mesa, rico en la cama

###### 1.2.6 Del África de los problemas al África de los recursos

##### 1.3 El desarrollo y la filosofía latinoamericana

###### 1.3.1 Un vistazo hacia la historia

###### 1.3.2 La CEPAL

###### 1.3.3 América Latina y el Neoliberalismo

El neoliberalismo: su nacimiento e historia

###### 1.3.4 El neoliberalismo en México

###### 1.3.5 ¿Dependerá el futuro del capitalismo del futuro de EEUU?

###### 1.3.6 ¿ Habrá una alternativa al neoliberalismo?

###### 1.3.7 ¿ Un desarrollo polar o global?

###### 1.3.8 Globalización y neoliberalismo.

#### **CAPÍTULO II: LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y AFRICANA**

##### 2.1. Origen y sentido del concepto de liberación

##### 2.2. Liberación en la Filosofía Latinoamericana

¿Filosofía de la liberación o filosofías para la liberación?

##### 2.3. Liberación en la Filosofía Africana

###### 2.3.1 La negritud

###### 2.3.2 Las independencias africanas

###### 2.3.3 La autenticidad

En torno a la autodeterminación de los pueblos

###### 2.3.4 Negritud y autenticidad ¿ Para qué?

##### 2.4 Hacia la desmitificación de nuestra realidad.

## **CAPÍTULO III: FILOSOFÍA AFRICANA Y LATINOAMERICANA**

### **3.1. Filosofía africana**

- 3.1.1. De la existencia de la Filosofía Africana  
La leyenda de la inferioridad del negro
- 3.1.2. ¿Qué es y quién es africano?
- 3.1.3. Acercamiento histórico a la filosofía africana
  - 3.1.3.1 A modo de introducción
  - 3.1.3.2 La filosofía africana hoy
    - Eje ideológico
    - La etnofilosofía
    - La filosofía crítica y la crítica de la crítica
    - ¿ Puede existir filosofía a partir de la oralidad?

### **3.2. Filosofía Latinoamericana**

- 3.2.1 ¿ Existe una filosofía latinoamericana?
  - De la autenticidad de la cultura latinoamericana
  - De la existencia de la filosofía latinoamericana
- 3.2.2 Filosofía en América Latina
  - Filosofía en América Latina en el siglo XX.

## **CAPÍTULO IV: FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y FILOSOFÍA AFRICANA: UN ACERCAMIENTO PROBLEMATIZADOR**

- 4.1. A modo de introducción: acercamiento a la historia
- 4.2. Filosofía africana vs dominación occidental
  - ¿Es necesario la filosofía en el contexto africano?
- 4.3. El quehacer filosófico en América Latina y su finalidad
  - 4.3.1. América Latina y su situación
  - 4.3.2. ¿Qué es filosofía?
  - 4.3.3. Filosofía latinoamericana vs. Filosofía afroamericana
- 4.4. Algunas consideraciones de orden general
  - Algunos caminos escogidos para su desarrollo:  
Integraciones regionales en África y América Latina.

## **CONCLUSIÓN GENERAL**

## **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

## INTRODUCCIÓN GENERAL

" Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de ellos mismos, acerca de lo que son o deberían ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal etcétera. Los frutos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémonos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esta tiranía de los pensamientos: enseñémonos a sustituir estas quimeras por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno, a adoptar ante ellos una actitud crítica, dice otro, a quitárselos de la cabeza, dice el tercero, y la realidad existente se derrumbará"

Karl Marx y Fredrich Engels en la ideología alemana.

Con esta temática queremos hacer un esfuerzo de acercamiento de dos sujetos históricos que, a propósito, han sido mantenidos distantes en la historia de la humanidad. Tratar de acercar a estos dos sujetos históricos, el latinoamericano y el africano, reconociendo en ellos, por una parte, a dos actores importantes en el desarrollo de la filosofía, y por otra parte, a dos sujetos objetivizados en el proceso de desarrollo.

Esto nos lleva a caminar fuera de los parámetros establecidos por el Occidente, que tiene su manera de entender la disciplina filosófica. Desde nuestra perspectiva de países empobrecidos, estamos buscando cómo salir de esta situación de pobreza y la filosofía podría jugar un papel importante en la búsqueda de caminos para dar vida y vida en abundancia a todos nuestros pueblos.

Mediante este trabajo también pretendemos afirmar una vez más nuestra intención de hacer filosofía desde la periferia rompiendo con la idea de la comprensión hegemónica occidental de la filosofía. Recuperar el derecho al ejercicio de una razón única para los humanos sin distinción de ningún tipo. Base y fundamento de los derechos humanos que nos lleva más allá de la tolerancia hacia la comprensión, la solidaridad y la fraternidad.

En este trabajo queremos demostrar que la filosofía se hace o se construye y se dice o se da a conocer de diversas maneras, sin que por tanto se pierda o se diluya el concepto de la filosofía como duda radical, como un cuestionar y un proponer pistas de soluciones delante de los problemas del hombre. Pretendemos desmodelizar a la filosofía, buscando en ámbitos diferentes de los usados hasta hoy, mismos que han determinado lo filosófico de la filosofía y lo que tiene la filosofía de universal. Sin

embargo, ambos enfoques - de lo nuevo y lo tradicional- pueden coexistir sin entrar en un conflicto innecesario, pues una filosofía no debe invalidar a la otra.

Junto a esta preocupación está la de quién es filósofo. Pretendemos mostrar también que uno es filósofo cuando piensa desde sí mismo ubicándose en su realidad concreta y no sólo repite lo que se ha dicho. De esta manera, se debe entender la filosofía como un proceso de síntesis que se va haciendo en la historia y desde la historia, razón para considerar que no debe existir un modelo de filosofía al que todos estemos obligados a seguir.

Pretendemos demostrar también en este trabajo, a través del análisis de ciertos modelos de desarrollo, que existen filosofías imperiales y no imperiales, de tal manera que se puede tener el mismo objeto de estudio y llegar a diferentes conclusiones. Nuestra perspectiva es abordar los problemas filosóficos de nuestros continentes desde nuestra realidad de miseria, de los empobrecidos, de los marginados. Por ello, en la base de nuestra reflexión está el problema de desarrollo y de liberación. Notemos que el carácter imperialista o no de la filosofía no reside necesariamente en sus sujetos sino en la interpretación que se hace de la realidad.

Pretendemos en fin que se reconsidere la afirmación que menosprecia a estas dos filosofías considerándolas como filosofías regionales y no universales. Hay que reconsiderar esta afirmación, ya que estas filosofías tienen como sujeto y objeto al hombre. ¿Existe algo más universal que el ser humano? ¿Qué filosofía puede ser más universal que aquella preocupada por la suerte del hombre?

Al realizar este trabajo de investigación acerca del desarrollo y liberación en la filosofía latinoamericana y africana pretendemos:

- Dar a conocer a los africanos la historia y la práctica de la filosofía en América Latina.
- Dar a conocer a los latinoamericanos la historia y la práctica filosófica en África.
- Elaborar y desarrollar un marco teórico que evalúe y enriquezca la historia y las prácticas filosóficas en América Latina y en África, en especial desde 1970 hasta nuestros días, ubicando estas prácticas desde una situacionalidad, que es para nuestra manera de ver, indudablemente desde los marginados.

- Descubrir algunos elementos que en ambas filosofías tienden a enmascarar o desenmascarar la realidad de dominación, sosteniendo estructuras de opresión y promoviendo la muerte en la forma de hacer filosofía tanto en África como en América Latina.
- Impulsar el anhelo de acercamiento, reconocimiento y enriquecimiento mutuo entre los africanos y los latinoamericanos comprometidos por la causa de una vida digna para todos.

América Latina y África son dos continentes que comparten una historia común, la de la colonización y del subdesarrollo. Son dos continentes que han vivido bajo el yugo de los occidentales y que desde las independencias de sus países han pasado de los colonialismos a los neo-colonialismos que siguen agobiándolos hasta hoy. La intelectualidad "tercermundista" que asume el poder después de las independencias en América Latina impone a la cultura occidental con una matriz cultural greco-latina y aristotélico-tomista como modelo a seguir. Al tomar como modelo de vida al occidental, la manera de pensar, de ser, de vivir siguió este modelo hasta sus últimas consecuencias. La filosofía no fue una excepción en este sentido. La filosofía era la que nos venía de Occidente. Si no se conoce a Descartes, Hegel, Heidegger... no se sabe nada de filosofía y no se es filósofo.

El parámetro para medir la "filosoficidad" de nuestras expresiones culturales y filosóficas fue siempre la filosofía occidental. Hasta hoy en día, tanto en América Latina como en África, muchos son los que hacen filosofía o se creen filósofos por tener el reconocimiento de los occidentales, los supuestos maestros del pensar.

De este laberinto no saldremos si no llegamos a cortar el cordón umbilical que nos liga a nuestros maestros del pensar y comenzamos a creer en nuestras propias fuerzas de volar con nuestras alas. Para estos pensadores, la filosofía latinoamericana o africana vienen siendo filosofías de segunda clase. Para hacer LA filosofía, hay que seguir el camino de los "grandes", de los occidentales y el que estos imponen para nuestro pensar. Visto que tenemos una dependencia económica todavía grande, sobre todo en el caso de África hacia Occidente, los proyectos filosóficos que más fuerza tienen son los que responden a los intereses de los patrocinadores, los financiadores. De ahí una

limitación muy fuerte e importante en el desarrollo de la filosofía en estos dos continentes.

Sin embargo, uno se pregunta si es necesario una fortuna en mano para hacer filosofía. De esta consideración surge nuestra inquietud de acercarnos, con medios muy limitados, a hacer un trabajo que permita un mutuo conocimiento de estos dos continentes que tienen mucho en común, pero que ni siquiera se hablan ya que las barreras las imponen los que nos mantienen en la miseria, en la dependencia, en el subdesarrollo.

El africano sabe muy poco del latinoamericano, como este último del primero. Sin embargo, cuando se oye hablar de la filosofía de la liberación en África, surgen varias preguntas: ¿De qué se trata? ¿Qué futuro tiene? ¿Desde dónde parte? ¿Qué tiene o aporta de nuevo? ¿Qué podemos aprender de ella?... Las mismas preguntas se hacen algunos latinoamericanistas cuando oyen hablar de la filosofía africana. Es cierto que hay un sector de América Latina que ha tragado la ideología occidental de: "Todo lo que es blanco es bueno, todo lo que es negro es malo", a tal punto que ni siquiera tienen tiempo para abrir un libro que tenga como tema algo que tiene que ver con África. África representa, en las cabezas de algunos sectores de este continente, atraso, hambre, muerte, desnudez, mentalidad prelógica... y por ende no se puede pensar en que haya filosofía en África.

África comparte con América Latina la misma situación de colonización, de explotación, de subdesarrollo, de lucha por la liberación y las independencias, el neocolonialismo (en muchos países), el surgimiento de la pobreza y su contraparte la lucha para liberar al pueblo de esta situación... todo eso lleva a buscar el camino de hacer su filosofía desde la situacionalidad. Sin embargo, el intercambio de experiencias entre África y América Latina es nulo. Una experiencia de intercambio podría ser muy benéfica para las dos partes aquí consideradas sin olvidar el resto de los países en desarrollo, ya que este intercambio serviría para un enriquecimiento mutuo. Ojalá que los filósofos africanos y latinoamericanos puedan un día darse la mano e intentar un trabajo de conjunto para empezar y estimular la cooperación Sur-Sur, pero también hacia el Norte para justificar nuestra posición como Otro.

La clave de lectura de nuestro trabajo es la realidad de miseria, de hambre, de desempleo, de desnudez, de violencia y represión política, de extravío, de desintegración familiar, de las manipulaciones y corrupción en todos los niveles, de

subdesarrollo... Estas realidades se han generalizado tanto en África como en América Latina y no deben quedarse fuera del esfuerzo de reflexión sobre la praxis filosófica de estos dos continentes. Mi gran anhelo es presenciar y alentar un verdadero apoyo mutuo entre los pensadores africanos y latinoamericanos desde sus respectivas tareas de lucha contra el subdesarrollo, el engaño y la enajenación. Más que nunca, estamos viviendo en un tiempo donde la convivencia, el compromiso, el compartir, la solidaridad y la complementariedad van siendo cada vez una gran interpelación para todos y, más aún, para los pensadores.

En este trabajo nos acercaremos en el primero capítulo al problema del desarrollo y del subdesarrollo para analizar estos conceptos desde su surgimiento y analizar su contenido y su impacto en nuestros continentes. Estudiaremos el impacto que ha tenido el discurso del desarrollo en nuestros continentes desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta la creación, en estos últimos tiempos de los conceptos de neoliberalismo y globalización. En el segundo capítulo, veremos cuáles han sido las luchas de liberación de estos pueblos para ser ellos mismos y tener derecho a una autodeterminación. La liberación constituye el eje de este capítulo que nos abre los horizontes hacia la construcción de nuevas sendas que nos lleven al bienestar. Aquí queremos contestar a las siguientes preguntas, ¿liberarse de qué, de quién, por qué y para qué?. En el tercer capítulo presentaremos, sobre todo para nuestros lectores latinoamericanos, un apretado resumen de la filosofía africana y el planteamiento que se ha hecho en este continente, desde la filosofía, sobre el desarrollo y haremos lo mismo con la filosofía latinoamericana pensando en nuestros lectores africanos. Por lo que les pedimos, a unos como a otros, aceptar y entender que, algunas cosas que para ellos son ya conocidos, las podamos replantear todavía aquí. En este mismo orden de ideas, nuestros lectores encontrarán en este trabajo una síntesis de la historia de África así como de América Latina para facilitar una comprensión de los planteamientos acerca del desarrollo y la liberación. En el cuarto y último capítulo nos acercaremos tanto a la filosofía latinoamericana como africana, haciendo un tratamiento problematizador para ver qué podemos recuperar en este proceso para nuestro hoy. En la conclusión del trabajo planteamos la posibilidad de pensar desde nuestra realidad y de idear un modelo de bienestar que no debe pasar por el camino del desarrollo tal como ha sido planteado por Occidente. Dicho de otro modo, nos preguntamos en la conclusión si es posible producir conocimientos pertinentes para nuestra realidad sin por ello romper totalmente con la historia y sabiendo que no se puede hacer una torta de huevo sin romper los huevos.

El acercamiento que haremos a la filosofía africana tendrá una limitación. Hablaremos detalladamente de la filosofía africana contemporánea en y a través del conjunto de sus discusiones que le dieron nacimiento, historia, figura y sentido. Se trata de entender el movimiento dialéctico de estos debates que, hasta ahora, se articularon alrededor de tres grandes líneas de pensar.

Afirmándose contra la negación occidental del africano como ser humano y como alguien que tiene un pensamiento prelógico, en particular ante su capacidad teórica, la primera línea del pensamiento africano expuso la existencia de una filosofía tradicional africana. Los que defienden esta línea son entre otros Tempels y Kagame. Pero luego surgió la segunda línea que, negando con todas sus fuerzas la primera posición, la acusa de invalidez e incapacidad teórica, de confusión epistemológica y de devaluación de la instancia filosófica. Los defensores de esta segunda línea son entre otros Crahay, Hountondji, Towa... En fin, contra esta segunda, llamada por sus contrarios teorícista, elitista y occidentalista, se levantó la tercera línea con los nombres de Niamkey Koffi, Tshamalenga, Laleye, Hegba... que postulan la cuestión de la utilidad práctica de un pensamiento especulativo que no tome en cuenta los problemas vitales de las masas y que, al contrario, desarrolla un desprecio casi radical hacia estas masa negándoles toda forma de reflexión filosófica. En esta tercera línea de pensamiento africano, es cuestión de denunciar el discurso negativo ligado a la posesión del poder occidentalista. Esta línea promueve y estimula el deseo de promocionar una filosofía africana que tenga un poder práctico al servicio de la sociedad. Pero este deseo con sus ventajas y límites, suscitó, suscita y seguirá suscitando reacciones diversas. Advirtamos desde aquí que, más que autores, nos acercaremos a las diferentes corrientes de la filosofía africana.

En esta larga discusión se encuentra de una manera u otra la cuestión de cuándo comenzó esta filosofía africana. A pesar de su tardía aparición en las reflexiones universitarias, la filosofía africana contemporánea tiene ya una historia que para algunos comienza con la aparición en la actual República Democrática del Congo (ex. Zaire) del libro *La philosophie Bantoue* (1945) del padre Placide Tempels. Mirando más allá de la superficialidad que se puede encontrar en estos trabajos pioneros, proponemos hacer en este espacio un trabajo de comprensión histórica que busque y saque a flote las articulaciones fundamentales, las ideas esenciales, los coordenados cronológicos mayores, así como las figuras que hoy marcan esta filosofía.

Por lo que se refiere a la filosofía latinoamericana, partiremos de lo que afirman sus defensores. Según ellos, esta filosofía pretende ser una filosofía que parte de la realidad, una filosofía sobre la realidad y que realmente tome en cuenta el lugar y el papel de la gente que hace esta realidad. Nos interesa mucho acercarnos a la llamada función liberadora de la filosofía, que es el rumbo por excelencia que ha tomado la filosofía latinoamericana. Sabiendo que no hay un modo único de hacer filosofía, pero que hubo un modo hegemónico de hacerla, uno se hace muchas preguntas sobre el "desde" que es una de las características que nos interesa de esta filosofía latinoamericana.

En esta parte del mundo también se ha discutido mucho, al igual que en África, sobre la posibilidad de un pensamiento o filosofía latinoamericana auténticamente original. Pero, a diferencia de la filosofía africana, la latinoamericana fue cambiando su problemática. Y como dice Leopoldo Zea en la presentación del libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1992) de Horacio Cerutti, la problemática de esta filosofía ha cambiado pero no la preocupación por ofrecer solución a los problemas que esta cambiante realidad va planteando. Otras son ya las metas. Ya no es el progreso sino la condición misma de su posibilidad, que será expresada en la idea de liberación. Rebasada la preocupación, afirma Zea, ya no es tanto el problema de cómo alcanzar el progreso y su generación en América, sino cómo vencer los obstáculos que hicieron de esa preocupación simple utopía. Se ha tomado en América Latina, conciencia de la relación de dependencia frente al dominio extranjero y como correlato sobre el necesario cambio de esta situación se ha planteado la necesidad de la liberación. Liberación de pueblos y liberación de hombres y mujeres que forman estos pueblos como condición de realización del anhelado progreso, del desarrollo.

Esta filosofía de la liberación es una filosofía que surge en un contexto social, económico y cultural que ha resultado ser también común a otras como la de Asia y África. Se parte del contexto de la dependencia y de su toma de conciencia. Esta filosofía hace suyas, según Horacio Cerutti, las preocupaciones expresadas en el historicismo, la sociología y la teología latinoamericana.

Al igual que los africanos, no faltan en esta parte del mundo los que Zea califica de oportunistas dentro de la filosofía. Aquí se toma una actitud crítica frente a quienes consideran que no existe más originalidad que aquella que se deriva de su propia y concreta obra. Al decir de Zea, Horacio Cerutti muestra con objetividad los orígenes de este importante filosofar latinoamericano. Allí está el historicismo en sus diversas

expresiones pasando por Hegel, Marx, Heidegger, Marcuse y la escuela de Frankfurt. Toma la sociología de la dependencia y la teología de la liberación como antecedentes latinoamericanos de este filosofar. Allí está Fanon y las polémicas en torno a la existencia de una filosofía latinoamericana. Surge Augusto Salazar Bondy y su empeño por un filosofar fuera de toda enajenación y frente a él un filosofar que considera ha de tomar conciencia de esa enajenación para anularla. No deja de mencionar otros antecedentes como la Revolución Cubana, la revolución estudiantil de mayo de 1968 en Francia, la Iglesia en Medellín y el regreso de Juan Domingo Perón a Argentina, donde en los años 1973 y 1975 se cristalizará la filosofía de la liberación con las figuras sobresalientes de Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig.

El tema de la liberación ha sido casi una moda en esta parte del continente americano. No lo fue solamente para intelectuales sino de todo un conjunto de hombres y mujeres en América Latina que la han sentido como carencia y no han llegado a elaborarla como deseo. Cerutti afirma, como lo hace Tshamalenga en República Democrática del Congo, que de la liberación le interesa su realización y tematizarla en tanto en cuanto nos lleva a su concreción fáctica, histórica. En este trabajo nos acercaremos con una especial atención para ir viendo el punto de partida del filosofar latinoamericano, el sujeto y la metodología de este filosofar y la concepción misma de la filosofía, sin dejar de recorrer la historia de esta filosofía.

Sin embargo, es de advertir que la filosofía latinoamericana ha dejado de lado una parte que, a nuestra manera de ver, es importante ya que es parte integrante de la conformación de estos pueblos latinoamericanos. El aporte de los negros africanos arrancados de su tierra y traídos a fuerza al "Nuevo Mundo". Este sujeto histórico presente física y culturalmente en esta parte del continente americano, pero ausente en la historia y en la filosofía, grita con voz alta para que le restituyen su lugar en la historia y que le reconozcan como sujeto activo de esta historia que comparte con el indígena y el europeo en la construcción de este territorio.

Como se ve, hay una identidad temática entre las problemáticas de África y de América Latina. Sin embargo, las situaciones donde se desarrollan estas problemáticas son completamente diferentes. Estamos hablando de tiempos, lugares, sujetos con formaciones diferentes. Pero todos están en la búsqueda de una solución que tiene mucho en común: la liberación de los pueblos y el bienestar, la vida de las "masas".

Esta problemática planteada por la filosofía de la liberación y la filosofía africana no es ajena a la realidad de otros continentes calificados de países en desarrollo. De ahí nuestra inquietud de postular, independientemente de las situaciones concretas de cada realidad, unas bases para una filosofía de los países en desarrollo. Una visión filosófica donde se encuentran preocupaciones similares y donde la realidad de dominación caracteriza las historias y hace difícil la búsqueda de soluciones. Una filosofía que luche para dignificar al hombre independientemente del tener y que trate de valorar al hombre y a la mujer por su ser.

Esta investigación que se enmarca en el contexto de un estudio comparativo se divide en cuatro capítulos donde estamos constantemente estudiando a América Latina y África como dos realidades de base sin dejar de tomar en cuenta a otras realidades del llamado Tercer Mundo.

Hemos tomado a México y La república Democrática del congo como países desde donde partimos para hacer nuestra reflexión que luego aplicamos, en la medida de lo posible al resto de los países de América latina y África siempre y cuando la generalización sea factible.

El desarrollo, entendido como bienestar, vida digna y buena, ha sido el anhelo de todo ser humano desde sus orígenes hasta hoy en día. Sin embargo, en la búsqueda e implementación de este bienestar por los órganos competentes, ha habido siempre una brecha entre lo dicho y los hechos. Más aún, hoy en día esta brecha entre lo dicho y los hechos se está haciendo más grande y ésta se ha transferido a la realidad en donde encontramos en nuestras sociedades una brecha, cada vez más grandes, entre los ricos y pobres. Esto nos ha llevado a preguntarnos si el desarrollo es realizable en el llamado Tercer Mundo tal como éste ha sido vendido o debemos, los llamados tercermundistas buscar otros caminos que nos lleven al bienestar. Para lograr entender esta problemática, vamos a tener que retomar el problema de desarrollo desde su concepción, su aplicación en el llamado Tercer Mundo y sus efectos en estos espacios. Nos daremos cuenta que no se ha avanzado mucho a pesar de las recetas recibidas del Primer Mundo. Para ello, plantearemos la necesidad de una verdadera liberación que nos permita realizarnos como somos, desde lo que somos y acuñar nuestra manera de entender el bienestar para nuestros pueblos que tome en cuenta

sus valores y culturas. Revisando nuestras historias, queremos ver en qué medida la filosofía latinoamericana y africana se ha interesado en contribuir a resolver este problema y hasta donde llegan sus aportes para lograr el bienestar de estos pueblos. Terminaremos haciendo un acercamiento problematizador, en donde cuestionamos algunas limitaciones de estas filosofías en cuanto a sus aportaciones y sus logros que han permitido avanzar en la búsqueda de este bienestar para todos. Aquí presentamos también diferentes aspectos desde donde podemos definir, dentro de la diversidad de sentidos que esta realidad puede tomar, la filosofía que, a nuestro modo de ver, debe ser considerada fundamentalmente como un modo de vida y un velar para que la vida se viva de manera digna y responsable.

## **CAPÍTULO I: DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA Y ÁFRICA**

### **1.1 ACLARACIÓN DE LOS CONCEPTOS: DESARROLLO Y SUBDESARROLLO**

#### ***A MODO DE INTRODUCCIÓN***

En este capítulo que dedicaremos al desarrollo, nos parece importante aclarar hacia dónde va dirigida nuestra reflexión. El mundo de hoy donde nos tocó vivir nos presenta una profunda y acelerada transformación a todos los niveles: social, cultural, político, religioso y cultural. Pero esta transformación no opera de manera uniforme, sino que su realización va configurando y diferenciando o si se quiere dividiendo el mundo, los continentes, las regiones, los países ... a partir de las diferentes características que le da.

El ser humano del hoy, ubicado en este mundo, se ha dado la tarea de luchar para profundizar o cortar la brecha creada por esta diferenciación. El hombre y la mujer de nuestro tiempo han tomado conciencia de este desigual proceso de transformación, de las bases económicas del mismo y de los elementos relacionales que concurren a determinar situaciones y perspectivas. Perciben su propia situación y pueden juzgarla comparativamente, puesto que viven en un mundo globalizado, un mundo que ya no tiene fronteras ni barreras, un mundo que se comunica con gran rapidez y eficacia; la situación de otros, no es ya más algo lejano o desconocido. Pero más allá de todo eso, el hombre y la mujer de hoy están afanados en lograr las más fundamentales de las aspiraciones de todo ser humano que son: la libertad, la dignidad, la posibilidad de realización personal y colectiva... y sueñan con la realización de sus proyectos.

La historia muestra que los logros de la humanidad son acumulativos, al mismo tiempo que los efectos de éstos y la experiencia colectiva de las generaciones, abren nuevas perspectivas y permiten una renovada eficacia a los que les siguen.

Los hombres y mujeres que pertenecemos y vivimos en los países llamados del Tercer Mundo o de la Periferia o en vías de desarrollo o pobres... hemos tomado conciencia de las condiciones inaceptables en que vivimos y es tiempo de afirmar la evidencia de que las desigualdades nacen del tipo de relación que muchas veces nos ha sido impuesto. Por esto, los esfuerzos por cambiar nuestra realidad y no cambiar de realidad revisten una gran urgencia y toman, a veces, características conflictuales debido a las diferencias de expectativas, los grados de urgencia y los sistemas de relación y de poder imperantes. En efecto, las expectativas de nuestros países, llamados pobres, van más allá de la imitación o el seguimiento de los países ricos, y constituyen necesariamente algo borroso e impreciso. A nosotros no nos interesa repetir el modelo de los países ricos, porque estamos cada vez más convencidos de que la situación de aquéllos es el fruto de la injusticia, de la coerción. Para nosotros, se trata de superar las limitaciones materiales, la miseria, pero no para llegar a ser como aquéllos, sino para llegar a un tipo de sociedad que sea más humana.

### **1.1.1 EL DESARROLLO**

El desarrollo en la sociedad humana es un proceso de muchas caras. A nivel individual, el desarrollo implica un aumento progresivo de su habilidad, creatividad, autodisciplina, responsabilidad y bienestar material. Algunos de estos elementos constituyen de hecho categorías morales y son difíciles de evaluar, puesto que dependen de la época en que se vive, de la extracción de clase e

incluso de la escala de valores de cada cual. A nivel social este concepto toma otros matices que desarrollaremos más adelante. Es de precisar que es este segundo nivel que nos interesa más en este trabajo. Lo que es indiscutible e indispensable es que para poder calificar una sociedad se tienen que conocer las relaciones que se entablaron dentro del grupo social para poder comprenderlas en su totalidad. La libertad, la responsabilidad, la destreza ... sólo tienen significado en cuanto reflejan las relaciones de los hombres en sociedad.

Es cierto que los hombres no son los únicos seres que operan en grupos; pero sí es la especie que se embarcó en una línea de desarrollo cualitativamente distinta, porque fue capaz de utilizar herramientas, de pensar y de tener un fin -un telos-, de soñar un mundo y una vida distintos de los que tenía delante de sí.

Con mucha frecuencia el término "desarrollo" se usa exclusivamente en su sentido económico - lo que se justifica si consideramos que el tipo de economía es un índice de otras características sociales. Esto nos lleva a adelantar que aquí intentaremos adentrarnos en el entendimiento de lo que es el desarrollo económico sin menospreciar otros aspectos de esta realidad, o sea no nos basaremos sólo en lo económico para inferir o concluir sobre los otros aspectos de la realidad social.

"Una sociedad se desarrolla económicamente a medida que sus miembros acrecientan conjuntamente su capacidad de enfrentar al medio. Esta capacidad depende del grado en que los hombres comprendan las leyes de la naturaleza (ciencia), del grado en que puedan llevar tal comprensión a la práctica, mediante la elaboración de herramientas (tecnología) y de la manera en que organicen el trabajo"<sup>1</sup>.

Mirando hacia atrás al amplio panorama de la historia, puede decirse que ha habido un desarrollo económico constante en la sociedad humana desde sus orígenes ya que el hombre ha multiplicado enormemente la capacidad de subsistir

---

<sup>1</sup> Walter, Rodney. How Europe underdeveloped Africa. London. Bogle - l'ouverture publications. 1972 en su traducción española: De cómo Europa subdesarrolló África. México, Siglo XXI, 1982

de la naturaleza aunque no la haya dominado todavía completamente. Es más fácil entender la magnitud del avance humano al reflexionar sobre la historia temprana de la sociedad y observar lo siguiente: el progreso desde las burdas herramientas de piedra hasta el uso de los metales; el cambio de la práctica de la caza y la recolección de frutas silvestres a la domesticación de animales y la siembra de cultivos alimentarios y el progreso en la organización del trabajo, de ser una actividad individual a asumir un carácter social con la participación de muchos individuos. Y como bien lo dice Walter Rodney:

"Todos los pueblos han demostrado que tienen la capacidad de incrementar independientemente su habilidad de proporcionarse condiciones de vida cada vez más satisfactorias mediante la explotación de los recursos de la naturaleza. Cada continente se desarrolló independientemente en las épocas iniciales de expansión del dominio del hombre sobre el medio. Por consiguiente, cada continente puede adjudicarse un periodo de contribución al desarrollo económico"<sup>2</sup>.

Advirtamos desde aquí que la historia humana no es únicamente un registro de los avances. En todo el mundo hubo periodos de retrocesos transitorios y aún de una reducción real de la capacidad de producir satisfactores básicos y de ofrecer otros servicios a la población. Tampoco se pueden minusvalorar los nexos que se entablan entre los cambios de la base económica y los cambios de la superestructura de la sociedad.

En la sociedad humana siempre ha ocurrido que la expansión de la economía conduce eventualmente a un cambio en las relaciones sociales, como bien lo vio Karl Marx quien distinguió varios estadios de desarrollo en la historia de Europa. El primer gran estadio, que sucedió a las bandas simples de cazadores, fue el comunismo, en el cual la propiedad era colectiva, el trabajo se hacía en conjunto y los bienes se compartían equitativamente. El segundo estadio fue la esclavitud, resultado de la expansión de los elementos dominantes dentro de la familia y el

sometimiento físico de ciertos grupos por otros. Aunque los esclavos efectuaban diversas tareas, su función principal era producir alimentos. El siguiente estadio fue el feudalismo, en el cual la agricultura continuó siendo el medio principal de subsistencia, pero en este caso la tierra necesaria para tal propósito se encontraba en manos de unos cuantos que se quedaban con la tajada del león de la riqueza. Los trabajadores de la tierra llamados siervos ya no eran propiedad personal de sus amos, aunque permanecían atados a la tierra de un feudo determinado. Luego vino el capitalismo, en el cual la mayor riqueza de la sociedad se producía ya no en la agricultura, sino con máquinas, en las fábricas y en las minas. Como la fase precedente, el feudalismo, el capitalismo se caracteriza por la concentración en unas cuantas manos de la propiedad de los medios de producción para generar riqueza y por la distribución desigual de los productos del trabajo humano. La minoría dominante, la burguesía, tenía sus orígenes en los mercaderes y artesanos de la época feudal, que llegaron a transformarse en industriales e inversionistas financieros. Mientras tanto, los siervos fueron declarados legalmente libres para abandonar sus tierras y buscar empleo en las empresas capitalistas. Su trabajo se volvió de este modo una mercancía - algo que se podía vender y comprar -.

En cada uno de los saltos hechos por el hombre en este camino, se fue mejorando la vida de éste. La existencia se volvió menos riesgosa e incierta y los miembros de la sociedad potencialmente tenían una alternativa cada vez mayor de elegir su destino. Todo eso queda implícito cuando se usa la palabra **desarrollo**.

En la historia del mundo, Europa se ha autotorgado el derecho de ir calificando quiénes han logrado o no tener un avance considerable en este proceso, colocándose a sí misma como la primera y el modelo de todo desarrollo. Para ello y con el afán de **ayudar a los atrasados** a salir de la situación en la que se

---

<sup>2</sup> Ibidem

encontraban y se encuentran, se impulsaron varios modelos de desarrollo y recetas que necesitaban estos atrasados. Pero la historia nos ha demostrado que ninguna de estas recetas dio los resultados esperados en los países llamados pobres. Se está evidenciando más y más, hoy en día, que los proyectos pensados desde los escritorios, en contextos diferentes, sin suficiente conocimiento de la realidad y sobre todo sin tomar en cuenta a los actores principales de este desarrollo no nos llevan a nada.

La mayor parte de estas teorías aparecen como tales a finales de la Segunda Guerra Mundial, ya que en ese momento el interés sobre los problemas del desarrollo aumenta a partir del fenómeno y necesidad de la liberación que manifiestan algunas colonias europeas en Asia y África, las cuales comienzan a luchar por sus independencias políticas y pensaron por ello tener aliados potenciales en un mundo dividido en dos grandes bloques durante la Guerra Fría.

Dentro de esta lógica y preocupación, hay una de las preguntas difíciles de responder y es precisamente por qué los ritmos de desarrollo de los distintos pueblos han sido tan diferentes y contradictoriamente tendientes a coincidir en sus resultados finales cuando éstos lo han emprendido por separado. La respuesta en parte se relaciona con el medio en el que han vivido los grupos humanos, y en parte con la superestructura de la sociedad. Es decir, que al enfrentarse los seres humanos al ambiente físico, fueron creando formas de relaciones sociales, formas de gobierno, normas de conducta y creencias que en su conjunto constituyeron la superestructura de cada sociedad y que nunca fueron iguales. Por ejemplo, había una influencia recíproca entre los aspectos políticos y religiosos, los que con frecuencia se entrelazaban y se influían mutuamente. La creencia religiosa de que un determinado bosque era sagrado fue el tipo de elemento de la superestructura que podía tener impacto importante con relación a la actividad económica, puesto que el bosque no se abriría para el cultivo.

Aunque podamos afirmar que en última instancia el paso a un nuevo estadio del desarrollo humano depende de la capacidad técnica del hombre para lidiar con el medio, también es necesario examinar la tesis de que ciertas peculiaridades de la superestructura de cada sociedad tienen un impacto marcado en su tasa de desarrollo. Dicho de otro modo, no podemos buscar los índices del desarrollo de una sociedad sin tomar en cuenta las variables culturales de esta sociedad, ya que éstas también juegan un papel importantísimo.

Hubo un período en el que el sistema capitalista mejoró las condiciones de vida de un número considerable de gente como subproducto de las ganancias de unos cuantos; pero en la actualidad la búsqueda de la máxima ganancia se enfrenta en agudo conflicto con las demandas de la población por la satisfacción de sus necesidades materiales y sociales. La clase capitalista ya no es capaz de sustentar un desarrollo abierto o desinhibido de la ciencia y la tecnología, puesto que de nuevo estos objetivos chocan con la motivación de la ganancia. El capitalismo se ha mostrado incapaz de superar sus debilidades fundamentales, tales como la subutilización de la capacidad productiva, la persistencia de un sector permanente de desempleados y las crisis económicas periódicas relacionadas con el concepto de mercado - el cual, más que satisfacer la demanda de bienes necesarios, se preocupa por aumentar la capacidad de pago de la población y por fomentar en el hombre el consumismo.

El capitalismo ha creado sus propias irracionalidades como el perverso racismo blanco, el tremendo desperdicio, relacionado con la publicidad, y el abuso de que exista la pobreza extrema en medio de la opulencia y el derroche aún dentro de economías muy desarrolladas. Más aún, es de advertir que el capitalismo ha exacerbado sus propias contradicciones políticas al tratar de subyugar naciones y continentes fuera de Europa, de tal forma que los trabajadores y los campesinos en todas partes del globo han adquirido conciencia de sus derechos y están

decididos a tomar las riendas de su propio destino. Tal determinación es también parte integral del proceso del desarrollo.

Podemos afirmar que todas las fases del desarrollo son temporales o transitorias y que tarde o temprano están destinadas a dar paso a algo distinto. Esto vale también por el capitalismo que aún no ha pasado a la historia pero que, con el fracaso del socialismo, parece creerse eterno. Los que justifican el capitalismo tratan de aparentar que éste llegó para quedarse y quienes vivimos esta época no atinamos a ver que nuestro modo de vida se encuentra en proceso de transformación y eliminación.

Para seguir con este acercamiento al concepto de desarrollo es importante reconocer y saber descubrir lo inadecuadas que son las explicaciones que nos ofrecen los defensores del sistema capitalista. Rara vez intentan abordar el tema en su totalidad, sino que se concentran más en el desarrollo económico. El desarrollo, de acuerdo con la definición del economista de corte puramente capitalista, se vuelve simplemente un asunto de combinar determinados factores de la producción, a saber: la tierra, la población, el capital, la tecnología, la especialización y la producción en gran escala. Sin negar la importancia que tienen estos factores, nos parece que los elementos ausentes en esta lista no son de menor importancia. Aquí no se hace mención de la explotación de la mayoría que lleva consigo todo el desarrollo previo a cualquier sistema. Tampoco se hace referencia a las relaciones sociales de producción, ni a la forma en que los factores y las relaciones de producción se combinan para formar un determinado sistema económico. El factor cultura - religión y creencias - queda en el olvido de estos científicos justificadores del capitalismo.

Tanto a los teóricos del desarrollo de hace algunos años como a los de hoy se les ha olvidado que están trabajando con seres humanos. Es importante advertir aquí la dificultad particular que vive el investigador cuando éste se dedica a las ciencias

humanas y sociales. La realidad humana es una realidad imprevisible, ya que en ella interviene la misteriosa LIBERTAD humana.

El ser humano logró rápidamente el dominio sobre la naturaleza, pero el conocimiento del hombre y la organización social siguen siendo un problema hasta hoy en día. El ejemplo más elocuente de esto es la sociedad de los Estados Unidos de América. Los progresos sociales son lentos porque, tratándose del comportamiento humano que es indeterminable y fluctuante, es un poco más complicado llegar a conclusiones generalmente admisibles y compartidas. Esto nos lleva a afirmar que lo que podemos decir sobre el ser humano lo decimos desde nuestro punto de vista, desde nuestra visión y desde nuestra cultura. Y no creemos que lo que aquí decimos es la última palabra sobre el tema.

Sin embargo, nuestro esfuerzo pretende decir cosas importantes, algunas ya dichas y otras todavía no, para contribuir con algo en la búsqueda de caminos que nos lleven a la salida del laberinto de la pobreza en que nos encontramos. En nuestra opinión estos modelos de desarrollo no lograron sus objetivos, porque no tomaron en cuenta la realidad y las condiciones propias de la gente a la que iban dirigidos. El sólo factor económico no puede funcionar y esto se evidenció al presuponer que el hombre con quien se trabaja es justo, trabajador... y que la mano invisible de Smith iba a regularizar las pequeñas imperfecciones de los humanos.

Retomaremos esta reflexión con más detalle en las partes correspondientes al desarrollo en América Latina y Africa. Sin embargo, queremos que desde aquí quede claro que la idea central que nos guiará en este trabajo se puede resumir en la siguiente idea de Ugo Pipitone: el desarrollo no es una etapa ni un fin hacia donde tenemos que caminar, sino que es una condición creada donde los llamados subdesarrollados nunca llegaremos.

### 1.1.2 EL SUBDESARROLLO

Hoy en día, el desarrollo se considera como un estado normal. Éste se ve como un hecho normal que debe suceder en todas las sociedades. Donde esto no ocurre, surgen las preguntas del por qué. Desde nuestro punto de vista, el desarrollo es un fenómeno ambiguo e insólito que necesita un profundo estudio. Todos los cambios que conocemos, y algunos que analizaremos en este trabajo, nos hacen pensar en la toma de conciencia del ser humano como comunidad y la búsqueda de solución a la situación que se está viviendo. Muchos son los que siguen creyendo que las condiciones socio - económicas por sí solas no son suficientes para parir, en una sociedad, la idea de rebeldía, de búsqueda de cambios. Para que esto suceda, se necesita de una toma de conciencia colectiva previa que permita que una sociedad se movilice. Dicho de otro modo, no son las condiciones socio - económicas de una época determinada los motores de la historia, sino la interpretación que los hombres, en función de su ideal de vida y su cultura, hacen de estas condiciones.

Desde los tiempos antiguos hasta prácticamente la mitad del siglo XX, el mundo entero vivía en una situación que se puede calificar de simple subsistencia. Sólo en este siglo, una parte de la humanidad hizo un gran salto en el dominio de la naturaleza para llegar a vivir de acuerdo con sus aspiraciones y cultura, una vida digna, pero que quiere imponer a todos.

Es desde este momento que comienza a surgir el problema del desarrollo, no por el cambio de la situación socio - económica de una parte del mundo, sino por la toma de conciencia de unos sobre su situación en comparación con los demás. Según Joseph Goffaux para que haya una nueva percepción del mundo se deben de conjuntar dos factores: el desarrollo de una economía de abundancia en algunas regiones del mundo y el conocimiento de esta situación por los otros

grupos humanos<sup>3</sup>. Este acercamiento de Goffaux, que tomamos como modelo para ejemplificar nuestra postura ante la concepción occidental del desarrollo, nos sirve también para acercarnos al subdesarrollo con más elementos de explicación. Aquí Goffaux ve el desarrollo sólo en el sentido económico y como un fin hacia donde uno tiene que caminar.

Es evidente que el subdesarrollo no es ausencia de desarrollo, puesto que todos los pueblos se han desarrollado en una u otra forma y en mayor o menor grado. El concepto de desarrollo sólo tiene sentido como un medio para comparar niveles de desarrollo. Está estrechamente ligado al hecho de que el desarrollo social ha sido desigual, y desde el punto de vista puramente económico, algunos grupos al producir más y al poseer más, han avanzado más que otros..

En el momento en que un grupo posee más, surge la pregunta del por qué de la diferencia comparándose uno con el otro. Es en esta comparación que surge o nace y tiene sentido el concepto de subdesarrollo. Es posible comparar las condiciones económicas de dos períodos distintos en un mismo país y determinar luego si se ha desarrollado o no; como es factible comparar dos regiones, países o continentes. Si no hubiera habido el encuentro y conocimiento mutuo entre diferentes regiones y continentes... no creo que hubiera sido posible, hoy en día, hablar de desarrollo y de subdesarrollo.

A estos elementos de encuentro y de comparación hay que añadirle el de la explotación de un grupo por otro, de un país por otro, de un continente por otro. Si vemos bien, todos los países que se denominan subdesarrollados en el mundo son explotados por otros; y uno de los elementos del subdesarrollo que preocupa hoy al mundo es la explotación capitalista, imperialista y colonialista. Este acercamiento es válido no sólo cuando tomamos el aspecto económico como el más importante, sino también cuando hacemos intervenir los aspectos culturales,

---

<sup>3</sup> Joseph Goffaux. Problèmes de développement. Kinshasa. C.R.P. 1986.

sociales y políticos. Si salimos de este enfoque puramente económico, veremos que el mundo se presentará de manera muy diferente.

Para entender más de cerca el enfoque puramente económico del desarrollo, es importante seguir aquí un poco a François Perroux en la distinción que hace entre el crecimiento económico, el desarrollo y el progreso<sup>4</sup>.

Para este sociólogo francés, el crecimiento económico es una noción que tiene que ver con lo cuantificable, lo que se puede medir y cuando hablamos del crecimiento económico hacemos referencia al aumento sostenido, durante un periodo relativamente largo, de la producción nacional de bienes y servicios. Aquí entra la producción de las materias primas, de los productos agrícolas y manufacturados, la multiplicación de los medios de transporte, la protección de la salud a través del número de los médicos y hospitales, las escuelas...

Perroux entiende por desarrollo el conjunto de cambios en las mentalidades, las costumbres sociales y las instituciones de una población, que ponen a ésta en condiciones de operar su crecimiento. Aquí estamos en presencia de una realidad cualitativa y no cuantitativa. Para el sociólogo francés, el verdadero desarrollo implica una evolución de las mentalidades y las costumbres sociales. Una diversificación de los modos de relaciones que incluye una visión diferente del hombre y de la mujer en y frente al mundo que lo rodea. Desarrollar a alguien es ponerlo de pié, hacerlo responsable de su futuro y actor principal de su historia.

El progreso viene siendo para François Perroux una noción que expresa la finalidad del crecimiento económico y del desarrollo. Para él, el progreso es la difusión del bienestar. Esta difusión debe operarse a través del esfuerzo y colaboración de todos. En el progreso encontramos tanto el sentido moral como

---

<sup>4</sup> François Perroux. Citado por Joseph Goffaux en Problèmes de Développement. Kinshasa. CRP. 1986. Pp. 44-46.

económico. Como es necesaria la difusión del bienestar, así también es necesaria la difusión de la justicia para el provecho de todos.

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos que, un crecimiento económico sin desarrollo o fracasaría simplemente o nos llevaría a la creación de desigualdades profundas entre unas minorías ricas y unas mayorías empobrecidas y explotadas escandalosamente como lo vivimos, hoy en día, en África y América Latina. Es inaceptable considerar, en una filosofía del desarrollo, una separación entre lo económico y lo humano. Es decir que aquí el fin no justifica el medio. El ser humano es el criterio por excelencia de los fines y los medios. No es admisible separar el desarrollo de las organizaciones humanas y sociales donde éste debe inscribirse. Todos tenemos derecho al desarrollo según nuestras civilizaciones, según nuestras culturas siendo éstas abiertas para saber dar y recibir.

Ugo Pipitone en el primer capítulo de su libro *Los Laberintos del desarrollo* intitulado "el subdesarrollo como problema" hace un acercamiento que nos proporciona una gran cantidad de elementos que nos pueden facilitar la comprensión del termino de subdesarrollo<sup>5</sup>.

Pipitone considera en primer lugar que el subdesarrollo no es ni una etapa previa al desarrollo, ni un aislamiento internacional, sino una combinación precaria de la modernidad y el arcaísmo que tiene su explicación en una adaptación abrupta de los modelos que nos vienen de fuera. El autor considera que el subdesarrollo no es cuestión de la escasez de los recursos, sino un "arreglo" social y productivo constituido sobre el desperdicio sistemático de los recursos disponibles y de las riquezas creadas en los ciclos anteriores, de los cuales se han hecho y se hace un uso irracional. Una tercera y última característica del subdesarrollo, según Pipitone, es la ausencia de presión social permanente y generalizada sobre el

Estado. Esto se presenta a través de una fisiología social caracterizada por la debilidad del mercado (competencia), debilidad de nexos entre la sociedad y el Estado, que lleva a la deficiencia estatal tanto en el terreno económico como en el político.

Ugo Pipitone está convencido de que crecer no basta para salir del subdesarrollo. El crecimiento económico es para el autor una condición necesaria, pero no suficiente para salir del subdesarrollo. Podemos afirmar con los economistas que un país es subdesarrollado cuando su volumen de producción es insuficiente para garantizar un nivel de existencia digno, cuando es incapaz de lograr una estructura productiva integrada o sea eliminar los dualismos, cuando dispone de poca gente realmente preparada, es decir, cuando no se ha logrado abatir el analfabetismo y cuando tiene una infraestructura débil en relación con el transporte, las comunicaciones, la salud.... Estos elementos son los que se pueden abatir con el crecimiento económico. Pero hay otros que no pueden ser abatidos por éste, que son la distribución desigual del ingreso, los sistemas políticos endebles, la relación con el exterior basada en imitaciones y un estado de escasa eficiencia administrativa y legitimación social. Con todo eso, el autor del *Laberinto del desarrollo* llega a la conclusión de que lo importante no es crecer sino cómo crecer, ya que en el cómo está el dar respuesta a la productividad, la eficiencia y modernidad del aparato productivo, es decir para salir del subdesarrollo es prioritario desencadenar la fuerza creadora potencial de las grandes mayorías que subsisten precariamente en la miseria y la marginación y combatir los dualismos.

A mí me parece que el subdesarrollo es un problema histórico que requiere de nuevas ideas para ser entendido y nuevas políticas para ser enfrentado. Para este autor, el subdesarrollo es una situación económica dominada por un exceso crónico de trabajo que parece subutilizado, es decir que hay un exceso de oferta

---

<sup>5</sup> Ugo Pipitone. Los Laberintos del desarrollo. México, Triana editores, 1994. 204 p.

de mano de obra que presiona salarios a la baja y dificulta la organización, la productividad y la modernización. La salida del atraso no está sólo en la aplicación de las correctas estrategias, sino también en el descubrimiento, a partir de la propia historia, de las capacidades y posibilidades al interior y de pruebas y errores, ya que la misma historia va indicando y enseñando lo que tiene de positivo o de negativo y da la posibilidad de ir construyendo el futuro.

Esto nos lleva a afirmar que la salida del subdesarrollo no es sólo un problema económico, sino también social. Heredar la riqueza no es tampoco la solución al subdesarrollo, sino que con la riqueza, haya decisiones políticas justas que acompañen la parte económica. Para salir del subdesarrollo se necesita romper los atrasos pasados, las inercias incrustadas y desencadenar nuevos comportamientos, es decir, intentar tener la tecnología avanzada de acuerdo a condiciones sociales que lo permitan, y teniendo conciencia clara de que la industrialización no lo es todo, sino que debe ir acompañada de estructura agraria eficiente, sólida y un alto a la agricultura de subsistencia y a la economía dual. No podemos seguir el camino que Pipitone llama una historia ajena, la cual no puede ser imitada ni mejorada.

Sin una base de agricultura moderna y eficiente, la salida del subdesarrollo es imposible. La historia nos lo sugiere con una multitud de ejemplos. En Europa, las revoluciones agrarias antecedieron a las revoluciones industriales. No estamos pensando aquí en imitar el camino hecho por los europeos, sino intentando ver nuestra realidad y partir de lo que tenemos en nuestras manos que nos permita tener fuerza, propuesta para el mundo en el que nos encontramos. Pensando en los países africanos y algunos latinoamericanos, se puede afirmar, sin temor a equivocación, que nuestros gobernantes se han propuesto desarrollar a nuestras naciones matando a los campos y favoreciendo con ello el éxodo rural y las concentraciones de las grandes masas en los centros urbanos en busca de "mejor vida".

### **1.1.3 EL SUBDESARROLLO Y EL DESARROLLO: UNA VISIÓN GLOBAL**

Siguiendo a Arturo Escobar podemos afirmar que la tendencia general que ha habido en el llamado Tercer Mundo ha tendido a pensar que los países desarrollados han sido, son y serán un apoyo para los países llamados subdesarrollados

"More than half people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is anedaquate, they are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and a threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history humanity possesses the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people... I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our store of tecnical knowledge in order to help them realice their aspirations for a better life... What we envisage is a program of development based on the concepts of democractie fair dealing... Greater production is the key to prosperity and peace. And the key to greater production is a wider and more vigorous application of modern scientiific and technical knowlwdge"<sup>6</sup>

. Esto, a nuestro parecer es una ilusión, un buen sueño que se ha alimentado y que ha dado resultado en la mayor parte de estos países que buscan caminos para su bienestar. Escobar nos propone caminar en las sendas del desarrollo, entendiéndolo como un proceso y una invención occidental. Para llegar a ello, es necesario ubicar el proceso de desarrollo en su relación con la antropología de la modernidad.

Escobar, en su citado libro, empieza por presentar al lector la filosofía de los Estados Unidos de América en los años cincuenta para mostrar el sentimiento que tenían los occidentales en ese tiempo referente al desarrollo del Tercer Mundo.

---

<sup>6</sup> Arturo Escobar. Encountering Development. The making and unmaking of the Third World. Princeton University Press. New Jersey. 1981. Arturo Escobar hace una crítica al desarrollo y explica el por qué de la invención del Tercer Mundo por el Primer.

Toca concretamente la doctrina de Truman<sup>7</sup> que consideraba que era urgente proporcionar a los países subdesarrollados las condiciones necesarias para replicar el mundo con las características de las sociedades avanzadas. Esto incluye la producción, la industrialización, la adopción de la educación moderna y sus valores. En la visión de Truman los ingredientes básicos para que un país participe en una revolución moderna eran el capital, la ciencia y la tecnología. Cosa que nuestros países no tenían y que para ellos puede explicar la situación en que nos encontramos. Hay que crear en los países del llamado Tercer Mundo las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos (occidentales).

Para Arturo Escobar hay que hablar del sueño del desarrollo, ya que lo que los teóricos de los países desarrollados nos prometieron y el discurso que todos los días escuchábamos produjeron el efecto contrario. O sea, en lugar de llegar a ser desarrollados, hemos pasado del estado de pobres a un estado de miserables. El subdesarrollo y el empobrecimiento, la explotación y la opresión se agudizaron. Todo eso porque, según Escobar, las teorías del desarrollo aplicados en los países del Tercer Mundo nacieron con la ideología occidental, estos occidentales considerándose superiores se creen con la autoridad de decirnos lo que debemos hacer y cómo lo debemos hacer.

---

<sup>7</sup> He aquí la traducción del discurso de Truman pronunciado en 1964 citado por Arturo Escobar: "Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático... Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigoroso del conocimiento técnico y científico moderno"

En los años sesenta y setenta, el desarrollo llegó a convertirse en una certeza en el imaginario de los pueblos tercermundistas. Pero este desarrollo nunca llegó a ser una realidad, sino que sólo se quedó a nivel de discurso. Pensar el desarrollo en términos de discurso permite concentrarse en la dominación y, a la vez, explorar más productivamente sus condiciones de posibilidad y sus efectos más penetrantes. Al decir de Escobar el análisis del discurso crea la posibilidad de mantenerse desligado de él, suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado. Permite, al mismo tiempo, individualizar el desarrollo como espacio cultural envolvente y, a la vez, abre la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo.

Ver el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda posguerra. Pensar el desarrollo en términos del discurso permite concentrarse en la dominación y a la vez explorar más productivamente las condiciones de posibilidad y los efectos más penetrantes del desarrollo. El análisis del discurso crea la posibilidad de mantenerse desligado de él, suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado. Esto permite individualizar el desarrollo como espacio cultural envolvente y a la vez abre la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo. También nos permite vislumbrar cómo "desarrollarse" se convirtió para los países del llamado Tercer Mundo en problema fundamental y cómo, por último, se embarcaron en la tarea de lo que podemos calificar como "des-subdesarrollarse" sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. A medida que los expertos y políticos occidentales comenzaron a ver como problema ciertas condiciones de Asia, África y Latinoamérica como pobreza, miseria y atraso, apareció un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia llamado desarrollo, todo lo cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas.

El problema de desarrollo se convierte en un problema antropológico en tanto que involucra a los seres humanos pero ubicándolos en niveles muy distintos. Unos buenos para pensar, mandar, ordenar, dictar y otros sólo para recibir, aplicar, obedecer y hacer lo que se les pide. Es importante afirmar aquí que, una teoría pensada desde una realidad diferente no siempre da resultados esperados en otras realidades.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo tomó conciencia de manera explícita, de la situación de pobreza que se vivía en Asia, África y América Latina. Esta toma de conciencia va acompañada de un descubrimiento de la gravedad de la situación de pobreza en estos continentes. Recordemos que antes de la Guerra, cada quien velaba por sí y no había razones para que unos estén viendo por los demás. Pero, con la consolidación del capitalismo y la búsqueda de mercados consumidores de los productos manufacturados que salían de las industrias, nació la idea de ayudar a los posibles consumidores para poder seguir produciendo, ya que si no hay mercado, de nada serviría haberse desarrollado industrialmente. No podemos dejar de afirmar que con la industrialización se agudizó el problema de la pobreza y esto llevó, de alguna manera, a una toma de conciencia de la situación del mundo de parte de los que lo explotaban.

Con la aparición del capitalismo, afirma Escobar, hay dos fracturas que ocurren en la concepción de la pobreza y con el advenimiento del desarrollo del Tercer Mundo.

- Hay un paso fundamental que se hace: de los pobres se pasa a los asistidos, los que llevó al cambio de relación entre Norte y Sur, ya que el Norte paternalizó e infantilizó al mismo tiempo al Sur. De aquí nacieron las llamadas "políticas de la pobreza".

- En un segundo momento hay lo que se dio en llamar la globalización de la pobreza. Esto fue el reconocimiento de la pobreza en unos países y el deber de hacer algo en estos países. Es desde esta perspectiva que se empieza a hablar del desarrollo del Tercer Mundo.

En 1949, el Banco Interamericano de Desarrollo organizó una misión económica a países del Tercer Mundo. El programa luchaba para lograr, en estos países, reformas y mejoramientos. Esta misión que parecía humanitaria sirvió para asentar las nuevas estrategias que permitían a los países desarrollados tener el control sobre sus subordinados. Un buen ejemplo que clarifica lo que aquí arriba describimos es la intervención militar para fomentar la lucha y promoción de la democracia en Panamá por parte de Los Estados Unidos de América.

Es importante advertir que los conceptos de primer, segundo y tercer mundos son conceptos acuñados después de la Segunda Guerra Mundial y que dependiendo de dónde se ubicaba uno, podía decir quién es quien en esta relación. No podemos dejar de enfatizar el papel jugado por la Guerra Fría en toda esta clasificación.

Para los Estados Unidos de América, por ejemplo, el primer mundo era formado por naciones desarrolladas y libres, el segundo por las naciones comunistas y el tercer mundo era conformado por las naciones sin industrialización. Como se puede ver, el criterio es político - capitalista o si se quiere capitalista con sus consecuencias políticas.

En 1973, Mao Tsé Toung afirmaba que China era el Tercer Mundo. Y para los chinos, el Primer Mundo lo constituían las dos superpotencias que se habían dividido las zonas de influencias y practicaban, uno como otro, la política hegemónica: Los Estados Unidos de América y La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). El Segundo Mundo estaba compuesto de los

países considerados como potencias intermedias como son los países de Europa occidental, Canadá y Japón que de algunas maneras dependían de las dos superpotencias a través de algunos pactos como la OTAN, el pacto de Varsovia... y el Tercer Mundo, según los chinos, estaba formado por los países de África, Asia y América Latina.

En nuestro humilde punto de vista, esta terminología debe ir desapareciendo de nuestro vocabulario, ya que no refleja en nada la realidad de los países que contiene. ¿No les parece abusivo poner en el mismo calificativo de Tercer Mundo a México, Argentina y Brasil a lado de Haití, Rwanda, Somalia y Etiopía? Cuando una expresión representa una infinidad de realidades diferentes, nos parece que pierde su contenido, se devalúa y no puede seguir siendo usado de manera indistinta para designar o calificar a algo o alguien. Este concepto de Tercer Mundo va a desaparecer sin que nadie sepa, a ciencia cierta, qué había significado y a quien representaba en realidad. Quedó, a nuestro parecer, como un elemento del lenguaje de la pos Segunda Guerra Mundial y nada más, pero que tuvo una influencia fuerte, negativamente en unos y positivamente en otros, es innegable. Sin embargo, es de advertir que, aunque afirmamos que está pasado de moda el uso del término Tercer Mundo, la realidad que éste representó en un momento histórico de miseria y de subdesarrollo, sigue presente y se ha agudizado más.

A esta visión del mundo desde el Norte, hay que ir oponiendo la visión del Sur como lo han hecho ya Said<sup>8</sup> y Mudimbe<sup>9</sup>.

El estudio del desarrollo como discurso se parece al análisis de los discursos sobre Oriente que hace Said en el orientalismo. Al decir de este autor, el orientalismo puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para

---

<sup>8</sup> Edward, Said. Orientalism. Vintage Books. New York, USA, 1979.

tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración y autoridad sobre Oriente. Sin analizar el orientalismo como discurso, afirma Said, es imposible lograr entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar y crear política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a Oriente durante el periodo posterior a la Ilustración.

Por su parte, Mudimbe, valiéndose de las herramientas que le ofrece el estudio de Foucault y del modelo de análisis ya presentado por Said, se propone en su citado libro estudiar el tema de la invención de África, pero sobre todo los fundamentos del discurso sobre el África y ver cómo se han establecido los mundos africanos como realidades para el conocimiento en el discurso occidental. El interés de Mudimbe trasciende la invención del africanismo como disciplina científica particularmente en la antropología y la filosofía, a fin de investigar la amplificación por parte de los académicos africanos del trabajo de algunos pensadores críticos europeos como Lévi - Strauss. Para Mudimbe, lo que está en juego en los últimos escritos de los occidentales sobre África y los africanos es la reinterpretación crítica de la historia africana como se ha visto desde su exterioridad epistemológica, histórica, geográfica... es decir, un debilitamiento de la noción misma de África. Esto implica, para el filósofo congoleño, un corte radical en la antropología, la historia y la ideología africanas.

Mudimbe hace un llamado urgente para producir trabajos críticos que permitan abrir los caminos para el proceso de volver a fundar y asumir dentro de las representaciones una historicidad interrumpida. Dicho de otro modo, es necesario pensar desde África el proceso mediante el cual los africanos podemos lograr

---

<sup>9</sup> Yves Voyaume, Mudimbe. The Invention of Africa. Indiana University Press. Bloomington, USA, 1988.

mayor autonomía sobre la forma en que somos representados y la forma en que podemos construir sus propios modelos sociales, culturales y de desarrollo de tal modo que no seamos tan mediatizados por una episteme y una historicidad occidentales. Esta noción puede extenderse al Tercer Mundo como un todo, pues lo que está en juego es el proceso mediante el cual, en la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organizadas y transformadas sistemáticamente de acuerdo a los esquemas europeos. Las representaciones de Asia, América Latina y África como Tercer Mundo y subdesarrollados son las herederas de una ilustre genealogía de concepciones occidentales sobre esas partes del Mundo.

Podemos concluir esta parte remontando históricamente a los postulados de la modernidad, y por lo tanto a los parámetros en que se mide el desarrollo de los países, es decir, a partir de que los diferentes países se pueden considerar desarrollados o subdesarrollados, y en este caso del Tercer Mundo, con la simple y sencilla connotación de la existencia de un Segundo Mundo y uno del Primer Mundo. En el caso del Segundo Mundo, considerados así a los países socialistas y comunistas como la antigua URSS, se califica de un fracaso no desde el punto de vista capitalista, sino que desde sus propios parámetros, se nota la incapacidad de poder satisfacer y resolver sus propias necesidades, tanto económicas, políticas y sociales. Lo que ocurre con el Tercer Mundo, los países subdesarrollados, es algo un poco distinto, ya que al no contar con sus propios parámetros para calificar el desenvolvimiento de estos y al además haber hecho réplicas y haber confiado en la voluntad primermundista de ayudar y mejorar a estos países a partir de sus propios postulados y de su sistema capitalista, dichos países del Tercer Mundo están obligados a responder y a rendir cuentas así como a salir del atraso por medio de métodos ajenos e incoherentes muchas veces con su realidad (ya que además, la doctrina creada para la economía como es de suponerse creó los parámetros de las características del desarrollo tanto como del subdesarrollo). Por otro lado, el discurso que se da del desarrollo, es un tanto

manipulado y creador de una existencia determinada y dependiente de otra inventada ("resultado de la coyuntura histórica específica de finales de la Segunda Guerra Mundial"), es decir, el reconocimiento de los países como desarrollados se creó a partir de su propio discurso, sin siquiera intentar "redefinir" las teorías económicas, sociales y culturales. Por lo tanto, si a partir de ellos mismos se califica a un país como subdesarrollado, pero además si así se acepta a nivel prácticamente mundial (por causa de la supremacía y hegemonía imperante del capitalismo), entonces los países que no cumplen con los postulados y características requeridas, se encuentran obligados "voluntariamente" a salir del estadio, no anterior pero sí determinado por el capitalismo, del subdesarrollo tercermundista (respuesta forzosa para dar legitimidad y cohesión al discurso). De esta manera, también relacionamos a Michael Foucault con este empleo del discurso, pero sobre todo con la arquitectura de la época moderna. Los postulados de Foucault se deben entender a partir de que la Sociedad posee estructuras las cuales determinan el comportamiento de las personas o de los sujetos (en este caso de los países y de los sistemas creados para estos mismos). Foucault cuestiona lo que ha hecho la Sociedad con el individuo por medio de las instituciones, que no permiten el desarrollo individual de la persona (no ha permitido el desarrollo de los países del Tercer Mundo). A partir de la modernidad, en donde se buscaban los postulados de libertad, fraternidad e igualdad, el ser humano ha quedado reducido a ser sujeto de estas metas y, contradictoriamente a lo que debería de resultar, el hombre es cada vez menos él y más todos, es decir, es visto como una sociedad capaz de ser productiva o no de acuerdo a las metas económicas que el Estado posee (en el ámbito internacional, "que el capitalismo posee"), y no se le considera como una persona que tiene gustos, necesidades personales, y sobre todo individualidad (ni como países o regiones con realidades específicas y la mayoría de las veces distintas, a pesar de la adaptación continua y de la reconstrucción incesante del desarrollo a nivel local). Por esto Foucault dice que La modernidad no nos ha hecho más individuos, la modernidad en el afán de hacernos libres, nos ha sujetado más; por lo que

debemos cambiar nuestra forma de pensar para reproducirnos como queremos ser y no como respuesta a deseos ajenos e incoherentes a nosotros (se deben crear modelos y métodos adecuados a las situaciones socio-históricas, capaces de crear un sistema tal vez de cooperación o hasta de interdependencia, pero no únicamente de dependencia). De esta manera, la dominación es ejercida por quien determina lo sano, lo normal, lo cuerdo (lo desarrollado o lo subdesarrollado). Todo esto determinado por unos cuantos líderes autoritarios, que califican esto para satisfacer sus propias necesidades, es decir, el mantenerse en el poder, ya que si el individuo no se sujeta o acata estas disposiciones aceptadas "por la mayoría", entonces es mandada a un manicomio o cualquier institución de rehabilitación para hacer posible la reintegración a esta sociedad cuidadora del bien común (también los países se saben vigilados, creándose un estado de conciencia en el que "se aceptan" dichas calificaciones). Esta comparación o similitud desde el punto de vista filosófico o sociológico nos permite entonces, la comprensión más certera, ya que no sentimos lejano el término país, región, o internacional, sino que nos sabemos individuos y al reconocemos como tales, la comprensión de la dependencia ejercida y asimilada por el Estado, es mucho más cercana a nuestra realidad. Después de la comprensión del cómo se ha inventado este Tercer Mundo en su citado libro, Arturo Escobar comienza con la deconstrucción del desarrollo. La finalidad de esto es precisamente construir un desarrollo formulado y calificado desde los mismos parámetros en los que se creó. Las culturas, como bien lo dice Escobar que aquí parafraseamos, no se caracterizan sólo por sus normas y valores, sino también por sus maneras de conocer. El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al Occidente moderno. La predominancia de este sistema de conocimiento ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no-occidentales. De esta manera los problemas principales de los países del Tercer Mundo, y que curiosamente no son del todo ajenos a los del Primero, como las rebeliones sociales, el hambre y desnutrición, el medio ambiente, el campo, la diferencia

polarizada de las clases sociales y la salud, son remitidas a una solución que generalmente es copiada o aprendida en el extranjero y, por lo tanto, desarrollada en un contexto distinto, por lo que el resultado de esta implementación de modelos o de estas importaciones ejemplares, se ve impotente para resolver las necesidades. Sin tomar en cuenta que, además, gracias al financiamiento de las principales organizaciones (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional) se han incorporado nuevas deudas y compromisos que incluso deberían concernir específicamente a la política interna de las naciones, pero que inclusive son aparato de legitimación y afirmación del discurso del desarrollo occidental, quedándose muy lejos de un real deseo por ayudar o mejorar la calidad de vida de estas regiones, sin perder la actitud paternalista que les ha caracterizado. Pero sobre todo, reafirmando vez con vez el poder hegemónico y la realidad sufrida y miserable de los países del Tercer Mundo, categóricamente necesaria por ambas partes para la sobrevivencia del sistema imperante, pero además parte genética de la identidad desarrollada desde el colonialismo, ya que el mundo moderno, incluyendo al Tercer Mundo modernizado, se erige sobre el sufrimiento y la opresión de millones. De esta forma, todas las estadísticas sorprendentes y tan indiscutiblemente opuestas seguirán siendo características esenciales para mantener con vida al Primer Mundo, pues sigue siendo una construcción esencial para quienes están en el poder, aunque también puede ser objeto de reimaginaciones diferentes. Con esto nos enfrentamos a la construcción de propuestas en las que siendo reinventadas, reimaginadas, al igual que reescritos los discursos, se planteen modalidades de una posible forma de desarrollo, distinto y sobre todo incluyente de las múltiples coexistencias y heterogeneidades existentes dentro de las sociedades, en el que las simples representaciones culturales, políticas y sociales sean acatadas como propias de un mundo en el que no pueden ser medidos todos con la misma vara. Nos parece importante afirmar aquí que pensar en modificar el orden del discurso es una cuestión política que incorpora la práctica colectiva de actores sociales y la reestructuración de las economías políticas de la verdad existentes. En el caso del desarrollo, como bien

lo afirma Escobar, ésto podría requerir apartarse de las ciencias del desarrollo en particular y hacer una crítica de los modos convencionales del saber occidental para dar cabida a otros tipos de conocimiento y experiencia. Esta transformación demanda no sólo un cambio de ideas y lenguaje sino también la formación de núcleos a cuyo alrededor puedan converger nuevas formas de poder y conocimiento. Para Escobar y pensando en la realidad de América Latina, una de las soluciones que se proponen es tomar en serio la transformación mediante la adaptación como culturas híbridas, precedida de una aceptación real de heterogeneidad, que permita la creación posterior de nuevos "lenguajes" y estructuras sociales en las que no se excluya ni se privilegie a una minoría, ni que sea tomada como el agotamiento del imaginario, sino como una oportunidad para incluir la cosmología y las tradiciones culturales míticas del Tercer Mundo (ciertamente sería un "mecanismo de afirmación cultural ante la crisis de la modernidad", en la que se vislumbren alternativas, incluso en un primer orden, de "investigación de prácticas sociales en contextos concretos"). Finalmente, el reconocimiento de la nueva fase de "capital ecológico" vuelve imperante la necesidad de reconsiderar el rumbo que se está tomando con respecto al reconocimiento de una "biodiversidad mundial", pues a pesar de la gran cantidad de estructuras sociales y sistemas políticos que podamos crear, estas invenciones deberán ser creadas a partir de nuevos discursos, pensamientos, ideologías y acciones. Reconociendo el "extraordinario" y "mágico" diario vivir de muchos países del "Tercer Mundo", reconociendo y reconociéndonos como parte de conceptos sui-generis "que oscilan entre épocas históricas, entre lo individual y lo colectivo, entre la alienación y la inmersión en lo mágico"; sin duda, una existencia que grita la necesidad de una RECONSTRUCCIÓN DEL DESARROLLO.

## 1.2 EL DESARROLLO EN LA FILOSOFÍA AFRICANA

On n'entend parler que de malheurs.

Le carnage en Algérie, la guerre civile au Soudan  
et au Liberia, la décomposition de l'État en Somalie,  
le génocide au Rwanda, la famine en Éthiopie ou au Sahel,  
la tragédie des mines antipersonnel au Mozambique,  
l'expansion du SIDA sur le continent ...

Et pourtant on y vit, rêve, construit, se développe.

Plus de sept cents millions de personnes,  
dans plus de cinquante pays, alimentent les activités multiples...  
dont nous n'entendons jamais parler !

Non seulement on ignore tout du quotidien ordinaire de l'Afrique,  
mais il s'y passe aussi des choses positives et prometteuses,  
y compris au plan économique.

Au point que l'OCDE (...) n'est pas loin de penser que  
l'Afrique pourrait constituer un bon relais de croissance mondiale,  
comme en leur temps les pays d'Asie et d'Amérique Latine.<sup>10</sup>

Le Nouvel Afrique Asie. Janvier 1998.

---

<sup>10</sup> Sólo se oye hablar de calamidades, de sufrimientos.

Matanza en Argelia, la guerra civil en Sudán y en Liberia, la descomposición del Estado en Somalia, el genocidio en Ruanda, la hambruna en Etiopía o en Sahel, la tragedia de las minas antipersonales en Mozambique, la expansión del sida en el continente.

Sin embargo, allí se vive, se sueña, se construye y se desarrolla. Más de setecientos millones de personas, en más de cincuenta países nutren y desarrollan innumerables actividades de los que jamás escuchamos y oímos hablar. No sólo se ignora todo sobre la vida cotidiana de África, sino que también allí ocurren cosas positivas y prometedoras incluso en el terreno económico.

A tal punto que la OCDE no está lejos de pensar que África podrá constituir un buen trampolín para el crecimiento mundial como lo fueron en su tiempo los países de Asia y de América Latina.

¿Cuál es esta África que no se conoce o que no quieren dar a conocer y que presentan cada vez más como miserable, marginalizada y desesperada ?

Hagamos aquí una Introducción general a la Historia de África<sup>11</sup>.

## CONOZCAMOS UN POCO A ÁFRICA<sup>12</sup>

La Historia de África es en general una historia desconocida y desvirtuada por los occidentales. Pero, esta situación está siendo objeto de una continua y profunda revisión historiográfica desde el final de la Segunda Guerra Mundial y, en particular, desde que los países de África, al haber accedido a la independencia, participan activamente en la vida de la comunidad internacional y en los cambios registrados en el mundo actual. En este sentido, Amadou Mahtar M'bow en el Prólogo al tomo IV de la Historia General de África, publicada por la UNESCO, escribe:

"Cada vez un mayor número de historiadores africanos se han esforzado en abordar el estudio de África con más rigor, objetividad y amplitud de espíritu, utilizando con las precauciones de costumbre las fuentes africanas mismas. En el

---

<sup>11</sup> La síntesis de la historia de África que aquí se encuentra es el fruto de varios años de trabajo. Para poder hacerlo, me he basado en varios libros que aquí consigno:

I. BABA KAKAE Y E. M'BOKOLO: Histoire générale de l'Afrique. Paris, ABC, 1977

P. BETRAUX: África desde la prehistoria hasta los Estados actuales. Madrid, Siglo XXI, 1972

M. CORNEVINI: Historia de África desde sus orígenes hasta nuestros días. Bilbao, Ed. Moretón, 1969.

J.L. CORTES LOPEZ: Introducción a la Historia de África negra. Madrid, Espasa Calpe, 1984.

C. FLUCHARD y A. SALIFOU: L'Europe et l'Afrique du XV<sup>e</sup> siècle aux indépendences. Bruxelles, De Boeck, 1987.

R.W. JULY: A history of the African people. New-York, Scribners, 1980

J. KI-ZERBO: Histoire de l'Afrique noire. Tomes I y II, traducción española. Madrid, Alianza, 1980

J. SUCRET-CANALE: Essais d'histoire africaine. De la traite des noirs au Neocolonialisme. Paris, Ed. Sociales, 1980 y del mismo autor: África negra, geografía, civilización, historia. Habana. Ed. Política, 1963.

<sup>12</sup> Para facilitar la lectura de nuestro texto, hemos colocado en la parte de anexos los mapas de África que nos van a permitir tener una idea clara de la ubicación geográfica de lo que se está debatiendo y compartiendo.

"Cada vez un mayor número de historiadores africanos se han esforzado en abordar el estudio de África con más rigor, objetividad y amplitud de espíritu, utilizando con las precauciones de costumbre las fuentes africanas mismas. En el ejercicio de su derecho a la iniciativa histórica, los africanos por sí mismos han sentido profundamente la necesidad de restablecer sobre bases sólidas la historicidad de sus sociedades"<sup>13</sup>.

En cuanto al estudio de la Historia general de África en su totalidad, y sobre el siglo XX en concreto, es preciso tener en consideración en su planteamiento, como ha señalado C. Coquery-Vidrovitch, la confrontación permanente y la relación dialéctica existente entre los tres estratos históricos que la componen: precolonial, colonial y descolonizador, con el fin de obtener un conocimiento global e integrador de la historia del continente africano en su conjunto.

En lo que se refiere al poblamiento y pueblos africanos, podemos afirmar que África es un continente de poblamiento muy antiguo. Algunos autores sitúan en esta tierra el origen de la humanidad. Estos autores se muestran de acuerdo - y así lo recogen, entre otros, D. Paulme y Seligman así como Baba Kake - en distinguir en el poblamiento africano entre una África blanca y una África negra o subsahariana, encontrándose el límite entre ambas Áfricas en el desierto del Sahara y, aunque con diferencias profundas entre ambas, la frontera entre las dos Áfricas se difumina produciéndose mezclas y mestizajes.

El África blanca está compuesta por dos grupos principales:

- Los camitas orientales, mestizados en diversos grados por semitas y negros, que agrupan a los egipcios, nubios, abisinios y somalíes, entre otros.
- Los camito-semitas, de carácter mediterráneo, entre los que se encuentran los árabes llegados con las invasiones históricas y los habitantes del Magreb, entre ellos, los beréberes, moros y tuaregs. Además, en el extremo oriental de esta región, en torno a Etiopía, tanto por su geografía como por su historia, se ha formado un bloque diferenciado, con un pueblo que puede ser el resultado

---

<sup>13</sup> Historia general de África. Madrid, Tecnos-Unesco, 1987, VIII vols.

del mestizaje entre un grupo negro y los invasores blancos, llegados principalmente de Arabia y del norte de África, y que habitan en el macizo abisinio así como su zona norte, ocupando el valle del Nilo con diferentes poblaciones a las que se da el nombre colectivo de nubios, y encontrándose más al sur los etíopes.

Los pueblos del África negra se extienden desde una frontera que puede ser delimitada entre el Sahel y el desierto sahariano, con blancos nómadas y negros sedentarios, a lo largo del paralelo 15, de San Luis a Tombocú y el lago Chad, inclinándose en el Este contorneando al Sur el macizo etíope hacia el Océano Índico, y hasta el África Austral. En este amplio espacio geográfico viven los bantú, que constituyen un inmenso grupo lingüístico que, desde el valle del Níger, emigraron a partir de la Edad Antigua por el resto del continente hacia el sur, formando sobre la base de su unidad lingüística una unidad de civilización. En este inmenso territorio, estos pueblos neoafricanos, con su superioridad demográfica y en agricultura y ganadería, se dividen en cinco subrazas, a las que se dan apelaciones geográficas, y que son:

- La Sudanesa, la mejor conocida, que ocupa la amplia zona de sabanas situadas al sur del Sahara, desde Senegal a Kordofán, donde se han desarrollado los grandes Imperios medievales africanos; los sudaneses más representativos son los Ouolof, los Mandinga, Haussas y Sara, entre otros;
- La Guineana, que puebla la franja costera del golfo de Guinea, entre Senegal y Camerún;
- La Nilótica, que ocupa una parte de África central y la cuenca del Alto Nilo, en la zona de praderas que se extiende desde Khartum al norte y hasta el lago Victoria al sur; está formada por grupos de pastores: los Dinka, Nuer y Shilluk, entre otros;
- La Congoleña, que está constituida por los habitantes de la gran selva ecuatorial, que desborda por el sur los afluentes del Congo hasta Angola;

- La Surafricana, que se extiende desde el sur del Congo belga hasta el extremo sur del continente y entre los océanos Atlántico e Indico, y también forma una parte de la población negra de Madagascar, donde se han mezclado con otras poblaciones melanesias procedentes del Indico. En el continente, entre los pueblos más representativos de esta subraza, se encuentran los Xhosa y los Zulús. Estos pueblos neoafricanos se impusieron en su emigración sobre otros paleoafricanos, que son considerados como los habitantes más antiguos del África negra.

Perseguidos y marginados por los invasores bantúes en su desplazamiento desde el norte hacia el sur, se refugiaron en la selva ecuatorial y en las estepas y desiertos del suroeste africano tres grupos de muy baja estatura - entre 1'45 y 1.60 metros - que son:

- Los Pigmeos, que habitan la selva ecuatorial congoleesa, viviendo de la caza y la recolección;
- Los Bosquimanos, asentados en las regiones áridas de Angola y el suroeste africano, en el Kalahari; y
- Los Hotentotes, que habitan asimismo la zona del suroeste africano, dedicados al pastoreo.

A estos dos últimos pueblos se les considera de una misma raza, conocida como Khoisan y, desplazados a esas regiones marginales, se encuentran en peligro de desaparición.

En cuanto a las civilizaciones africanas con anterioridad al colonialismo europeo, en la llamada fase precolonial, África ofrece una clara diferenciación cultural, por encima de su complejidad interna, en torno a tres civilizaciones que incluyen diversas sociedades y Estados, y que van a tener en su afán de expansión, algunos alterados y varios desarrollos históricos, tanto antes como después de la acción-invasión colonial.

La base étnica de estas civilizaciones africanas está constituida por las primeras poblaciones y por aportaciones posteriores, que se dispersaron y distribuyeron por el continente, pudiendo distinguirse así, "étnicamente", una configuración en tres civilizaciones, bien diferenciadas entre sí, aunque también con otras zonas intermedias de mezcla y mestizaje, con subdivisiones internas.

Partiendo de la llamada base étnica, las tres grandes civilizaciones africanas son:

- **África árabe-islámica:** es el resultado de la expansión y conquista de los árabes durante el siglo VII, que incorporaron a la cultura del Islam los territorios y los pueblos de África del Norte y parte del Este. Esta cultura se extiende, por un lado, a lo largo de la ancha y extensa zona horizontal del norte de África mediterránea, desde el Nilo - Mchrek - al Maghreb; y, por otro, en sentido vertical, por el África Oriental, desde el Nilo al cuerno de África y Zanzíbar, por la costa del Indico. Además, surgen zonas intermedias de relaciones de mestizaje con los pueblos de los territorios fronterizos del África sahariana, con frecuentes contactos de todo tipo entre pueblos norafricanos y negros, por donde se extiende la influencia del Islam. Todo ello, unido a la persistencia del establecimiento musulmán en esta parte de África, ha desembocado en la constitución y permanencia de una África de civilización musulmana, claramente diferenciada del África negra, pero por donde se propaga la influencia islámica. En esta África árabe-islámica, tanto al norte como al este del continente, surgieron Estados y ciudades que tuvieron, a lo largo de los siglos medievales y modernos, una diversa y variada evolución histórica, entre los que destaca el reino de Marruecos.
- **África cristiana:** con anterioridad a la ocupación árabe, la mayor parte del África del Norte fue zona de influencia cristiana, pero la arabización puso fin a tal cristianismo. Algunas colectividades cristianas, sin embargo, sobrevivieron a la invasión árabe, con quienes tuvieron contactos y enfrentamientos, y se

refugiaron en el sur, especialmente, en África nororiental, mezclándose con los pueblos de la región y quedando cerrados en sí mismos y aislados del exterior. Es en esta misma zona, entre el Nilo medio y el macizo de Abisinia, donde se localiza el África cristiana existente en los siglos medievales y modernos, integrada principalmente por los nubios y etiopes que, aunque diversos, son minoritarios, en una África hostil, y encontrándose muy concentrados y diferenciados, respecto al resto de los pueblos africanos, mayoritarios y hostiles: musulmanes al norte y este, y negros al sur y oeste. Forman los reinos cristianos de Nubia y Etiopía, de rito copto, identificado este último con el legendario "Reino del Preste Juan".

- África negra: comprende la parte más extensa del continente ocupando los pueblos negros toda África, desde el sur del Sahara hasta el África Austral. Estas sociedades negroafricanas ofrecen una gran diversidad en cuanto al nivel de evolución de sus civilizaciones y culturas, y también respecto a los sistemas de organización y funcionamiento a lo largo de los siglos medievales y modernos.

Características generales de estas sociedades negroafricanas son: una economía en fase de subsistencia, de base agrícola y ganadera, con prácticas de comercio de intercambio; en lo social existe una sencilla, pero sólida jerarquización, con predominio de las comunidades "tribales" y de las poblaciones rurales; presencia de una escasa espiritualidad, con valores culturales y humanos peculiares y altamente desarrollados; y, en lo político, constituyen, a lo largo de los siglos medievales un conjunto de Estados, Reinos e Imperios, de variada organización y estructuras, pero de gran poder

y expansión, distribuidos por todo el continente. Son los grandes Imperios medievales de África Occidental -Ghana, Malí, Songhay-, los reinos de África Central-Kamen/Bornu, Benín, Kongo-, y de África Austral-Zimbabwe/Monomotapa-. Este conjunto de Estados, Reinos e Imperios, son muestra del

desarrollo de las civilizaciones del África negra en la fase precolonial, y entraron en contacto bien con los árabes, bien con los europeos. Estos contactos y relaciones, especialmente, en la época moderna, unidos a sus propias evoluciones internas, alteraron e interrumpieron, de diversa manera, la continuidad de su proceso histórico.

Siguiendo el criterio occidental de la división de las épocas históricas, por razones pedagógicas, en la Historia de África se pueden señalar varias fases y adaptando su cronología a la llamada historia "universal", podemos encontrar:

- En la Prehistoria, África considerada patria del hombre, conoce unas brillantes civilizaciones neolíticas saharianas hasta el cambio de clima, para pasar en la Edad Antigua de la cultura del Egipto antiguo con caracteres negroides a los siglos oscuros del final de esta época;
- La Edad Media africana fue especialmente floreciente, constituyendo los grandes siglos de la historia africana, por dos series paralelas de acontecimientos: la invasión árabe y la expansión del Islam en el norte, desde el siglo VII, y la formación y organización de los grandes Imperios y Reinos negroafricanos, entre los siglos IX y XVI;
- La Edad Moderna se inicia con el giro del siglo XVI, que supone el establecimiento de los europeos en las costas africanas y los primeros contactos con los negroafricanos, la desintegración de los Reinos africanos y el comienzo de la trata de esclavos, constituyendo los llamados siglos de reajuste, entre el XVI y principios del XIX, durante los que se impone el colonialismo moderno sobre África;
- En la Edad Contemporánea hay que distinguir varios periodos:

a) Desde comienzos del siglo XIX a 1884, que es la fase de la invasión y colonización europeas en el continente africano, a las que se oponen los últimos Reinos y resistencias africanas;

b) Desde 1884-1885 a la Segunda Guerra Mundial se extiende la fase que va de la

celebración de la Conferencia de Berlín al consiguiente reparto colonial de África. Tras la Primera Guerra Mundial tiene lugar la última redistribución colonial de África con los Mandatos, y los años de todo el período de entreguerras constituyen la plenitud colonial europea sobre África; y

c) Desde 1945 hasta la época actual se extiende la fase de la descolonización e independencias africanas: de 1945 a 1956, son los años finales del colonialismo y de antecedentes inmediatos de la descolonización; de 1952/56 a 1962, es la fase de revolución e independencia del África árabe del norte; finalmente, desde 1957 a nuestros días, son los años de la descolonización e independencia del África subsahariana.

Hablemos un poco de la llamada edad media africana para que nuestros lectores tengan una idea de lo que era África antes de la colonización.

Tras una Prehistoria brillante en África con las civilizaciones neolíticas saharianas de cazadores, ganaderos, pescadores y agricultores, cuya muestra son las pinturas rupestres existentes, con rasgos negroides, hasta el cambio de clima en el Sahara, y una Edad Antigua que se extiende de la civilización del antiguo Egipto, de carácter negroide, a los siglos oscuros de finales de esta época, África vive desde los comienzos de la Edad Media y a lo largo de un período de gran florecimiento, que constituyen los grandes siglos de la historia africana, por dos series paralelas de acontecimientos: la invasión árabe y la expansión del

Islamismo, y la formación y organización de los grandes Imperios y Reinos negroafricanos.

La invasión y asentamiento árabes con la expansión del Islam configura un período conjunto y coherente entre los siglos VII y XVI: la conquista árabe del siglo VII marca una ruptura en la historia de África del Norte, cuyos pueblos camitas y semitas se islamizan, como son los egipcios, somalíes, beréberes y tuaregs, aunque los nubios y los abisinios se mantuvieron cristianos; y a comienzos del siglo XVI se crea una nueva situación por la intervención de fuerzas exteriores, como los turcos otomanos, y la necesidad de adaptarse a las nuevas circunstancias socio-políticas.

En esta época África del Norte conoce el cambio definitivo que supone la islamización, y en muchos aspectos, la arabización, con división en períodos y provincias a lo largo del proceso.

La Edad Media africana es uno de los períodos de la Historia de África que de manera más intensa está siendo sometida a una revisión científica y crítica; desde hace unos años se multiplican los trabajos sobre esta época. Así, se pueden trazar los grandes rasgos de la historia de uno de los períodos más prestigiosos del continente negro y, dentro de la Edad Media, los siglos del IX al XVI, caracterizados por el surgimiento de un tipo de organización socio-política y económica específica y por una cierta mentalidad.

Para D.T. Niane, dentro de esta época, el período que se extiende desde el siglo XII al XVI, es un período privilegiado como ninguno en el que se ve cómo África desarrolló culturas originales y asimiló las influencias exteriores conservando toda su personalidad. Por su parte, J. Ki-Zerbo, opina que a partir de fines del siglo XII y hasta finales del XVI, África negra va a conocer un auge simultáneo de todas

sus regiones, desde el punto de vista económico, político y cultural. Estos cuatro siglos merecen ser denominados la gran época del África negra.

Varios rasgos esenciales caracterizan este floreciente período: en primer lugar, es el triunfo del Islam en gran parte del continente, cuyos propagadores son los guerreros o los comerciantes; un segundo aspecto que se desprende de este período está íntimamente unido al Islam y a su expansión: se trata del extraordinario desarrollo de las relaciones comerciales, de los intercambios culturales y de los contactos humanos; y como tercer hecho muy importante de subrayar es la formación de los reinos e imperios que durante esa época experimentaron un gran apogeo y extensión. En efecto, África, en este período ve nacer y desarrollarse varios grandes Estados que se configuran políticamente gracias a una economía diversificada y a una cultura brillante que se proyectan hacia el exterior. Esta evolución y desarrollo, iniciado en torno al siglo IX y antes de decaer en el XVI, están basados en un marco geopolítico particular. Así, el reino de Ghana, que se forma y desarrolla en los primeros siglos medievales en el África sudanesa, le suceden cronológicamente los más importantes imperios de Malí y Songhay:

- El reino de Ghana se formó entre fines del siglo VIII y comienzos del IX, y sobrevivió hasta fines del XI. Su base étnica estaba formada por el pueblo soninké y la época de mayor expansión y apogeo corresponde a los siglos X y XI, con la dinastía Sissé; se dedicaron especialmente al comercio del oro. El testimonio histórico de este reino ha sido dejado por AlBakri, entre otros.

- El Imperio de Malí formado por el pueblo mandinga. Tuvo su origen entre fines del siglo XII y comienzos del XIII, sobreviviendo hasta mediados del XVI. Su apogeo y gran expansión corresponde a los siglos XIII y XIV, ocupando Tombuctú en 1324-25, y organizándose como una gran confederación de pueblos y provincias. Además, los siglos del XI al XVI son el período de islamización del

Sudán. Malí entró en decadencia en los siglos XV y XVI, quedando dominado, desde 1550, por Songhay. De este Imperio han dejado testimonios, entre otros, Ibn- Khaldun e Ibn Battuta.

- El Imperio Songhay nació a partir del reino de Gao, a mediados del siglo XV; tuvo su apogeo en el XVI con la dinastía Sonni y entró en decadencia a fines del mismo siglo XVI, sobreviviendo dificultosamente hasta el XVII. En 1468, conquistó Tombuctú, entrando en una fase de expansión, que ha sido recogida por M. Kati, entre otros, y ocupando, en 1550, los restos de Malí. A lo largo del siglo XVI entró en contacto con los europeos presentes en la costa occidental-atlántica y, al final del siglo, hubo de hacer frente al ejército marroquí, que conquistó Gao y Tombuctú, en 1591, lo que representó la derrota y la decadencia final de este Imperio.

Junto a estos grandes Imperios existieron otros reinos importantes situados en África Central y Austral, aunque en un segundo plano en relación con los ya citados, como son los de Kanem-Bornu, Benín, Kongo y Zimbabwe-Monomotapa, que sobresalen entre otros menos importantes:

- El reino de Kanem-Bornu, situado en el Sudán central; su origen data del siglo IX y existió hasta fines del XV y comienzos del XVI. Su mayor apogeo y expansión correspondió a los siglos XII y XIII.

- El reino de Benín, localizado en torno al río Níger y el golfo de Guinea, existió desde mediados del XII hasta fines del XV y comienzos del XVI. Su mayor apogeo lo vivió en el XV, en que entró en contacto con los portugueses.

- El reino de Kongo, situado en torno al río Congo y la costa atlántica. Tuvo su origen a comienzos del siglo XIV, su apogeo correspondió al XV y XVI, y su

decadencia ocurrió desde el XVI al XVII cuando este reino entró en contacto con los portugueses.

- El reino de Zimbabwe-Monomotapa, en África austral. Se formó en un largo proceso entre los siglos XI y XIV, correspondiendo su apogeo al XV; también fue larga su decadencia, entre los siglos XVI y XVII. Su básica étnica la formaba el pueblo shona, que se mezcló con otros, y edificaron unas impresionantes construcciones de piedra, consideradas por algunos autores como los más importantes monumentos de África junto a las Pirámides de Egipto. En el siglo XVI entraron en contacto con los portugueses, presentes en el Indico.

La gran característica de África, en esta época medieval, fue un dinamismo histórico propio, con regiones muy pobladas y activas. África negra ha conocido, en efecto, áreas de gran desarrollo en todos los aspectos entre los siglos X y XVI, desde el río Níger hasta las orillas del océano Índico. Pero, este progreso, vigoroso y sostenido, es detenido bruscamente en el siglo XVI por la presencia y ocupación europeas.

A partir del siglo XVI se aprecia algo nuevo en el ambiente histórico africano: por un lado, los Estados musulmanes del norte, especialmente, Marruecos, hasta entonces intermediarios comerciales entre los árabes y África negra, que se lanzan a una política expansionista; por otro lado, los europeos que comienzan a establecerse en sus costas y a intervenir en el continente, explotándolo, económicamente, y dando comienzo al comercio de esclavos. Todo ello, señala el comienzo de una nueva y sombría época en la Historia de África: es el giro del siglo XVI, según J. Ki-Zerbo, que da paso a los siglos modernos de reajuste. También, para D. T. Niane, el siglo XVI representa un giro importante y trascendental en la historia del continente negro. Y en opinión de I. Baba Kaké, es ahora y por las causas citadas, cuando se produce la dislocación de Estados y reinos africanos.

Los comienzos de la expansión y acción colonial europea en África subsahariana se sitúan entre los siglos XV y XVIII, y las características generales de este colonialismo moderno, son:

- 1) la presencia de los países europeos en las costas donde establecen bases mercantiles
- 2) el desarrollo en el interior de los Estados africanos, algunos de los cuales entran en relación con los europeos;
- 3) la predominante dedicación colonial europea al comercio y, especialmente, al comercio de esclavos.

Los primeros europeos en navegar y establecerse en las costas atlánticas africanas a lo largo del siglo XV fueron los portugueses, seguidos de los castellanos, que se fueron asentando en el continente por medio de una continuada tarea, sobre todo de los primeros, con viajes y exploraciones, de descubrimientos y establecimientos como bases intermedias y complementarias de las rutas ultramarinas hacia Asia y América. Esta situación de práctico monopolio portugués y, en menor medida español, no se alteró en líneas generales hasta el siglo XVII, cuando tras las huellas de portugueses y españoles, llegaron los holandeses, franceses e ingleses, estableciéndose también en bases costeras con fines mercantiles y como lugares de paso, pero sin penetrar en el interior; una de las principales actividades de todos ellos era el comercio de esclavos. Holanda apareció a mediados del siglo XVII en África Occidental, rivalizando con los portugueses, y en África Austral: en 1637, se establecen en Mina - desde 1462 portugués - y, en 1652, fundan la colonia de El Cabo. Francia crea, en 1634, la Compañía de Senegal, en 1638, se instala en San Luis y, en 1677, en Gorée. Inglaterra, por su parte, se asienta en Gambia, en 1618, y en Costa de Oro - Accra -, en 1673.

Esta situación se mantiene, con algunos cambios, durante el siglo XVIII. Inglaterra obtiene y funda, en 1783, la colonia de Gambia y, en 1787, se establece en Sierra Leona, al paso que Francia se va asentando en la costa de Guinea. España obtiene de Portugal, por los Tratados de San Ildefonso y El Pardo (1777-78) la cesión de la soberanía sobre la isla de Fernando Poo y territorios de la costa de Guinea Ecuatorial, mientras alemanes y daneses instalaron pequeñas factorías en la costa occidental africana. La situación creada se iba a mantener, con escasas alteraciones, hasta los comienzos del siglo XIX, cuando se produce la transformación del colonialismo europeo que comienza ya a conquistar toda África penetrando en el continente.

¿Cuál es esta África que queremos que se conozca? Empecemos por reconocer que somos ignorantes del África. El reconocimiento de la ignorancia nos llevará a acercarnos a este continente sin prejuicio y permitirá tener la mente abierta para recibir la información que nos posibilite hablar positiva o negativamente, pero con elementos suficientes, de África. Admitir y reconocer nuestra ignorancia y nuestros prejuicios -asumidos o creados y compartidos - inconscientes o no pero profundamente enraizados no es más que el primer paso necesario para quien quiera conocer al África de hoy. Luego, es importante tener claro que África es una y múltiple. Es una, porque es un solo continente, pero atrás de esta unidad hay una diversidad de color de piel, de culturas, de geografía, de historia, de pueblos, de idiomas... y de países. La pequeña síntesis de historia que aquí arriba dimos puede ilustrar lo que afirmamos.

Hay que reconocer que África es a la vez vieja e increíblemente joven. Cuna de la humanidad, este continente vio pasar delante de sí una multitud de florecientes civilizaciones y envidiados grandes imperios como le sugiere la historia aquí arriba sintetizada. Al mismo tiempo es un continente donde las invasiones y la dominación colonial dejaron huellas inolvidables. El África de después de las independencias, como lo veremos en el siguiente capítulo, no tiene todavía un medio siglo de vida. Aquí no podemos dejar de mencionar que la colonización no

fue, en África, una paréntesis, sino que sigue, hasta hoy en día, molestando la vida y el camino del desarrollo africano. ya que los mecanismos de explotación preparados por el Occidente siguen en marcha y funcionando a través de los mismos africanos en el "poder" por medio del llamado clientelismo político.

También debemos reconocer que África es un Continente joven que se mueve y que, a lo mejor, es el Continente que mejor está pensando su futuro de manera diferente y que al mismo tiempo tiene más posibilidades de lograrlo. Muchos nos dirán que estamos profetizando o soñando, sin embargo, viendo la situación de África, podemos afirmar lo que aquí plasmamos y esperar una mañana diferente para este Continente. Más allá de los graves e innumerables problemas y desafíos que enfrenta el continente africano llamado por algunos Continente negro, con clara alusión a su futuro sin salida, África ha recuperado la juventud que la esclavitud le había quitado; una juventud mayoritaria, la riqueza de una cultura que tiene como eje principal a la comunidad y no al individuo, aunque el individualismo haya entrado en este Continente no ha logrado enraizarse, y la envidiada situación del que tiene todo que ganar y nada que perder. Es en esta perspectiva que nosotros estamos viendo a África. Sin negar los graves problemas que existen en África hoy en día, nos interesa ir descubriendo los signos de vida que ahí se encuentran. ¿ África incapaz de participar con los otros países, en la competencia de la economía globalizada o África rechazando, de manera más o menos consciente, de entrar en el juego según las reglas impuestas? ¿ Y si África anunciara una nueva y diferente manera de jugársela?

Inspirados por el modelo económico neoliberal, los pronósticos nos presentan al África como un Continente sin esperanza, sin futuro y casi desapareciendo del mapa del mundo como ha desaparecido en las curricula de algunas universidades e institutos de educación superior. Y nosotros, inspirándonos del

artículo de Jean - Marc Éla<sup>14</sup> podemos hacernos la pregunta: ¿ Quiebra del desarrollo, retraso o rechazo o resistencia ante el modelo de desarrollo? Parece que el neoliberalismo no tiene respuesta a las preguntas fundamentales del hombre negro y por ello, los africanos hemos considerado que, si hay, hoy en día en el mundo los caminos que nos llevan a algún lado, queremos mirar nuestro Continente en esta historia y este mundo globalizado donde el dinero, parte del tener, se ha convertido en el único valor que cuenta.

Desde el final de la Guerra Fría, el África es considerada como un Continente no necesario para los planes de los que tienen y deciden en el mundo, es un Continente "déclassé" que no representa gran cosa en la geopolítica y diplomacia del mundo de las grandes potencias. Fuera de las situaciones de emergencia que exigen intervenciones humanitarias, a nadie le interesa verdaderamente la suerte de los setecientos millones de hombres y mujeres que viven en esta parte "pobre" del mundo. Si queremos saber la imagen que estos llamados "grandes del mundo" se hacen y dan a conocer de África, veremos que la realidad africana está pintada de negro y de oscuridad tan fuerte, que no se piensa ni sueña ver la luz en el final del túnel. Prueba de ello es la publicación en 1990 por parte del semanario parisino *l'express* de un artículo con el título de "*Afrique: naufrage d'un continent*"<sup>15</sup> que resume muy bien la percepción que Occidente tiene sobre África. En 1992 *Le Point*, otro periódico de Francia publicaba: pauperización, democratización caótica, deuda, epidemias....

Para muchos, África tiende a confundirse con la miseria, la corrupción y el fraude. África sería para ellos la patria de la violencia, de los conflictos intertribales, de los genocidios... y como si estas calamidades naturales fueran pocas, hay que

---

<sup>14</sup> Jean - Marc. Éla. "Plaidoyer pour l'espérance", en *Rélation*. Canadá. Mayo de 1998. Pp. 114 - 119. Sacerdote, teólogo y sociólogo de la República de Camerún, Jean - Marc Éla es exiliado en Quebec desde 1995 y es autor de varios libros sobre Africa. Es profesor invitado de la Universidad Laval en Canadá.

<sup>15</sup> La traducción es nuestra: "África, naufragio de un Continente" en *L'express*. (diario parisino). 1990.

añadir a ello el llamado mal del siglo: el SIDA, que se vino a añadir a este rosario de desastres que hacen que la muerte tenga su hogar en el continente por cierto llamado negro.

Occidente ha puesto en las cabezas de la gente, de familias, de las escuelas, de las instituciones, de diferentes sectores de la vida social, política, económica... la idea de que África es un Continente muerto. Esta imagen está tan fuertemente arraigada en el mundo que a la vista de un africano surge espontáneamente la visión de las tragedias, las sequías y las hambrunas, las guerras, los conflictos, los genocidios, el SIDA y en el límite de los casos todo africano puede ser percibido en el Norte del mundo como un analfabeta, un hambriento o un posible portador del virus de inmunodeficiencia adquirida. Nuestro miedo está fuertemente enraizado en el hecho de querer saber si estas percepciones están presentes sólo en la gente de clases baja o está generalizada o promovida por los que deciden y orientan los esfuerzos del mundo en la construcción del mundo moderno, o sea un mundo justo, fraterno, solidario e igualitario. Escritos como el de Dumont, R. "*L'Afrique noire (...) mal partie*", de Gosselin, G. "*L'Afrique désenchantée*", de Giri, J. "*L'Afrique (est) en panne*" ilustran nuestra postura.

Nuestra constatación se inscribe en el imaginario, lleno de negatividad y de pesimismo, reforzado por los universitarios e investigadores reducidos a pensar África sólo en términos de crisis, de riesgos, de inestabilidad, de incertidumbre... Hay poco o casi nada de estudios sobre el Continente que dejen ver una luz en esta oscuridad. Todos han presentado a África como la tumba y el hogar de los males del mundo. Y lo que a nuestro modo de ver es aún más grave, es que algunos africanos asumamos la misma postura y pensemos como nuestros maestros nos han enseñado. Que algunos africanos estén mirando a África con los ojos de Occidente, que no pueden ver otras cosas que las plagas más fuertes

que las que YHWH<sup>16</sup> había mandado al Faraón para que dejará salir al pueblo de Israel de Egipto.

Sin el afán que querer olvidar o pasar por alto el balance establecido por los expertos occidentales sobre el continente enfermo de su deuda<sup>17</sup>, nos parece importante y pertinente ver y analizar los espacios africanos donde habían sido implantados proyectos occidentales orientados a sacar a África de la miseria. Esta inspección nos lleva a concluir que junto a lo que pueden calificar los occidentales de la incapacidad de los africanos está la ineficacia de los proyectos y estrategias pensadas desde los escritorios occidentales y que se han llevado e impuesto a África para ser aplicado de manera automática y sin efectos. La evaluación de las políticas de desarrollo no nos deja ninguna duda y ninguna ilusión en este África donde asistimos a la irrupción de los pobres como bien lo dice Jean - Marc Éla en el título de uno de sus libros.

Podemos concluir que el fracaso constituye, para muchos, el cuadro de análisis de la historia económica, política y social de África de hoy. Pero como bien lo dice Vidrovitch estamos en un período de crisis acumulada que se define por una crisis de procesos de desarrollo en el Sur, pero también en el mundo donde las interdependencias son cada vez mayores e ineludibles por una parte y por otra parte la crisis de los saberes, del conocimiento engendrado para lograr la eclosión del desarrollo y la brecha entre las teorías creadas con la realidad mal analizada<sup>18</sup>.

La crisis de la que estamos hablando aquí es una crisis global y sería a la vez que es radical. Afecta a la visión del desarrollo, los modelos y las estrategias puestos

---

<sup>16</sup> YHWH es el nombre que el Dios de Israel da a Moisés cuando se le aparece en la zarza ardiente y le manda para liberar a su pueblo de Egipto.

<sup>17</sup> En la reunión del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional que tuvo lugar en Washington D.C. en la última semana de septiembre de 1999, Bill Clinton, presidente de Estados Unidos de América manifestó su intención de perdonar y de condonar la deuda de varios países africanos considerados los más pobres del Orbe.

<sup>18</sup> C.C., Vidrovitch, Hemery, D., Piel, J (edit.). Pour une histoire du développement. État, société, développement. Paris. L'Harmattan, 1988.

en marcha para lograr sacar a África de la pobreza, pero que le llevó a la miseria. Aquí lo que está puesto en cuestión ya no es si hubo o no posibilidad de desarrollo en África, sino que se está cuestionando a la vez la manera de cómo ha sido concebido y practicado el desarrollo desde varias décadas y los modelos de desarrollo impuestos por los llamados expertos y planificadores del desarrollo para África. Como bien lo han visto Vidrovitch y sus colegas, la crisis está en la discordancia entre los procesos reales y las diferencias en la elección de los modelos de desarrollo para África y el Tercer Mundo. Es una crisis de lógicas y de modelos de desarrollo que se enfrentan y que ha hundido a África. Una crisis que conjuga tres elementos importantes:

- el acabamiento, el fin de las dinámicas de desarrollo endógenas
- los bloqueos de las dinámicas de desarrollo exógenas
- La conjugación de los efectos de estas dos crisis

Samir Amin hacía la misma constatación cuando afirmaba que si los años sesenta fueron marcados por una gran esperanza de ver a África y el Tercer Mundo encaminados hacia el desarrollo, nuestra época es la de la desilusión<sup>19</sup>. El desarrollo está en descomposición. Es el desarrollo y su concepción y no África que está "*en panne*", su teoría en crisis, su ideología objeto de dudas. Ya no hay duda del fracaso sufrido por Occidente y sus modelos de desarrollo, pero los que sí padecen de esta realidad son los tercermundistas, los africanos. He aquí un desafío para nosotros, para nuestra gente, para nuestros pueblos. Podemos afirmar que el fracaso del proyecto occidental en África y el Tercer Mundo inaugura el fracaso y la caída del capitalismo en el Tercer Mundo y en África. Es tiempo ya de empezar a buscar un nuevo modelo económico para nuestras sociedades y, a nuestro parecer, éste debe ser el punto de partida del debate del próximo milenio.

---

<sup>19</sup> Samir Amin. La faillite du développement en Afrique et dans le tiers monde. Paris. L'Harmattan. 1989.

### 1.2.1 ¿ EL NEOLIBERALISMO<sup>20</sup> EN ÁFRICA ?

Un informe del Banco Mundial de 1989 señala que el África subsahariana se encuentra en una situación económica muy deteriorada y al borde del desplome. El documento enumera los factores que han contribuido al mal desempeño de las economías africanas: la situación comercial, el crecimiento de la población, la disminución de las inversiones y su bajo rendimiento.

El informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) de 1992 recalca los mismos puntos. Cuando los analistas económicos occidentales emplean indicadores socioeconómicos tales como tasa de crecimiento demográfico, tasa de mortalidad, índice de natalidad, ingreso per cápita, índice de alfabetización y nivel de nutrición para caracterizar el subdesarrollo de África, no queda más remedio que concluir que los intentos por conducir al continente a niveles aceptables de desarrollo han fracasado. ¿ A quién responsabilizar?

Pocos investigadores se han percatado que África ha servido al Occidente de campo de prueba del modelo económico neoliberal. Justo cuando estamos viviendo el triunfo del capitalismo sobre el socialismo como proyecto de gobierno y modelo de intercambio económico, estamos viviendo a la vez la más grande de las crisis del mundo al no saber hacia dónde vamos. El Occidente vive una época de un vacío en el pensamiento y dirección del mundo. Este vacío ha llevado a la desaparición del Tercer Mundo que ya no existe, sino una serie de espacios miserables sin ninguna incidencia en la realidad del mundo. En este contexto, les es más fácil a los occidentales reavivar el antiguo mito del África incapaz de cambiar y de ser útil al mundo olvidando su parte de responsabilidad en la vida y

---

<sup>20</sup> En el siguiente apartado que se refiere a América Latina entraremos en detalles para entender el Neoliberalismo: su esencia, sus características y sus consecuencias en nuestras sociedades.

la situación del África contemporánea, como lo hizo también Hegel cuando pensaba a África como un continente destinado a ser inmóvil, envuelto en el color negro de la noche y condenado a vivir fuera de la razón y de la historia. Ayer se les pedían a los africanos dejar sus culturas para lograr el desarrollo. Hoy se les acusa de tener esta maldita cultura, que ha hecho fracasar los modelos de desarrollo.

A nuestro parecer, la referencia al culturalismo africano como explicación al fracaso de los modelos de desarrollo no es más que una excusa que no quiere ver la dimensión política de este fracaso. Esta referencia al culturalismo africano no es más que un querer "divertir" incidir, por parte de algunos occidentales, en la opinión de sus compatriotas, reproduciendo los estereotipos de la etnología colonial. En este momento, no le conviene a Occidente hacer referencia a todas las estructuras y los efectos de la dominación de la que fueron autores los occidentales y coautores y víctimas los africanos y tercermundistas. Estas estructuras, en renovación en el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, ahorcan a África para obligarla a entrar en el orden mundial, que hoy están forzando por no tener otra alternativa, a través de la reconceptualización del papel del Estado.

Como para asfixiar, olvidarse del debate sobre la violencia del dinero en las sociedades africanas, los antropólogos, que nosotros calificamos de ocasión y algunos africanos, que se han especializado en el llamado afro - pesimismo, atribuyen todas las culpas, como lo hicieron desde los tiempos de la colonización los occidentales, a las culturas africanas, incapaces de entrar en la lógica del desarrollo. Peor aún, algunos quieren explicar el fracaso del desarrollo en África por razones climatológicas, haciendo de los africanos los más flojos del mundo, cuando los han trasladado a América precisamente por ser trabajadores; y cuando estos hombres y mujeres han diezmado sus vidas en las plantaciones que han hecho de Occidente lo que es hoy en día.

Malthus regresa con fuerza para explicar el subdesarrollo de África. Ya que no le pueden explicar el por qué del fracaso de los modelos de desarrollo de los occidentales, le atacan desde su cama. Resulta que el africano es más fructífero en la cama que en el campo de trabajo. Lo encuentran demasiado fecundo en las precarias condiciones que hacen de la mujer africana y de la familia la víctima de las estrategias de las políticas de población. Relacionando las cuestiones de población, desarrollo y el entorno físico, resulta que la pobreza de África está ligada al crecimiento demográfico y la degradación o destrucción del medio ambiente. O sea, además de no tener otra distracción que no sea su cama, el africano es antiecológico. Sin embargo, los hechos hablan más fuerte que las palabras. Los casos de las explotaciones occidentales en países como Costa de Marfil, representan más de 80 % de destrucción del medio ambiente en un lapso de 50 años, que no se toma en cuenta.

A nuestra manera de ver, al insistir sobre la ilusión del fatalismo de los africanos, la fecundidad de sus camas y el llamado tradicionalismo de estas sociedades en busca de la repetición de sus formas culturales ancestrales, Occidente se está poniendo en el plan de gastarse a pensar sobre la potencial creatividad de los africanos confrontados con las estructuras que les obligan a redefinirse y está intentando borrar del acervo cultural de los africanos los elementos cuestionadores de sus modelos de vida y de desarrollo.

¿ Podemos hablar, en el umbral del tercer milenio de la recuperación del Tercer Mundo ante el fracaso de la occidentalización?. Lo que está claro y no tiene vuelta de hoja es el fracaso de la occidentalización como pensada por los maestros y "dueños" de la razón. En esta África calificada de enferma de sí misma, estamos conscientes que los males no tienen a los occidentales como los únicos responsables. Tenemos nuestra parte de responsabilidad también. Basta con recordar los actos vandálicos organizados por algunos dirigentes políticos de

nuestros países para cerrar nuestras bocas<sup>21</sup>. El caso de Mobutu en Zaire (actual República Democrática del Congo, que lo único de democrático que tiene es el nombre) es elocuente, como lo es también el Camerún de Paul Biya, que ha hecho de la corrupción y el crimen el verdadero método de gobierno.

Estos y otros abusos que pueden cometer los africanos no son mínimos, pero tampoco son los cometidos por los occidentales, que hasta hoy siguen atizando el fuego para fomentar las guerras en África y así poder vender y probar las armas que producen. Las guerras y conflictos que hoy agobian a África no son responsabilidad sólo de los africanos, ni tienen por causa sólo el problema tribal, sino que van más allá de estas razones. Así como en el tiempo de la esclavitud los occidentales armaron a los africanos para conseguir grandes cantidades de esclavos necesarios para los campos de cultivos y las minas de América y que estas guerras fueron fundamentales en la producción y la preocupación por el desarrollo en África, hoy en día el fomento de las guerras impide todavía más el desarrollo de los campos africanos.

Lo que no nos explicamos es que un continente que ha sido vaciado de su mano de obra capaz de producir, que no ha sido dejado en paz para trabajar en sus campos, se le pueda exigir que esté desarrollado. Y para ello, que haya control de natalidad, al mismo tiempo que haya paz, cuando son ellos los proveedores de armas.

Además, qué casualidad que alrededor del uranio, del cobre, del diamante, del oro, del petróleo... se articulan la mayor parte de las guerras en África y que sean precisamente estos productos centro de interés y fuente de disputas también entre los occidentales. De ahí que para nosotros, entender el drama africano debe

---

<sup>21</sup> Para los que quieran saber más sobre este tema recomendamos la lectura de Philippe Madelin: L'or des dictatures. Fayard. Francia, 1993. 470 páginas.

pasar por tomar en cuenta la geopolítica del mundo, de los recursos del mundo y las disputas entre las potencias de la apropiación de las partes del mundo, que hoy en día son "independientes" pero que siguen dependiendo de una forma u otra de estos llamados "grandes" del mundo. Sin esta amplia visión de los acontecimientos, nos estaremos dando atole con el dedo y no llegaremos a entender como se debe el mismo concepto y la concepción de la llamada globalización.

Estamos tentados, en este momento, de afirmar que la pauperización del Continente es inseparable de la criminalización del Estado y de la economía en el momento en que el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial utilizan el arma de la deuda para ablandar a los Estados y forzar a los africanos a entrar en la religión del mercado y del tener. En esta perspectiva, nos preguntamos si el llamado fracaso del desarrollo no puede ser una resistencia de las sociedades africanas que no quieren aceptar el enorme, doloroso e inhumano golpe de las estrategias y programas de los occidentales, incapaces de sacarlas de su innegable situación de miseria, donde se hunden más con las cínicas medidas impuestas por los organismos internacionales. Es decir, ¿no será que los africanos ya no quieren prestarles buenas intenciones a los occidentales en cuanto al desarrollo?

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial, las teorías del desarrollo de los países subdesarrollados han sido siempre afectadas, impregnadas, orientadas por las teorías que venían del exterior. Sin negar la importancia de la complementariedad de los pueblos y los modelos, es de advertir que en estos momentos, había más imposiciones que complementariedades y lo que se hacía y se hace todavía era y es aplicar al Tercer Mundo lo que se pensaba en el Primero.

Esto nos plantea un gran problema. ¿Hasta cuándo seremos capaces de producir conocimientos pertinentes para nuestro África? Esta pregunta nos es relevante porque, si nuestros dirigentes han adoptados estos modelos pensados desde una problemática del cambio social enraizado en la trayectoria de la modernidad, es porque en parte no han encontrado una alternativa en nuestros pensadores, que les diera elementos suficientes para partir de los modelos de nuestras sociedades a fin de lograr una vida mejor. Al querer poner el proceso de occidentalización dentro de la estructura de dependencia establecida por la historia colonial, se ha llegado al fracaso. El fracaso del modelo de desarrollo, el fracaso del desarrollo.

Y si el desarrollo es una creencia occidental, el fracaso del desarrollo revela la caída del mito fundador y la crisis de un modelo impuesto de fuera. Es decir, el fracaso del proyecto occidental nos pone ante el fracaso del capitalismo en África contemporánea. Este fracaso, me parece, tiene una de sus causas en la diferencia de cosmovisiones. En las sociedades africanas donde el verdadero pobre es el que no tiene parientes, la pretensión por la universalidad de un "ethos" que tiene como base a la sociedad occidental choca con el espíritu de familia y con el principio de la reciprocidad que tienen las raíces del sistema económico en las relaciones sociales. Partiendo de este punto de vista, los africanos han tendido a tomar sus distancias ante el modelo económico de desarrollo que considera las desigualdades socioeconómicas como el motor del progreso. Cuestionan el etnocentrismo que les obliga a olvidar sus raíces para abrirse al proyecto de la modernización económica que se impone y pide la destrucción de los lazos sociales. He aquí, a nuestro parecer, una de las causas fundamentales del fracaso de la occidentalización y de los modelos de desarrollo pensados desde Occidente para África.

## 1.2.2 DE LA FALSEDAD DE LOS CAMINOS PROPUESTOS POR OCCIDENTE.

Los africanos se parecen a un grupo de personas que cayeron en un hoyo negro y que dentro de este abismo no vislumbran un camino de salida ni al final del túnel una luz que significaría la salida. Se preguntan cómo salir de este abismo y desde dónde empezar a pensar la posibilidad de la salida y para ir hacia dónde. Los africanos debemos saber que ya es tiempo de no dejar nuestras vidas y nuestros destinos en manos de otros que deben pensar y hacer todo para nosotros. Ya es tiempo de salir del estado de niñez para enfrentar la vida con valentía y con todo lo que ello implica.

¿ Qué debemos hacer para entrar como sujetos de la historia en el próximo milenio? ¿ Hasta dónde podemos seguir las lecciones de los Mesías de África que nos dicen y muestran los caminos que nos llevan a la Tierra Prometida del mercado?

La respuesta a estas preguntas debe partir de una ruptura con la visión que se tiene de África desde dentro y desde fuera. Dejar de pensar a África como tierra de miseria, del fracaso, de inestabilidad y de incertidumbre, ya que estas imágenes han producido en los mismos africanos un imaginario lleno de pesimismo. Es tarea no postergable de los intelectuales africanos, luchar para cambiar esta visión de África al sacar a la luz los desafíos de la impotencia de los proyectos pensados desde los escritorios occidentales y aplicados en África sin ningún avance considerable hasta nuestros días.

En el centro o periferia de este mundo en crisis, hay que ubicar a África y ver sus relaciones con los "otros", sean estos de condición subdesarrollado o "superiores" a él o sea los desarrollados, más allá de los estereotipos que esconde en sí la realidad. Así visto, el Continente africano está metido en el capitalismo y éste lo ha llevado donde está actualmente: en la miseria. Se vive en África la irrupción de la pobreza más dramática de todos los tiempos, lo que nos

lleva a cuestionar la validez del dinero y el culto que a éste se rinde y se propone rendir. Dicho con otras palabras, hay que ir pensando las alternativas económicas viables en los países de África donde la irrupción de los pobres nos lleva a interrogarnos sobre las estrategias de control del dinero y de su culto.

Además, ¿cómo justificar el renacimiento del problema de desarrollo en el Sur en el momento en que en los discursos oficiales, la palabra desarrollo se usa siempre con comilla como si los que la usan intentarán siempre tomar distancia de ella, de subrayar su escepticismo ante ella o ante las prácticas que ella legitima? Hay que constatar, con todo detenimiento y espíritu crítico la crisis de este paradigma-fetichismo que ha dominado el espacio del discurso sobre las sociedades del Sur desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

Ante el fracaso de los discursos sobre el desarrollo de los subdesarrollados, lo que se cuestiona no es sólo la crisis del modelo y de las estrategias, sino el mismo desarrollo. Con ello estamos asistiendo a la caída del mito central de nuestros tiempos, ya que el sueño prometido parece tener su lugar en los basureros de los que le habían pensado. El mundo está en la expectativa de ver hacia dónde nos orientaremos en el próximo milenio. Habrá que crear otro ideal hacia donde apuntar. ¿De dónde saldrá?

Muchos son los que pensamos que África será el dragón de mañana. Y los que si saben que la revancha no está lejos se han propuesto trabajar para contrarrestar el dinamismo de los africanos sometiéndolos a un sistemático control de una cultura de la muerte. Mientras en Occidente encontramos una población que está más y más envejeciendo, en África vivimos una renovación poblacional que intenta reemplazar a los que se habían sacado del Continente para poblar a América durante la trata esclavista. Occidente está viendo al Sur como una

amenaza, y como bien lo dice Bayart<sup>22</sup> que aquí parafraseamos, el estancamiento y toma de consciencia de los países pobres inquieta tanto como sus logros. Lo primero, porque crea las condiciones propicias para la inmigración masiva del Sur hacia el Norte. Lo segundo, porque si llegaran estos países a tomar su lugar en la historia, el "progreso" de los llamados países ricos no tendría cauce. El grupo de los siete países más ricos del mundo está dividido entre el miedo de ver a los países pobres enriquecerse y el de verlos empobrecerse más. Este miedo es lo que explica, en estos países ricos, las políticas migratorias tan rígidas y el surgimiento de los sentimientos xenofóbicos y de racismo en sus habitantes tanto en Europa como en América del Norte.

Para los africanos, el gran problema de nuestros tiempos se encuentra en el hecho de que hay una fuerte oposición entre lo que proponen los modelos de desarrollo occidentales y el dinamismo de las sociedades africanas. A nuestro parecer, en las sociedades africanas hay un "ethos" que no es compatible con la racionalidad económica que Max Weber ha calificado de racionalidad capitalista. Todos los estudiosos del proceso de modernización y desarrollo de África se han topado con la empresa de las tradiciones y de las estructuras familiares y comunitarias, que consideran el obstáculo mayor para el desarrollo de estas naciones.

Partiendo de una visión occidental, que privilegia la producción y reproducción, se lee la realidad africana y se trata de combatir lo que hace la esencia de ésta. Para los occidentales no hay duda que el desarrollo sólo puede hacerse sobre la base de los individuos. Desde este presupuesto, el concepto de individuo choca en las culturas y tradiciones africanas, donde las estructuras tradicionales no favorecen la emergencia de un individuo autónomo. En esta África dedicada a defender a toda costa la idea de la igualdad - hasta cierto punto exagerada - los que se

---

<sup>22</sup> Jean François, Bayart citado por Joseph Goffaux, Op. cit.

dedican a seguir el camino del individualismo se convierten en verdaderos pobres al perder a sus familiares. Al mismo tiempo, se trata de pasar de la propiedad tribal a la propiedad privada, cosa difícilísima de lograr en estas sociedades, ya que las iniciativas privadas llevan incondicionalmente a la creación de las desigualdades sociales y económicas cuyo resultado es la ruptura de la cohesión social y cultural a la que están todavía ligadas las sociedades africanas. Esta idea es la que está presente en las expresiones "homo - oeconomicus y homo - africanus".

La toma de consciencia del sistema comunitario que reactualice las estructuras de parentesco en estos tiempos de crisis y ponga de relieve el papel central de la familia en las estructuras de recepción y los mecanismos de redistribución, es un desafío a la expansión capitalista en los medios africanos. Esto explica muy bien el interés que han tenido los occidentales en el proceso de occidentalización del mundo, ya que al no lograrlo, se han topado con una muralla hasta ahora infranqueable.

En todos eso, lo que encontramos es, más allá del culturalismo primario, la permanente tentación de un acercamiento etnocéntrico que impone la visión y los valores occidentales al mundo entero. Para insertar a África en el proceso de globalización económica, ¿es necesario considerar la creación de las desigualdades económicas y la desestructuración de los valores tradicionales como un proceso normal ?

### 1.2.3 PENSAR Y CONSTRUIR EL MODELO DE DESARROLLO PARA ÁFRICA:

#### ¿ DESDE DÓNDE ?

Es innegable el fracaso del modelo económico neoliberal como el único modelo de desarrollo en África, sobre todo a partir de los años setenta. Los africanos han desarrollado otros modos de vivir y de ir caminando hacia el bienestar que los expertos occidentales no han logrado entender. Encontramos en África las llamadas auto - gestión de las comunidades rurales, las experiencias del desarrollo locales y de promoción colectiva, los movimientos sociales en los barrios urbanos, la emergencia de las empresas locales que intentan una cierta industrialización desde abajo, una toma de consciencia de su responsabilidad histórica por parte de la sociedad civil en lo referente a la toma de palabra en los asuntos importantes, en la creación de una prensa privada, crítica, dinámica y la venganza de la sociedad ante el Estado. Ante estos hechos, nos preguntamos si es normal el grito hecho por los afro-pesimistas de la muerte inminente y la desaparición del continente del mapa del mundo si no se hace algo, es decir si no se sigue aplicando en el Continente las recetas que nuestros maestros de pensar nos han dado y nos imponen.

El gran problema que aquí está en juego es que las economías africanas escapan a los esquemas de análisis de los expertos de los países que se consideran como controladores del mundo. Estos esquemas parecen no tener sentido para ellos, ya que no logran entrar en su lógica por el simple hecho de que no entran en la lógica de enriquecimiento dibujado y trazado por los "expertos conocedores" de las situaciones del mundo y, al mismo tiempo, los actores importantes de esta economía son gente que no han ido necesariamente a estudiar en Occidente y a veces no saben ni leer ni escribir los idiomas de estos expertos. Y son precisamente estos sin cultura y marginados de la sociedad de los intelectuales los que tienen en sus manos las manijas de las economías llamadas informales, pero que son las que hacen funcionar a los países africanos. Estamos pensando en los grandes comerciantes haoussa, yoruba, los traficantes del diamante en

Congo, las llamadas "Nana Benz" de Lomé, de Cotonou, de Douala o de Kinshasa<sup>23</sup>.

Se reconoce, hoy como ha sido siempre, en la clandestinidad, y había sido antes de la llegada de los occidentales en África, la dinámica que imponen las mujeres, las mamás en la economía de sus familias y de los países africanos. Cosa que el occidental no quiso ver y tampoco quiere ver todavía hoy en día. En el corazón del fracaso del Estado, se han levantado las capas sociales bajas para abrirse caminos hacia otros horizontes.

Esta situación nos lleva a preguntarnos si el acceso a la modernidad no es incompatible con la articulación de las relaciones entre el dinero y el parentesco (familia y comunidad). Es decir, puede haber un verdadero desarrollo económico que no sea necesariamente individualista, sino que sea solidario o sea que tome en cuenta tanto el crecimiento económico y favorezca las relaciones interpersonales y familiares.

Mientras los expertos del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial se apoyan en las hipótesis científica que afirman la universalidad del "homo - oeconomicus", los africanos le oponen a éste el "homo - africanus"<sup>24</sup> que está ahí

---

<sup>23</sup> Lo que está de por medio aquí es la ausencia en los estudios hechos por los occidentales de la participación de la mujer en las economías de los países africanos. Por haber fomentado, durante siglos, la idea de que el africano es un macho y no deja lugar, en su organización social a la mujer, les resulta hoy contradictorio e incluso sin sentido, dar a conocer el papel importante que ha jugado, juega y jugará la mujer africana en la economía. Por ello ni siquiera hay términos occidentales para poder explicar la expresión Nana Benz. En el fondo de la expresión se encuentra el hecho de que son las mujeres que son dueñas y se mueven en los coches mercedes Benz las que tienen en sus manos, a través del mal llamado comercio informal, la base de la economía en varios países del África negra como son Togo, Camerún, Benin, Nigeria, República del Congo y República Democrática del Congo para citar algunos. En las manos de estas mujeres circulan la mayor parte de las divisas que hacen funcionar la economía de estos países.

<sup>24</sup> Es necesario advertir aquí que la acentuación de la diferencia entre el homo oeconomicus y el homo africanus no está en el hecho que al africano no le interesa la economía, sino que la economía, para un africano es un medio y no un fin como se está convirtiendo hoy en el modelo económico neoliberal que está rigiendo el mundo. Para el africano, primero es el ser humano y luego el modelo económico. El homo africanus considera que el ser humano es dueño de sus acciones y capaz de encauzar, reordenar y satisfacer sus necesidades sin acabar ni con la

como una verdadera experiencia alternativa a la estructuración de una *economía bárbara* que se construye sobre las ruinas de las sociedades. Estas experiencias que se desarrollan al margen del sistema dominante nos parecen ser un modo de subversión de los africanos ante el pretendido modo único de ver el desarrollo.

En síntesis podemos afirmar que el futuro de África se está dibujando desde tres frentes que son:

- el dinamismo de los jóvenes y de las mujeres, que están luchando desde hace algunas décadas para dar respuestas a las crisis y se están constituyendo en una clase de empresarios emergentes y nuevos actores de desarrollo
- La capacidad de ahorro que se hace en el espacio no convencional y con criterios no occidentales, sino puramente solidarios y de ayuda mutua.
- El renacimiento de los movimientos civiles a través de las organizaciones populares, cuya capacidad política es innegable en el proceso de la constitución y consolidación de la llamada sociedad civil.

Como podemos constatar, más allá de los ajustes estructurales impuestos desde arriba, África se va inventando y creando su propio camino en la crisis del mundo de hoy. Para lograr lo mejor, África tiene que ir pensando que no puede esperar demasiado de los llamados expertos del mundo, que sólo están al servicio de los que les pagan. En medio de los procesos de pauperización, hay que re-descubrir un África diferente que se da a ver y a conocer en las experiencias significativas que surgen en las comunidades donde los hombres y las mujeres aprenden de nuevo las cuestiones de la organización de la vida colectiva, por una vía que no hubieran abandonado para seguir las propuestas de los occidentales, es decir

---

naturaleza ni con el otro. Los últimos acontecimientos ocurridos durante la reunión de la Organización Mundial de Comercio en Seattle, USA, vienen a reforzar el argumento de los

recuperando los valores e las culturas ancestrales y tradicionales que habían sido dejados de lado para adoptar el modo de vida occidental que no nos sólo nos vendió una idea vacía sino que acabó con lo nuestro dejándonos sin protección alguna.

Lo que se pretende con estas organizaciones es buscar una economía encarnada en lo social para romper con una *economía bárbara* que sólo vela por la acumulación y no se preocupa por el ser humano y su suerte. Lo que sí podemos afirmar con fuerza es que nuestro futuro no puede existir en el pasado y en manos de otros en el momento en que tomamos consciencia de que África tiene una fuerte y feroz resistencia al capitalismo occidental. Para mantenerse en este difícil camino, África, los países africanos, necesitan re-encontrar, recuperar la capacidad de movilización histórica como la que tuvieron en los años cincuenta, cuando se enfrentaron a estos mismos actores para derrotarlos y conseguir sus independencias políticas. Hoy la lucha es por la independencia económica. En este fin de siglo y principio del nuevo milenio, hay que tener la audacia de pensar en construir un espacio de vida diferente, con valores diferentes y con una nueva racionalidad económica que tenga otros valores capaces de tomar el lugar dejado vacío por el enloquecimiento y la muerte del dios dinero. La pregunta para el próximo milenio es la siguiente: ¿ Hay una alternativa a las lógicas y políticas de Occidente que hoy en día guían el destino del mundo y de la humanidad?

#### 1.2.4 FILOSOFÍA AFRICANA Y EL DESARROLLO

Fue hasta 1972 que en África, por primera vez, aparece la palabra desarrollo en el lenguaje filosófico de los africanos. Laurent Akunde publica un artículo que vincula la filosofía con el desarrollo y que discute los prejuicios según los cuales la

---

africanos.

filosofía no es más que una diversión, un juego en el que se pierden los soñadores<sup>25</sup>. Akunde afirma que la filosofía es temida por los que guardan el depósito de la fe y por los que tienen el poder hoy en día ya que ésta, con el desarrollo del espíritu crítico, tiene una capacidad destructora incomparable. Este miedo, ligado a otras razones han hecho que los africanos que se dedican a la filosofía buscaran caminos y medios para desarrollar esta disciplina sin perjudicar a los detentores del poder tanto religioso como político. No entraremos en esta discusión con el filósofo togolés en este punto que aquí no nos interesa directamente. Sin embargo, retomaremos su afirmación acerca del papel que debe jugar la filosofía en el desarrollo de las naciones africanas.

Akunde considera importante hacer distinción entre las filosofías especulativas y las prácticas. Para el autor del citado artículo, el prejuicio de evasión de la realidad se puede aplicar a las primeras, o sea a las filosofías especulativas, pero las segunda, es decir las filosofías prácticas, deben tener la tarea de transformar la realidad y trabajar los temas que tienen que ver con la vida concreta del ser humano en el aquí y ahora. En este sentido, la filosofía tendría por rol despertar las conciencias y defender al ser humano contra toda dominación y deshumanización, cosas que los gobernantes africanos no quieren oír. La filosofía, al decir de Akunde, debe mirar hacia la acción. Tal filosofía debe luchar en contra de la vida infra humana, del subdesarrollo y del sufrimiento del cual son víctimas los africanos. En las sociedades africanas de hoy que padecen de hambre, de sed y de frío, la filosofía debería jugar un papel importantísimo para ayudar a salir de esta situación.

---

<sup>25</sup> Laurent , Akunde. "Philosophie et sous développement", en Présence Africaine. No. 81. Paris. 1972.

Notemos que el autor de este artículo, de nacionalidad togolés por la aparición de este escrito no gozó de la aceptación de varios intelectuales africanos que consideraban sus planteamientos exagerados.

En 1974, Njoh - Mouelle<sup>26</sup> considera que los proverbios africanos no pueden llevar al desarrollo ya que éstos tienen mensajes contradictorios, tradicionales y arcaicos, es decir no son aptos para contribuir al desarrollo por ser inmobilistas y conservadores. El autor camerunés considera que, para que la filosofía africana contribuya al desarrollo de África, es necesario buscar esta filosofía africana fuera de los proverbios con el fin de que se tenga la posibilidad de abrir el espacio de discusión que no existe en cuanto a los proverbios. Apoyándose en Houtondji, Njoh - Mouelle considera que la única filosofía que puede ayudar a África de salir de su situación es la filosofía que debe pasar por la ciencia. Esta argumentación del filósofo camerunés nos lleva a la siguiente conclusión: la sabiduría de los proverbios no tiene un contenido filosófico, o sea en los proverbios no podemos encontrar ni una verdad, ni un pensamiento riguroso y de nivel a ser considerado para el desarrollo. Nos parece que nuestro autor considera la filosofía como un instrumento de formación del espíritu científico, necesario para el desarrollo. Es de advertir que Njoh - Mouelle parte de la obra de teatro llamada : "La marmite de Koka Mbala" donde saca los proverbios que estudia para llegar a esta conclusión. A partir de esta obra el autor no nos da una idea justa de los proverbios. El filósofo camerunés se ha negado a estudiar más proverbios que varios africanos le han proporcionado para que se informara como se debe. Advertimos que aquí lo retomamos sólo porque después de Akunde, fue el segundo en relacionar filosofía y desarrollo, por lo que no tenemos razones de entrar en discusión sobre su errónea manera de concebir a los proverbios.

En 1976, los filósofos zairenses se reúnen en Lubumbashi para discutir el tema del lugar de la filosofía en el desarrollo humano y cultural de Zaire y de África<sup>27</sup>. De todas las ponencias hechas en esta ocasión nos parece importante mencionar aquí cuatro: el profesor Misenga (falleció en 1990) hablaba del valor de la filosofía

---

<sup>26</sup> E., Njoh - Mouelle. "Sagesse des proverbes et développement", en Abbia, No 10. 1974. Este mismo texto será publicado en 1975 como parte de un libro que tiene el título de: Jalons II: Africanisme aujourd'hui. Edit. Clé. Camerún, Yaoundé. 1975. El autor es un filósofo camerunés.

como una luz que alumbra en las tinieblas y que debía iluminar los esfuerzos colectivos de la sociedad: el profesor Gambembo veía en la filosofía de la autenticidad una energía capaz de dinamizar el desarrollo; el profesor Lokadi hablaba de la contribución de la filosofía a la revolución africana y el profesor Elungu afirmaba que la filosofía, siendo una racionalidad de mucha exigencia, es una condición *sine qua non* del desarrollo en África de hoy. En su tesis de doctorado, Elungu<sup>28</sup> defendería más adelante la idea de que en África se debe pasar del culto de la vida a la vida de la razón, entendiendo con ello que hay que salir de la tradición que no nos ayuda a ir hacia adelante para adoptar la idea de la razón, ésta sí lleva al desarrollo. Cosa que arriba hemos tratado de mostrar hasta dónde no siempre es cierto.

En 1977 en Kartoum se organizó la llamada conferencia Pan Africana de filosofía sobre el tema general de: "Développement, Philosophie, Ideologie et Religion". En este mismo año se da en Kinshasa, Zaire, la segunda semana filosófica que se dedicó a reflexionar sobre las posibilidades de contribución de la filosofía a la liberación del África dominado por Occidente y las burguesías locales de las sociedades africanas<sup>29</sup>

### 1.2.5 EL AFRICANO: POBRE EN LA MESA, RICO EN LA CAMA.

¿Será que el subdesarrollo de África responde a lo que había descrito Malthus en el siglo pasado (1887), o sea el crecimiento poblacional no está acompañado del crecimiento de la producción?

---

<sup>27</sup> Ver le Rapport Complet du Séminaire National des Philosophes Zairois. Lubumbashi, 1976, 309 pages.

<sup>28</sup> Elungu Pene Elungu. Du culte de la vie à la vie de la raison. De la crise conscience africaine. Paris - Natterre. Tesis de doctorado, 1979.

<sup>29</sup> Ver Philosophie et libération. Actes de la deuxième Semaine philosophique de Kinshasa. F.T.C. 1977 como se recomienda ver también las actas de la tercera semana que tiene como título: Philosophie et Société, F.T.C., Kinshasa, 1980.

El punto de vista de Malthus ha sido la base de la crítica que los occidentales han hecho a África y a los africanos. Es importante ver aquí cuál es la visión de los africanos en cuanto al crecimiento demográfico.

De dos seres en la creación, el planeta tierra cuenta hoy con más de 5000.000.000 de almas. Esta multiplicación se ha convertido hoy en un problema, por el hecho de que la repartición geográfica y la evolución de la población mundial se realizan de una manera desigual y porque se han ligado los aspectos demográficos con los socio - económicos.

El ritmo de crecimiento mundial llega al promedio de 1,7% por año<sup>30</sup>. El crecimiento poblacional de los países en desarrollo pasó de 1,7 000 millones en 1950 a 3,313 000 millones en 1980 y a 4,036 000 millones en 1990. En estos mismos años, en los países llamados desarrollados, la población pasó de 832 millones a 1,137 000 millones y a 1,210 000 millones. El peso demográfico del Tercer Mundo aumentó considerablemente. De 66,9% en 1950 a 74,4% en 1980 y a 76,9% en 1990 mientras en los países del Primer Mundo el crecimiento poblacional cayó de 33,1% a 23,1% en el mismo periodo. La tasa promedio de crecimiento es de 2,1% para los países en desarrollo contra 1,7% para el mundo entero.

Para el próximo año, o sea en el año 2000, en la Tierra, cuatro personas de cinco van a estar en el llamado Tercer Mundo de Asia, América y África. El rápido crecimiento poblacional se ha convertido en un gran problema para estos países que no tienen medios ya que sufren muchas carencias sociales y económicas y se

---

<sup>30</sup> Las estadísticas que aquí damos las sacamos de los documentos de las Naciones Unidas de 1990. Notemos que las condiciones de vida, las epidemias y guerras y la malnutrición de los tiempos anteriores explican el lento crecimiento poblacional que conocemos en la historia. El progreso de la medicina ha contribuido considerablemente a este crecimiento, ya que la medicina ha acabado con estas calamidades que no dejaban al ser humano desarrollarse como se debe.

convierten así, al decir de los occidentales, en nidos de pobreza y miseria humanas.

Advirtamos desde este momento que no estamos totalmente de acuerdo con Malthus en su análisis del fenómeno del subdesarrollo, ya que para nosotros hay otras causas mayores que han hecho de África y sus colegas blanco del sufrimiento y miseria.

África es el continente donde hay un crecimiento poblacional más alto del mundo. Su tasa de crecimiento es 3% al año y ha rebasado hoy en día a Asia que tenía el récord de 1965 a 1973 con una tasa anual de crecimiento de 2,7%. Desde aquel entonces, el crecimiento poblacional de Asia cayó a 1,6% de 1987 a 1990 mientras en África esta tasa fue de 2,6% a 3,0% en 1989<sup>31</sup>. Sin embargo, África es el continente menos poblado de nuestro planeta con 19 habitantes por kilómetro cuadrado.

La población africana pasó de 224 millones en 1950 a 479 millones en 1980 y a 661 millones en 1990. Llegará a 884 millones en 2000 y se estima que podrá llegar a 1.481 millones en 2020. Es decir, en 70 años, la población de África se habrá multiplicado por 6,6. Pero hay que advertir que este crecimiento población está acompañándose de lo peor, la pobreza generalizada en el continente.

Este crecimiento tiene como explicación fundamental el hecho de que hay una tasa de fecundidad de 45 por mil al año contra una de 15 por mil de mortandad. Pero esta población africana está mal distribuida en lo que se refiere a la estructura por edad, ya que tenemos a más de 50% de su población con menos de 15 años y alrededor de 8 a 10% con más de 60 años. Lo que hace que el peso del trabajo y de la producción estén en las manos de la minoría que debe mantener la mayoría. De ahí que son pocos los que trabajan contra muchos que

consumen; esto de ninguna manera y en ningún lugar puede favorecer el ahorro y la inversión. Sin embargo, podemos afirmar que este hecho es algo positivo para el África de mañana, que sí podrá contar con una mano de obra parecida a la que le quitaron durante los siglos de la esclavitud para su propio beneficio. Ya es tiempo que África empiece a velar por sí misma y por sus intereses, como lo propondremos más adelante.

A nosotros nos parece insuficiente explicar el subdesarrollo africano por el crecimiento de la población, ya que África está menos poblada en comparación con los demás continentes. Además de esto, esta mal llamada sobrepoblación no ha sido objeto de inversiones y programas especiales de los gobiernos africanos que tiene una multiplicidad de programas y objetivos que lograr, aunque estos objetivos sean generalmente ambiguos y estos gobiernos estén viviendo en medio de conflictos de derechos e intereses. En otras palabras, este fenómeno ha sido estudiado y visto desde el exterior de África y traído a los africanos como problema, ya que ellos mismos no lo han visto de esta manera. La razón principal que explica esta actitud es que el africano ve en el crecimiento demográfico al crecimiento de la familia, la única y verdadera riqueza que tiene realmente.

Para nuestro punto de vista, el subdesarrollo africano se explica por varios elementos que aquí sólo nos limitaremos a citar: la ausencia de antecedentes históricos que hacen de África un sujeto en su historia, el carácter discutible de la relación ahorro - inversión - crecimiento poblacional, la necesidad de un desarrollo mínimo para reducir la fecundidad. Sabemos todos que en Europa, la grande expansión industrial fue acompañada de la expansión demográfica y que no se ha comprobado, en ningún lado, que el control poblacional por sí sólo haya llevado al crecimiento económico.

África tiene problemas socio - económicos y de falta de tecnología y no problemas de población. Desde de nuestro punto de vista, las causas del subdesarrollo de África deben buscarse en las estructuras ligadas al comercio internacional como es el caso de la herencia colonial y el carácter extravertido de las economías africanas que siguen en las manos de nuestros "maîtres à penser" y en donde encontramos una dependencia estructural, cultural, psicológica y económica determinante. Como bien lo vieron en América Latina, el desarrollo del Primer Mundo se nutre del sufrimiento del Tercer Mundo. Además de este problema de la dependencia, está la ausencia y la poca industrialización del continente. Éste tiene su explicación en el hecho de que si África tuviera la industrialización suficiente para transformar sus materias primas, Occidente no tendría estas materias para el funcionamiento de su maquinaria. Por ello, había que privar a África de maquinaria, para que sus materias primas llegaran al centro. Con ello, cada uno de los países africanos fue especializado en la extracción de un producto. Esto lo vemos por ejemplo en que Gabón, República del Congo, Angola y Nigeria se especializaron en la extracción del petróleo; República Democrática del Congo y Zambia en el cobre; Costa de Marfil en el sector agrícola... en este rosario de causas del subdesarrollo de África no podemos dejar de hablar de la deuda externa y sobre todo del peso que tiene esta deuda. Según el Banco Africano de Desarrollo (BAD), esta deuda pasó de 9.911 millones de dólares en 1970 a 249.607 millones en 1990 y con ella, la carga de pago por deuda pasó de 1.004 millones en 1970 a 17.722 millones en 1990.

La renuncia de la élite intelectual africana en los asunto públicos es, para nosotros, otra causa del subdesarrollo africano. Se llegó a pensar en África que la fuerza de las armas podría demostrar la vanidad de la inteligencia en la dirección de un país. Nunca los dirigentes, que han sido generalmente militares, se han puesto a escuchar a los intelectuales que siempre consideraron como sus enemigos. Cuando no se han convertido en soñadores, los intelectuales africanos se han hecho cómplices del poder autoritario de los militares.

Viendo este panorama, nos parece exagerado el peso que algunos analistas dan al crecimiento demográfico en el caso de África como causa del subdesarrollo de este continente. Es menester tomar en cuenta una serie de factores tanto internos como externos -como lo haremos más adelante- para entender realmente este fenómeno del subdesarrollo africano. Podemos desde aquí ya adelantar que, para nosotros, la solución debe buscarse en una combinación inteligente de la democracia y el crecimiento económico, que tenga como prioridad lo social y no lo individual.

### **1.2.6 DEL ÁFRICA DE LOS PROBLEMAS AL ÁFRICA DE LOS RECURSOS**

África aparece hoy, a nivel mundial como tierra de miseria, de sufrimiento, de crisis y del SIDA, un continente lleno de problemas. Muchos occidentales, que allí se enriquecieron, han salido de África para irse a Asia y América Latina. Pero los problemas de África no son problemas de ayer, son problemas que están ligados a su historia y, sobre todo, a su historia de los últimos tres siglos. Esta África de problemas tiene una multitud de nombres y ha sido castigada por algunos hechos:

- La esclavitud que, como comercio de seres humanos, había convertido al hombre africano en una mercancía, en una mano de obra, en un motor de sangre para su enriquecimiento.
- El congreso de Berlín de 1885, con la repartición arbitraria y artificial del continente en referencia a los intereses de los occidentales, donde lo humanitario, lo político, lo económico y lo religioso son difíciles de distinguir, ha hecho de África lo que es hoy.
- La colonización, que duró en promedio entre ocho y nueve décadas y que nos trajo la llamada "civilización", se caracteriza por el hecho de que las colonias debían existir en función de las metrópolis. A esto hay que añadir la destrucción de las tradiciones culturales africanas de parte de los autollamados civilizados.

- La conferencia de Bandoeng en 1955 con la creación del grupo de los países no alineados, y que se definió de hecho en referencia a la Guerra Fría, hizo que la aspiración a la independencia y autonomía de los países africanos sea tachada por esta referencia. Los no alineados no van a pertenecer a una u otra potencia o bloque, sea éste capitalista o comunista, y las luchas para las independencias en África no van a escapar a esta realidad.
- La guerra Fría tuvo sus repercusiones en África, ya que ésta era el campo de juego y la propiedad de las grandes potencias. Es decir, la lucha por la hegemonía del mundo se jugaba en grande parte en África y con el fin de la Guerra Fría se dio también el fin del interés estratégico que tenía el continente.
- La descolonización, como le veremos en el siguiente capítulo, que duró dos décadas para todo África, se verá acompañada por una escalada de problemas, dificultades y miseria, fomentados por los occidentales y provocados, por los mismos africanos, por el afán y búsqueda del poder, rebeliones, golpes de estado, dificultades económicas, crisis políticas...
- Regímenes de partidos únicos, hicieron que se hablara del África de los coroneles. Bajo el pretexto de construir un África *sui generis*, toman del capitalismo los principios favorables para acumular riquezas y del comunismo todo lo que favorecía el mantenerse en el poder y crear un mundo autocrático. Lo que dio a África este tipo de gobiernos fue la erección en sistema de la corrupción, los asesinatos políticos, los robos de las riquezas nacionales, los golpes de estado que hasta hoy siguen su curso, el crecimiento de la miseria y de la población, caso que aquí abajo analizaremos... Advertamos aquí que el bien común nunca ha sido una preocupación para el África de los coroneles y generales. Su lema era al dinero por el poder y al poder por el dinero.
- La *perestroika* y la *glasnost*<sup>32</sup> precedidas por el respeto a los derechos humanos en los años 70 como rectores de las relaciones internacionales van a jugar un papel importantísimo en el principio de las abolición de las dictaduras y

---

<sup>32</sup> La *perestroika* y la *glasnost* tal como fueron recibidas en África será objeto de un trato especial en nuestra artículo que pronto será publicado en la revista "Révue philosophique de Kinshasa".

la búsqueda de la democracia en África. De ahí que comenzaron las llamadas "conferencias nacionales", que tenían como objetivo la construcción de las naciones y la implementación de un nuevo proyecto de sociedad que respetara la dignidad humana. Pero, las decisiones de estas conferencias por muy buenas que sean, no pueden todavía ser parte de los proyectos actuales, ya que no favorecen a los gobernantes en el poder que, cuando no son los mismos que siguen, son los continuadores de los proyectos anteriores. La implementación de los proyectos de las conferencias nacionales llevaría a juicios políticos de los responsables de la actual situación de los países africanos. Cosa difícil de hacer cuando se es del mismo partido o de la misma descendencia.

- La llamada globalización del orden económico, cuya lógica parece ser que el rico será más rico y el pobre más pobre, está haciendo también su camino en África a pesar de la resistencia que ahí encuentra.
- No podemos dejar de mencionar la deuda pública de los países africanos y los intereses que deben pagar por ello. Esta deuda creció últimamente mientras crecía también la pobreza, ya que el dinero de estas deudas era robado, transferido a los bancos extranjeros, reciclado en el sistemas financiero y banquero mundial para el aprovechamiento de unos cuantos, mientras la deuda se debía de pagar entre todos.

El gran problema africano es que tanto *ad intra* como *ad extra*, el hombre y la mujer africanos han sido siempre vistos y tratados en función de otros. Esto se ve claramente en algunos hechos, como por ejemplo, la historia de África ha sido y es, consciente o inconscientemente, una historia extravertida. África ha existido en función de los demás y no en función de sí misma. Los recursos africanos están percibidos como materias primas necesarias para la promoción industrial y el crecimiento económico de los otros continentes y para el enriquecimiento de la oligarquía africana. El desarrollo del hombre nunca ha sido integral ni solidario. Lo que hace que los recursos de África por si solos constituyan un problema como lo

fue en el tiempo de la guerra Fría y como lo es hoy entre las potencias europeas y los Estados Unidos de América. La paz mundial se ha jugado y se juega muchas veces en África, mientras la población sigue siendo la única víctima.

Para empezar a pensar un África diferente, hay que adoptar una visión diferente de este continente y de su existencia. África no fue inventada por Occidente. Pero, este último ha hecho de la primera su pertenencia, su propiedad. Hay que romper primero con esta lógica para poder salir de la situación en la que nos encontramos. Debemos pasar de la visión del *África para otros a África para sí, del África objeto al África sujeto*. Con ello lo que se debe lograr es que se considere a los africanos como sujetos de su propia historia, como iguales en las relaciones solidarias y no seguir viendo a estos como "esclavos", menos dotados intelectualmente, emotivos y no racionales..., es decir devolver a África y a los africanos su dignidad. Dicho en otras palabras, es necesario replantear las relaciones internacionales entre África y los otros continentes.

En cuanto a la vida interior de los países de África, hay una necesidad de instaurar estados de derecho fundados sobre sistemas democráticos, es decir debemos pasar de los sistemas dictatoriales a los democráticos para poder soñar hacer algo en nuestra África. Estos estados democráticos deberán promover la justicia y la paz, la solidaridad y el compartir, la tolerancia y las libertades fundamentales como son la libertad de expresión, de asociación y religiosa así como la igualdad de los ciudadanos ante la ley.

"Esta África fundada sobre la dignidad humana será posible sólo si se logra que la materia prima se convierta en materia gris, es decir sólo con la tecnología se puede lograr aprovechar las riquezas de África en África"<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Laurent, Mosengwo Pasinya. "De l'Afrique des problèmes à celle des ressources" en Zaire - Afrique. No 310, Diciembre de 1996. Kinshasa, 1996.

De aquí viene el problema mayor de nuestro trabajo. De la democracia nace el desarrollo o del desarrollo nace la democracia<sup>34</sup>. El gran recurso de África es antes que nada el hombre africano, que con su energía intelectual, espiritual, moral y cultural puede hacer y crear un mundo armonioso social, espiritual, moral, cultural y físicamente favorable para sí y desde sí sin, con ello, negar la solidaridad internacional y la complementariedad.

La solución de los problemas de África es un asunto de los africanos y debe empezar por el desarrollo de los recursos humanos. Es decir, para lograr cambiar a África hay que empezar por construir el África de la dignidad humana.

---

<sup>34</sup> El tema de la relación entre la democracia y el desarrollo forma parte de otra investigación que estamos preparando y que será publicado pronto. Por lo que aquí no abordaremos de manera directa el tema.

## 1.3 EL DESARROLLO EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

### 1.3.1 UN VISTAZO HACIA LA HISTORIA

Cuando llegó a su fin el siglo XVIII asomaba el triunfo de la burguesía y un modo de pensar el mundo que con la Enciclopedia anunciaba el triunfo cartesiano sobre *Summa mundis*. Las cosas ya no están dadas, ni siquiera la naturaleza. Pensar será en adelante pensar en construcciones sociales, en montajes que modificarán el sentido de los objetos y sujetos mismos. La época de la burguesía y del capitalismo es una época que conduce a grandes transformaciones; al punto que en un momento de su marcha, pudo ser posible su propia abolición. 1848, año de los pueblos, se cita todavía hoy sobre el calco de una frase: "un fantasma recorre el mundo, el fantasma del comunismo".

Sin embargo, cuando llega a sus finales el siglo XIX, todavía la burguesía en plena "*belle époque*" se ve triunfante. Y hasta se la ve provista de tintes imperiales. Para entonces se puede afirmar que el capitalismo, que ha logrado crear una economía mundial, ha sido también capaz de presentarse con un nuevo rostro, con la aparición hegemónica del capital financiero que multiplica su capacidad de acumulación. Y sin embargo, también mostró nuevamente que llevaba algo así como un destino fatal en su seno: se precipitó en una serie de grandes catástrofes, crisis económicas, guerras, nuevas crisis y revoluciones.

Las revoluciones de principios del siglo XX parecían anunciar la llegada de un mundo nuevo. Lograron consolidarse, lograron organizarse internacionalmente. Pero se vio muy pronto: no alcanzaron a desarrollar su propio germen y vencer la recuperación de estructuras de diferencia y de explotación. La mediación burocrática primero dio aliento a un capitalismo malherido; después se desvaneció en la confusión, mientras la economía mundial continuaba un rumbo incierto, en

donde el énfasis volvía a recaer en la revaloración del capital y la desvalorización de la vida social. A lo largo de este siglo, el capital profundiza en su vocación cartesiana para el análisis práctico de la operación sobre el valor trabajo, y fusiona reproducción ampliada con acumulación originaria, el construido del obrero con el del esclavo, y un programa ideológico, comunicativo y político que conduce a la extinción de todo sujeto. Alguna vez hacia los años cincuentas, los ideólogos del capital decían todavía que el conocimiento es poder, pero en este final de siglo, en la embriaguez del dominio casi perfecto que asegura la obediencia perfecta, nos enseñan que el *poder es conocimiento*. Y es sobre la base de ese poder -que contra todo lo hipócritamente sostenido en academias y foros – es el poder del Estado, que viene a fundarse este tiempo, el de finales del siglo XX, el del asomo al nuevo milenio, el tiempo del neoliberalismo y de la globalización.

Cuando llegamos al final del siglo XX, constatamos, desde espacios prácticamente marginales, la marcha de un sistema en donde la riqueza social ha quedado concentrada en muy pocas manos, la exacerbación de la miseria entre miles de millones de seres humanos, la destrucción acelerada del ambiente natural, la pérdida de proyecto y de esperanza en las nuevas generaciones, y una falla que ha negado programa y estrategias de liberación a los de abajo. Pero, pareciera ser que nuevamente el tiempo está fuera de quicio.

América Latina cuenta con 23 países con climas que van del tropical al templado, que tienen todas clases de suelos e hidrología. En muchos abundan recursos naturales. Sus ideólogos económicos cubren la gama del capitalismo al comunismo. Sus estructuras políticas comprenden democracias y dictaduras. Les han tocado gobiernos militaristas y fascistoides, populistas, liberales y socialistas...Algunos tienen más de siglo y medio de independencias. Otros son nuevos en su autonomía. Pero ninguno ha logrado ser del Primer Mundo, ni tiene nivel de ingresos adecuado a su potencial o necesidades.

En este deprimente pero real contexto, es válido preguntarse si estos países están predestinados a la pobreza. No hay bases para concluir que América Latina deba permanecer subdesarrollada y viva en la pobreza perpetua. Tampoco hay fundamentos para suponer que por razones históricas o biológicas estén preordenados a ser para siempre la periferia pobre de los países ricos. La realidad de este Continente, en sus muchos aspectos, indica que hay áreas de acción que abren la posibilidad de crecer en lo económico y mejorar el nivel de vida de sus habitantes.

América Latina vivió como África un bombardeo de propuestas del desarrollo de parte del Occidente que se ha creído, se cree y se seguirá creyendo el único dueño del conocimiento que puede llevar al bienestar. Es de mencionar aquí que a diferencia de África, América Latina intentó encontrar un modelo de desarrollo que le conviniera partiendo de su propia realidad. Estamos haciendo referencias a la teoría de la dependencia que surge como una crítica al desarrollismo y fue adoptada por la Comisión Económica para América Latina conocida como la CEPAL. La CEPAL nace para dar una respuesta a la pregunta ¿ qué hacer para promover el desarrollo en América Latina?

### **1.3.2 LA COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA**

La CEPAL se funda en 1948 en Santiago de Chile con la figura principal de Raúl Prebisch y tiene como miembros a los 21 países Latinoamericanos más Gran Bretaña, Francia y Holanda. Esta organización atacó la teoría neoclásica del comercio, que apoyaba la existencia de la división internacional del trabajo. Ésta consistía en que el centro sería productor de bienes industriales y la periferia de los productos primarios.

La escuela de la dependencia<sup>35</sup> surgió de la convergencia de dos tendencias intelectuales que son el neomarxismo y otra cuyas raíces se encuentran en las primeras discusiones latinoamericanas sobre el desarrollo, las cuales finalmente configuraron la tradición de la CEPAL. Para esta escuela lo más importante fue la discusión sobre el subdesarrollo, la cual reflejaba experiencias económicas e intelectuales específicas en diversos países de América Latina. Se dio inicio a una investigación económica más sistemática y se requirió una política de sustitución de importaciones. Como era normal en aquellos tiempos, el marxismo era considerado como la salvación del Tercer Mundo. Sin embargo el neomarxismo, además de centrarse en el concepto de desarrollo y la toma de punto de vista eurocéntrico, hizo nacer un enfoque que se ocupa del subdesarrollo y expresa un punto de vista del Tercer Mundo<sup>36</sup>.

La CEPAL propone pensar un modelo de desarrollo desde la realidad de América Latina, es decir considerar como punto de partida de su discusión sobre el modelo de desarrollo las ideas y análisis cuyas bases se asentaban en las condiciones concretas de América Latina. Con este proceder, la CEPAL llega a la conclusión que América Latina no puede llegar al desarrollo sino por la vía de la imitación.

En su informe económico de América Latina, Raúl Prebisch, para dar luz a un sistema que no deba pasar por la imitación, escribía<sup>37</sup>:

- El proceso de industrialización tenía que ser apresurado por la sustitución de una gran parte de las importaciones corrientes, por bienes de producción interna.

---

<sup>35</sup> Ver para este tema Octavio, Rodríguez. Teoría de la CEPAL. Edit. Siglo XX, México. 1984

<sup>36</sup> No es nuestra intención entrar aquí en discusión con los postulados del marxismo y del neomarxismo. Sólo queremos recuperar un poco de la historia de desarrollo en América Latina y sobre todo mostrar que lo que le teoría de la dependencia propone no sale de los caminos seguidos por otras corrientes de su tiempo.

<sup>37</sup> Retomamos este análisis de Alain, Touraine. América Latina: sociedad y política. Edición Espesa - Calpe, Barcelona. España, 1989

- La producción de materias primas tenía que continuar desempeñando un papel importante en las economías de América Latina.
- Al principio, las empresas extranjeras tendrían que ayudar a acelerar el proceso de acumulación de capital.
- Los gobiernos debían participar activamente como coordinadores del programa de la industrialización. Que el gobierno se involucrara más en el proceso de desarrollo ya que es su tarea corregir todos los elementos estructurales que se oponían al desarrollo.
- Años más tarde, a fines de los 50's, la CEPAL se constituyó en la fuerza impulsora detrás de los esfuerzos por crear un mercado común latinoamericano con el fin de facilitar una mayor industrialización.

En cuanto a la teoría del desarrollo de la CEPAL, podemos decir que ésta no sólo trató cuestiones relacionadas con la teoría del comercio y la estrategia de industrialización, sino que también comprendió todo lo complejo que era el desarrollo. La CEPAL intentó demostrar que subdesarrollo no es lo mismo que no desarrollo. Este organismo de la ONU propuso la lectura del desarrollo y subdesarrollo como algo que tenía que ver la división del mundo en centro y periferia. Los países del centro son hegemónicos en el sistema mundial, ya que dictan los ciclos de ascenso y descenso en la economía mundial. Del centro sale siempre un país líder, que es el centro cíclico de la economía mundial; en el siglo XIX era Inglaterra y hoy en día es Estados Unidos de América.

Los países del centro tienen una economía diferente de la de los países de la periferia en eso que las economías centrales se especializan en la producción y exportación de bienes complejos como manufacturas, maquinaria y equipos, mientras las economías de la periferia se especializan en la producción y exportación de los productos primarios con baja productividad. Lo que demuestra una división internacional del trabajo que no valora de la misma manera los productos de los dos espacios. Esta situación ha llevado a propiciar una asimetría

en el posicionamiento de los países provocando un deterioro de los términos de intercambio - mecanismo clave de transferencia de recursos de América Latina a los países del centro.

Para Prebisch la estructura productiva de la periferia es especializada y heterogénea mientras la del centro es diversificada y homogénea. Estos dos polos de la economía mundial determinan la situación del desarrollo de unos y del subdesarrollo de otros ya que el centro tiene un progreso técnico más acelerado y en el centro, para alcanzar niveles altos de productividad e ingreso, la producción y el empleo sufren una transformación que no es arbitraria. La demanda de bienes primarios de la periferia se deriva de la demanda de bienes finales de las economías del centro. La diferencia no permite a la periferia alcanzar niveles de ahorro y tasas de acumulación tan elevadas como en el centro. Además la estructura económica de los países centrales es homogénea y tiende a propagar el progreso técnico en el conjunto de las ramas económicas, mientras que en la periferia esta estructura es heterogénea y no propaga el progreso en todas las actividades económicas. De ahí que tengamos diferencias económicas notorias.

Esta teoría tuvo, como cualquiera otra, sus críticos. Casi todos los críticos de la teoría de la dependencia parten del paradigma de la modernización. Es de advertir aquí que el desarrollo se entiende como el avance hacia algunos objetivos generales bien definidos, los cuales corresponden a la condición específica del hombre y la sociedad que se encuentra en las sociedades más avanzadas del mundo moderno. Para avanzar hacia este modelo es necesario eliminar obstáculos sociales, políticos, culturales e institucionales. Algunos procesos económicos, políticos y sociológicos pueden ser aislados para permitir la movilización más racional de los recursos y éstos pueden ser jerarquizados para uso de los planeadores económicos. Además de esto se deben coordinar algunas fuerzas sociales y políticas para apoyar una política de desarrollo y diseñar una

base ideológica que organice la voluntad de diversas naciones en las tareas del desarrollo. Prácticamente, se funda este desarrollo en la política de sustitución de importaciones y el crecimiento económico a toda costa. Las medidas anteriores han tenido efectos negativos como el bajo ingreso, la tasa lenta de crecimiento, el desequilibrio regional, la desigualdad, el desempleo, la dependencia, el monocultivo, la marginación cultural, económica, social y política. He aquí algunos nombres de los críticos de la teoría del desarrollismo: Rodolfo Stavenhagen, Cardoso, Dos Santos, Osvaldo Sunkel y Frank.

### 1.3.3 AMÉRICA LATINA Y EL NEOLIBERALISMO.

**“ No hay que combatir la pobreza, hay que administrarla”**

#### **EL NEOLIBERALISMO: SU NACIMIENTO E HISTORIA**

El llamado neoliberalismo nace después de la Segunda Guerra Mundial en Europa Occidental y Estados Unidos de América. Esta corriente es reflejo de una reacción teórica y política en contra de la intervención del Estado y una lucha contra el Estado social (Welfare State). Friedrich August von Hayek<sup>38</sup> publica en

---

<sup>38</sup> Friedrich August von Hayek 1899-1992. Economista nacido en Viena, director del Instituto Austriaco de Investigación Económica y profesor de Ciencia Económica en Londres. Fuerte oponente al Keynesianismo frecuentemente apodado “padre del monetarismo”. Premio Nobel de Economía 1974.

1944, *The Road to Selfdom* que se puede traducir como el *camino de la servidumbre*. Este libro constituye, de alguna manera, la carta fundadora del neoliberalismo. En él encontramos un apasionado ataque contra toda limitación por parte del Estado del libre funcionamiento de los mecanismos del mercado. Aquí von Hayek considera el Estado, con sus mecanismos, como una amenaza contra la libertad económica y política. En el momento de la publicación de su libro, el enemigo hacia quien van dirigidos los planteamientos de von Hayek es el partido del trabajo de Inglaterra. A pesar de ello, en las elecciones de julio de 1945 gana el partido social demócrata.

Tres años más tarde, en 1947, cuando se han puesto a funcionar los fundamentos del Estado social en Europa después de la Guerra, von Hayek convoca a los que compartían su orientación ideológica y se reúnen en Mont Pèlerin. En esta reunión hay que notar la presencia de los enemigos del Estado social en Europa y del New Deal americano. La presencia de personalidades como Maurice Allais, Milton Friedman, Walter Lippman, Salvador de Madariaga, Ludwig von Mises, Michael Polanyi, Karl Popper, William E. Rampard, Wilhelm Röpke y Lionel Robbins en abril de 1947 culmina con la fundación de la Sociedad de Mont Pèlerin, algo así como una franca masonería neoliberal, bien organizada y con la misión de divulgar las tesis neoliberales en reuniones internacionales que organizaría.

El objetivo de esta sociedad es, por un lado, combatir al keynesianismo y las medidas de solidaridad social que prevalecen después de la Segunda Guerra Mundial, y por el otro preparar, para el futuro, las bases teóricas de un tipo de capitalismo, duro y liberado de todas las reglas. Pero en esta época, las condiciones no están todavía dadas para tal proyecto. En los años 1950 y 1960 hay un auge y un crecimiento particularmente importante del capitalismo. Las tesis de la sociedad de Mont Pèlerin parecen no tener futuro por ser poco creíbles. Sin

---

embargo, la sociedad encuentra el camino fecundo en la crítica que hace a la teoría de la igualdad social promovida por muchos Estados considerando que la igualdad es destructora de la libertad de los ciudadanos y de la vitalidad de la competencia, dos cualidades que según von Hayek y compañeros, constituyen la base de la prosperidad de todos. Ellos consideran que la desigualdad es un valor positivo e indispensable. Este mensaje pasará veinte años esperando su aplicación en algún Estado.

Con la crisis económica de 1974, todo cambia y la doctrina de von Hayek toma un nuevo rumbo. Por primera vez, se combinan una baja tasa de crecimiento y una alta tasa de inflación (stagflation). En estas circunstancias, las ideas neoliberales empiezan a ganar terreno. F. von Hayek y sus compañeros afirman que las raíces de la crisis que se vive están en el hecho de haber acordado demasiado poderes a los sindicatos y a los movimientos obreros. Para ellos, los sindicatos, con sus reclamaciones, han acabado con las bases de la acumulación privada facilitadora y promotora del ahorro y de las inversiones. Las presiones de los sindicatos y el gasto social demasiado alto han ocasionado la inflación que no podría terminar de otra forma que no sea en una crisis económica generalizada. Ahora, si es necesario un Estado Fuerte, capaz de romper con la fuerza de los sindicatos y de controlar la evolución de la masa monetaria (política monetaria). Este Estado debe ser serio en lo que se refiere al gasto social y abstenerse de intervenir en los asuntos económicos. La estabilidad monetaria debe constituir el objetivo supremo de todos los gobiernos. En este sentido, la disciplina presupuestal es una necesidad que debe acompañarse por recortes del gasto social y la restauración de una tasa natural, es decir de la creación de una "armada de reserva de desempleados" que permita ablandar a los sindicatos. Además de esto, hay que introducir las reformas fiscales que faciliten las inversiones a través de la reducción de los impuestos sobre el capital y las ganancias de los inversionistas.

La hegemonía de este programa se impuso diez años después cuando, en el primer momento, la mayoría de los países miembros de la OCDE (Organización para el Comercio y el Desarrollo Económico) intentaron aplicar los remedios keynesianos a la crisis de 1974-75. En 1979, Margaret Thatcher empieza a reinar en Inglaterra y su gobierno se compromete abiertamente en poner en práctica la política neoliberal. En 1980 Ronald Reagan es elegido presidente de EEUU<sup>39</sup> y en 1982 Helmut Kohl reina en Alemania. Así en los años ochentas asistimos al triunfo incontestable de la ideología neoliberal en los países capitalistas de primer línea.

En la práctica, el modelo inglés es el más puro y constituye una experiencia pionera. Los diferentes gobiernos de M. Thatcher nos dan un ejemplo elocuente: elevan las tasas de interés, reducen los impuestos sobre los ingresos más altos, promueven la abolición de controles sobre el flujo financiero, elevan la tasa de desempleo, acaban con las huelgas, ponen en marcha la legislación antisindical y cortan los gastos sociales y se lanzaron con un poco de atraso según el dogma neoliberal en un amplio programa de privatizaciones, empezando por las políticas de las viviendas públicas, pasando por las industrias de acero, de electricidad, del petróleo y de la distribución de agua... La variante Norteamericana es diferente ya que en este país no existía el Estado social. Reagan y su administración dieron prioridad a la competencia militar con la Unión Soviética. Esta estrategia es concebida como medio para minar la economía de la Unión Soviética, y por este medio, llevar a la quiebra a esta potencia. En EEUU Reagan reduce los impuestos a favor de los ricos, sube la tasa de interés y acaba con la única huelga que hubo durante su mandato, la de los controladores aéreos.

---

<sup>39</sup> Notemos aquí que von Hayek ha introducido siempre como elemento central de su teoría, el anticomunismo. Los acontecimientos de 1978 con la intervención de la Unión Soviética en Afganistán, la crisis de los misiles entre EEUU y la URSS donde va de por medio Cuba jugaron un papel importante para que EEUU entrara con fuerza en la aplicación de la teoría neoliberal. Para todos los analistas, la lucha frontal contra el "imperio del mal" reforzó inevitablemente el poder atractivo de la teoría de la Sociedad de Mont Pèlerin como corriente política.

Así se cristaliza, se institucionaliza y se propone para su implantación mundial, el modelo económico neoliberal. En cuanto a sus logros y limitaciones, los casos que analizaremos más adelante nos servirán de ilustración.

A raíz de la caída del muro de Berlín en 1989 y el consecuente derrumbe del bloque socialista, se popularizó el concepto de "nuevo orden mundial". La Guerra fría llegaba ya a su fin después de más de cuatro décadas y aparecía por primera vez en la historia moderna la posibilidad de un mundo pacífico y signado por la cooperación. Con el fin de esta Guerra terminaba la amenaza del comunismo que junto al capitalismo habían guiado buena parte del mundo y dividido éste en dos bloques con las consecuencias que todos hemos vividos de alguna manera en carne propia, ya que estas dos potencias habían hecho, cada una con su parte correspondiente del mundo, su propiedad privada convirtiendo a sus habitantes casi en rehenes. El optimismo que provocó la caída del muro de Berlín se basaba en la percepción de que, por fin, los países desarrollados podían dejar de dedicar cuantiosos recursos a la carrera armamentista y ayudar a que se desarrollara la economía mundial. Después de 1989, el enemigo a vencer parecía ser la desigualdad y la pobreza internacionales y no el comunismo.

Sin embargo, a diez años de esta caída, la realidad es opuestamente distinta a lo esperado. La brecha entre los países del Norte y los del Sur, entre ricos y pobres es cada vez mayor. El mundo inmerso en un proceso globalizado regido por el proyecto neoliberal, se muestra cada vez más incapaz de aliviar esta delicada situación. El modelo neoliberal que goza de gran hegemonía en el aventuradamente llamado "Nuevo Orden Mundial" ha desviado la atención de la humanidad, dirigiéndola a un nuevo esquema de valores y prioridades cada vez más ajenos a los intereses sociales del hombre.

La era neoliberal presagiaba, y hoy lo estamos viviendo, una sociedad en la cual los fines y los medios invertirían drásticamente su orden. Si alguna vez se había

considerado la economía como un medio para que los seres humanos alcanzaran la supervivencia a través de la organización de la producción de la mejor manera posible, el neoliberalismo anunciaba y anuncia lo contrario. La economía pasa a presentarse como un fin en si mismo, a la vez que se le despoja de su contenido político, al tratar de presentarlo como una cuestión y ayuda meramente técnicas, ajena a los conflictos que emergen de la organización de la sociedad y de los intereses de los grupos que en ella coexisten. Si algún sentido cobra la existencia de los políticos, es imponer las tareas necesarias para los objetivos neoliberales, tales como: la reducción del gasto público, el control del déficit y la privatización de empresas estatales, aún a costa del desempleo, el hambre y la miseria. Al decir de Octavio Paz "el mercado libre es el sistema mejor - tal vez - el único para asegurar el desarrollo económico de las sociedades y el bienestar de las mayorías. Así como las libertades políticas, en regímenes democráticos, implica el respeto a los derechos de las minorías y de los individuos, el libre juego de las fuerzas económicas - liberando de la voluntad arbitraria del estado tanto como de los monopolios privados - debe estar regido por la ley y no por la sociedad misma, es decir, por los productores, los intermediarios y los consumidores. El mercado no puede ser un simple y ciego mecanismo sino que es el resultado de un acuerdo colectivo. El mercado es una de las expresiones del pacto social"<sup>40</sup>.

El nuevo rol del Estado en el Desarrollo Latinoamericano puede resumirse de la manera siguiente:

Las décadas 50's y 60's: el Estado es la solución de todos los problemas. Décadas de desarrollo económico, político y social en América Latina. Desarrollo del Estado en términos sociales: creación de sindicatos, cooperativas, organizaciones juveniles, etc.

---

<sup>40</sup> Octavio Paz y Levine, Barry B. (compilador). El desafío neoliberal. México, Editorial Norma. 1992

Las décadas 70's y 80's: el mercado es la solución de todos los problemas. Se rompe el consenso anterior. Es la transformación del mercado en una sociedad perfecta que sirve de pauta para destruir los movimientos populares y al Estado.

Consecuencia: un Estado policiaco que aumenta las fuerzas represivas al grado en que olvida sus funciones sociales y económicas y prescinde del consenso de la población. El caso de Nicaragua es muy ilustrativo. El propósito de estas dictaduras era destruir la sociedad civil.

Por otro lado, mientras se fortalece el papel del Estado como garante último de la estabilidad del sistema financiero, de la solidez de los contratos y del equilibrio de precios, se debilitan otras de sus funciones tradicionales como la reactivación de la demanda, el suministro de los servicios de educación, salud, vivienda, el otorgamiento de subsidios y la participación directa de la producción de bienes y servicios.

El hombre vale por lo que produce y no por lo que es. Para el neoliberalismo, el individuo es el sujeto absoluto.

El individualismo se ha hecho más agudo en los últimos años a causa de la realidad social, económica y cultural. Cada uno ha llegado a ser celoso propietario de sus derechos, tratando de sacar provecho de los otros y dando sólo el mínimo necesario, para poder conseguir mayor provecho personal. La norma es buscar sólo mis intereses particulares. Podemos decir que el individualismo ha creado un hombre sin vínculos de amor, indiferente a los demás porque sólo está preocupado de sí mismo y lucha por tener mayor acumulación para competir más.

El ser humano se define como competidor, en la economía del intercambio sólo rige el interés propio: cualquier contrato sólo está en función de mi propia ganancia. Se trata únicamente de triunfar sobre la competencia. La economía de

intercambio funciona cuando cada sujeto lucha con todas sus fuerzas porque prevalezca su propio interés. El egoísmo es la mejor vía para lograr el mayor bien del conjunto. El que cada uno busque ser favorecido en el mercado, los logros de cada competidor se suman y se articulan en el conjunto.

Por otro lado, el deseo desenfrenado de producción, sin importar la persona humana tiene sus consecuencias como lo dice Ralph Miliband<sup>41</sup>. En muchos casos son el creciente desempleo masivo, la pobreza a gran escala, la delincuencia, las drogas y la corrupción; y en muchas partes, terribles tasas de mortalidad infantil, carencia de los servicios más elementales y en general, condiciones de vida que ningún ser humano debería soportar.

La resultante de estos procesos es la infravaloración del hombre y la mujer, sobre todo en una perspectiva radical y neoliberal, porque -pretendiéndolo o no- desatan la carrera de poseer y consumir, exacerban el individualismo y la competencia, llevan al olvido de la comunidad y producen la destrucción de la integridad de la creación y su ecología.

Con el sistema económico actual, hay formidable avance tecnológico y científico, fenomenal capacidad de reemplazar el trabajo del hombre por máquinas más eficientes. Con las consecuencias que conlleva esta situación.

Pero estos aspectos positivos están lejos de compensar los inmensos desequilibrios y perturbaciones que causa el neoliberalismo en términos de multiplicación de masas urbanas sin trabajos o que subsisten en empleos inestables o pocos productivos, quiebras de miles de pequeñas y medianas empresas; destrucción y desplazamiento forzado de poblaciones indígenas y

---

<sup>41</sup> Ralph, Miliband. "Nuevo Orden Mundial y la Izquierda" en Pablo, Casanova González, (comp.) El Mundo Actual: situación y alternativas. México. UNAM. 1998.

campesinas; expansión del narcotráfico, desaparición de la seguridad alimentaria; aumento de la criminalidad empujada no pocas veces por el hambre.

Para el neoliberalismo, la existencia de millones de pobres y miserables en Latinoamérica no produce ningún escándalo. Estas personas no tienen nada que reclamar, porque no valen nada en el mercado. Y la economía no está para sacarlos de la pobreza, sino para producir más, vender más y ganar más. Carlos M. Villas<sup>42</sup> explica apoyándose en las cifras la marginación de América Latina en la economía Mundial.

A lo largo de los últimos treinta años, la participación de América Latina en el comercio mundial disminuyó casi dos tercios. Una contracción similar se registró en materia de ingreso relativo por habitante.

La participación en el comercio mundial ha sido:

En 1960 - 8%

En 1980 - 6%

En 1990 - 3.3%

América Latina a nivel de participación en las exportaciones combinadas tiene una creciente marginalidad en los asuntos internacionales. La contracción del nivel de actividad económica se ve clara en comparación de Holanda:

Exportaciones combinadas:

América Latina 130 mil millones de dólares - 430 millones de habitantes

Holanda 131 mil millones de dólares - 15 millones de habitantes

Entre los años cincuenta y los ochenta la inversión extranjera directa de Estados Unidos en América Latina incrementó su valor en casi ocho veces, pero creció

casi 28 veces el valor de la inversión extranjera directa en países desarrollados y casi diez veces la ubicada en países en desarrollo.

Más de un 90% de las inversiones estadounidenses en las regiones provienen de las reinversiones de utilidades. En una típica relación de dependencia, Estados Unidos es más importante para la economía de América Latina que ésta para la de Estados Unidos.

Podemos traslucir por estos datos, que el futuro de América Latina no está muy claro, únicamente hemos tocado un poco el contexto económico, pero nos damos cuenta que la situación política y social por la que atraviesa América Latina tiene que cuestionarnos a todos y llevarnos a un compromiso de concientización y de lucha porque tengamos lo esencial para vivir como personas.

### 1.3.4 EL NEOLIBERALISMO EN MÉXICO

Tomando a México, como caso de estudio concreto como lo hicimos con la República Democrática del Congo en el caso de África, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que el neoliberalismo existe y es mortal. Prueba de ello es que, todos los sistemas políticos que se estructuran de acuerdo al neoliberalismo en Latino América buscan que no se les identifiquen como tales. El caso de México no es la excepción.

Como nos recuerda Lorenzo Meyer<sup>43</sup> que aquí seguiremos de cerca, el término mismo de neoliberalismo nunca fue aceptado por aquellos que lo aplicaron en

---

<sup>42</sup>Carlos. Vilas M. Ibidem.

<sup>43</sup> Meyer, Lorenzo. Liberalismo autoritario. México, Océano, 1995.

México, y hay una buena razón histórica para ello. La revolución mexicana, origen de las estructuras y prácticas políticas vigentes, se concibe a sí misma como una reacción contra los terribles efectos sociales del liberalismo mexicano del siglo XIX en las comunidades indígenas y ciertas medidas tomadas que afectaron a la base de la población de este país. De ahí que Carlos Salinas de Gortari<sup>44</sup> optó por identificar su proyecto como liberalismo social, concepto que pretendía ligar con la legitimidad del pasado estadista - donde se suponía que el interés colectivo se subordinaba al individual - con la nueva economía de mercado.

Hoy en día, la situación del país es muy poco alentador. El deterioro de la vida humana y la mala distribución de los ingresos ha llevado a construir un mundo de miseria, lleno de corrupción y de injusticia. Las cifras económicas son alarmante. Como bien lo dice Rafael Moreno<sup>45</sup> la economía del enclave exportador que involucra a lo más al 19% de los mexicanos está creciendo, mientras que parte continúa en profunda depresión de la economía interna que involucra a más de 90% de la población; la pobreza afecta al 85% de la población y existen en México 22 millones de mexicanos en extrema pobreza, así como 20 millones más pobres.

De acuerdo con diversos estudios sobre la distribución de ingreso, en México, en 1984 40% de los mexicanos más pobres recibían 14.3% del ingreso y 10% de los más ricos recibían 32.8%, para 1989 las políticas de estabilización y liberación económica habían producido una mayor concentración del ingreso ya que 40% de los mexicanos pobres recibían sólo 12.9% del ingreso mientras 10% de los más ricos aumentaron sus ingresos para obtener 37.1%. Según la última encuesta del INEGI del cual sacamos estos datos, la tendencia se acentuó en los últimos años ya que estos 10% de ricos recibe 39.1% mientras el 40% de pobres recibe 11.9%. El número de hogares mexicanos que vive por debajo de la línea de pobreza pasó

---

<sup>44</sup> Salinas de Gortari, Carlos fue presidente constitucional de México de 1986 a 1994. Para nuestros lectores no mexicanos, es importante decirles que el sistema presidencial mexicano prevé para cada presidente una duración de seis años en el poder y éste no es reelegible.

de 52% en 1981 a 64.2% en 1996. En términos de desigualdad, los datos son contundentes. Las consecuencias de la política económica seguida en México han sido mayor pobreza y mayor concentración del ingreso en unas cuantas manos.

Muchos son los investigadores que concuerdan con Moreno para afirmar que el neoliberalismo perpetua la desigualdad socioeconómica e incluso, la acrecienta. Con el neoliberalismo se abandonan los esfuerzos por alcanzar la justicia social mediante una estructura progresiva de impuestos y una asignación del gasto público que privilegie a los más desfavorecidos, así como también, se dejan de lado intentos por la democratización de la propiedad accionaria o de la reforma agraria integral.

El neoliberalismo es una manera de organizar la vida en el mundo y en Latino América que consiste en una concepción del capitalismo radical que absolutiza el mercado y se le convierte en el medio, el método y el fin de todo comportamiento humano inteligente y racional. El "mercado absoluto" exige una libertad total, es decir que no haya restricciones financieras, laborales, tecnológicas o administrativas. Estos, a los ojos de los no liberales constituyen un sistema de injusticia, exclusión y violencia ya que todos los totalitarismos han llevado y llevan a vivir estas condiciones. Oponerse al neoliberalismo significa afirmar que no hay instituciones absolutas para explicar o para conducir la historia humana. Que el hombre y la mujer son irreductibles al mercado, al Estado o cualquier otro poder o institución que quiera imponerse como totalizante.

El neoliberalismo se expresa en políticas de ajustes y apertura que, con diversas connotaciones se aplican en los países latinoamericanos, que ponen el crecimiento económico, y no la plenitud de todos los hombres y mujeres en armonía con la creación, como razón de ser de la economía. Restringen la

---

<sup>4</sup>Rafael, Moreno "Algunos efectos del neoliberalismo en México" en Christus. México, D.F. Año LXII 700 Mayo - Junio 1997.

intervención del Estado hasta despojarlo de la responsabilidad de garantizar los bienes mínimos que se merece todo ciudadano por ser persona. Eliminan los programas generales de creación de oportunidades para todos y los sustituyen por apoyos ocasionales a grupos focalizados.

Actualmente, el neoliberalismo al oponerse a la intervención redistributiva del Estado, perpetúa la desigualdad socioeconómica tradicional y la acrecienta. Este sistema introduce el criterio de que solamente el mercado posee la virtud de asignar eficientemente los recursos y fijar a los diversos actores sociales los niveles de ingresos. Se abandonan así los esfuerzos por alcanzar la justicia social mediante una estructura progresiva de impuestos y una asignación del gasto público que privilegie a los más desfavorecidos; y se dejan de lado intentos por la democratización de la propiedad accionaria o la reforma agraria integral.

Estamos peligrosamente empujados por una cultura que radicaliza la ambición por poseer, acumular y consumir, y que sustituye la realización de todas las personas en comunidades participativas y solidarias por el éxito individual en los mercados. El neoliberalismo exagera esta crisis al llevar a la desaparición del bien común como objeto central de la política y la economía. El bien común es sustituido por la búsqueda de equilibrio de las fuerzas del mercado.

He aquí, en síntesis, algunas características sobresalientes del Neoliberalismo económico:

- concepción del ser humano únicamente como valioso por su capacidad de generar ingresos y tener éxito en los mercados
- Incentivar a la carrera por poseer y consumir
- Exacerbar el individualismo y la competencia llevando al olvido de la comunidad y produciendo la destrucción de la integridad humana y ecológica
- Expresa política de ajuste y apertura

- Restringe la intervención del Estado hasta despojarlo de la posibilidad de garantizar los bienes comunes mínimos que se merece todo ciudadano por se persona
- Elimina los programas generales de creación de oportunidades para todos y los sustituye por apoyos ocasionales a grupos focalizados
- Privatiza empresas con el objeto que la administración privada es mejor que la pública
- Abre las fronteras para mercancías, capitales y flujos financieros y deja sin suficiente protección a los pequeños productores
- Elimina obstáculos que podrían imponer las legislaciones que protegen a los obreros
- Libera de impuestos y de obligaciones a grupos poderosos ...

En su conjunto, las características del neoliberalismo provocan una concentración mayor de la riqueza y el poder económico en las manos de unos cuantos y dejan sin protección a la mayoría de la población. Los defensores de este sistema afirman que todos estos ajustes producirán, a largo plazo, un crecimiento que elevará los niveles de ingreso y resolverá la situación de los desfavorecidos.

Aún cuando se han dado aportes positivos con estas medidas de ajuste, podemos afirmar que estos efectos positivos no compensan en nada el desequilibrio y las perturbaciones que causa el neoliberalismo, pues la multiplicación de masa urbana sin trabajo sigue creciendo. Al oponerse a la intervención redistributiva del Estado, la desigualdad socioeconómica tradicional se acrecienta. Con ello se acrecientan los efectos que generan la pobreza: la inequidad o la injusticia en la distribución del ingreso y la riqueza, el escaso capital social y la exclusión o desigualdad en las relaciones de intercambio. El bien común ya no es importante, ahora lo es la búsqueda del equilibrio de las fuerzas del mercado, donde la comunidad es irrelevante y el bien común inútil; se incrementa la violencia, la

producción y consumo de estupefacientes para olvidarse de este mundo de miseria.

La explotación, pobreza, desempleo, marginación, competencia desleal, fuga de capitales son, para el neoliberalismo, episodios necesarios y positivos de la lucha de los ejemplares más fuertes de la raza humana para conseguir mayor riqueza, mayor prosperidad, mayor bienestar para la humanidad en general, aunque no necesariamente para todos y cada uno de los miembros de esa raza. Pero esto no importa; la humanidad se considera mejorada sólo con que algunos de sus miembros alcancen niveles nunca antes logrados de riqueza.

La generación de la pobreza para el sistema económico neoliberal, es señal de que se está marchando por el rumbo correcto. La pobreza y los padecimientos de las masas tienen un significado promisorio, las fuerzas del mercado están moviéndose sin interferencias y la reestructuración económica procede, tal cual se esperaba una vez que el Estado se hizo a un lado y el instinto capitalista se puso en marcha, libre de las artificiales regulaciones caprichosamente establecidas durante décadas por gobernantes hostiles.

La multiplicación de los pobres y el aumento del sufrimiento humano no son más que dolorosos mensajes situados al comienzo del camino, indicando que estamos sobre la buena senda. Pero no hay que desesperar "son anuncios transitorios". No tardarán en aparecer otros, como el pleno empleo, el bienestar popular y la felicidad individual, señalando que se ha arribado al paraíso neoliberal, donde se podrá recoger los frutos de tanto esfuerzo.

Actualmente en México a este modelo económico le sobran más de 40 millones de pobres, todo ello sin duda, está contribuyendo entre otras cosas, a un incremento de la delincuencia, problemas de desempleo, del autoempleo, del ambulante.

Todo esto invita a pensar globalmente y actuar localmente. A incorporar en el trabajo educativo el orden de valores necesarios para formar personas capaces de preservar la primacía del ser humano en el mundo que compartimos.

En la base del neoliberalismo existe una concepción del ser humano que da origen a un sistema de valores cuya consecuencia es una injusticia estructural que tiene como efectos, en América Latina y en el mundo, la conversión del ser humano de fin a medio, es decir, el ser humano ya no vale por ser humano sino por su capacidad de generar ingreso y tener éxito en el mercado. Esta concepción del ser humano es la que preocupa más, porque al reducir el ser humano a un medio y al poner al mercado como un fin, el neoliberalismo está acabando con todos nosotros y hasta con sus mismos defensores. Es esta concepción que la filosofía latinoamericana debe combatir.

En México, el neoliberalismo está siendo impulsado por la política gubernamental ya que su aplicación está siendo exigido por las instancias financieras multinacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, al mismo tiempo que está rigiendo las relaciones comerciales internacionales y está generando en México las siguientes tendencias y reacciones:

*En el campo socioeconómico*

- Una restricción cada vez mayor a la intervención del Estado.
- Una frágil y probablemente aparente recuperación económica.
- Un eje de acumulación basado en la exportación.
- Una concentración cada vez mayor de las ganancias.
- Un costo social antipopular cada vez más alto.
- Un soslayamiento del problema de la deuda externa, cuyo pago obliga a recortar drásticamente la inversión social.

- Una consecuente agudización de la polarización social y una acelerada reducción de la clase media.
- Una creciente exclusión económica y social de los mecanismos de decisión y aprovechamiento de los beneficios económicos y sociales.
- Una creciente pérdida de la soberanía alimentaria de México, que está siendo importador de alimentos.
- Una subordinación del sistema educativo a las necesidades del aparato productivo.
- Todo ello sin duda está contribuyendo a un incremento de la delincuencia, sobre todo en zonas urbanas.

Este panorama se debe en gran parte a la pérdida de patrimonio, quiebra de miles de pequeñas y medianas empresas que han contribuido a que el desempleo y subempleo afecte a más de 20 millones de mexicanos. El incremento de los precios sigue siendo mayor al aumento de los salarios.

#### *En el campo político*

El mismo gobierno -Partido Revolucionario Institucional está siendo afectado por el modelo neoliberal, porque al estar aplicando y favoreciendo su política ha acelerado el inicio de una crisis de fin de régimen político. Esta crisis se manifiesta en:

- Una prolongada y sangrienta pugna dentro del Partido Revolucionario Institucional.
- El desgaste del modelo presidencialista.
- Renuncias significativas de militantes del PRI. Tanto la crisis como la política están generando un creciente malestar de la mayoría de la población; el narcotráfico se extiende más en las estructuras económica-política del país, incrementando la corrupción e introduciendo otra lógica desquiciante. Ante este

panorama el gobierno ha optado por la militarización, la represión lo que se manifiesta en el incremento de violaciones de los derechos humanos.

### *En el campo ideológico*

- El neoliberalismo en general genera una cultura que radicaliza la ambición por poseer, acumular y consumir. No promueve la preocupación por la calidad de vida general de la población de hoy y de mañana.
- El gobierno ha estado intentando, infructuosamente, ganarse la confianza de la población.
- Está promoviendo "una nueva cultura laboral".
- Está intentando deslegitimar a los defensores de los derechos humanos.

A nivel de América Latina, podemos afirmar que desde mediados de los 80's la pobreza en el Sur es objeto de creciente preocupación para diversas agencias de la organización de las Naciones Unidas. La pobreza es ponderada como asunto prioritario.

El neoliberalismo propone dos vías para acabar con la pobreza. La primera que es considerada prioritaria se identifica con la recuperación de un crecimiento económico estable. Ocupa un lugar jerarquizado que rige y supedita al conjunto. Por ende, aquí predominan rasgos de continuidad, más que de "aggiornamento".

En la segunda vía de la estrategia se observa una aggiornamento más marcado. Centralmente se trata de una reestructuración del gasto social. Por una parte, se propone ampliar el gasto público en cierto tipo de servicios, los más básicos, que beneficiarían directamente a los pobres. Pero el problema es cómo financiar esa inversión. Para ello se propone la reubicación de fondos desde los segmentos superiores a los inferiores.

En suma, América Latina es hoy un vasto laboratorio de luchas que parecen expresar una conflictividad en aumento. Luchas protagonizadas, en buena medida, por movimientos y actores sociales. Luchas que en diversos casos sugieren el desarrollo de procesos de participación ampliada con base de masas, objetivos y alcance creciente. Los gobiernos de América Latina ya no luchan para combatir la pobreza, sino para administrarla.

### **1.3.5 ¿DEPENDERÁ EL FUTURO DEL CAPITALISMO DEL FUTURO DE LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA?**

En el transcurso del año de 1998 se ha venido una gran crisis económica mundial que ha sido capaz de tambalear a las naciones más fuertes del planeta. Muy poca gente en el mundo es capaz de entender por completo el fenómeno que se generó en los países asiáticos, y estas pocas personas alcanzan a dimensionar la magnitud del problema y cómo repercutirá éste en el bolsillo de cada una de las personas.

Los Estados Unidos de América<sup>46</sup> no es inmune a este fenómeno mundial y aunque algunos escépticos aseguren que el fortalecimiento es continuo en los EEUU, existen algunos factores que se van debilitando dentro de su plataforma económica que no le permitirá combatir a los llamados tigres asiáticos, y en lo que tendrá que emplear millonarios recursos para defender sus mercados internacionales.

¿Podemos afirmar que EEUU es una potencia en declive y que con su caída caerá el capitalismo o es más comprensible pensar que cuando caiga el

capitalismo caerá EEUU? Como lo hemos dicho miles de veces en este trabajo, el subdesarrollo es un problema o si le quieren es una característica con la cual se enfrentan todos los países de América Latina, África y algunos de Asia. Esta situación se presenta como opuesta a la que se vive en los países de América del Norte, Europa y algunos de Asia. Es de advertir aquí que el subdesarrollo no es una etapa anterior al desarrollo como no es la enfermedad una etapa anterior a la salud. Son dos puntos de llegadas que se explican por las vías tomadas por los actores, son dos caras de la misma moneda.

De todos estos países desarrollados, EEUU parece ser hoy en día y nadie lo duda la potencia del siglo debido a que su participación en diferentes decisiones tanto políticas, económicas como militares es crucial. Partiendo de este supuesto podríamos decir que los EEUU es un país el cual puede ser visto a partir de dos perspectivas diferentes: la primera, que consiste en verlo como una civilización con la capacidad de afectar el mundo en las situaciones políticas, económicas y militares ya que cuenta con su propio sistema de bancos a nivel internacional, es considerado como el principal consumidor y proveedor de la mayoría de los productos terminados a nivel mundial, es dominante en los mercados de capitales internacionales, tiene una gran capacidad en intervención militar como lo acaba de demostrar, hace algunos años, con Irak, amplio control sobre líneas marítimas, amplias técnicas de desarrollo e intervención, dominio de la industria aeroespacial, telecomunicaciones y alta tecnología en la industria de armas. Samir Amin<sup>47</sup> en este artículo considera que a la polarización global se le puede dividir en seis etapas:

- La era moderna, que considera el sistema capitalista como ideal.

---

<sup>46</sup> Usaremos EEUU para hablar de los Estados Unidos de América.

<sup>47</sup> Amin Samir. "El futuro de la polarización global" en Casanova González, Pablo (comp.) El Mundo Actual: situación y alternativas. México. UNAM. 1998.

- El mercantilismo que tuvo lugar de 1500 a 1800, donde los países como Inglaterra y Francia acumularon grandes capitales en base a la explotación de América Latina y África.
- El modelo clásico, que considera que lo más importante es la modernización, es decir el grado de industrialización y el sistema de gobierno de cada nación. Cosa que no se encuentra en todos los países.
- En la época de la posguerra comienza apenas la industrialización de Asia y América Latina.
- Pero, existe un desorden mundial, ya que hay una falta de relación política, social, ideológica y económica a nivel mundial.
- Actualmente tiende a desaparecer la hegemonía de Occidente, ya que no existe ningún país que pueda mantener la unión entre los demás. Un ejemplo de ello nos lo dan los problemas que suscita la integración de Europa en la llamada Unión europea.

A partir de todo esto, Samir Amin habla de la quintupla monopolización del mercado global: de la tecnología, de los flujos financieros y del sistema monetario mundial, de los recursos naturales, de la comunicación y de los medios uniformando la cultura y, finalmente, de los armamentos.

La segunda perspectiva, parte de que EEUU es una civilización en declive, en decadencia. Su participación en el poder político, económico y militar está cayendo en forma relativa al ser comparada con otras civilizaciones "subdesarrolladas" las cuales comienzan a presentar ciertos desarrollos que de alguna manera amenazan el liderazgo mundial de esta potencia. A pesar de que EEUU cuenta con un amplio poder económico podemos decir que éste se encuentra en un proceso de cambio hacia Asia reflejándose con déficits gubernamentales, una declinación en la ética del trabajo así como la desintegración social destacando el consumo de estupefacientes y los crímenes que están en aumento. India se encuentra, hoy por hoy en la punta del despegue

económico y el mundo islámico está incrementando su hostilidad hacia esta potencia.

Un análisis realizado a mediados de los 90's concluye que el poder mundial con el que cuenta los EEUU se encuentra en un proceso de caída. En lo que se refiere a su economía Japón y sobre todo China comienzan a tener cierta capacidad económica. En lo que toca al poder militar, países como Irán e India comienzan a tomar posición importantes.

La caída de Occidente en general y de EEUU en particular se caracteriza por tres aspectos:

- Su crecimiento tomó 400 años y por consiguiente su recesión podía tomar el mismo período si no lo precipitamos nosotros. La caída del Occidente se encuentra en la lenta primera fase, pero en algún momento incrementará su velocidad dramáticamente.
- La caída de Occidente no procede de una manera recta, es irregular y manifiesta pausas, reversas.
- En relación al poder, ya que éste se entiende como la habilidad de un grupo o persona para cambiar el comportamiento de otra persona o grupo generalmente requiriendo de una estabilidad económica, militar, política, demográfica, tecnológica y/o social. El grado de poder con el que cuenta un país se da a través de la mediación de los recursos. EEUU cuenta con una gran cantidad de recursos encontrándose en la cima a nivel internacional durante el siglo XX, sin embargo, dicha posición comienza a presentar un descenso.

Tomemos algunos parámetros para analizar el caso.

*Territorio y población.* En 1490 las sociedades del Occidente controlaban 1.5 de 52.5 millones de millas cuadradas; para 1920, año que se considera como la cima del poderío y de la expansión territorial de Occidente, EEUU controlaba de alguna manera 25.5 millones de millas cuadradas. Para 1993 la superficie controlada descendió de 25.5 a 12.3 millones de millas cuadradas. Por el contrario el territorio de sociedades islámicas independientes aumentó de 1.8 millones de millas cuadradas en 1990 a 11 millones de millas en 1993. Durante 1920 Occidente controlaba aproximadamente un 48% de la población, para 1993 esta cifra se redujo a 13% y espera ser reducida a un 10% en el año 2025.

Cuantitativamente las sociedades del Occidente comienzan a ser una minoría de la población mundial. Cualitativamente el balance entre Occidente y otras poblaciones está cambiando. Gran cantidad de poblaciones a nivel mundial comienzan a ser más saludables, urbanas ... Los años de vida en regiones como África, Asia y América Latina se han incrementado considerablemente. A principios de 1960 en la mayoría del Tercer Mundo, alrededor de una tercera parte de la población adulta estaba alfabetizada. A principios de 1990, en estas regiones, salvo el caso de algunos países de África, más de 90% de la población cuenta con estudios mínimos de educación básica. Entre 1960 y 1992 el porcentaje de la población urbana creció de un 49 a un 73% en América Latina, de un 34 a un 55% en los países Islámicos, de un 14 a un 29% en los países de África, de un 18 a un 27% en China y de un 19 a un 26% en la India. En 1959 cuando 50% de la población de Irán fue alfabetizada, 47% de la población vivía en ciudades y entre otras razones, gracias a este proceso de alfabetización el poder militar de EEUU no pudo eliminar del trono al Shah.

*Participación económica* Occidente ha tenido una alta participación en el área productivo dentro del sector económico. Alcanzó grandes posiciones durante el periodo de los 20's, sin embargo, esta participación ha venido descendiendo desde la primera Guerra Mundial. Durante las décadas posteriores a 1830, la

industrialización del Occidente llevó a la desindustrialización del resto del mundo. La participación del Occidente llegó a ocupar en 1928 el 84% de la producción mundial. Datos relacionados al producto interno bruto no están disponibles para periodos anteriores a la segunda Guerra Mundial. Sin embargo, para 1950 Occidente tuvo una participación de producción a nivel mundial del 64%, para 1980 esta participación bajó a un 49% y se espera que para el 2013 sólo se cuente con una participación de 30%. Durante 1992 EEUU formó parte de las 10 primeras economías del mundo, pero se espera que para 2020 las cinco mejores economías estén dentro de cinco civilizaciones diferentes.

*Capacidad militar.* La capacidad militar es medida a través de cuatro aspectos:

1. La cantidad de armas, hombres, equipos, recursos...
2. La efectividad y sofisticación de las armas
3. La disciplina, el entrenamiento y la moral de los hombres
4. La habilidad para aplicar la fuerza militar efectivamente.

En 1920 el Occidente era el líder en todos estos aspectos. Sin embargo, comenzó a presentarse una caída del poderío militar frente a otras civilizaciones al momento que la modernización y el desarrollo económico de otros países generaron los recursos para el desarrollo de capacidades militares. Cosa que ha dado miedo a EEUU ante algunos fracaso que se han quedado pegados como espinas, como es el caso Vietnam, de Irak y muy recientemente de Kosovo.

### 1.3.6 ¿ HABRÁ UNA ALTERNATIVA AL NEOLIBERALISMO ?

Karl Popper recalca que vivimos en un mundo de cambios e incertidumbres, en el cual nadie puede tener o prever todas las respuestas a los problemas, presiones y

urgencias. Por ello no debemos abandonar el liberalismo, porque su base es que postula una estructura política, social y económica que permite los cambios. El neoliberalismo económico, con este o cualquier otro nombre, tiene que ser visto, no como una teoría, sino como un conjunto de acciones y movimientos que logren promover el bienestar en un contexto cambiante e incierto. El papel del Estado en el proceso de desarrollo económico no debe ser ni el mínimo ni el máximo sino el óptimo en cada coyuntura. El neoliberalismo no debe ser visto como pasividad gubernamental, inacción o rigidez ideológica ante los problemas de un mundo cambiante y de una economía estancada. Nos falta reenfocar al neoliberalismo como fórmula flexible para resolver nuestros problemas. Roberto Mangabeira Unger<sup>48</sup> hace un intento que vale felicitar en este momento ya que es uno de los pioneros en atreverse a proponer un camino diferente. Advirtamos desde el principio que la alternativa al neoliberalismo es un problema moral, político y social de urgente solución. Es el más importante problema intelectual que se plantea a las ciencias sociales hoy en día. Un regreso al pasado ya no es posible, debemos encontrar una solución para mejorar la situación política y económica actual.

Como bien lo dice el citado autor, es muy difícil estructurar una política alternativa al neoliberalismo ya que carecemos de puentes entre el discurso científico y la acción política. Sin embargo, podemos tratar de proponer algunos postulados.

Toda alternativa al neoliberalismo debe pasar por la instauración de una democracia social diferente del estado benefactor, populista y del socialismo real de las décadas anteriores. Luchar por el poder de la mayoría y para una mejora de la economía en cada nación y en el nivel mundial. Esto es el futuro proyecto, al decir de Mangabeira, que hay que pensar y realizar. Proyecto que no es fácil de implementar.

---

<sup>48</sup>Roberto Mangabeira Unger. Una alternativa práctica al Neoliberalismo. México. Océano, 1998.

Mangabeira considera que una alternativa al neoliberalismo sería un desarrollo democratizante fundamentado en:

- La reorganización y en el refinanciamiento de un Estado,
- El enfrentamiento de la rígida división entre vanguardias y retaguardias,
- Una profundización de la democracia mediante reformas institucionales.
- El estado debe asegurar para todos un conjunto básico de derechos sociales con prioridad a la niñez y a la educación, sobre todo la educación básica; crear instituciones políticas y económicas diferentes de aquellas conocidas en democracias ricas del Atlántico Norte y disminuir una desigualdad que radica en la estructura de la economía.

Es necesario llegar a la democratización de la economía. Para ello se debe pasar primero por la implantación de un Estado fuerte y democratizado. Sólo así podemos democratizar el mercado y volver a la democracia capaz de enfrentar la desigualdad con proyectos nacionales de desarrollo. Hay una necesidad de un nuevo modelo de Estado que debe reunir cuatro elementos:

- El primer elemento es la veracidad y equidad electorales y el fortalecimiento de la movilización cívica, organizada y duradera. Es necesario disminuir la influencia del dinero en la política. También, hay que abrir los medios de información al país.
- La segunda parte de este programa es la responsabilidad de los gobernantes. Deben multiplicarse instrumentos como la iniciativa popular para revocar mandatos y deben promoverse con cuidado la participación de las comunidades en la formulación e implementación de presupuestos y programas de gobierno.
- El tercer componente es la reforma del régimen presidencial. Hay que curar el sistema presidencialista de su mayor defecto para una práctica acelerada de la democracia: el favorecimiento de impases sobre programas de reforma.

- El cuarto elemento consiste en dar un choque libertario en la base de la vida nacional. Hay que multiplicar los instrumentos prácticos para que los ciudadanos puedan conocer y reivindicar sus derechos.

Hoy más que nunca, nuestra aspiración es contribuir a construir una sociedad donde todas las personas, sin exclusiones, puedan tener los bienes y servicios que se merecen por ser seres humanos. Una sociedad justa, donde nadie quede excluido, sensible a los más necesitados. Una sociedad democrática, construida participativamente, equitativa en las relaciones de género. Una sociedad donde podamos vivir dignamente y mirar al futuro con ilusión, compartir la naturaleza y legar sus maravillas a las generaciones venideras. Una sociedad atenta a las tradiciones culturales que dieron una identidad propia a nuestros pueblos. Se trata de crear una sociedad solidaria para poder superar la cultura de la pobreza a la que nos acostumbró el neoliberalismo. Una sociedad justa donde cada persona tenga lo esencial para una vida digna, una sociedad realista donde se reconoce que de alguna manera habrá abusos ya que estamos hablando y trabajando con seres ya que los hombres y mujeres estarán siempre amenazados por la codicia de la riqueza, por la ambición de poder y por la búsqueda insaciable de satisfacciones sensibles.

### **1.3.7 ¿ UN DESARROLLO POLAR O GLOBAL ?**

Nos parece importante terminar este capítulo hablando de la globalización. Pero nuestro enfoque tomará un tinte diferente ya que lo que para nosotros se debe globalizar no es tanto el neoliberalismo sino el desarrollo y todo lo referente a éste.

¿ Qué es la globalización ? ¿Un globo en el mercado, una pequeña fábula neoliberal o el cuento que a todos nos cuentan?

## UN PEQUEÑO CUENTO

Érase una vez un pequeño planeta globalizado. Nadie entendía realmente qué era estar globalizado, pero como todos sabían que el planeta así estaba, no había ningún problema. Tampoco sabían desde cuándo estaba así; mucho menos cuánto duraría la globalización ni qué pasaría después. Sabían por qué pasaba: esas eran las exigencias del mercado. Al mercado nadie lo conocía, nadie hablaba con él, pero les decía a todos qué debían hacer. Se parecía, dicen, al Mago de Oz. Tenía castillos que se llamaban casas de bolsa en todo el Mundo y estaba en todos a la vez, pero cuando alguien lo buscaba, nunca lograba hablar con él.

A pesar de todo, la vida no era tan difícil. Todo lo que había que hacer era trabajar para tener dinero y poder comprar cosas. Todo tipo de cosas que el ser humano se ha imaginado como es el caso de máquinas para rizar y aliciar el cabello, plumones que pintan y despintan, muñecas que comían y postales para ayudar a los niños que no comían y no se sabe bien por qué, Había 3587526904 canales de televisión, paquetes promocionales y boletos para ir al espacio, vivo o muerto. Obviamente, todos quieren tener todo eso...por eso le hacían caso a los mercados, porque eran los productos de un mercado globalizado.

Cuando la gente no estaba muy ocupada comprando o trabajando para poder comprar, se daba cuenta de que en su planeta globalizado pasaban cosas muy raras. El presidente de Rusia se enfermaba, el de los EEUU no podía subir su cierre de pantalón, y de repente el huevo costaba más caro al otro lado del planeta. La princesa de una pequeña isla se murió, y mientras todo el mundo veía

el funeral por televisión, a algunos les robaron los calcetines. En algunos países, el gobierno le quitaba dinero a los ricos para dárselo a los más ricos, ¿y los pobres? No se preocupaban, porque la tortilla ya traía más vitaminas. Y de todas maneras, a ellos ¿ qué les iban a quitar? Además, estaban ocupados viendo cómo unos señores corrían en calzones detrás de un globo redondo de colores pateándolo y habían paralizado el mundo cerca de donde murió la princesa.

Todas estas cosas raras hacían que algunas personas de este planeta globalizado se negarán a ser globalizados. Y la mayoría se preguntaba por qué y las consideraba como locas y nostálgicas del pasado.

La globalización es un fenómeno económico que trata al mundo como un mercado único, basado en la creencia de que existen valores pretendidamente universales.

El progreso en los medios de transporte y de comunicación ha reunido culturas distantes y distintas en el pasado. La idea de un mercado único obliga a la existencia de una cultura homogénea.

Los avances en informática han permitido una gran movilidad de capital - transferencias electrónicas e inversiones de capital de un país a otro - . Además, los gobiernos mundiales propician la desreglamentación de sus mercados de capital y sus monedas para acelerar los intercambios comerciales.

El símbolo de la globalización son las campañas transnacionales, con base nacional y relaciones comerciales y multinacionales. Esas empresas gozan de autonomía en relación con los Estados para alcanzar sus fines.

Actualmente se analiza a la modernidad como un sistema que, para obtener el bienestar de la Humanidad, debe ser alimentado por tres variables: la economía, la política y la cultura. Hoy en día se piensa que la variable económica predomina

sobre las otras. Por lo tanto, es importante establecer la relación existente entre el neoliberalismo, modelo económico actual, y la globalización.

## ¿QUÉ ES LA GLOBALIZACIÓN?

Para poder entender la globalización debemos acercarnos a diferentes conceptos que se acuñaron y se relacionan con éste. Estamos pensando con Ulrich Beck<sup>49</sup> en conceptos como:

- **GLOBALISMO:** es la concepción según la cual el mercado mundial desaloja o sustituye al quehacer político, es decir, la ideología del dominio del mercado mundial o la ideología del liberalismo.
- **GLOBAL :** significa traducido y conectado a tierra, en muchos lugares a la vez y por lo tanto, es sinónimo de translocal.
- **GLOBALIDAD:** significa que ya hace bastante tiempo que vivimos en una sociedad mundial, de manera que la tesis de los espacios cerrados es ficticia. De hecho, no hay ningún país, ni grupo que pueda vivir al margen de los demás ( distintas formas económicas. Culturales y políticas se entremezclan cada vez más)  
Quiere decir que se rompe con la unidad del Estado nacional y de la sociedad nacional, y se establecen unas relaciones nuevas de poder y competitividad.  
La globalidad es una condición impostergable de la actividad humana en las postrimerías de este siglo.
- **SOCIEDAD MUNDIAL:** significa totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en la política del Estado Nacional ni están determinadas a través de ésta (percibida y reflexiva). Mundial denota diferencia, pluralidad y

---

<sup>49</sup> Ulrich Beck. ¿ Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Paidós, México, 1998.

sociedad, estado de no integración; por eso se podría decir que es pluralidad sin unidad. La sociedad mundial sin Estado mundial significa una sociedad no organizada políticamente. Las consecuencias más problemáticas que la globalización tiene para la estratificación de la sociedad mundial son la riqueza y pobreza locales y el capitalismo sin trabajo.

**GLOBALIZACIÓN:** Significa los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios.

La perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en las distintas dimensiones de la economía, la información, la ecología, la técnica, los conflictos transculturales y la sociedad civil, y relacionada básicamente con todo esto, una cosa que es al mismo tiempo familiar e inasible, que modifica a todas luces con perceptible violencia la vida cotidiana y que fuerza a todos a adaptarse y a responder. Así, el dinero, las tecnologías, las mercancías, las informaciones y las intoxicaciones traspasan las fronteras como si éstas no existieran. Es la muerte del apartamiento, el vernos inmersos en formas de vida transnacionales a menudo no queridas e incomprensidas. Ulrich Beck cita a algunos autores que aquí retomamos para más información.

*Para Weber* es un predominio económico y un pluralismo teórico de valoraciones económico-social-culturales en el campo temático de la sociología de la globalización.

*Wallerstein* introdujo el concepto de sistema mundial. Para él el capitalismo es el motor de la globalización.

*Rosenau, Gilpin y Held* se ocupan de la política internacional y destacan la importancia de la globalización tecnológica (sociedad del conocimiento y de la información) y subrayan los factores y puntos de vista políticos-militares (el poder

y la política). Para ellos la globalización significa que la humanidad ha dejado ya atrás la época de la política internacional que se caracterizó por el hecho de que los Estados nacionales dominaban y monopolizaban el escenario internacional. Y afirman que ahora ha empezado una época de política post-internacional en la que los actores nacionales-estatales deben compartir escenarios y poder globales con organizaciones internacionales, así como con empresas transnacionales y movimientos sociales y políticos también transnacionales.

*Robertson, Appadurai, Albrow, Featherstone, Lash y Urri* se enfocan en la teoría cultural. Para ellos la globalización cultural no significa que el mundo se haga más homogéneo culturalmente, sino que es glocalización.

No sólo significa des-localización, sino que además presupone una re-localización (globalmente se deben desarrollar relaciones locales).

## **ENTRE LA ECONOMÍA MUNDIAL Y LA INDIVIDUALIZACIÓN**

La supuesta irrevisabilidad de la globalidad resultante es un diferenciador esencial entre la primera y segunda modernidad. A partir del concepto de globalidad, el concepto de globalización se puede describir como un proceso que crea vínculos y espacios sociales transnacionales, revaloriza culturas locales y trae a un primer plano terceras culturas. La singularidad del proceso de globalización radica actualmente y en el futuro, en la ramificación, densidad y estabilidad de sus recíprocas redes de relaciones regionales-globales empíricamente comprobables y de su autodefinición de los medios de comunicación, así como de los espacios sociales y de las citadas corrientes icónicas en los planos cultural, político, económico, militar y económico.

## **MEDIOS DE COMUNICACIÓN (fax, Internet, satélites...)**

Los Estados nacionales ya no pueden seguir viviendo los unos a espaldas de los otros: sus fronteras fortificadas son un coladero, al menos por lo que a su religación al espacio de la comunicación global se refiere. Las distintas horas de las distintas regiones mundiales se convierten en una única hora mundial normalizada y normalizadora completamente interrelacionada. A través de los modernos medios de comunicación se puede producir virtualmente la simultaneidad de sucesos no simultáneos.

- ✓ Eliminación de distancias,
- ✓ Campo de explotación: tecnología digital.
- ✓ Territorios ya no están protegidos.
- ✓ Ahora productividad es igual a información.

## **SOCIAL**

- ✓ Los puestos de trabajo se pueden exportar, lo que no impide que, al mismo tiempo, los empleados cooperen transnacional o transcontinentalmente, o presten servicios concretos en contacto directo con el consumidor (cooperación de trabajo respecto a la producción).
- ✓ La prosperidad de una industria nacional no coincide con la prosperidad de los ciudadanos (nacionales).
- ✓ División del trabajo y desigualdad.
- ✓ Recuperación de los derechos humanos a nivel mundial.
- ✓ La demanda de trabajo cae, mientras que su oferta aumenta. Los puestos de trabajo para personal altamente calificado (fijos y bien pagados) caen y los trabajos mal remunerados para personal no cualificado se incrementan.
- ✓ El capitalismo global de los países más desarrollados destruye el nervio vital de la sociedad del trabajo; resquebrajándose a la vez, la alianza histórica entre capitalismo, Estado asistencial y democracia.
- ✓ Necesidad de crear nuevos modelos.

## **CULTURAL**

- ✓ Gran problema cultural en el que se cambia de opinión y hay que abrirse de nuevo, en el plano intelectual a un mundo sin fronteras.
- ✓ Esto y eso: globalización y regionalización, vinculación y fragmentación, centralización y descentralización...
- ✓ Críticas transculturales.
- ✓ Unificación de modos de vida, símbolos culturales y modos de conducta transnacionales.
- ✓ Disney-cultura global. Un solo mundo mercantil, en el que las culturas y las identidades locales se desarraigan y sustituyen por símbolos mercantiles, procedentes del diseño publicitario y de los iconos de las empresas multinacionales. La esencia se convierte en diseño y esto vale para todo el mundo.
- ✓ Teoría cultural. Política cultural, acervo cultural, diferencia cultural, homogeneidad cultural, etnicidad, raza y género.

## **POLÍTICO**

- ✓ Dos mundos de la política mundial son la sociedad de los Estados y las múltiples organizaciones transnacionales, actores, grupos e individuos varios que tejen y destejen las relaciones sociales.
- ✓ División del poder y desigualdad.
- ✓ El poder y la diplomacia siguen siendo variables claves.
- ✓ Política mundial policéntrica. En donde las dependencias internacionales han cobrado una nueva cualidad, mediante el auge de las tecnologías de información y comunicación; y las organizaciones transnacionales, entre otros actores se han multiplicado.
- ✓ Con los acuerdos internacionales, la internacionalización de los procesos de decisión política, las dependencias en política de seguridad e incluso el tráfico

de mercancías y la división del trabajo a nivel internacional..., la política nacional-estatal pierde su soberanía y por tanto su autonomía. Ya que con lo anterior se limitan permanentemente la libertad de acción de los gobiernos y los Estados.

- ✓ Sin seguridad material no puede existir la libertad política, ni por tanto la democracia. Esto constituye una amenaza social.

## **ECONÓMICO**

- ✓ Una nueva economía virtual de corrientes monetarias transnacionales cada vez menos deudoras de un sustrato material y más de los sistemas informáticos y de la información en general.
- ✓ Las relaciones comerciales siguen siendo dominantes entre los países altamente industrializados en el seno de los grandes espacios económicos de Europa, América y el Pacífico.
- ✓ *Wallerstein* La economía mundial capitalista comporta tres elementos: maximización de los beneficios, impedir el funcionamiento libre del mercado capitalista con el fin de mejorar las perspectivas de beneficios de un determinado grupo y la explotación espacios centrales, semiperiféricos y periféricos.
- ✓ Las empresas tratan de minimizar costos y maximizar ganancias...contagiando a cualquier otro ámbito de la vida. Además, de que no buscan aliados, sino adquisición de empresas (know-how). Este capitalismo global se declara exento de toda responsabilidad respecto al empleo y la democracia.

## **ECOLÓGICO**

- ✓ La crisis ecológica global y la exigencia del desarrollo sostenido, se relacionan con la medición y crítica de las actividades y conducta de todos los actores sociales de todo el mundo en casi todos los distintos ámbitos de la sociedad

(desde el consumo hasta la producción, la política de transportes y municipal, etc.).

- ✓ Los peligros ecológicos que nos amenazan actualmente, son el resultado de las decisiones humanas.
- ✓ Los peligros globales son los daños ecológicos condicionados por la riqueza y los peligros técnico-industriales, y los condicionados por la pobreza. Todo esto, puede dar origen a un conflicto armado por recursos vitales de primera necesidad, desencadenamiento de movimientos migratorios en masa que pueden desembocar en conflictos bélicos y a peligros permanentes.

### ¿QUÉ SIGNIFICA GLOBALIZACIÓN?

Es alrededor de estos conceptos que debemos ir entendiendo la significación de la globalización.

- ✓ Sociedades individuales delimitadas y ordenadas hacia fuera y hacia dentro y constituidas a modo de Estados nacionales, cabe asimismo una autoimagen evolutiva y autoconciencia de las sociedades modernas. Ser moderno es mostrarse superior.
- ✓ Los diferentes espacios sociales transnacionales suprimen la vinculación de la sociedad a un lugar concreto; entazan y modifican los lugares de procedencia y los de destino.
- ✓ Transnacional significa el surgimiento de formas de vida y acción cuya lógica interna explica a partir de la capacidad inventiva con la que los hombres crean y mantienen mundos de vida social y relaciones de intercambio sin mediar distancias.
- ✓ Mientras el colapso del bloque oriental, el capitalismo europeo buscaba un espacio económico universal, a saber, el del mercado global, la humanidad estallaba en múltiples Estados e identidades nacionales, cada cual con una idea propia acerca de su soberanía y origen. El mismo tiempo, en que se han

multiplicado y agudizado los conflictos en el sistema mundial porque éste no sólo produce inmensas riquezas, sino también una inmensa pobreza.

- ✓ La globalización comienza con: a) teoría histórico- empírica b) descubrimiento de Colón y sometimiento del nuevo mundo c) Marx y Engels con el Manifiesto Comunista en el que ensalzan a la burguesía, explotación del mercado mundial, posturas neoliberales y protomarxista se parecen bastante en el fondo y la visión del estatal-nacional.
- ✓ Renacimiento de lo local no tradicionalista cuando se translocalizan globalmente particularismos locales y, en este marco, se renuevan de manera conflictiva.
- ✓ Glocalización. Lo local y lo global, no se excluyen mutuamente, al contrario lo local debe entenderse como un aspecto de lo global. La glocalización significa acercamiento y mutuo encuentro de las culturas locales, las cuales se deben definir de nuevo en el marco del *clash of localities*.
- ✓ Universalismo y particularismo. Las generalizaciones a nivel mundial, así como la unificación de instituciones, símbolos y modos de conducta son relacionados con el universalismo; pero la globalización lo que hace es fragmentar no sólo socavando la soberanía del Estado en materia de información y fiscalidad, sino que también puede terminar con la existencia misma de comunidades locales.
- ✓ Centralización y descentralización. La globalización centraliza en el ámbito del capital, poder, información, saber, riqueza, toma de decisiones, etc.; pero descentraliza cuando las comunidades ganan en influjo sobre la información de sus espacios sociales, sobre todo en contextos locales o nacionales.
- ✓ Conflicto y conciliación. El mundo glocal como un mundo resquebrajado por los conflictos (guerras culturales) y conciliado desde el punto de vista, de sociedad mundial en la que se presuponen experiencias de un destino común.
- ✓ La vida propia y las vidas posibles. Numerosas personas en numerosas partes del mundo sueñan con y ponderan la mayor amplitud de vida posible, como si ya hubieran vivido esto alguna vez en su vida. Una fuente primordial del cambio en los medios de comunicación en masas, que aseguran una oferta

fecunda y duradera para esta vida posible. De este modo se establece una proximidad imaginaria con figuras simbólicas de los medios de comunicación. Estos medios se encargan de presentar una gran variedad de vidas posibles. Prototipos que proceden social y especialmente de lugares completamente distintos.

- ✓ Globalización y localización. Nueva polaridad y estratificación de la población mundial, en ricos globalizados y pobres localizados. Por tanto, esta glocalización es un proceso de nueva estratificación a nivel mundial. En donde los viejos ricos necesitaban de los pobres para hacerse ricos y mantenerse como ricos; pero ahora ya no tienen necesidad de ellos...
- ✓ La glocalización conduce a una polarización entre los pobres y ricos a escala mundial.
- ✓ La transnacionalización crea nuevos nexos entre culturas, hombres y lugares; cambiando con ello nuestro entorno cotidiano. La transnacionalización no sólo lleva a nuestros supermercados productos apenas conocidos o a nuestras ciudades signos y símbolos típicos, sino que, además en las ciudades se pueden ver nuevos grupos e individuos que para mucho ciudadanos conforman la percepción de la gran ciudad.
- ✓ Los estados deben compartir las lealtades de sus súbditos con otras autoridades regionales y de la sociedad mundial, por una parte y por la otra con autoridades subestatales y subnacionales. Esto significa que los lazos e identidades sociales y políticos deben pensarse, en mutua sobreposición. La política del mercado mundial crea la fuerza contra la intención de muchas ataduras sociales transnacionales a medida que la política estatal entiende y utiliza la globalización como una cura de rejuvenecimiento.

## **ENGAÑOS DEL GLOBALISMO**

### **1. Metafísica del mercado mundial.**

2. Comercio Mundial Libre.
3. Económicamente nos encontramos en una situación de internacionalización y no de globalización.
4. Escenificación del riesgo.
5. Ausencia de política como revolución.
6. Mito de la linealidad.
7. Crítica del pensamiento catastrofista.
8. Proteccionismo negro.
9. Proteccionismo rojo.
10. Proteccionismo verde.

## **RESPUESTAS A LA GLOBALIZACIÓN**

### *1. Cooperación Internacional*

Defender la cooperación política entre países a fin de restringir o impedir los "chalaneos" que permiten a las empresas globales minimizar la carga de impuestos y maximizar las subvenciones estatales.

La globalización no puede significar abandonarlo todo a las fuerzas del mercado; sino más bien aumentar las regulaciones internacionales vinculantes, de convenciones e instituciones internacionales en el ámbito de las transacciones transfronterizas. Por eso la globalización debe ir a la par con una coordinación de la política entre naciones soberanas, con una mejor vigilancia internacional.

Se debe convertir el modelo de economía de mercado con responsabilidad social y económica en el fundamento de los negocios de un nuevo orden económico. Esto permitiría crear las mejores condiciones para la competencia entre ideas y prestaciones de las empresas y para un comercio honesto que sirva a todos los que participan. Siendo necesarias las uniones internacionales en el marco de instituciones supranacionales.

### *2. Estado transnacional o soberanía incluyente.*

La protección del medio ambiente no es impedimento para competir globalmente; más bien es una política medioambiental racional que se convierte en un indicador clave de la capacidad competitiva de un país.

Los Estados transnacionales se deben unir como respuesta a la globalización y desarrollar su soberanía e identidad regional más allá del ámbito nacional; siendo Estados particulares y cooperantes (apertura de nuevos espacios de actuación).

Es necesaria la construcción de un derecho internacional e instancias correspondientes para acabar con los conflictos transnacionales por medios pacíficos (ampliar y renovar las oportunidades de influencia). Así como, de un federalismo que permite que el poder no se ejerza de arriba hacia abajo, y que se controle y neutralice horizontalmente. Esta es una política autointegracionista activa de los Estados singulares en una dependencia práctica internacional, con la finalidad de renovar en términos de Estados glocales y limitar el poder de los centros transnacionales.

La soberanía incluyente significa la renuncia a derechos de soberanía. Va de consuno con la adquisición de poder político configurador en virtud de la cooperación transnacional. Pero sólo puede conseguirse si se concibe y configura la globalización como proyecto político. De esta manera aumentará el consenso, los empleos, los impuestos y las libertades políticas, en los aspectos local y transnacional.

### *3. Participación en el capital*

Nueva política social en la que se oriente al objetivo de que el trabajo participe en el capital.

### *4. Reorientación de la política educativa.*

Construir y reconstruir la sociedad del saber y de la cultura; prolongar y no reducir la formación; desligarla o separarla de puestos de trabajo y oficios concretos. Orientar los procesos educativos a cualificativos clave (flexibilidad-formación continuada); así como situar la formación en contextos de competencia social, capacidad de dirección, habilidad ante conflictos, comprensión cultural, mentalidad de relación y acceso a las inseguridades y paradojas de la segunda modernidad.

5. *¿Son las empresas transnacionales adocráticas o antidocráticas?*

La garantía productiva obliga a que se haga claridad al respecto y a que se respeten unos mínima moralía en producción social y medioambiental entre los competidores comerciales, si no se quiere fracasar económicamente. Quienes comercian mundialmente han de estar dispuestos a asumir la responsabilidad mundial en relación a las condiciones sociales y políticas de ese comercio. Esta respuesta política a la globalización une lo que parece irreconciliable, a saber, el control local y el autocontrol empresarial.

6. *Alianza para el trabajo ciudadano.*

Es necesario hallar una nueva división del trabajo y del poder. Fortalecer la sociedad civil más allá de las fronteras. Este fortalecimiento representa que a la creciente autorresponsabilidad, le sigue un desplazamiento del poder del centro a las regiones, a las ciudades. Asimismo, hay que poner a disposición de las iniciativas ciudadanas dinero que les permita ser capaces de actuar.

7. *¿Qué hay después del modelo Volkswagen de nación exportadora?*

La fijación de nuevos objetivos culturales, políticos y económicos.

El mercado mundial premia la diferencia. Se trata de desarrollar y descubrir las propias oportunidades y ventajas.

#### 8. *Culturas experimentales, mercados nicho y autorrenovación social.*

Autonomía evidente e irrenunciable. La individualización también significa que surgen fuentes culturales favorables al riesgo y a la credibilidad. Son fuentes culturales propias de una mentalidad diferente y que se remiten al mercado desde la ruptura con falsas exigencias (estetas de la vida).

Generalización de nichos de mercado que arraigan y florecen regionalmente, es la respuesta al final de la producción en masa y definitiva de la plena ocupación.

#### 9. *Empresarios públicos y trabajadores autónomos.*

Cada vez más grandes empresas ya no producen sólo gran cantidad de mercancías sino también empresarios virtuales.

#### 10. *¿Pacto social frente a la exclusión?*

Dilema de la política social en la época de la globalidad (desarrollo económico surge en la política nacional, mientras que las consecuencias sociales se concentran en las redes del Estado nacional).

Deben evitarse las decisiones políticas impopulares, los conflictos sociales por la distribución, etc. Nadie tiene la respuesta ante la cuestión clave de la segunda modernidad acerca de cómo hacer compatible con la era global la justicia social. Es necesario que se incorporen garantías básicas, fortalezcan redes sociales de autoprotección y autoorganización, proyección y vigilancia de a cuestión de la

justicia social y económica a escala mundial en los centros de la sociedad global. Por otra parte, las organizaciones de ayuda deben aprender a ofrecer mejores soluciones en lugar de hablar de problemas, deben ganarse el corazón de la gente, indicar más posibilidades de actuación basadas en nuevos estudios, han de convertirse en asesores de los conflictos y concebirse como servidores, etc.

### **La Globalización: Aspectos Geoeconómicos y Geopolíticos**

Aquí encontramos una idea de cómo la globalización ha tenido una fuente de crecimiento que se deriva de las ideologías económicas y políticas. Para esto hace mención de cómo los EEUU durante los años entre 1940 – 1975 en los que se dedicaron a tener un dominio sobre muchas naciones las cuales dependían de los EEUU para reconstruir sus ciudades, para la tecnología que requerían. Cuando los países empiezan a realizar tratados y acuerdos entre ellos, como es el caso de la OPEP, los EEUU empezaron a tomar una nueva táctica para asegurarse su futuro. Esto es, pasaron de una economía global a una economía de hemisferio, por medio de una economía que se llevaba en Latinoamérica. Un ejemplo de esto lo constituye el GATT, NAFTA, TLC. Todos estos tratados suponen un beneficio para los países que lo integran pero cuestionamos esta teoría y nos hace reflexionar acerca de si en verdad son los países subdesarrollados los que se benefician o son los desarrollados los que por medios de estos acuerdos aseguran su futuro en cuanto a las materias primas que requieren. Un ejemplo, cuando con el TLC muchas pequeñas empresas quebraron debido al ingreso de nuevos competidores extranjeros que contaban con capitales más fuertes y grandes para solventar las situaciones económicas que se dieron en nuestro país en los últimos años. Estas compañías americanas no tienen tantos problemas con las devaluaciones ya que si tienen compromisos que cumplir en dólares tienen forma de obtenerlos. El costo de la devaluación fue

una ventaja que marcó la subsistencia de muchas empresas en México con la devaluación de 1994-1995.

Mencionamos que dentro de esta globalización existen características que están presentes de manera parcial en las formulaciones más conocidas del desarrollo del subdesarrollo y son:

- La dominación en el campo internacional se formulará en términos de poder institucionalizado.
- Se determina la posición de un actor dentro del sistema interestatal por medio de un análisis fundamentado en una teorización estática y una tendencia inherente del mercado al equilibrio.
- Se asume que la totalidad social es una totalidad expansiva, es decir que las partes del todo expresan la naturaleza esencial del todo.
- La actitud de los actores se deducen de postulados que presumen una organización sistemática particular.

Otro aspecto que menciona es que los países desarrollados tienen el mando y la influencia sobre los subdesarrollados, teniendo la capacidad de gobernar la actividad económica y la postura estratégica de otros estados, esto se da dentro del contexto que llamamos globalización. Menciona también que los países centro (potencias) consideran a los subdesarrollados como hojas en blanco, las cuales están listas para ser llenadas con todas las nuevas ideas y se les olvida que esas hojas en blanco tienen sus propias ideas, y no están tan dispuestas a acatar las demandas de las naciones centro. Por esto en todos los países subdesarrollados se ha buscado enfatizar el nacionalismo el cual es una de las armas más fuertes en contra de la imposición de nuevas formas de pensar.

Es muy importante que dentro de los acuerdos internacionales no se les dé el control a los extranjeros de los recursos naturales de cada país, ya que ésta es su única arma en contra de una absorción por parte de estos países centro, los

cuales lo primero que buscan es tomar el control de estos países para poder obligar a entrar en el círculo que ellos quieren y de esta manera formar parte de ellos sin tomar en cuenta los intereses de estas naciones.

Enrique Dussei en su artículo titulado "modernidad, globalización y exclusión" hace una especie de cronología de cómo se dio la formación del sistema centro (Europa), el cual tenía dominado todo el comercio de lo que hasta entonces se conocía, entre estos estaban: Asia, Oriente, África y Europa.

Hace una descripción de cómo fue el proceso de transformación de la idea del sistema centro a la modernidad en el cual se hace mención que el descubrimiento de Amerindia (América) es el factor que detona todos los sucesos que dieron origen a la ilustración, el renacimiento, a la liberación de los turcos en Europa. Estos movimientos requerían de capital el cual fue provisto por las colonias en América de las que se extrajeron grandes volúmenes de metales preciosos los cuales ayudaron a la consolidación de la Europa como el centro y eje del mundo Económico. También explica por qué fue España y no China o Portugal quien inició este movimiento. La explicación es que China estaba preocupada por no perder lo que tenía y Portugal ya tenía el dominio del centro del Continente por ende el dominio económico y a España la única opción que le quedó era buscar la forma de llegar por el otro lado a las costas de Asia y Oriente y en el camino se encontró con América.

También habla de que en un principio hay dos modernidades:

1. La Modernidad hispánica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmana. En ésta se decía que España manejaría la centralidad, a través de la hegemonía de una cultura integral, una lengua, una religión, etc.

## 2. La Modernidad de la Europa Anglo-Germanánica que se inicia en Amsterdam.

Menciona que el final de estas formas de estados tiene su final en los límites absolutos que son:

- La destrucción ecológica del planeta, la modernidad toma a la naturaleza como un objeto explotable el cual no hay necesidad de cuidar.
- El segundo límite es la destrucción de la humanidad, esto se refiere a la pobreza si no tomamos en cuenta que la tecnología cambia hombres por personas y que esto crea pobreza entonces en un futuro tendremos un mundo de pobres.
- La imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrinconó en la miseria.

En términos generales hablamos sobre cómo la búsqueda de la riqueza de algunas personas han dejado peores daños y trastornos en las culturas saqueadas que lo que hubieran provocado si trataran de buscar la unión pacífica y cooperación de estos pueblos.

Hugo Zemelman en su artículo "homogeneización y pérdida de la subjetividad en la globalización" hace referencia a cómo la globalización en lugar de buscar que todos los seres humanos sean iguales continúa con una gran marginación del individuo. Esta marginación no se refiere solamente a las sociedades que han permanecido al margen de los beneficios económicos y tecnológicos que hoy en día tenemos. También habla de las culturas a las cuales se les está pidiendo que renuncien a toda su historia y que pasen a formar una cultura global en la cual no existe diferencia alguna en cuanto a su nacionalidad, creencias, costumbres, tradiciones, educación, valores, etc. Sino que lo único que existe es una cultura global en torno de la conquista de la riqueza sin tener en cuenta el daño que se provoque para conseguirlo. Un ejemplo de esto es la explotación de los recursos

naturales, los cuales tienen un periodo de recuperación muy largo. Otro es la atmósfera la cual requirió de muchísimos años de transformaciones para que el hombre pudiese habitar en la tierra. Una de las preguntas que plantea el autor es por qué las personas tienen una actitud de indiferencia ante los hechos que ocurren día a día que están dejando problemas muy graves. Acaso estamos tan inmersos y tan programados ante el hecho de que esto es parte de la globalización y que no importa el costo de ésta, lo que importa es llegar a ser un solo grupo de personas que pueden tener relaciones entre sí con sólo apretar un botón. ¿Dónde está la importancia de la comunicación cara a cara, el contacto físico, el sentimiento de pertenencia? Todas esas características que nos hacen ser únicos y pertenecientes a un grupo social en el cual no importa quién seas, los lazos de unión de estos grupos no son económicos son emocionales. Debemos tomar una decisión respecto a si esto que se llama globalización y homogeneización realmente se está llevando a cabo respetando las ideas de cada persona así como sus costumbres.....

Dentro de esto tenemos un factor que está siendo muy importante el cual se llama tecnología la cual está llegando a límites a los que en un futuro el ser humano no va a controlarse a sí mismo sino que la tecnología controlara al él. Un ejemplo de esto es la película llamada Matrix, la cual plantea un mundo controlado por las computadoras las cuales fueron creadas por el hombre y en ese momento tienen el control de él. Muestra cómo las personas podrían dejar de existir en el mundo como lo conocemos. Plantea un mundo el cual es como un sueño del cual tienen el control las computadoras y el hombre deja de ser el dominante y pasa a ser el dominado. ¿Realmente queremos que en un futuro en lugar de tener un presidente tengamos una computadora o un robot el cuál nos dicte cual es la forma en la que debemos actuar, qué podemos pensar y que no?

Tenemos que tomar en cuenta todos estos factores para lograr que esta idea que en teoría podría no ser tan mala, ya que daría solución a muchos problemas como

el de injusticias que se comenten en la actualidad con otros seres humanos y con el medio ambiente en general. Para lograr esto es necesario lograr una igualdad pero sin olvidar que cada uno de nosotros tiene una historia y un pasado que nos identifica. En lugar de buscar eliminarlo debemos buscar la forma de que todo esto forme parte de una cultura global en la cual todos saldremos ganando más. Por último, citaré una frase del autor que engloba todas las ideas descritas *“Una de las grandes lecciones que deberían extraerse, es el tomar conciencia que nuestro pensamiento está siendo aprisionado, es decir, estamos tan acostumbrados a no ver las cosas, que terminamos por aceptar que eso que no vemos no existe”*

### **América Latina y la Globalización de los mercados:**

En este artículo se habla de cómo la globalización como política del mercado mundial es todo un proyecto de conformación de una sociedad capitalista homogeneizada que surge con la crisis y el colapso del socialismo. Con esto se dio la creación de un nuevo modelo llamado “ajuste estructural”.

El sistema capitalista aunque tiene todo el poder no es capaz de crear un mundo y un orden vivible, ni para garantizar la subsistencia de la humanidad.

El autor plantea algunas soluciones las cuales describe como la irracionalidad de lo racionalizado y con esto plantea cuatro tesis:

- 1. Un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido.**

En esta tesis hace referencia al movimiento de los Zapatistas en México el cual busca la integración de todas las personas en un contexto global. Este

movimiento se diferencia de los otros movimientos en que no propone la creación de una nueva sociedad, más bien propone el modificar los parámetros y la conducta de la sociedad actual para que den cabida a los grupos sociales que han sido marginados por generaciones. En pocas palabras, lo que buscan es una sociedad en la que quepan todos.

**2. La lógica de la exclusión, que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización).**

En esta tesis el autor plantea que las personas que no están de acuerdo con las ideas globales está fuera de contexto. Un ejemplo de esto es cuando una persona considera que racionalmente alguien está loco, pero la verdad es que resulta irracional pensar que sólo tu eres el cuerdo. Por esto, lo más racional es que tú también pienses como ellos para que de esta manera estés de acuerdo con los demás. Esto se me asemeja a un robot, el cual sólo conoce una respuesta y no tiene capacidad para buscar una idea propia. Esto es lo que está pasando hoy en día en el mundo con la llamada globalización. Busca que todos pensemos igual para que de esta manera se eliminen los conflictos, cuando el conflicto principal es el que no aceptamos a las personas tal cual son sino que tratamos de cambiarlas y convencerlas de que nuestra visión es la mejor.

**3. La eficiencia que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción.**

En esta tesis se trata de demostrar que estamos en un proceso de auto destrucción del cual sólo podremos salvarnos si nos detenemos a pensar qué está pasando en el mundo, por qué los valores están desapareciendo y los valores

negativos como hacer riqueza sin importar los costos sociales que esto tenga. Es el momento de detenernos y pensar qué es lo que queremos para el futuro.

**4. No es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser por medio de una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan.**

En esta última tesis hacemos un llamado a resistirnos a las fuerzas que buscan la extinción. A no tomar las cosas como algo que no tiene remedio. Nos alienta a buscar una solución a este problema, ya que si logramos solucionarlo estamos muy cerca de lograr la hegemonía que tanto oímos pero una hegemonía en donde todas las personas sean libres y tengan acceso a la felicidad y a la igualdad.

### **1.3.8 GLOBALIZACIÓN Y NEOLIBERALISMO**

A finales de los años setenta, la descomposición el mundo socialista y la crisis económica del Estado benefactor provocaron un cambio en la política económica mundial. Se recurrió entonces a un capitalismo radical encarnado por el neoliberalismo, del cual la globalización es su principal arma. Van dos décadas que el comercio internacional crece más rápidamente que el PIB mundial. Esto significa:

- Quedar fuera de las corrientes de los intercambios mundiales implica hoy renunciar a una demanda dinámica que alienta potencialmente a todas las economías.
- Aligerar de cargas innecesarias a las empresas, reducir costos y flexibilizar procesos.

La globalización permite adquirir productos a precios tendencialmente menores y garantiza a los productores más eficientes operar con éxito en mercados

competidos. Obliga a todos a una eficiencia que resulta a menudo para todos dolorosa; el desempleo masivo y el deterioro de la solidaridad encarnada por el Estado benefactor son las desventajas de la eficiencia.

La implantación de las firmas multinacionales en el extranjero es todavía molesta. En 1990 representaba respectivamente el 6, 17 y 20% de las firmas japonesas, alemanas y estadounidenses, y aunque el flujo de inversiones directas al extranjero ha progresado mucho, en 1990 no representaba sino 1.1% del PIB.

La parte de la producción manufacturera donde aquélla se realizan alcanza hoy sólo 15%, y aunque llegará al 20% en el año 2000 estaría muy lejos de expresar una extraterritorialidad como característica principal.

Es una necesidad del neoliberalismo la destrucción de nación para que el mercado pueda operar sin obstáculos. Conocer la relación entre el Estado y el neoliberalismo, y por ende la globalización, es de vital importancia para establecer sus efectos en la sociedad.

## **GLOBALIZACIÓN Y DEMOCRACIA**

La globalización y el neoliberalismo necesitan eliminar al Estado o someterlo a sus intereses para que la economía de mercado marche sobre ruedas. La globalización propone un Estado reducido, un gobierno fuerte hacia adentro y débil frente a los grupos dominantes (corporaciones comerciales) y los gobiernos de los países desarrollados (dominantes). Estado reducido quiere decir un Estado que no regula a las fuerzas del mercado, que abandona a su suerte a la población no dominante o que trata de controlar para beneficio de esas fuerzas del mercado y todo aquello que éstas necesitan.

El bienestar de la Humanidad, propósito de la modernidad, se contraponen al beneficio de la empresa, propósito de la globalización. Cabe entonces preguntarnos: ¿qué es lo más importante entre la empresa y el ser humano? La respuesta a esta pregunta nos viene de un ejemplo que encontramos en EEUU. El gobierno más importante y más humano del mundo ha beneficiado a las empresas y perjudicado a los ciudadanos en la disputa que tuvieron el cabildeo de las industrias tabacaleras con el pueblo en el congreso de la super - potencia. Durante los últimos cuarenta años, diecisiete millones de norteamericanos han muerto debido a su adicción al tabaco, mientras que las compañías tabacaleras han ganado cerca de un billón de dólares. ¿Hasta cuando se antepone la salud de los seres humanos a los beneficios del mercado?

## **GLOBALIZACIÓN Y SOCIEDAD**

Como el fin de la modernidad es el bienestar social, debemos establecer la relación de la globalización con la sociedad para determinar si favorece o perjudica el proyecto moderno. Dado que el valor de la globalización es la competencia, todos los miembros de la sociedad viven una lucha por ser mejores que los demás. Renunciar a la lucha implica ser inútil a los fines de la empresa y no gozar de los beneficios de ésta. Una sociedad en estas condiciones está imposibilitada para organizarse, no puede exigir ni controlar su destino.

Respecto al ámbito laboral, la globalización confronta la solidaridad con la competencia. El Estado benefactor subsidia a las empresas ineficientes para crear empleos y ofrecer productos o servicios accesibles a toda la sociedad. Para la globalización, esto es un pecado capital ya que el Estado no debe gastar en acciones que tarde o temprano el mercado realizará. El desempleo es una carga social que el Estado reducido ya no puede soportar. Las empresas, antes

despreocupadas por los efectos sociales causados por el desempleo, ahora viven la violencia que puede causar éste en sus países.

La población activa mundial es de sólo 2800 millones de personas. Tres de cada 10 habitantes del mundo tienen empleo productivo. Las proyecciones indican que cada año se incorporan 43 millones de nuevos postulantes al mercado global de trabajo.

La globalización ahonda la brecha existente entre ricos y pobres, ya sean naciones o individuos. El valor de la competencia hace pensar que la pobreza no es un infortunio del destino, más bien es producto de la ineficiencia del individuo. El individuo ineficiente o improductivo es o debería ser una especie en extinción, ya que no es susceptible de explotación por parte de la empresa. Ésto ha sido expresado muy bien por el economista británico Robinson cuando dijo que hay algo peor que ser explotado, y es no ser explotado.

El 20% de la Humanidad recibe el 80% del ingreso mundial y consume 80% de la energía comercial. En el Tercer Mundo, mil millones de seres, una sexta parte de la Humanidad, viven en la miseria total. En la super - potencia del Mundo, o sea en EEUU, la nación más rica de nuestro planeta, según los censos, hay una creciente brecha entre los ingresos del 20% más afortunado de la población y los de una clase media que se separa cada vez más de los altos ingresos y se acerca a las subclases de la miseria. Y aún dentro del 20% de ingresos más alto, la riqueza se concentra cada vez más y se reparte cada vez menos ya que el 5% del 20% más rico es más rico que el restante 15%, y el 1% del 5% es más rico que el 4% restante, es decir, en el fondo este planeta está en las manos de 1% solamente.

La globalización no es la panacea moderna a los problemas de la Humanidad porque antepone los intereses de las grandes empresas a los de la Humanidad

siguiendo una lógica excluyente, atomizando así a la sociedad, confrontando la solidaridad con la competencia. La globalización ahonda la brecha ya existente entre ricos y pobres tanto a nivel de las naciones como de los individuos. Bajo la creencia de un mundo homogéneo, el modelo globalizador trata de asimilar todas las culturas. Los grupos étnicos que se resisten a ser asimilados están condenados al aislamiento o a la desaparición. Este sistema globalizador orienta la educación a producir la fuerza de trabajo y el trabajo mismo bajo condiciones fijadas por intereses de las empresas. Los medios de comunicación, como medios para integrar al mundo en torno a valores pretendidamente universales, devastan las culturas locales y nacionales, en vez de permitir la interacción entre éstas.

Como lo podemos ver, la globalización ha sido una polarización económica que no ha sido pensado por el bien de todos y mucho menos por el bien de los más desposeídos. No se ha globalizado el desarrollo, éste se ha polarizado más y más. Pero lo que sí se ha globalizado y lo está haciendo de manera seria es la pobreza, la miseria, el sufrimiento y el aislamiento.

Como dijo Jean Paul Sartre, el infierno son los demás, sin embargo, apunta Carlos Fuentes, me pregunto si hay paraíso posible que excluya a quienes no son como tú y yo. Hay comunidad humana que pueda construirse sin el consenso de los demás. Esta afirmación resume bien el problema en el que nos encontramos hoy en día cuando pensamos tanto en el neoliberalismo como en la globalización. Carlos M. Vilas hace referencia a esta realidad en su artículo: "seis ideas falsas sobre la globalización que aquí sintetizamos"<sup>50</sup>.

Aunque el capítulo de Carlos M. Vilas, se refiera a la globalización como proceso ante todo económico y político, resulta válido hacer notar, como bien menciona

---

<sup>50</sup> Carlos M. Vilas. " Seis ideas falsas sobre la globalización" en John Saxe Fernández (coord.). *Globalización: crítica a un paradigma*. UNAM, México. 1999.

Beck, que se trata de una serie de procesos además en los ámbitos de la información, la ecología, la globalización de la cooperación del trabajo respecto a la producción, la globalización cultural, etc.

La globalización en palabras del mismo Beck, es a buen seguro la palabra (a la vez eslogan y consigna) peor empleada, menos definida, probablemente la menos comprendida, la más nebulosa y políticamente la más eficaz de los últimos -y sin duda también de los próximos- años. Por eso pienso, que resulta muy válido el análisis de Vilas de tratar de refutar estas seis ideas falsas tan generalizadas. No lo digo sólo porque aparezcan en el ensayo, sino porque es fácil constatarlo a través de lo que se comenta en los medios, lo que comentan los mismo políticos y todos aquellos que como yo no tenemos bases lo suficientemente sólidas como para formarnos un juicio y opinión válidas.

La primera falacia, la que dice que la globalización es algo nuevo, siento que como el autor mismo comenta es muy fácil de desmentir, si atendemos a una revisión histórica, y los acontecimientos tan importantes que ha vivido la humanidad, como lo fueron la Colonia, la Revolución Industrial, lo que el llama la Segunda Revolución Industrial, que fue el desarrollo de nuevos medios de transporte terrestre y naval, la aplicación de la energía eléctrica a la producción industrial, las nuevas técnicas de conservación de alimentos, entre otros.

A continuación el autor explica que en la historia ha existido una alternancia entre periodos de movilidad transnacional y de profundización nacional que involucra la metamorfosis del capital. Esto tiene mucha relación con lo que posteriormente argumenta para contradecir la segunda idea errónea que se tiene acerca de la globalización, como un proceso homogéneo. Resulta evidente que se trata de un proceso de desenvolvimiento desigual, pues la historia presenta periodos de tremenda aceleración de la expansión capitalista en lo que toca a los flujos internacionales comerciales y financieros por ejemplo, seguidos por periodos de

relativa estabilización y mayor concentración en mercados nacionales, a los que suceden nuevos periodos de aceleración. Además, comenta que la globalización es un proceso de desarrollo desigual en sus diferentes niveles o dimensiones. La misma, en su etapa actual se encuentra mucho más desarrollada en materia financiera que en la de producción o de comercio. Estamos en presencia del tercer nivel de globalización del capital, después de la comercial (primer nivel) y de la productiva (segundo nivel). No es tampoco, ningún proceso homogéneo, pues aunque el capital financiero puede moverse de país en país buscando las tasas de ganancias y las condiciones de operación más atractivas, los trabajadores no pueden migrar con similar libertad para gozar de mejores condiciones de trabajo y de ingreso.

Y en este momento yo podría comentar que tampoco siento que se trate de un proceso de homogeneización, cuando por ejemplo se tiene que como comenta Breck, los directivos de las multinacionales ponen a salvo la gestión de sus negocios llevándoselos a la India del sur, pero envían a sus hijos a universidades europeas de renombre subvencionadas con dinero público. Ni se les pasa por la cabeza irse a vivir allí donde crean los puestos de trabajo y pagan muy pocos impuestos. Pero para sí mismos reclaman, naturalmente, derechos fundamentales políticos, sociales y civiles, cuya financiación pública torpedean. Frecuentan el teatro; disfrutan de la naturaleza y el campo, que tanto dinero cuesta conservar; y se lo pasan chido en las metrópolis europeas aún relativamente libres de violencia y criminalidad. Sin embargo, con su política exclusivamente orientada a la generación de beneficios están contribuyendo a la vez al hundimiento de este modo de vida europeo.

Yo me pregunto, cuántos de nosotros podemos decidir qué tipo de vida llevar, a cuántos se nos plantea siquiera la mitad de las posibilidades en cuanto a proyectos de vida que se les puede presentar a un sector muy reducido de nuestra población. Esto lo comenta también Vilas, cuando, por su parte

desmiente la idea de que con la globalización se obtiene la llave al progreso y del bienestar. Que esta idea deriva de la indudable sofisticación de las condiciones de vida y de las posibilidades que brinda el consumo en la quinta parte más rica de la población de los países más atrasados, con niveles de vida similares o superiores a los de los países más desarrollados.

Para mí es muy triste leer en las pruebas que el autor da a esta última falsa idea, el deterioro de los salarios reales. Que diga que el trabajo deja de ser remunerador, es decir, deja de ser la llave que permite hacerte frente, en condiciones de dignidad, a las adversidades de la vida y acceder a niveles aceptables de bienestar. Esos datos que señalan la persistencia y ahondamiento del abismo entre ricos y pobres, como resultado del mantenimiento de los mecanismos de explotación internacional de tipo imperialista o neocolonial; el saqueo de recursos naturales y degradación del ambiente; la adopción de medidas proteccionistas en los países desarrollados en contra de las exportaciones primarias de los países periféricos, la fijación de términos desiguales de intercambio, etc. nos llevan a pensar y cuestionamos sobre la viabilidad de la globalización.

Aunque estoy completamente de acuerdo con el autor con su tercera idea falsa de que la globalización conduce a la homogeneización de la economía mundial, superando a la larga las diferencias entre desarrollo y subdesarrollo, y entre países y regiones ricos y pobres, sobre todo cuando menciona que tal idea falsa se difunde con mucho entusiasmo cuanto más subdesarrollado, pobre y atrasado es un país, me queda una duda. ¿Por qué argumenta que en contra de los neomalthusianos que adjudican el atraso de los países menos desarrollados a tasas excesivamente altas de crecimiento demográfico, deba señalarse que las diferencias en tasas de crecimiento poblacional entre países desarrollados y en desarrollo son mucho menores que la diferencia en las tasas de crecimiento del producto?

Finalmente quisiera comentar que con respecto a sus dos últimas ideas falsas de la globalización, las que señalan que ella favorece la globalización de la democracia, y que además acarrea la desaparición progresiva del Estado, me quedan muchas dudas. Quizás me resulte ello porque como él mismo argumenta, esta última falacia revela el parentesco directo entre la ideología ligera de la globalización y el neoliberalismo.

El neoliberalismo nos propone el paraíso que está a la vuelta de la esquina, pero que nunca está presente. Nos propone y promete vivir en un mundo, un paraíso material creado por los medios de comunicación y el consumismo sólo ha creado seres humanos con un sentido de responsabilidad y compromiso social atrofiado, despreocupados de otra realidad que no sea la propia. Concluyamos pensando que hacer la historia supone la responsabilidad de asumir el compromiso del cambio, es decir debemos hacernos cargo de nuestra realidad y ser sujeto de la historia, y como diría Andrés Arturo Roig<sup>51</sup>, pongámonos a nosotros como valiosos y gobernemos el cambio para asumir nuestra responsabilidad histórica y así ser sujetos de cambios y hacer nuestra historia.

---

<sup>51</sup> Arturo Andrés, Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. FCE, México, 1981.

## CAPITULO II: LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA AFRICANA Y LATINOAMERICANA

### 2.1 ORIGEN Y SENTIDO DEL CONCEPTO DE LIBERACIÓN

Nos parece importante afirmar desde el principio que el concepto de liberación es un concepto polisémico que se presta a múltiples significados. Y esa multiplicidad de significados debe ser objeto de precisión. Se ha oído decir en América Latina, en multitudes de veces que con este concepto ocurre que cuanto más veces es utilizado más impreciso llega a ser. Por ello, para paliar algo de las vaguedades, intentaremos reconducirlo a una concreta realidad y, siguiendo a algunos autores de esta corriente en América Latina, contextualizaremos el concepto viendo su desde dónde, su para quién y su para qué.

Es necesario decir desde aquí que el concepto toma más fuerza y vuelo desde América Latina. Es en la realidad de este continente que el concepto ha sido usado con más sistemacidad y con más consciencia, ya que es aquí donde nació una teoría sobre la idea de liberación, teoría que está conformada por múltiples vertientes del conocimiento, ya sean teológicas, filosóficas, económicas, pedagógicas y/o jurídicas.

En cuanto al para quién, la realidad de América Latina por si sola ha dado un sello especial al concepto, ya que las mayorías populares marginadas y oprimidas son las protagonistas de esta historia. Su característica general, no única, es encontrarse en una situación social de pobreza y/o indigencia, en la cual las condiciones fundamentales para sobrevivir ni les son reconocidas ni les son satisfechas. Ahora bien, ese protagonismo tiene un marco en el que se desarrolla. Por ello, también quisiera diferenciar dentro del concepto de liberación dos vertientes o perspectivas: la primera referida a la propia praxis que dinámicamente llevan a cabo los grupos o movimientos sociales exponentes de esas mayorías marginadas. En este caso, el término de liberación es usado en el sentido sociológico, referido a lo que ocurre en esa realidad marcada por el estigma de la pobreza e indigencia. El segundo alude a la teoría, a aquello que piensan los intelectuales acerca del concepto de liberación; es

por este segundo enfoque que empezaremos para ir viendo y analizando los aportes de determinados pensadores.

Atendiendo al para qué, debemos decir que el concepto de liberación se debe entender desde el punto de vista estrictamente ético y político. En esta aseveración lo que es importante destacar son los diferentes niveles en los que los seres humanos se marginan entre sí y las diversas instancias desde las cuales surgen respetuosas, solidarias y fraternales relaciones humanas. Con ello quiero remarcar que el concepto de liberación se produce entre los mismos individuos, entre los seres humanos, o sea hay que ubicar y entender el término reconduciéndolo a un nivel intersubjetivo e interpersonal.

Partiendo de la situación concreta de miseria, pobreza e indigencia en la que se encuentran la mayoría de los habitantes de América Latina y del llamado Tercer Mundo, podemos afirmar que la liberación debe ir asociada a los derechos humanos y concretamente al derecho de tener derechos, es decir a la posibilidad y el hecho de que la persona humana sea reconocida como sujeto de derechos y, además, a la posibilidad de que pueda desarrollarlos. Tendríamos entonces, en este caso, dos ámbitos de la liberación: el de la racionalidad, de la capacidad de elegir, de tomar decisiones, de hacer uso de la razón y el de la procura existencial, de las condiciones materiales que posibilitan la libertad y el despliegue de las potencialidades humanas.

Los que han trabajado estos temas, sobre todo en América Latina, nos dan una idea clara de que no se puede hablar de la liberación sino en un proceso que tiende hacia la libertad. Pero no hay libertad si previamente no se respetan una serie de condicionamientos materiales que permiten su ejercicio. La liberación en el contexto de los países del Tercer Mundo queda referida al concepto de pobre, de marginado, que al ser apartado de una serie de bienes, aporta una noción más integrativa y participativa de ser humano. Sin embargo, debemos señalar desde aquí que como son diversos los mecanismos de marginación, también son múltiples las maneras de lograr la liberación. No hay un único proceso, sino muchos procesos cuyo objetivo es el ser reconocidos como sujetos de derechos y el poder ejercer ese derecho.

## 2.2 LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Es necesario tener claridad de que en esta parte lo que nos interesa trabajar no es sólo la filosofía de la liberación, sino también la liberación en la filosofía latinoamericana, es decir releer la historia de la filosofía en América Latina bajo la luz y el ojo crítico para ir descubriendo los momentos claves de liberación. Algunos autores como Jorge Gracia han considerado este paso como parte de la filosofía de la liberación, otros la han considerado como antecedentes de ésta. En esta parte seguiremos de cerca a Jorge Gracia<sup>51</sup> y a Mario Magallón Anaya<sup>52</sup> para ir releendo la historia de la filosofía en este continente y ver dónde podemos encontrar las luces y los índices de lo que se calificará más tarde de liberación.

Todo el mundo tiene consciencia de lo que América Latina ha sido en la década de los sesenta. Con el triunfo de la revolución cubana en una situación que parecía imposible de cambiar, nace la esperanza de que sí se puede. Este sí se puede se convierte en un motor que da nacimiento a un movimiento teológico que se decantaba totalmente por la causa de los pobres. Es una relectura de la realidad de América Latina desde la experiencia bíblica redactada en el libro del *Exodo* y una visión diferente de la presencia de Dios en la historia y valorando desde la visión cristiana la situación socio-económica y política del continente como lugar teológico, es decir, el lugar donde Dios se da a conocer y se manifiesta. Esto llevó a una vivencia de fe no compartida en el mundo y dio un sello especial al vocablo liberación en este continente. Este antecedente no filosófico dará una pauta a los filósofos en su acercamiento a la realidad que les tocó vivir e imprimirá una visión diferente del mundo. Por ello, Mario Magallón afirma que, como la experiencia latinoamericana en su dialéctica histórica ha sido la lucha por la liberación, ésta se ha convertido en la meta y objetivo de gran parte de su filosofía. Intentaremos leer estos momentos de liberación partiendo desde la época del llamado Descubrimiento hasta hoy en día a través de las diferentes doctrinas filosóficas que se han sucedido y que han tratado de luchar frente a unos

---

<sup>51</sup>Jorge E. Gracia "Zea y la liberación latinoamericana", en América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Tomo II. UNAM, México, 1992.

<sup>52</sup> Mario, Magallón Anaya. Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia. UNAM, México, 1991.

obstáculos determinados por el contexto del momento. Obstáculos complejos, que suelen ser de índole cultural, económica, política, de clases... ante esta realidad y en función a los caminos escogidos, han surgido en América Latina, en diferentes épocas, unos conceptos de liberación con diferentes matices y sentido pero con la misma finalidad. Jorge Gracia, en su citada ponencia, describe los distintos tipos de liberación que le han correspondido a cada período de la historia del pensamiento latinoamericana, contextualizando las diversas luchas que los habitantes de este continente han ido teniendo con el paso del tiempo.

Durante la época colonial, dominada por la escolástica, sobre todo durante el siglo XVI, el afán por la evangelizar y salvar en la fe cristiana a todos los paganos inmersos en el pecado terrenal, produjo en los misioneros una pronunciada versión hacia la liberación espiritual de los autóctonos. Era necesario rescatarlos del mal para encauzar sus almas en el correcto camino. Como bien lo dice J. Gracia:

"... la conversión de los indios se concebía como una empresa liberadora por la cual las almas de los paganos, previamente condenadas a la esclavitud espiritual, se liberaban de las cadenas del pecado y se unían a la comunidad de seres espiritualmente libres"<sup>53</sup>.

Estamos aquí ante un discurso imperialista y paternalista en donde el padre cree tener la solución para estos niños irresponsables de América Latina. Aquí podemos ver si la liberación, la veremos sólo desde la visión del misionero y no desde los autóctonos que han luchado y seguirán luchado para conservar su cultura.

Al lado de esta visión surgió otra visión de liberación en las predicaciones de algunos religiosos como Antonio de Montesinos en República Dominicana, Bartolomé de Las Casas en México. A estos dos grandes podemos añadir Francisco de Vitoria, José de Acosta, Francisco Suárez... que no sólo veían y atendían a los autóctonos pensando en su conversión al catolicismo y a la explotación de su fuerza de trabajo sino, consideraron que era necesario y hasta cierto punto evangélico, defender los derechos civiles y la libertad de estos nativos de América. El punto de partida de su defensa fue el considerar que todos eran seres humanos, tenían la misma capacidad racional y por ende el mismo derecho sobre las cosas de la tierra y no valían los pretextos ni los subterfugios que abogaban por la inferioridad natural de determinados seres en estado primitivo. Aquí estamos ya no ante una liberación sólo espiritual, sino

---

<sup>53</sup> Jorge.E, Gracia. Ibidem

también civil, social. Es decir, además de la liberación espiritual, era necesario que el gobierno español estableciera leyes justas según las cuales se les otorgaran los derechos y libertades que les correspondían y que los protegieran de los abusos de los colonizadores. Aquí se gestan los primeros momentos de la liberación de los pueblos, dueños de estas tierras.

Años más tarde, durante el período de la Independencia, la liberación que prima es la de tinte político, pues de lo que se trata es que las mismas colonias se desliguen del poder peninsular. La filosofía moderna ilustrada de Europa se convierte en un instrumento con el que los principales opositores a la colonización desarrollan sus estructuras ideológicas y conceptuales liberadoras. La rebelión contra la autoridad, la oposición contra al totalitarismo de la metrópolis tenían que ser combatidos con la filosofía que sirviera para romper las cadenas de la subordinación.

En la época del positivismo, entre los años de mayor auge, de 1850 a 1910, las preocupaciones más urgentes entre las jóvenes naciones latinoamericanas, una vez iniciada la andadura de autogobernarse sus destinos, fueron de materia económica y de desarrollo. Conseguida la liberación política y la autonomía, el desorden y el caos social asolaron la nueva situación. Para salir del conflicto, era necesario establecer un orden social duradero. Para ello, se necesitaba, por un lado, una liberación de la población del espíritu y hábito heredado de la metrópolis que fomentaba las rivalidades entre los autóctonos para frenar e impedir el avance de sus sociedades. Por otro lado, era urgente potenciar las propias estructuras económicas, para que la industrialización y la modernización se desarrollaran consistentemente y se lograra salir del estado ruinoso que la emancipación y las luchas internas dejaron. Esta nueva liberación era doble: Una educativa, pues el método científico ofrecía la mejor solución para desembarazarse del autoritarismo y el voluntarismo hispano; la otra es económica, para poder subirse al carro del progreso que Occidente representaba. Aquí jugaron un papel importante las filosofías de Comte, de Spencer y de Stuart Mill<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> John Stuart Mill (1806-1873) previno de la instrumentalización irrestricta de las medidas de libre mercado, enfatizando la necesidad de un capitalismo más humano. De acuerdo con el pensamiento de Mill, que podemos leer en R.B. Ekelund Jr y R.F. Hébert, *Historia de la teoría económica y su método*, McGraw-Hill, Nueva – York, EEUU, 1992, las persistentes restricciones a la migración internacional por parte de los países receptores constituye una franca violación a los principios del liberalismo económico. Recomendamos la lectura de su *Principios de la economía política*.

Tras la etapa del positivismo, a principios del siglo XX surgió, como reacción a la sociedad positivista, una tendencia filosófica preocupada por el individuo. Aquí se quiere recuperar el protagonismo de la actividad humana, no como conjunto de acontecimientos que se suceden mecánicamente, sino como resultado de las decisiones libres y responsables del ser humano. La liberación que se persigue, por tanto, es individual y ética. Es la visión que tienen los fundadores cuando consideran que el individuo debe reconocerse libre y a la vez saber que tiene una responsabilidad moral dentro del mundo. Será el vitalismo de Bergson la fuente de inspiración de hombres como José Enrique Rodó<sup>55</sup>, Antonio Caso<sup>56</sup>, José Vasconcelos<sup>57</sup>, Alejandro Korn<sup>58</sup> y Carlos Vaz Ferreira<sup>59</sup>, y Alejandro Octavio Deustúa<sup>60</sup> entre otros.

Correlativamente, la filosofía alemana, por medio de Ortega y Gasset, fluirá sobre todo el continente a partir de la segunda década de este siglo. El espiritualismo, el perspectivismo, la fenomenología, y más tarde, el existencialismo francés, sacarán a la luz el arraigado nacionalismo latinoamericano. El tradicional odio hacia la cultura

---

<sup>55</sup> José Enrique Rodó nació en Montevideo, Uruguay en 1917 y murió en 1971. Entre sus obras más significativas se encuentran las siguientes: Una serie de ensayos juveniles que vieron la luz bajo el título común de la vida nueva, El que vendrá en 1867, La novela nueva, Ariel en 1900 y Los Motivos de Proteo en 1909 para citar sólo algunos.

<sup>56</sup> Antonio Caso representa la figura máxima de la filosofía mexicana contemporánea. Como bien lo dijo el mismo en 1927, "la parte constructora de mi labor se contiene en tres libros: la existencia como economía, como desinterés y como caridad, Los principios de estética y el concepto de la historia universal.

<sup>57</sup> José Vasconcelos (1882 - 1959) es mexicano y se distinguió como abogado, escritor y periodista. Su más famosa publicación es La Raza cósmica; la misión de la raza iberoamericana en 1925. Vasconcelos tuvo muchas otras publicaciones que aquí no mencionaremos.

<sup>58</sup> Alejandro Korn (1860 - 1936), nació en San Vicente, Provincia de Buenos Aires. Se sintió atraído por el problema de la libertad. Influenciado por Kant llega a afirmar que el mundo objetivo obedece a leyes necesarias, mientras que el sujeto carece de leyes, es libre. Para Korn la posibilidad de la ética descansa en la libertad; sin embargo, el positivismo no fue capaz de fundamentar una ética porque, justamente, merced a su concepción mecanicista, acabó por suprimir la libertad. Escribió: Influencias filosóficas en la evolución nacional (1912); La libertad creadora (1920); Axiología (1930) entre otros.

<sup>59</sup> Carlos Vaz Ferreira (1873 - 1958), nació en Montevideo, Uruguay. Considera al pensamiento como algo vivo, fluctuante; el pensamiento se equivoca, rectifica, duda, divaga. A los sistemas rígidos opone Vaz de Ferreira una "lógica viva" que si bien no conduce a la exactitud extrema, si, en cambio abre los espíritus y los ensancha. Es necesario afirma Vaz de Ferreira, enseñar a guardar la creencia, y a distinguir lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbrar, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbados, la vasta inmensidad de los desconocido. Escribió entre otros: Conocimiento y acción (1907), Lógica viva (1910), Los problemas de la libertad y del determinismo (1957). Al igual que todos los fundadores, la filosofía de Vaz Ferreira se centra en el humanismo.

<sup>60</sup> Alejandro Octavio Deustúa (1849 - 1945), nació en Huancayo, Perú. Entre sus obras fundamentales destaca Estética aplicada, Lo bello en el arte. Para el filósofo peruano, la auténtica libertad se encuentra en el terreno de la estética.

estadounidense potenciará un afán por resaltar y por poner el énfasis en lo propio, en lo autóctono. Será la liberación intelectual y cultural, el objetivo primero que siente las bases de una identidad colectiva a nivel tanto nacional como continental. Este período se convertirá en el más cercano antecedente de la culminación del pensamiento liberacionista contemporáneo. Y ésta es la llamada filosofía de la liberación latinoamericana.

Es necesario advertir aquí que la segunda mitad de este siglo ha sido el tiempo de cuestionamiento para el sujeto de la historia y ofrece elementos necesarios para teorizar sobre el concepto de liberación. Ya después de la Segunda Guerra Mundial, el mundo se divide en dos frentes: el capitalismo y el comunismo, utilizando la guerra Fría como marco de expresión. Simultáneamente se despliega todo un proceso de descolonización, donde los países del llamado Tercer Mundo van adquiriendo una mentalidad de rechazo ante todo lo que se supone procede de Occidente. Es el caso de los países de África.

En lo que se refiere a América Latina, dichos fenómenos se traducen en reacciones concretas que van desde el novedoso y peculiar fenómeno del populismo, especie de simulada alternativa a las vías capitalista y socialista, pasando por la Revolución cubana y las influencias de figuras vinculadas directamente con la arena política y social de la talla de Camilo Torres, Fidel Castro, Salvador Allende, Velasco Alvarado y Che Guevara. En torno a esta situación, nació en América Latina la llamada filosofía de la liberación, de la que vamos a hablar en el próximo apartado.

## **¿FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN O FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN ?**

Debemos empezar por ubicar el surgimiento histórico de la llamada filosofía de la liberación latinoamericana. La gran pregunta a la que a nuestro parecer no se ha dado una respuesta satisfactoria es si de esta liberación hay que hacer una filosofía y es necesario hacer una filosofía para lograr la liberación. Siguiendo a Horacio Cerutti<sup>61</sup>, podemos afirmar que la filosofía de la liberación surge en Argentina en la década de los setenta. A su surgimiento y difusión contribuyen una serie de factores políticos y

culturales internos a Argentina y también de carácter externo. Entre estos últimos conviene recordar al impacto de la revolución cubana, del llamado *boom* literario, de los movimientos estudiantiles del 1968 en diferentes partes del mundo y el consiguiente redescubrimiento de la Escuela de Frankfurt a partir de la lectura de la obra de Herbert Marcuse, la recepción del estructuralismo francés y la lingüística chomskyana, la relectura del psicoanálisis en clave estructural o hermenéutica, la fuerza del movimiento de emancipación femenina, el triunfo de Vietnam, el período posconciliar de la Iglesia Católica, la creencia en una cercana transformación de América Latina, el entusiasmo producido por el ascenso de la Unidad Popular en Chile, la vitalidad de un foquismo que no había mostrado su impotencia, el pensamiento dependentista, la socialización de sectores cristianos, la generalización de demandas sociales por parte de estratos marginados cada vez más amplios. Este marco exterior complejo y diversificado, requería de una reelaboración en el contexto argentino. A ello, afirma Horacio Cerutti, contribuirá, entre otras manifestaciones culturales, la filosofía de la liberación.

En el ámbito político interno de Argentina se asistía a dos fenómenos: la radicalización de la juventud hacia diversas y militantes posiciones de la izquierda y el fracaso del militarismo autoritario de la denominada "revolución argentina" la cual no significó la retirada definitiva de los militares de la escena política y, mucho menos, la moderación de la represión.

Este panorama de América Latina y de Argentina va a facilitar el nacimiento de la corriente filosófica llamada filosofía de la liberación. Fuera de Argentina, aunque presente en toda América Latina, este pensamiento tuvo posteriormente un fuerte auge en países como México, Brasil, Perú y Ecuador.

El término "liberación" representa desde su acuñación dificultades en su comprensión. Quizás el principal obstáculo para mantenerlo en el nivel teórico es la frecuencia de su uso cotidiano y la catarata de expectativas que su sola mención despierta. Por otra parte, conviene señalar que "filosofía de la liberación" es una categoría historiográfica que en su sentido restringido, alude al movimiento surgido en Argentina a principios de 1970 y que más tarde se expandirá a toda América Latina.

---

<sup>6</sup>Horacio, Cerutti Guldberg. Filosofía de la liberación latinoamericana. FCE, México, 1992 (2da - Edición ) y desarrolla la misma idea en Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?

Por filosofía de la liberación se entiende un movimiento filosófico que se desarrolla en América Latina durante los años setenta, y que tiene su punto de partida en la consciencia filosófica de la situación de dominación y alienación que viven los países de la región latinoamericana y de otras regiones del mundo como es el caso de Asia y África. La filosofía de la liberación, como lo señalamos más arriba, aparece vinculada con otras expresiones de una reflexión más amplia sobre la realidad de América Latina, como son los desarrollos de la historia de las ideas, la filosofía de la historia, la sociología de la dependencia y la teología de la liberación en América Latina.

Esta corriente filosófica surge oficialmente en el segundo Congreso Nacional de Filosofía realizado en Córdoba, Argentina en 1972, mientras que su lanzamiento a nivel latinoamericana se hizo en Morelia, México, durante el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, en 1975. Esta filosofía llamada de la liberación fue propuesta como una vía de afirmación en América Latina en su diferencia y alteridad, que han sido negadas por el sistema de dominación mundial. También fue planteada en contraposición con la filosofía de la dominación como una filosofía desempañada en contribuir con el proceso real de liberación de las naciones de América Latina. Esta filosofía presupone una reflexión auténtica, liberadora del mimetismo o de la alienación cultural que han sido características del pensamiento inauténtico en América Latina como lo ha subrayado Augusto Salazar Bondy<sup>62</sup>. Como ya lo hemos dicho varias veces, aunque para algunos, surge como movimiento generacional, en su desarrollo, la filosofía de la liberación toma distintos derroteros y en su expansión en América Latina adquiere matices diversos según la realidad desde donde se hace la filosofía.

Aquí vale la pena preguntarse: ¿liberarse de qué? Cada vez pareciera menos generalizada la conciencia de vivir en estructuras y situaciones intolerables o en todo caso el miedo a reconocerlo. Pues, afirma Horacio Cerutti, ¿qué puede querer decir dignidad como valor frente por ejemplo a consumo, aunque sea sólo prometido o pura especulación? Una filosofía de la liberación sólo es posible como complemento teórico de un proceso real de liberación, y esto siempre y cuando por liberación se entienda un proceso político, histórico, real e integral en marcha.

---

Universidad autónoma del Estado de México, Toluca, México, 1997.

Al enfatizar el hecho de que se debe considerar a la filosofía de la liberación como una categoría historiográfica y no como un juicio de valor lo que se quiere poner en claro es el hecho de que bajo esta denominación se ha ocultado un conjunto complejo de posiciones, no fácilmente diferenciables entre sí, pero conflictivas y en gran medida excluyentes. Al decir de Horacio Cerutti, profundizando el estudio de estas modalidades de filosofar, duda el investigador no sólo de aplicar el calificativo de "liberación" sino incluso de denominarlas "filosofía". Por ello, el filósofo argentino - mexicano prefiere hablar de proceso o teoría de la liberación, porque para él se trata de toda teoría que nos describiera acabadamente la situación en que nos encontramos, nos explicara por qué está así constituida y no de otra manera, y sobre todo, iluminara sendas para el cambio. Advertimos que no existe todavía una teoría que llene estas condiciones pero si tenemos intentos interesantes que nos pueden conducir a una teoría compleja. Todavía es una tarea para todos, por ello afirma Horacio Cerutti: "proceso de liberación, si; filosofía de la liberación, hay que ver, depende, tal vez. Quiero decir, impulsar el proceso real de liberación es una *tarea* fundamental, lo que está en cuestión son las diversas manifestaciones filosóficas que se reclaman como pertinentes al avance de tal proceso, a su justificación o explicación"<sup>63</sup>

Siguiendo a Horacio Cerutti, podemos afirmar que en su sentido más pertinente, podría hablarse de "filosofía para la liberación" entendiendo por tales todas aquellas manifestaciones filosóficas que priorizan el proceso real de liberación y cambio social y no el concepto, idea o retórica de la liberación simplemente. Una de las preocupaciones de los llamados filósofos de la liberación ha sido y sigue siendo determinar la relación entre el pensar filosófico y la realidad latinoamericana. La llamada filosofía de la liberación asumió decididamente a la realidad latinoamericana como problema para el pensar filosófico y trató permanentemente, de modo explícito o implícito, de revisar las posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana liberadora, comprometida con nuestros pueblos, auténtica, original, eficaz teórica y políticamente. Pero debemos advertir desde ahora algunos equívocos<sup>64</sup> acerca de esta corriente filosófica.

---

<sup>62</sup> Augusto Salazar Bondy. ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Siglo XXI, 9ª. Edición, México, 1985. La primera edición fue en 1968.

<sup>63</sup> Horacio, Cerutti Guldberg. Filosofía para la liberación ¿liberación del filosofar?. Op.Cit.

<sup>64</sup> Ibidem

- Varios han considerado a la filosofía de la liberación como un movimiento sin fisuras, cuyos participantes comparten una misma problemática, una misma metodología, unos mismos supuestos filosóficos, una misma ideología e, incluso, una misma percepción y actitud frente a la realidad latinoamericana. Se suele pensar que este movimiento sostiene una respuesta común frente a la actual situación de América Latina. Sin embargo, podemos afirmar que esta filosofía llamada de la liberación es más bien un conjunto de tendencias pluralistas que se desarrollan desde múltiples perspectivas, en el intento de poner la actividad filosófica a tono con el presente latinoamericano en los inicios de la década de los setentas. Hay que distinguir en su seno, desde su nacimiento, a un sector populista y otro que se denomina crítico del populismo, y en el sector crítico del populismo se puede distinguir entre un discurso historicista y uno problemático o problematizador del mismo historicismo.
- Otra confusión se manifiesta en la creencia de que esta filosofía representa la reflexión epistemológica acerca del discurso de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación. Suponiendo con muy buena voluntad, la apertura de la filosofía a la economía, sociología, teología, teoría de las ideologías, la filosofía de la liberación manifestaría las consecuencias filosóficas de las postulaciones de la ciencia social y de la teología. La filosofía de la liberación no se propuso ser la epistemología de los discursos sociológicos y teológicos latinoamericanos. Si en algún caso se lo propuso, los resultados no han sido relevantes todavía.
- Se suele identificar en bloque como "marxista o revolucionaria" o como discurso puramente populista sobre el presente latinoamericano.
- Tampoco esta filosofía es una variante de una filosofía cristiana. Sin embargo debe reconocerse que el sector populista al postular como filosofía prima cierta ética, no sólo construyó una filosofía fundada en la fe, sino que reformuló con mayor o menor ingenio la doctrina social de la Iglesia Católica o en el mejor de los casos la modernizó

- Esta filosofía no es una práctica antiacadémica o extraacadémica. Ni que falte de rigor y en gran medida irracional e ideologizada. Advirtamos en cuanto al rigor que, hay trabajos que atestiguan una falta total del mismo, unido a falta de seriedad y a una pedantería insoportable. Pero esto no debe oscurecer el tipo de rigor necesario para reelaborar el pensar latinoamericana.

## 2.3. LIBERACIÓN EN LA FILOSOFÍA AFRICANA

Es importante señalar desde el principio que las luchas de América Latina no son diferentes de las de África. Pero la manera de acercarnos a esta realidad que en América Latina se ha dado en llamar liberación, estamos obligados a usar términos diferentes, aunque estos se refieran a la misma realidad.

Tratar de entender el proceso de liberación en África nos obliga a hacer referencia a la realidad de los africanos antes y después de las independencias políticas por un lado y económicas por el otro. En cuanto a las luchas económicas, la lectura hecha en el capítulo primero de este trabajo nos parece bastante ilustrativa.

Antes de llegar a las independencias políticas de África es necesario hablar de un movimiento que tuvo, en Europa como en África una influencia considerable que llevó a la toma de consciencia de la multitud de lo que es ser diferente y exigir sus derechos. Estamos pensando en el movimiento de la negritud que es en África, lo que es el movimiento de la liberación en América Latina.

### 2.3.1 LA NEGRITUD

Definida por diversos autores como un proceso de desalienación, como una esencia, como un modo de ser negro, un estilo estético, como una toma de consciencia o una rebelión, la negritud puede ser considerada, *grosso modo*, como un movimiento intelectual de rehabilitación, autoafirmación y reivindicación de las culturas negroafricanas y negroamericanas.

La expresión negritud empezó a tomar forma por los años treinta de este siglo en el París de entreguerra<sup>65</sup>. Los círculos de estudiantes negros provenientes de las colonias francesas comenzaron a organizar desde el corazón mismo de la metrópoli un movimiento cultural hasta entonces inédito. Fue en 1932 cuando vio la luz un panfleto elaborado por tres jóvenes de la Martinica: Jules Monnerot, Etienne Lero y René Menil, que bajo el nombre de *Légitime Défense* se lanzaba abiertamente

---

<sup>65</sup> Es importante advertir aquí que la mayoría de los países de África negra logran sus independencias a partir de 1960 es decir son países que tienen menos de un siglo de "independencia" política.

contra el mundo capitalista, cristiano, burgués y contra la opresión colonial y el racismo.

En esta publicación, los jóvenes intelectuales declaraban su filiación con el materialismo dialéctico de Marx, aceptaban sin reservas el surrealismo y estaban dispuestos a utilizar la inmensa máquina para disolver la familia burguesa que Freud había puesto en movimiento. El caldo de cultivo se preparaba, los jóvenes negros comenzaban a hablar de emancipación.

Dos años más tarde, en el mismo París, otros tres jóvenes estudiantes negros: Aimé Césaire de la Martinica, Léopold Sédar Senghor de Senegal y Léon Damas de la Guyana, publican la revista :“*L'Étudiant Noir*”, en la cual afirmaban que la historia de los negros había sido un drama en tres actos: Primero esclavizados, después formados en la asimilación y en el tercer acto, los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación.

Es en este ambiente de abierto enfrentamiento al orden colonial, que los jóvenes agrupados en torno a la revista “*L'Étudiant Noir*”, concibieron el término de ***Negritud***.

La mayoría de los estudios acerca de la expresión señala a Aimé Césaire como el creador de la palabra, sin embargo el mismo poeta precisa las dificultades de admitir dicha paternidad cuando afirma lo siguiente: “tengo la impresión que este concepto es un poco una creación colectiva. Yo empleé la palabra por primera vez, es cierto. Pero es probable que en nuestro círculo todos habláramos de ese término”. Cuidadoso de no teorizar en esos primeros años sobre el concepto, la mejor definición que nos legó Césaire la encontramos en su ***Cahier d'un retour au pays natal***<sup>66</sup> cuando afirma:

“ mi negritud no es una mancha de agua muerta en el ojo muerto de la tierra,  
mi negritud no es una torre ni una catedral  
se zambulle en la carne roja del suelo  
se zambulla en la carne ardiente del cielo”.

---

<sup>66</sup> Aimé, Césaire. *Cahier d'un retour au pays natal*. Versión castellana publicada en México por la edición Era. 1969. La primera edición en francés fue en 1938.

Lejos de ser una idea abstracta e inmóvil, la negritud en Césaire se manifiesta como algo vivo y dinámico; es ante todo una toma de consciencia concreta y no abstracta de la historia y cultura que conlleva el ser negro. Algo distante a lo que su compañero de formula el senegalés Léopold Sédar Senghor profesaba, ya que éste afirmaba que la negritud es el conjunto de valores del África negra. Estos valores señalaban una sensibilidad específica de los negros, la cual provendría de una fuerza vital que le sería propia a África; razonamientos que llevaron al poeta senegalés a decir una de sus famosas y conocidas frases: la razón es helena como la emoción es negra. Esta concepción de la negritud que partió de presupuestos esencialistas y ahistóricos atrajo un sinnúmero de críticas a Senghor.

Podemos ver ya desde aquí que, como en el caso de la liberación en América Latina, no todos los que comulgan con el movimiento lo entienden de la misma manera. Desde sus principios, encontramos en el movimiento, los gérmenes de las principales corrientes que posteriormente se enfrentarán. Una corriente preocupada por concretizar e historizar la toma de consciencia de los pueblos negros y la otra inquieta por definir la esencia del ser negro.

En su prólogo a *L'anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*<sup>67</sup>, elaborada por Senghor, Sartre se ve atrapado entre estas dos corrientes y busca una salida a su manera dando apertura a una lectura más de la negritud.

Para Jean Paul Sartre la toma de consciencia de los negros tenía que comenzar por la aceptación de su raza, ya que era a partir de ésta que se le oprimía. Sin embargo, esta consciencia de raza estaba centrada en una cierta cualidad común a los pensamientos y a las conductas de los negros que se conoce como negritud. La definición esencialista que daba Sartre contrastaba con el futuro que le preveía al movimiento, pues, partiendo de un análisis dialéctico, Sartre tomó a la negritud como el momento de la antítesis, la tesis sería la superioridad teórica y práctica del blanco, ambas tenderían a resolverse en una síntesis: la sociedad sin racismo. Por lo cual, al final de su ensayo, Sartre lanza la pregunta: Y ¿qué pasaría si en lo sucesivo el negro sólo se considera como proletario?, pues finalmente sus desgracias son las de una clase social oprimida por el capital. Al igual que el proletariado, el reclamo que se trasluce en el fondo de la pregunta de Sartre es ¿por qué en lugar de sacar el discurso

---

<sup>67</sup> Esta antología fue publicada por PUF, París, 1948 y el prólogo se llamó *Orphée noir*

sobre la negritud no se asumió la consciencia de clase histórica? De esta manera los dos niveles que manejó el filósofo francés en su texto: el esencialista y el materialismo histórico permitieron que posteriormente las dos corrientes enfrentadas al interior de la negritud acudieran indistintamente al texto de Sartre, remarcando siempre la parte con la que no estaban de acuerdo.

En las Antillas, la bandera de la negritud fue llevada por Franz Fanon y René Depestre. Para Fanon, la reivindicación de ser negro, que constituiría el primer momento de la negritud, llevó a los antillanos y a los africanos a admirarse y a admirar una especie de comunidad o pueblo negro en el mundo, a una cultura negra representada en un África ideal. Sin embargo, muy pronto esta negritud se dio cuenta de los límites de su explicación al comprender que la cultura negra no era una e inequívoca sino diversa y plural como naciones con población negra existían. Del ideal africano, Fanon hace el llamado para ejercer el análisis en la realidad y particularidad nacional.

Discípulo de Fanon, René Depestre concretizó la negritud en la historia americana. Para el poeta y ensayista haitiano, la negritud no era más que la expresión moderna de un método utilizado por los negros en la época de la esclavitud: el cimarronaje. Así, el movimiento originado por Césaire y Senghor era un nuevo cimarronaje intelectual. Las raíces del movimiento en América tendrían que buscarse en los primeros años que siguieron a la revolución haitiana con Louis Joseph Janvier, Hannibal Price y Antenor Firmin, movimiento que tuvo su continuación en este siglo con la *Revue Indigène* y Jean Price Mars.

Podemos concluir, después de este caminar en la comprensión del concepto de negritud que, hay en este movimiento una fuente muy rica y fructífera para el desarrollo de nuevas propuestas.

En África, lejos de ser sólo idealista, este movimiento se convirtió en predecesor de los movimientos de independencia de muchos países africanos e inspiró a muchos revolucionarios para buscar la liberación de sus países ante las metrópolis occidentales.

La importancia de la negritud como movimiento de concientización ha quedado clara en la sociedad africana. Pero este movimiento tomó, en el continente africano, un deslice, una desviación en su comprensión, a saber la acentuación de la poesía que llevó a acentuar más la palabra, el discurso entendido sólo como habladería que la acción. Como bien sabemos la poesía no tiene como meta directa a la acción. Dicho de otro modo, si partimos de la visión de Senghor de la negritud, encarnada en la poesía no contempla la lucha contra la dominación extranjera. Su perspectiva no es la lucha, sino la negociación, casi diríamos la predicación moral y la oración.

Para nosotros, a pesar de la visión que se quiere dar a la negritud, ésta queda como un grito de rebeldía, un deseo de liberación del hombre negro donde quiera que se encuentra. Sin embargo, es necesario advertir que esta negritud, en muchos casos, se ha quedado sólo en la preocupación. Por lo que se ha convertido en una propaganda, un esfuerzo de concientización que quiere tocar el espíritu del hombre blanco como del negro, pero que no llega a la acción. Esto se explica por el hecho que los dirigentes africanos han apostado a que África nunca podrá salir de la situación en la que se encuentra sin la ayuda de los occidentales y si no dejamos de poner atención a la tradición como bien lo afirma Marcien Towa<sup>68</sup>. Para Towa, hay que tener conciencia de la difícil situación en la que se encuentra África. Además Towa es muy optimista en cuanto al futuro de África, pero sólo si África deje de agarrarse a la llamada tradición para adoptar a la filosofía<sup>69</sup>. Esta misma manera de pensar la encontramos en los escritos del filósofo congoleño Elungu Pene Elungu<sup>70</sup>. Para él, Congo debe salir de la situación de alienación para constituirse como una "Nación Libre". Pero para ello, es necesario que los africanos en general y los congoleños en particular, adoptemos dos elementos necesarios que nos vienen de la cultura occidental y que no van o pueden convivir con la llamada tradición, que son la ciencia y la técnica, y con ellas la filosofía europea que manifiesta la razón calculadora y organizacional del Occidente. Sin estos elementos, no tiene caso seguir esforzándonos para luchar en pos del desarrollo. En

---

<sup>68</sup> Marcien, Towa. *Essai sur la problematique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, 1971. Es importante notar aquí que las tradiciones africanas no deben de ser tal siempre y cuando estén al servicio de la vida. No hay que defender de manera tradicional a la tradición, hay que ver a la tradición en su utilidad y funcionalidad social y vital.

<sup>69</sup> Towa considera que la filosofía debe ser entendida como lo ha dicho Hegel, como el pensamiento que se piensa a sí misma, el pensamiento del pensamiento, lo general que tiene como contenido a lo general. Esta filosofía hace referencia continua a la razón y a la libertad. Es esta filosofía la que hace falta al África, a América Latina y Asia.

<sup>70</sup> Elungu Pene Elungu. "Authenticité et culture" en *Revue zairoise de psychologie et pédagogie*, II, 1, 1973.

fin, África no puede salvarse y tratar de quedarse sola en el mundo de hoy. Le es necesario transformarse, luchar y adoptar el ritmo revolucionario del mundo desarrollado, si quiere lograr un cierto cambio.

Con estos ejemplos queda claro que donde Aimé Césaire veía la toma de conciencia de la iniciativa histórica de los pueblos negros, los negros africanos como Senghor, Towa y Elungu quieren que el colonizado considere a la colonización no como una catástrofe, sino como un evento, una revolución que le ha aportado muchas cosas positivas que debe recordar y olvidarse de las negativas, ya que en cualquier empresa de este índole siempre habrá lo positivo y lo negativo. La colonización afirman, no sólo trae mercancías y soldados, sino también ideas y técnicas que si no matan, curan, ayudan y hacen caminar hacia el desarrollo.

Es importante advertir aquí que los africanos hemos perdido mucho tiempo en este tipo de discusiones. Lo que necesita África hoy no son sólo cantantes, ni poetas, ni propagandistas sino hombres de acción, que amen a África y que trabajen por el bien de África y de los africanos. La negritud en tanto que fue un movimiento que ayudó a la toma de conciencia del ser del negro afirmando los valores de los negros con el fin de lograr su liberación, logró su fin con la descolonización política de África. Pero el africano no debe quedarse allí soñando ser más libre. Es tiempo que se libere del mito de la liberación para hacer su vida y tomar su responsabilidad histórica para ello. En lugar de decir y seguir diciendo y levantando la bandera de la negritud, vivámosla en lugar de cantarla. Vivir nuestra negritud es como dijera Du Bois, formarnos una imagen auténtica de una civilización propia y lograr una vida digna y de valor a los africanos y que los dignifique ante el mundo. ¿Por qué debemos hacer algo para el mundo y por ser visto por el mundo? Lo importante para nosotros es la vida digna de los africanos.

## 2.3.2 INDEPENDENCIAS POLÍTICAS AFRICANAS: UNA VISIÓN HISTÓRICA

### LA DESCOLONIZACIÓN DE ÁFRICA: ORÍGENES Y FACTORES

La descolonización de África, tras la fase final del colonialismo europeo, con la evolución hacia la formación de los nuevos Estados africanos independientes, en torno a los años 60 del siglo XX, es un episodio más del fenómeno global de la descolonización, continuador del movimiento general iniciado y extendido entre los pueblos asiáticos y árabe-islámicos, y ahora propagado entre los pueblos africanos.

En la situación internacional agitada por la Segunda Guerra Mundial y las consecuencias de posguerra comienzan a apreciarse los inequívocos síntomas de la rebelión de África, que ha marcado de manera decisiva la Historia Universal a mediados de nuestro siglo. Es éste el significativo título de *El despertar de África negra* o la historia comienza de nuevo con que encabeza J. Ki-Zerbo el capítulo de su *Historia de África negra* en que estudia las distintas independencias africanas.

La trascendencia histórica de este proceso ha quedado reflejada en una abundante bibliografía de la que son muestras, entre otras, las obras de H. Khon y W. Sokolsky, Hargreaves y K. Nkrumah. Este proceso constituye un factor único en la historia universal de nuestra época, y su resultado ha sido la ampliación del mundo de las naciones libres, entre las que se oyen, cada vez con más fuerza, las voces de África.

El cambio registrado en África durante la descolonización en los años centrales del siglo XX ha sido, en efecto, históricamente trascendental. Al término de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, sólo existían en África tres Estados formalmente independientes: Egipto, Etiopía y Libia, a los que se puede añadir la Unión Surafricana. Cincuenta años después, en 1995, toda África es independiente, ofreciéndose la totalidad del continente como un gran mosaico de naciones soberanas, entre las que aún se mantiene algún viejo residuo de la superada época colonial, como es el caso de la cuestión del Sáhara Occidental.

Nació así a lo largo de la década de los años 60 como momento central, una nueva África independiente, configurada políticamente en una gran diversidad de nuevos Estados, que han de hacer frente a la compleja serie de problemas, tanto económico-sociales como culturales y políticos, pero animados por una conciencia de solidaridad continental que se concreta en la creación de la Organización de la Unidad Africana (O.U.A.)

En el proceso histórico de las independencias africanas existen unos momentos precisos que tienen un especial significado político, y así han sido destacados por los autores. Entre esos hechos que dieron un nuevo y decisivo impulso a tal proceso de avance en la lucha por la independencia, M. Cornevin señala dos que se produjeron paralelamente, en octubre de 1945: para el África británica fue la celebración del V Congreso Panafricano en Manchester, y para el África francesa las elecciones a la Asamblea Constituyente de la IV República. Pero estos hechos permiten mostrar externamente las transformaciones más profundas acaecidas en el seno de las sociedades africanas que se han ido gestando a lo largo de un proceso de años, durante todo el siglo XX, y se han incubado en el último periodo colonial, constituyendo los componentes básicos de la descolonización africana.

- Las transformaciones económico-sociales constituyen un primer factor fundamental. Junto a la continuidad de las tradiciones africanas, hay que destacar la gran amplitud de los cambios, tanto económico-sociales como ideológico-culturales, sobrevenidos en África a lo largo de la primera mitad del siglo XX, con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial y durante el transcurso de ésta, que constituyen las bases del surgimiento del nacionalismo africano y de su lucha revolucionaria por la Independencia política. Los pueblos africanos han experimentado, en este sentido, un proceso continuo de transformación y crecimiento internos en los diversos aspectos y actividades económicas y sociales.
- Todo el entramado de las transformaciones económico-sociales e ideológico-culturales experimenta un giro determinante por las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, cuya trascendencia tiene repercusiones decisivas en el destino de África, y cuyo antecedente se encuentra en la ocupación de Etiopía por la Italia fascista en 1935, y que ha sido destacado de manera unánime por los autores como son, entre otros, F. Tenaille, J. Ki-Zerbo, B. Davidson y G. Barraclough.
- Las transformaciones económicas, los cambios sociales y los progresos culturales e ideológicos constituyen los fundamentos sobre los que se va a producir el desarrollo de los nacionalismos africanos, que son expresión de la madurez de una nueva conciencia colectiva nacional y se orienta hacia la acción política organizándose como partidos, entre 1920 y 1950, que se manifiesta rápidamente en favor de la pronta independencia teniendo un papel claro en la

nueva construcción nacional, lo que ha sido señalado por diversos autores, entre otros, F. Morán, R. Bureau, E. Mbuyinga, Khon y Sokolsky, y ha sido descrito por K. Nkrumah.

- Otro factor decisivo de concienciación y de impulso hacia la independencia entre los dirigentes y pueblos africanos estuvo representado por el Panafricanismo: el movimiento panafricanista constituye la expresión de solidaridad y unión entre todos los pueblos de África en su lucha común contra la opresión europea y en favor de la independencia y unidad de todo el continente africano.

El creador y organizador del Panafricanismo fue el profesor y doctor W.E.B. Du Bois, negro norteamericano, quien celebró entre 1919 y 1937 cuatro Congresos Panafricanos, siendo continuado e impulsado desde 1945 en el V Congreso en Manchester por K. Nkrumah y G. Padmore, y desembocando en la creación de la O.U.A. en 1963.

#### **"LAS INDEPENDENCIAS" AFRICANAS**

La totalidad del África subsahariana fue agitada desde 1945 por la fuerza del nacionalismo, la revolución y la acción contra el colonialismo europeo tendientes a conseguir la independencia política y la descolonización. El movimiento se inició en el África occidental británica y se extendió posteriormente a las colonias del África francesa, al África belga y a los territorios británicos del África oriental y central, para alcanzar, por último, a las colonias del África austral. La marcha hacia la independencia de los Estados africanos negros ha sido uno de los fenómenos políticos más espectaculares de la segunda mitad del siglo XX.

A) África británica. La inquietud nacionalista que se había extendido por las colonias del África británica se acrecentó tras la Segunda Guerra Mundial, y en el África occidental británica destacaron en el proceso hacia la independencia dos países: Costa de Oro, que la obtuvo en 1957 como Estado de Ghana, presidido por K. Nkrumah, y Nigeria, independiente en 1960, donde entre 1967 y 1970 se produjo la guerra de Biafra. En esta misma región occidental, Sierra Leona alcanzó la independencia en 1961, y Gambia en 1965.

En África oriental británica, el primer país en obtener la independencia fue Somalia en 1960, seguida de Tanganica en 1961 presidida por J. Nyerere, y de Zanzibar en 1963, uniéndose ambos países en 1964 para constituir la República de Tanzania. Uganda la alcanzó en 1962, y Kenia en 1963 bajo la presidencia de J. Kenyatta.

En África central británica, Nyassa accedió a la independencia en 1964 como República de Malawi, con H. Banda como presidente, y Rhodesia del Norte en la misma fecha como República de Zambia, presidida por K. Kaunda. En Rhodesia del Sur, la minoría de colonos blancos proclamó unilateralmente la independencia de Rhodesia en 1965, pero no fue reconocida internacionalmente.

En África austral británica, Bechuana alcanzó la independencia en 1966 como República de Botswana; el reino de Leshoto en 1966, y Swazi en 1968. Por lo que se refiere a las islas del océano Índico, Mauricio lo hizo en 1968, y Scheylles en 1976.

B) África francesa. En el África occidental francesa, el primer país en acceder a la independencia fue Guinea en 1958 presidido por S. Touré, al que siguieron, todos como Repúblicas en 1960, Senegal, bajo la presidencia de L. Sedar Senghor, Mali con M. Keita, Costa de Marfil con F. Houphouet-Boigny, Dhomey/Benin, Níger, Alto Volta/Burkina Faso y Mauritania. Los cuatro países del África ecuatorial francesa accedieron igualmente a la independencia en 1960 como Repúblicas: Chad, República Centroafricana, Gabón y Congo.

Los dos Mandatos, Togo y Camerún, se constituyeron en repúblicas independientes también en 1960. Las islas y territorios del África oriental francesa la alcanzaron: Madagascar en 1960, Comores en 1975 y Somalia, como República de Djibuti, en 1977.

C) África belga. Fue el Congo belga el primer país independiente en 1960, con P. Lumumba como primer ministro, iniciándose un largo conflicto civil entre 1960 y 1965, finalizado el cual se transformó en la República del Zaire presidida por J. Mobutu hasta mayo de 1997 y hoy bajo el poder autoritario de Laurent Kabila con dos fracciones de rebeldes en el Este y Norte del país. Los Mandatos, Ruanda y Burundi, fueron independientes en 1962.

D) África española. Los territorios españoles de África tuvieron distinta suerte: Ifni fue devuelto a Marruecos en 1969; Guinea Ecuatorial fue independiente como República en 1968 con F. Macías como presidente; y Sáhara Occidental fue cedido a la administración de Marruecos desde 1975.

E) África portuguesa. El último conjunto de territorios africanos en acceder en bloque a la independencia fue el integrado por las colonias de África portuguesa tras el triunfo de la revolución en Portugal en 1974. Así, Guinea-Bissau la consiguió en 1973-1974, Cabo Verde en 1975, al igual que Santo Tomé y Príncipe; y también en 1975 Mozambique, bajo la presidencia de S. Machel, y Angola con la de A. Neto, donde se ha desarrollado una larga guerra civil.

F) En la última fase de la descolonización se han registrado los más recientes cambios en África representados, por un lado, por sendas revoluciones en los dos Estados tradicionalmente independientes del continente: en Etiopía en 1974, con el derrocamiento de la monarquía imperial y la proclamación de una república popular en 1975, y en Liberia en 1980; y por otro, por la proclamación de las últimas independencias africanas: en 1980 la República de Zimbabwe, en 1990 la de Namibia, y en 1993 la de Eritrea.

Además, en 1994 culminaron las reformas democráticas en la República Sudafricana con el establecimiento de un Estado multirracial y la elección de N. Mandela como presidente.

Nace así una nueva África independiente y "formalmente" descolonizada en la que, por un lado, se mantiene un único caso pendiente de solución, como es el conflicto del Sáhara Occidental, y por otro, los nuevos Estados africanos han de hacer frente a un conjunto de problemas, en ocasiones heredados de la época colonial, y también característicos de la nueva vida independiente, como son, entre otros, el subdesarrollo y la dependencia, el neocolonialismo, y las reformas democráticas y el multipartidismo. Además, el ideal panafricanista se ha concretado en la fundación de la Organización de la Unidad Africana (O.U.A.) en mayo de 1963 en Addis-Abeba.

A nuestro parecer, es necesario reconsiderar la relación que África ha establecido o padecido con los llamados occidentales. No podemos olvidar que el padre quiere estar siempre ahí donde él considera que debería estar, aunque los hijos le sigan recordando que ya son grandes y le sigan dando gracias por todo lo que ha hecho por ellos. Es innegable la difícil relación entre África y Occidente desde el momento en que África quiso ser independiente. Desde que esta aspiración a la libertad, a la autodeterminación y autogestión se hicieron realidad con las "independencias" políticas, el problema de la alteridad entró en juego en la relación África - Occidente. Esta alteridad está fuertemente cargada de una connotación negativa y peyorativa por la historia colonial y la esclavitud donde el negro, habitante de África, es percibido como irracional, primitivo y esta herencia mental ha dejado, hasta nuestros días rastros difíciles de borrar. A pesar de los progresos que puede haber en África y que son innegables, le es difícil al padre creer que el niño puede crecer solo y mucho más considerarlo como igual y verdadero igual en todos los niveles.

Por ello, era más fácil para el padre, durante los años que siguieron las independencias políticas, creer que los países subdesarrollados iban a llegar al desarrollo sólo si él les proporcionaba la ayuda necesaria. Intentó hacerlo y por desgracia o por la gracia no se ha visto el resultado de esta ayuda hasta hoy en día. El padre soñó un África a su modo, desde su realidad y está esperando verlo de este modo. Donde esperaban el nacimiento del desarrollo, nació el llamado afro - pesimismo ante el rechazo o el fracaso de África de modelar su funcionamiento económico y político a base de lo dictado por Occidente. De aquí nacieron las expresiones como: " l'Afrique ne saura jamais s'en sortir sans nous ". Este afro - pesimismo que a nuestro modo de ver expresa el otro lado de la medalla del padre desilusionado y que es el reflejo del paternalismo desarrollista de los años 60 y 70 de África.

¿Y si África reclamara el derecho de ser sí misma y no entrara en el juego impuesto por el padre? Con la globalización o la mundialización, las presiones de los que se han autootorgado el derecho de dirigir y mandar en este mundo no dejarían a África seguir su camino. Pero, es evidente que África debe elegir, escoger el camino que le va a llevar a esta integración mundial preservando su identidad y sus ambiciones propias que todos y cada uno deberían de exigir antes de alinearse detrás de algunos.

como si fuera dentro de un modelo donde el fatalismo está presente y del cual no nos podemos sustraer.

### 2.3.3 LA AUTENTICIDAD<sup>71</sup>

*Le recours à l'authenticité* o el regreso a la autenticidad nos hace pensar en la reconstrucción de un universo a la medida de nuestra evolución material y espiritual. En esto se distingue la autenticidad de la negritud. No basta sólo con recobrar nuestra identidad cultural, pisoteada y seguir viviendo como marionetas de los mismos que criticamos y odiamos por habernos pisoteado. Es necesario que la autenticidad nos ayude a vivir no como nuestros ancestros vivían sino que nos permita ubicarnos en el contexto histórico en el cual nos ha tocado vivir, a pensar estrategias de acción para la construcción de un África diferente donde se garantice la realización del hombre africano. El uno mismo ideal de la filosofía de la autenticidad no es ser uno mismo, sino *llegar a ser uno mismo*, es decir, tomando en cuenta nuestras historias y nuestro contexto, ubicándonos en la realidad que nos ha tocado vivir, echando mano de los instrumentos que Occidente ha puesto a nuestra disposición, tenemos que forjar nuestro camino y nuestra historia que van a determinar nuestro futuro.

La filosofía de la autenticidad tiene tres dimensiones:

- El regreso (el recuperar) a nuestros valores propios, los que constituyen el patrimonio de nuestros ancestros.
- Pero viviendo en el hoy y ahora, no podemos adoptar ciegamente todos los valores culturales de nuestra tradición. Éstos deben pasar por un filtro de crítica que les haga y resalte su importancia para nuestra vida hoy.
- En esta realidad nuestra, es necesaria la apertura a todos los valores extranjeros susceptibles de enriquecer nuestro patrimonio cultural y promover así la realización del hombre africano.

---

<sup>71</sup> La filosofía de la autenticidad fue promovida por el ex presidente Mobutu Sese Seko que gobernó a Zaire de 1965 a 1997. Este sacó a la luz pública las ideas que sus asesores habían planteado y que no logró solidificar en el tiempo de su gobierno. Mobutu gobernó Zaire como dictador y salió expulsado por las fuerzas de la rebelión mandadas por Kabila que hoy es el presidente de la República Democrática del Congo, el nuevo nombre de Zaire. Es importante que quede claro que no comulgamos con la manera de gobernar de Mobutu, pero las ideas plasmadas en la llamada filosofía de la autenticidad nos parecen importantes de recuperar para proyectar un futuro diferente de África.

Así entendida, la autenticidad se quiere una instancia filosófica ideológica cuya pretensión es reconciliar los valores positivos de nuestros ancestros con la modernidad, para lograr la realización del hombre de hoy en un mundo que él mismo habrá construido. Lo que hace de la autenticidad una vía de cambio es su visión crítica tanto ante la tradición como ante la llamada civilización. Como bien lo decía Sakombi Inongo que aquí parafraseamos, la tradición llega a ser destructora cuando se vuelve impenetrable por la novedad que nos llega de otras civilizaciones<sup>72</sup>. Esta siendo la suma de diferentes civilizaciones de la historia, no debe perder su esencia de seguir enriqueciéndose con las aportaciones de otros. Sin embargo, no todo lo que las otras civilizaciones aportan es compatible con nuestra tradición, de ahí que tenemos que tomar nuestra responsabilidad histórica para escoger lo que integramos en nuestra tradición y lo que simplemente debemos rechazar de ésta.

La apertura al mundo, condición necesaria de la autenticidad, nos obliga a la asimilación de los elementos de las otras culturas. Pero estas aportaciones las debemos escoger nosotros y no que nos sean impuestas por otros. Por lo que podemos afirmar que con la autenticidad lo que se quería era lograr conquistar la personalidad del africano y su dignidad de ser humano con la finalidad de participar en la transformación de las condiciones existenciales de este ser humano, doblegándose a la necesidad de rehacer el mundo a la medida de nuestra evolución material y espiritual.

#### 2.3.4 NEGRITUD Y AUTENTICIDAD ¿ PARA QUÉ ?

Ni la negritud, ni la tradición nos pueden enjaular o aislar del mundo en el que nos encontramos viviendo, sino hacernos libres, empujarnos a una autodeterminación, una autodefinición y una autoposición. Tanto la negritud como la autenticidad luchan para llegar a hacer más amena la vida de los negros. Por ello, uno de sus objetivos es el desarrollo integral del África. No se trata sólo de hablar, hay que actuar y trabajar para acercarnos y si es posible lograr el llamado desarrollo. ¿Pero de qué desarrollo hablamos? Además de tener las máquinas, de usarlas y de saber hacerlas, lo que caracteriza el desarrollo y las sociedades desarrolladas es el hecho de ser, en todo momento, capaz de concebir las ideas, las creencias y las técnicas susceptibles de

---

<sup>72</sup> Sakombi Inongo. Authenticité, citado por Ngindu Mushete, "Le propos du recours à l'authenticité", en Cahiers des religions africaines, VIII, 16, 1974.

mantener el fenómeno social, de aumentar su cohesión y su eficacia, y de adaptar los instrumentos a las dimensiones de las necesidades del momento. En el centro del problema de desarrollo está el ser humano. Un ser humano dotado de libertad y ubicado en el espacio y el tiempo. Ser humano que hace historia y cultura y que debe vivir con ciertas virtudes indispensables como la honestidad. Por ello, podemos afirmar que el problema del desarrollo no es un problema de modelo de desarrollo, sino un problema de modelo del ser humano que se tiene y que se quiere. En función de su medio ambiente, su historia y su educación.

Entendamos bien lo que queremos decir cuando nos referimos a la autodeterminación, autoafirmación, autoposición y autodefinición a través del acercamiento que hace Hilda Varela<sup>73</sup> del primer concepto.

### **Autodeterminación: principio político, jurídico y derecho fundamental**

Después de la Segunda Guerra Mundial la rebeldía nativa, que ya se había manifestado desde antes, se transformó en una protesta organizada que desembocó en el nacionalismo africano. En este sentido, los movimientos de liberación constituyen la máxima expresión de este nacionalismo de los territorios no autónomos. Sin embargo estos movimientos no tienen como único fin lograr la independencia política, sino también la completa autodeterminación de los pueblos.

### **Principio político de la autodeterminación**

Por autodeterminación se entiende el derecho que tiene todo pueblo y nación para determinar su estatuto social, político y económico, además de conducir libremente su política exterior. La autodeterminación conlleva en sí dos aspectos muy importantes que son:

- Interno: la capacidad de autogobernarse
- Externo: posibilidad de determinarse política y económicamente en el ámbito internacional, sin depender de otro u otros Estados.

---

<sup>73</sup> Hilda Varela. "Movimientos de liberación en África" en Cuadernos. No.5, FCPyS. UNAM. México, 1975

Los colonialistas sostenían que sus dependencias carecían del primer aspecto: la autcapacidad. Con base en esto consideraban que, mediante la administración colonial, los pueblos serían preparados para el autogobierno. Para afirmar la incapacidad política de las comunidades sojuzgadas se basaban en el argumento del salvajismo de los nativos que medían de acuerdo al índice de criminalidad, práctica de ritos paganos cruentos, datos sobre educación, falta de sociabilidad, etc. Los colonialistas no tomaban en cuenta que estos problemas estaban íntimamente ligados a la dominación colonial. El fin que perseguían era el de negar la autodeterminación como principio universal y así seguir conservando y explotando sus colonias.

#### *Evolución del principio de autodeterminación hasta 1945*

- a) **Revolución Francesa:** se utiliza el principio de las nacionalidades que consiste en la igualdad de todos los Estados. Sin embargo, este principio sólo se aplica en los países europeos en contra de los regímenes absolutistas.
- b) **Revolución Industrial:** con la Revolución Industrial y la creación de Estados multinacionales el principio de las nacionalidades cae en desuso.
- c) **Primera Guerra Mundial:** al terminar la guerra vuelve a utilizarse el principio de las nacionalidades en los tratados de paz, una vez más sólo a favor de los europeos que se encontraban sojuzgados.

La primera manifestación de emancipación colonial se dio con el principio de autodeterminación de los pueblos, que abogaba por la inmediata independencia como derecho de los pueblos y naciones coloniales, pero sólo de las naciones europeas sojuzgadas.

Durante la IGM se hace poca alusión a la autodeterminación, ya que a pesar de que hay una reorganización de la sociedad europea no existe tal autodeterminación en las ideas que proponen, pues se pasa del yugo colonial a una administración bajo la observación de organizaciones internacionales en formas de Mandato.

La primera mención de la autodeterminación por parte del entonces presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson fue en los *Catorce Puntos* (enero 8, 1918), Sin

embargo, la autodeterminación wilsoniana seguía siendo un problema político y no otorgaba a las colonias de África y Asia la calidad de naciones, sino de nacionalidades. En realidad Wilson no aniquiló el colonialismo, sólo habló de los abusos que se cometían.

Por otro lado, la posición de Estados Unidos no podía ser determinista, ya que era arriesgado tomar una posición a favor o en contra del colonialismo. En cierto sentido le convenía que terminara el colonialismo, porque los nuevos países se transformaban en nuevos mercados para sus productos. Por otro lado, no podía condenar abiertamente el colonialismo, pues equivalía a condenar la política de países amigos. La mejor solución parecía ser la evolución hacia el autogobierno, lo que facilitaría la expansión de su comercio, sin incurrir en críticas y adoptando una posición conciliadora entre el anticolonialismo soviético y el colonialismo defensivo de las naciones occidentales.

Con la Sociedad de Naciones (SDN) se crea el sistema de mandatos donde la finalidad de las potencias mandatarias era garantizar el cumplimiento de "la misión sagrada de civilización" que consistía en el bienestar y desenvolvimiento de las ex-colonias de los países vencidos. Sin embargo, en el Pacto no se hace referencia a la autodeterminación.

La primera vez que se hace alusión a la autodeterminación de todos los pueblos es en la Carta del Atlántico, que fue una declaración conjunta de Estados Unidos y Gran Bretaña, realizada y firmada el 14 de agosto de 1941 por el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt y el primer ministro británico Winston Churchill. Sin embargo, el acuerdo de "respetar el derecho de todos los pueblos a elegir la forma de gobierno bajo la cual quieran vivir", no funcionó en la práctica en vista de que fue un principio sólo aplicable en las naciones europeas, además, el enunciado en sí proclamaba la permanencia del sistema colonial.

Debido a que la SDN no funcionó se creó la ONU donde se planteaba la preparación de los pueblos colonizados para su liberación. No obstante, hubo mal interpretación de la Carta por parte de los europeos, los cuales entendían por autodeterminación el autogobierno dentro de su esfera de acción y no una verdadera libertad.

## *Autodeterminación desde la creación de la ONU*

Asimismo, a partir del contenido de la Carta de la ONU se entendieron cosas distintas. La Carta proclamaba a la autodeterminación como derecho universal concebido como la facultad del territorio a separarse de su metrópoli que era totalmente diferente en cuestiones económicas, culturales, sociales, etc. Mientras tanto, los colonialistas lo interpretaron como el respeto a los derechos humanos de la población dependiente. El texto de la Carta se presta a esta mal interpretación porque no se define el principio de autodeterminación.

En 1960 entran a la ONU países de Asia y África, que junto con Rusia presionan para la consideración de las independencias en el derecho internacional. La ONU aprueba una resolución sobre descolonización llamada "*Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales*" en diciembre de 1960. Desde ese momento el tema pasa a formar parte del derecho internacional y el debate en el Foro de la ONU no es acerca de su significado, sino acerca del método y momento de otorgar la autodeterminación.

En vista de dichas resoluciones el bloque colonialista optó por seguir una de las siguientes corrientes:

- **Economicista:** proponía la independencia inmediata porque no es redituable para la metrópoli financiar el desarrollo de las colonias.
- **Gradualista:** sostiene que la autodeterminación debe ser concedida por etapas y de acuerdo al grado de desarrollo de las colonias. En este caso las colonias deben financiar la evolución. En general, se siguió esta corriente.

El principio de la autodeterminación sigue siendo manejado por consideraciones políticas y buscando beneficio económico y la práctica internacional lo sigue manteniendo más como un principio político que jurídico.

### **Autodeterminación como principio jurídico internacional**

La autodeterminación se postula primeramente como un principio de carácter político, pero para que éste se transformara en principio jurídico era necesario que los Estados

lo adoptaran como norma corriente, lo que se logra al ser incluido en la carta de la ONU.

### *Escuela marxista*

La primera definición socialista de autodeterminación fue enunciada por Lenin, quien definió el concepto como el derecho a la separación estatal de las colectividades nacionales distintas. El socialismo critica al capitalismo en el sentido de que éste otorga independencia política pero no una verdadera autodeterminación que implica los ámbitos económico y social.

Se hace una diferenciación entre nacionalidad y nación:

- Nacionalidad: es la comunidad humana que se diferencia de la tribu por estar basada en relaciones territoriales y no de parentesco, constituida históricamente y sirve de base para la nación. Depende de 3 elementos: comunidad de idioma, comunidad de territorio y de psicología.
- Nación: comunidad humana estable, históricamente formada sobre la base de cuatro elementos: comunidad de idioma, de territorio, de psicología y de vida económica. Cabe mencionar que no puede faltar ninguno de estos componentes.

### *Según el derecho internacional contemporáneo.*

La autodeterminación debe contener la capacidad tanto política como económica y social. Esto se presta a negar autodeterminación a una nación o nacionalidad en retraso.

Un territorio deja de ser no-autónomo (según la Asamblea General en 1960:

- a) por su constitución en un Estado independiente y soberano
- b) por su libre asociación con otro Estado independiente
- c) por su integración con otro Estado independiente

La Asamblea General asevera que la autodeterminación es un principio jurídico internacional que implica el fin del sistema colonial para lograr desarrollo en todos los ámbitos. La Carta incluye

- Libre utilización de las riquezas (implica independencia económica)

- Derecho a la plena libertad (implica libertad política)
- Ejercicio de la soberanía e integridad territorial (habla de autodeterminación jurídica)

En el punto tres de la carta se elimina la excusa del desarrollo que había sido hasta entonces la principal defensa de los colonialistas para otorgar la independencia y autodeterminación a sus colonias, entre las cuales se encontraban las africanas. Los países afro-asiáticos independientes apoyan a los otros Estados aún dependientes por dos motivos: el primero, era reafirmar su independencia, ya que se temía el intento de los países colonialistas por recuperar sus ex - colonias. El segundo, era por cuestión de solidaridad.

### **Autodeterminación como derecho fundamental del hombre**

Al concluir la Segunda Guerra Mundial se firma la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, como consecuencia de los terribles delitos cometidos durante la guerra. Se habla de la concesión de la autodeterminación como requisito para la existencia de los demás derechos fundamentales en los territorios dependientes, básicamente es reconocida como derecho de la humanidad. Se crea el debate sobre justificar la intervención por motivos humanitarios, ya que salvo en las colonias británicas y francesas, existía un régimen de trabajo muy similar al de la esclavitud, discriminación y otros muchos considerados como delitos de *lessa humanidad*.

Se considera a la defensa de los derechos humanos como el único elemento por el cual se puede justificar la intervención mediante el suministro de armas, de dinero, etc. Por lo tanto, el apoyo a los movimientos de liberación no constituyen una violación, sino una intervención legal a favor de los derechos humanos de la población dominada

El desarrollo, meta a lograr después de la liberación política y económica, no es cuestión de imitación sino de construcción. Por ello, es necesario que los africanos

logremos vencer la mentalidad de alienación que nos hizo perder confianza en nosotros mismos a tal punto que estamos listos para abandonar nuestro legado para adoptar sólo el legado extranjero, capaz, según algunos, de sacarnos de la miseria. Es necesario que los africanos tengamos la voluntad de una reconstrucción efectiva basada sobre el principio de autodeterminación y autodefinición. Aquí, es necesario que la acción anteceda y/o acompañe al discurso. La negritud es una reacción ante el ambiente cultural francés, la autenticidad es una reacción ante el africano desarticulado, desorientado y que debe luchar contra el neocolonialismo.

La autenticidad purifica la acción del africano para dirigirla hacia la realización del hombre de este Continente, sin el afán de rechazar los aportes de otras culturas y civilizaciones. Por ello, la filosofía de la autenticidad y la negritud, bien entendidas son elementos necesarios que permitirían a los africanos ir haciendo pasos hacia su bienestar, hacia el desarrollo que ellos mismos deberán definir y delimitar. Al retomar la iniciativa histórica de la negritud como fue pensada por Aimé Césaire y la autenticidad como pronunciada por Mobutu, los africanos presentamos al mundo, no la convicción de ser desarrollados, sino la determinación de lograr una vida mejor y digna que todavía está por lograrse y que espera nuestro compromiso, nuestra acción, sabiendo que el llamado desarrollo es un horizonte lejano hacia donde todos vamos y que nadie ha alcanzado. El desarrollo sigue siendo, para los africanos, el horizonte de nuestras profundas aspiraciones que siempre se aleja de nosotros mientras intentamos acercarlo, pero que siempre nos debe estimular y llevar a la acción.

## **2.4 HACIA UNA DESMITIFICACIÓN DE NUESTRA REALIDAD**

Desmitificar nuestra realidad hace alusión a pensar nuestra realidad de manera responsable, a asumir nuestra responsabilidad histórica y hacer que las cosas sucedan, es decir, trabajar para que podamos lograr una vida digna para todos y cada uno de los que habitamos América Latina y África.

La liberación, en este caminar, se convierte en una realidad sumamente importante ya que sin ella, fuera de ella o con una maquillada o falsa liberación, lo único que lograremos será repetir, como ya se ha hecho, los esquemas del colonialismo que hemos llamado, neo - colonialismo. Si no logramos asumirnos como sujetos de

nuestra historia, la liberación terminará funcionando como un mito<sup>74</sup>. Como realidad mítica, la liberación nos da la comodidad de vivir hablando de ella y soñando un día realizar nuestros sueños. Así entendida, la liberación se ve como una realidad mágica y sólo se ha pensado en la clave y la relación Norte - Sur, colonizados colonizadores, pero también y sobre todo, dentro del llamado neocolonialismo, en el ambiente de antagonismos en los campos político, económico, religioso, social y cultural.

Liberarse significaría alejarse, borrar, independizarse del Occidente para re - encontrar a África y América Latina en sus seres, en sus recursos, en lo que tienen de valioso en referencia a lo espiritual y a su trayectoria histórica, ésta última recuperada desde los testimonios de los autóctonos y no escrita desde la visión de los "vencedores".

Cuando hablamos de la liberación no estamos haciendo referencia a la cerrazón, a la constitución de islotes donde cada uno se desarrollaría separado de los demás. No es posible pensar en una América Latina y un África que no quiere saber nada de la ciencia y la tecnología, pero que estas herramientas, en manos del ser humano, deben ser usadas según las necesidades de cada pueblo que debe tener la oportunidad de decidir el uso y sentido que podrá darles. La verdadera liberación no se juega sólo en el campo político y económico, aunque estos son dos campos sean muy importantes. La verdadera liberación compromete a todas las fuerzas creadoras.

La liberación debe dejar de ser una pura palabra o una ideología, en el sentido negativo de crear falsa conciencia, para lograr ser un principio de movilización y de organización concreta de una práctica social. Es tiempo de pensar en trabajar en buscar el equilibrio entre la denuncia y al anuncio, es decir la construcción y las ideas constructivas, para que la liberación se haga realidad y logre sus metas.

Lo que aquí tratamos de plantear es que el concepto de liberación debe tomar un matiz diferente en estos dos Continentes para poder contribuir de manera adecuada a resolver el gran problema de la falta de bienestar y vida digna para todos.

---

<sup>74</sup> Entendemos aquí por mito a una realidad imaginaria que compromete todo el sistema de representaciones de una sociedad sin que hay en ésta una intervención en el proceso de análisis crítico. Es decir, pensar la realidad sin vincular este pensar con lo que sucede en esta realidad.

A nuestro parecer, la idea reguladora de la liberación debe ser el bienestar de los seres humanos. A este ideal, hay que añadir la libertad como el fin del proceso de liberación. Pero debemos advertir que, sólo habrá liberación cuando sea posible la cooperación entre civilizaciones, culturas e individuos. Sin la cooperación, la colaboración y la complementariedad entre los pueblos, la liberación sólo se podrá convertir en un sueño, una aspiración siempre lejana, en una esperanza difícil de lograr, en una tarea siempre inacabada y una exigencia que nunca se podrá resolver.

Pensar la liberación como bienestar tiene la ventaja de ponernos ante una realidad, una necesidad de todo ser humano, de todo hombre y mujer, y éste debe interpelarnos para pensar con lucidez la miseria material, las desigualdades sociales y el desorden político. Visto de esta manera, el problema, el sufrimiento, la miseria. De cada hombre y mujer, donde quiera que se encuentre, sea éste blanco, amarillo, indígena o negro, de cualquiera religión, cosmovisión... es mi problema. En su pobreza, en su resistencia a las estructuras injustas y ante el problema social, cada hombre tiene su destino ligado al mío. No es necesario plantear el problema en clave de Norte - Sur o solamente en la perspectiva de la lucha de clases al interior de las naciones del Sur. En el fondo, el problema de la liberación y sus consecuencias, es un problema no sólo ético, sino también fáctico e histórico al que todos debemos dar una respuesta.

Para poder lograr este reto y responder a este desafío, es necesario repensar la idea misma de independencia como liberación. La idea de independencia debería no sólo reivindicar nuestros pasados y nuestras historias, pero todo el pasado, toda la historia ya que no hay pasado o historia separada del conjunto del mundo entero. La historia y el pasado son de la humanidad. Lo mismo se debe aplicar al futuro y la esperanza de toda la humanidad. Nos parece importante subrayar la necesidad de reivindicar no sólo las ideas que nos hacemos de las independencias en función de las soberanías nacionales, pero también la idea de las independencias cuyo sentido iría más allá del contexto político, para tocar las cuestiones fundamentales que tienen que ver con el destino, la suerte del ser humano y con todo eso, es necesario replantear el presente de todos los hombres y de toda la humanidad.

### CAPÍTULO III: FILOSOFÍA AFRICANA Y LATINOAMERICANA

#### 3.1 FILOSOFÍA AFRICANA

He aquí el resultado de varios años de trabajo personal que ha intentado resumir la trayectoria de la filosofía africana. Ocho años han pasado desde que terminé mi primer ciclo de Estudios universitarios en Filosofía, y desde este momento hasta hoy la espina estaba siempre ahí, picando, molestando y llamando a un esfuerzo mayor. Un esfuerzo que llevará a entender mejor a África, a los africanos y a su pensamiento. Labor que empezamos hacen algunos años y que hoy empieza a culminar en la redacción de esta tesis de doctorado. Cultura y tradición. Liberación y desarrollo son los ejes fundamentales de nuestra reflexión. He aquí dos pares de conceptos cuyas relaciones parecen evidentes hoy en África como en América Latina, hasta podemos decir sin temor a equivocarnos en el mundo entero. La cultura y la tradición, como bien lo sabemos, han jugado un papel importante en la liberación política de África y de América Latina. Una liberación que, de alguna manera, podemos llamar pseudo - liberación, además del problema de liberación, es necesario enfrentar otro problema que va ligado al primero, se trata del desarrollo<sup>174</sup> que se ve cada vez más alejado de estas partes del mundo.

El trabajo que aquí empezamos tratará de acercarnos al entendimiento de lo que es cultura y tradición, su relación con la filosofía así como definir los términos liberación y desarrollo, y establecer su relación con la filosofía.

De repente, parece como si, el primer par de conceptos no resiste a la ola de las novedades que trae el desarrollo. Los que hoy, piensan desde y defienden a la cultura y la tradición son tachados de tradicionalistas o simplemente de atrasados o nostálgicos que luchan por una causa sin salida. El desarrollo se piensa más y más en términos

---

<sup>174</sup> Liberación y desarrollo han sido partes de los capítulos dos y uno respectivamente y recibieron un trato especial que nos permitió entender desde donde retomamos estos conceptos. Les dimos un trato que se necesitaba en lo político, filosófico, cultural...pero advertimos aquí que no los hemos tomado ni desde la visión neo - liberal ni de la dominación que nos ha sido, de alguna

cualitativos y ya no en términos cuantitativos. Su idea va y viene más allá de la simple acumulación o de la alta tecnificación. Las filosofías que han intentado trabajar uno de estos pares de conceptos parecen, hoy en día, inoperantes. Se inaugura una necesidad urgente de pensar y edificar una filosofía que va más allá de las yuxtaposiciones y oposiciones, un verdadero pensamiento que sea a la vez hermenéutico y práxico y que permita restablecer los puentes entre estos pares de conceptos y la filosofía, pero sobre todo, que permita acercarnos a la realidad que viven los africanos y los latinoamericanos, y poder así cambiar la realidad de miseria en realidad de vida.

Movidos por esta intención, nos sentimos obligados a recurrir a nuestro pasado pues si entendemos a la filosofía como un proceder metódico que tiene que enfrentar los problemas desde un cierto horizonte cultural e histórico, estaremos en la obligación de recurrir necesariamente a nuestro pasado para poder entender nuestro presente y poder proyectar un futuro diferente, ya que, como bien lo dice Horacio Cerutti, "hay que ir al pasado con el objeto de adquirir una mayor precisión sobre el presente, para el cual ni este presente puede cobrar y lograr la debida conciencia plena de sí mismo, sino en y por su historia de la historia anterior"<sup>175</sup>. Quizá no en todo momento histórico la filosofía necesita volverse sobre su pasado, pero sí en situaciones de subordinación o marginación cultural como las que han vivido los continentes americano y africano en su totalidad. Situaciones en las cuales la memoria propia de estos pueblos ha tendido a ser borrada por los occidentales y no se sabe a ciencia cierta, dada la situación colonial y neo - colonial que se ha vivido, dónde está. La particular situación socio - histórica de América Latina y África exige una interpretación de su pasado y de su presente para construir su futuro.

"Es necesario regresar al pasado, para recuperar críticamente la memoria propia del pensamiento para poder establecerse en una tradición, acumular elementos, deslindar estilos, precisar contenidos, acompañar esfuerzos, dejar vías muertas de lado, no perder aliento"<sup>176</sup>

---

manera impuesta desde afuera por parte de los países industrializados que muchas veces imponen políticas, prácticas, incluso algunas formas culturales.

<sup>175</sup> Horacio, Cerutti Guldberg. Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina. México. CCYDEL-UNAM. 1986. Pp.22.

<sup>176</sup> Horacio, Cerutti Guldberg. Filosofía desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi. Inédito. Es necesario advertir aquí que el legado, la tradición pueden, en un momento de la historia, ser un freno para el desarrollo de las ideas filosóficas de un pueblo. Del legado, de la tradición hay que recuperar lo que nos sirve.

Es de advertir que este esfuerzo se coloca en la línea ya abierta por el historicismo latinoamericano que ha puesto énfasis en la historicidad ínsita a todo conocimiento, su referencia constante al sujeto portador del conocimiento (sea este filósofo, generación, clase, sector social) y su insistencia hasta obsesiva por buscar la identificación de un contexto (circunstancia, situación, conflicto social...) y no ha cesado en su empeño por establecer la función social (legitimadora o cuestionadora del statu quo) y política (a favor o en contra de los sectores hegemónicos) del conocimiento.

### 3.1.1 DE LA EXISTENCIA DE LA FILOSOFÍA AFRICANA

La existencia o no de la filosofía africana está ligada al reconocimiento del sujeto portador de esta filosofía. Para poder entender mejor toda la discusión que se va a desarrollar alrededor de esta cuestión, nos parece importante hacer una ubicación histórica que nos permita entender el lugar que ocupa el africano en el mundo.

#### LA LEYENDA DE LA INFERIORIDAD DEL NEGRO<sup>177</sup>

Retomando el planteamiento controvertido de Cheik Anta Diop<sup>178</sup> sobre el polo civilizatorio africano que el mundo occidental no quiere aceptar, pretendo en esta primera parte, poner a la luz el por qué del rechazo y el desprecio hacia el negro, su historia y su cultura. En su obra, Cheik Anta Diop expone las limitaciones del quehacer científico del mundo occidental, que presenta una imagen distorsionada de las aportaciones del negro a través de la historia y de lo que ha logrado hasta hoy. Pero además y por si esto fuera poco, muchos de nosotros, los negros, hemos digerido estas afirmaciones occidentales como si fueran pastillas y nos hemos puesto al servicio del dinero y de los cargos políticos.

---

<sup>177</sup> Este texto lo retomamos de nuestro trabajo anterior. Para más información véase Kande Mutsaku Kamilamba. ¿Existe una africanidad en el México actual?. Tesis de maestría. México. UNAM. Inédito.

<sup>178</sup> Cheik Anta Diop: *Nations nègres et cultures*, Présence Africaine, Paris, 1955.

olvidando o dejando de lado nuestra identidad y en consecuencia colocando en segundo plano la reivindicación de nuestros aportes al mundo.<sup>179</sup>

Parafraseando al citado autor, voy a recorrer algunas páginas de este libro para explicar, con la terminología de Cheik Anta Diop el origen del mito del negro.<sup>180</sup> Todos sabemos que el origen de la civilización se localiza en Egipto, pero que con el tiempo se fue perdiendo la hegemonía de este gran país que fue víctima de varias invasiones en diferentes momentos de su historia. Primero fueron los Persas en el año de -525. Desde ese momento Egipto no dejó de ser presa de diversas naciones extranjeras. Después de los persas lo atacaron los macedonios encabezados por Alejandro Magno, luego fueron los romanos dirigidos por Julio César (-50), los árabes los sucederán en el siglo VI, los turcos en el siglo VII, y los franceses con Napoleón, para terminar con los ingleses en el siglo XIX.

Egipto fue la cuna de la civilización durante diez mil años cuando el resto del mundo vivía en la barbarie, aunque fue destruido política y económicamente por distintas ocupaciones. Sin embargo, no dejará de ser durante mucho tiempo el iniciador de las nuevas naciones a la civilización, como fue el caso de los griegos y los romanos. Egipto era la tierra donde todos los pueblos del Mediterráneo iban en peregrinaje a beber de la fuente de los conocimientos científicos, religiosos, morales, sociales... Eso explica la propagación en el

---

<sup>179</sup> Es necesario hacer aquí una advertencia: estamos convencidos de que el valor del hombre o lo que da la identidad al hombre no debe ser necesariamente el desarrollo o el avance en el campo material. En nuestra humilde opinión hay que considerar al hombre por lo que es o sea por ser hombre y valorarlo desde ahí. Sin embargo, como un ejercicio que se ubica en la historia, seguiremos el juego en el que se ha metido Cheik Anta Diop tratando de comparar las culturas europeas y la cultura egipcia. Para nosotros, el valor del ser humano no debe de medirse desde los parámetros establecidos por los europeos, a saber la barbarie y la civilización. Pero atendiendo a la historia, y visto que las otras culturas fueron valoradas desde esta perspectiva, es menester partir del mismo argumento que justificó la posición que tenemos hoy en la historia para mostrar su falsedad. Nuestra intención no es primeramente reivindicar la paternidad histórica de la civilización, sino demostrar el carácter contradictorio del argumento utilizado para explotar y discriminar a los negros africanos. Por esta razón, en este capítulo haremos uso de los términos utilizados por los que "han determinado el curso de la historia", para ir viendo desde dónde partieron y hasta donde llegaron. Estos son por ejemplo: civilizados y bárbaros, raza; hablaremos del negro o del africano de la misma manera que ellos sin hacer ninguna distinción y por ende del europeo como si fuera único en su género. Estamos conscientes de la vaguedad de los términos que utilizaremos en esta parte y, al mismo tiempo, sabemos que tanto el africano como el europeo pueden ser a la vez civilizados y bárbaros sin que esto cambie gran cosa a su identidad. Los conceptos de civilización y barbarie son conceptos relativos, es decir depende desde dónde los ve uno y de la posición del que está hablando de ellos. Por civilización no estamos pensando ni en el confort ni en el desarrollo material. El horizonte de sentido se carga de sentido desde el punto de vista del sujeto concerniente.

<sup>180</sup> La traducción es nuestra porque la obra del autor está en francés.

Mediterráneo de nuevas civilizaciones que con sus condiciones geográficas, evolucionaron hacia un desarrollo material y técnico; es el caso de los griegos y de los romanos llamados genios del desarrollo material.

El soplo pagano que animaba a esta civilización grecorromana se acabó hacia el siglo VI, pero intervinieron entonces dos nuevos factores para dar nacimiento a una nueva civilización: el cristianismo y las invasiones árabes llamadas "bárbaras". Esta nueva civilización, heredera de todos los progresos técnicos de la humanidad gracias a los contactos entre los pueblos, se encontraba hasta el siglo XV en una posición que no le permitía luchar para conquistar el Mediterráneo cuya hegemonía había perdido. Con la pérdida de las costas del Mediterráneo, Europa había perdido también su capacidad y medio de aprovisionamiento en materias que le permitían seguir trabajando en los forrajes y no podía ni alimentar bien a su ganado ni conservar bien el fruto de éste, ya que al no tener acceso a las costas del Mediterráneo estaba saliendo del tejido comercial que se desarrollaba del lado de Africa. En la búsqueda de soluciones a estas demandas forzadas, sobre todo la de conservación de la carne del ganado, los europeos se abrieron las puertas hacia Africa y Asia. Así, al decir de Walter Rodney, desde el siglo XV los portugueses, que vivían cerca de la cuenca del Mediterráneo y del Atlántico, salieron primero y llegaron a Africa por el Océano Atlántico estableciendo los contactos nunca interrumpidos con este continente.<sup>181</sup> Fue así que Portugal se convirtió en el polo de atracción de los otros países europeos.

La internacionalización del comercio en el siglo XV en las manos de los europeos que salen de su territorio hacia el resto del mundo. Aunque no fueron los primeros, ellos desarrollaron esta dimensión de manera considerable. El comercio internacional aquí no era otra cosa que la expansión ultramarina de los intereses europeos. La estrategia de este comercio y el proceso productivo en que se apoyaba estaban bajo control europeo. Los europeos tenían un amplio panorama y una visión de lo que iban haciendo en los diferentes continentes con los cuales tenían contactos. Los africanos y los americanos disponían de poca información sobre los vínculos tricontinentales entre Africa - Europa - América. Los europeos monopolizaban el conocimiento sobre el sistema intercontinental o internacional de intercambio, porque era el único sector capaz de visualizar el sistema en su totalidad. Esto hizo su fuerza y les permitió llegar hasta donde llegaron haciendo de los otros continentes y sus habitantes receptáculos, mercancías o, en el mejor de los casos,

sus satélites económicos. Pero ¿qué encontraron? La respuesta a esta pregunta explica la leyenda actual del negro primitivo.

Notemos de paso, siguiendo la hipótesis defendida por Cheik Anta Diop, que la población negra habitante de África viene del Valle del Nilo y que la ocupación de este vasto continente tuvo dos momentos importantes. Hacia -700 la desertificación del Sahara era ya total. Este tapón natural genera un quiebre civilizatorio cuando el África ecuatorial era todavía una zona de selva densa que no llamaba la atención del hombre, por lo que los últimos negros que vivían en el Sahara emigraron hacia el Alto Nilo, salvo algunos que se quedaron en los Oasis e islotes. De este pueblo emigrante saldrá la primera civilización que se desarrolló en el Valle del Nilo, la cual probablemente se fusionó y se relacionó con otros negros que ya vivían en el lugar. Es, según Cheik Anta Diop, autora, protagonista de esta próspera civilización egipcia. El ciclo de esta civilización duró diez mil años.

Se entiende que durante este tiempo, los negros pudieron haberse propagado hacia el interior del continente formando otras civilizaciones como la Yoruba, Etiope-Nubia, Ilé-Ifé... Estas civilizaciones africanas se irán aislando del resto del mundo, entendiéndose por el mundo aquí a la madre Valle del Nilo (Egipto), y desde entonces vivirán como núcleos cerrados por la enorme distancia que les separan de las vías de acceso al Mediterráneo. Cuando Egipto pierde su independencia, el aislamiento de estas culturas del interior del Continente se hace completo. Se encuentran separadas de la madre-patria que está invadida por los extranjeros. Replegados sobre sí mismos, en un cuadro geográfico que no pide un gran esfuerzo para vivir, estos africanos aprovechan de las buenas condiciones económicas y orientan su trabajo hacia el desarrollo de su organización social, política y moral, y no hacia el desarrollo científico-especulativo que su hábitat no sólo no justificaba, sino que ni siquiera posibilitaba.

En el Valle del Nilo se necesitaba la construcción de canales para la irrigación, lo que exigía el conocimiento de la geometría y el desarrollo de medidas para calcular el tiempo de lluvia y el desbordamiento del Nilo... Pero, ya sentado en su nuevo hábitat tan favorable, el africano no necesita de todo ese desarrollo de geometría para vivir bien. El negro encuentra un nuevo equilibrio y se aboca a pensar en su organización social, política y moral, pues lo económico ya estaba asegurado por su hábitat que no exigía

---

<sup>181</sup> Walter Rodney: *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo XXI, México, 1982.

demasiado esfuerzo. Es bajo este nuevo estado de civilización que se da el encuentro con el europeo.

Lo que debemos rescatar aquí es que no hay, en esta África la creación de falsas necesidades ni falsas ilusiones en el pueblo.

En el siglo XV, cuando los primeros mineros europeos llegan a África y establecen sus puestos (mostradores) sobre la costa occidental de Africa, la organización política de los estados africanos era igual o superior a la de sus países de origen. Las monarquías ya eran constitucionales y además de las funciones propias del rey, se contaba con un consejo del pueblo en el que estaban representadas las diferentes capas de la población. Es decir, contrariamente a las leyendas inventadas por los occidentales, el rey no era un "déspota" con poderes ilimitados, pues de acuerdo a la organización del lugar era investido por el pueblo como un representante de los hombres libres; tenía por misión servir sabiamente al pueblo.<sup>182</sup>

El orden social y moral estaba en un nivel de desarrollo comparable con cualquier sociedad que se consideraba "civilizada" aunque no hay una que se puede considerar como modelo. No se podía pensar, como lo hizo Lévy-Bruhl, en la existencia de una mentalidad pre-lógica, afirmación que corrigió antes de su muerte. Por el contrario, como lo afirma Cheik Anta Diop (1955), vistas las facilidades que daba el hábitat natural, el aspecto técnico era menos desarrollado que en Europa. Aunque África fue el primer lugar en donde se descubrió el hierro, el negro no fabricó los cañones, por lo que África fue vulnerable desde el punto de vista de la técnica del armamento. Se convirtió, por falta de armamento para su defensa, en una presa que tentaba al Occidente lleno de armas de fuego y barcos de gran potencia. Lo anterior unido a la (decadencia) suerte económica de la Europa del Renacimiento, brindó las condiciones propicias para la invasión (conquista)

---

<sup>182</sup> Aquí lo que pretendemos es poner al descubierto lo contradictorio del argumento de los historiadores europeos acerca del tema. No defendemos una postura en contra del déspota, ya que sabemos bien lo que nos da a conocer la historia. Esta está llena de contradicciones a todos los niveles y en todos los continentes. El ser déspota no depende de las imágenes que se venden, sino que se tiene que considerar el desarrollo de esta realidad histórica en el espacio y en el tiempo. El vivir en un régimen despótico no determina el ser superior o inferior desde el punto de vista civilizatorio. Se ha visto que pueblos "inferiores" han conquistado a pueblos "superiores", como son los casos de los vikingos en Europa, los Mongoles en China... En consecuencia, podemos afirmar que ser individuo no depende de ser superior o inferior, ya que lo que constituye a una sociedad no es sólo el régimen político bajo el cual vive sino una multitud de elementos como lo son la organización social, económica, política... donde hay que distinguir varios niveles. Más adelante examinaremos, en la realidad del africano traído a América, los niveles económico, espiritual y de relación.

de África. Se pasó rápidamente del estado de los mostradores de las costas al de la anexión, seguida de la invasión (conquista) de algunas zonas del interior del territorio por las armas, lo que los europeos llamaron la "pacificación" de África.

Sería erróneo creer que los europeos tenían una hegemonía militar aplastante. Durante los primeros siglos del comercio se les hizo prácticamente imposible conquistar a los africanos, con algunas excepciones en puntos aislados de la costa. El poder europeo radicaba en su sistema de producción que se encontraba en un nivel, al decir de Walter Rodney, un tanto más alto que el de África en ese momento. La supuesta superioridad técnica de los europeos no se aplicaba a todos los aspectos de la producción, pero su ventaja en unas cuantas áreas clave, como fue el caso de las armas, algunos productos manufactureros... demostró ser decisiva. Por ejemplo, aunque las canoas africanas en el río Nilo y en la costa de Senegal eran de alta calidad, la esfera principal de operaciones era el Océano, donde los barcos europeos tenían el control. Los africanos occidentales habían desarrollado la fundición de los metales hasta lograr una notable perfección artística (en Nigeria), pero cuando se trató de enfrentarse con los europeos, los bellos bronce tuvieron mucho menos importancia que el más rudimentario cañón.

Es al principio de este período que Cristóbal Colón entra en contacto con América. Lo que sobraba en el viejo continente sirve para el "Nuevo Mundo" recién descubierto, que tiene necesidad de una abundante mano de obra que reemplace a los indígenas exterminados. Esto lleva a los europeos a mostrar con exceso, sus instintos animales y a aplicarlos en contra de otros seres humanos para cumplir con sus deseos ilimitados de enriquecimiento. Africa apareció entonces como la cantera humana en donde había que buscar esta mano de obra con un "mínimo" de riesgo y de costo (gasto). La trata esclava que durará hasta la mitad del siglo XIX se convirtió en una necesidad económica antes de la aparición de las máquinas (Revolución Industrial). Esta nueva relación que se estableció entre el denominado esclavo y el amo (comerciante o usuario de negros), transformó considerablemente la relación entre el blanco y el negro, quedando atrás y en el olvido de una manera extremadamente dogmática las aportaciones de África a la historia de las civilizaciones y de la humanidad.

Influenciados por la idea de su superioridad técnica, los europeos se formaron una idea a priori de la organización de las sociedades africanas, desarrollando un desprecio por todo el mundo negro que sólo significaba para ellos un territorio en el que podían obtener riqueza. La ignorancia de la historia antigua de los negros, la diferencia en las costumbres

y los hábitos, el enfrentamiento de las técnicas de los dos grupos humanos que coloca en una superioridad material a los blancos, todo eso movido por las necesidades económicas de explotación que tenían los europeos, predispusieron su espíritu para falsificar completamente la personalidad moral y las aptitudes intelectuales del negro.

El negro vendrá siendo entonces y "para siempre", sinónimo de un ser primitivo, inferior, con una mentalidad pre-lógica... alguien que hay que civilizar. Y como el ser humano tiene la necesidad de justificar su conducta, el europeo irá más allá para legitimar la colonización, la trata esclavista y la condición social del negro en el mundo moderno, creando una literatura descriptiva de los pretendidos caracteres inferiores del negro. El espíritu de varias generaciones europeas tragará esta literatura como hacen los cristianos con la Palabra de Dios. En la opinión occidental se va a cristalizar, se admitirá instintivamente y se tratará de comprobar eso "científicamente" como verdad revelada: "NEGRO = HUMANIDAD INFERIOR".

Cumbre del cinismo, el europeo presentará la colonización como un DEBER DE HUMANIDAD, invocando la misión civilizadora del Occidente, al que le correspondería la responsabilidad de educar al africano y llevarlo al nivel de los otros seres humanos. Con esta explicación "científica", socialmente aceptada, el europeo estará en condiciones de ejercer con el capitalismo las atrocidades y la explotación de otros seres humanos que no son inferiores, pero que su explicación así le prueba, le justifica, sin que esta conducta inhumana les ocasione problemas de conciencia. Sin embargo, lo único que se le reconoce al negro, porque no se puede terminar de tajo con las manifestaciones culturales de una civilización, son sus dotes artísticas, aunque éstos se descalifiquen a partir de una explicación que los atribuye a una sensibilidad ligada a su carácter de animal inferior. Es lo que dice con otras palabras el francés Gobineau (1816-1882) en su libro *De l'inégalité des races humaines*, cuando afirma que el sentido del arte es inseparable de la sangre de los negros, pero reduce este arte a una manifestación inferior de la naturaleza humana; por ejemplo y refiriéndose de manera particular al sentido del ritmo, dice que el ritmo está ligado a las aptitudes emocionales del negro. Esta lectura que reduce el ritmo a un simple cliché ligado a la emoción, nos hace ver la manipulación que se puede hacer de los datos científicos, cuando una lectura propiamente científica no conviene ni responde a los intereses de los "científicos".

Este clima de alienación terminó por actuar sobre la personalidad del negro, sobre todo del negro instruido, que tuvo la oportunidad de tomar conciencia de la idea que el resto del mundo (Occidente) hacía de él y de sus orígenes. No es raro ver que un negro intelectual pierda confianza en sus propias posibilidades y en las de su raza, a tal punto que este discurso le parezca tonto y sin sentido. Es frecuente que los negros de una alta intelectualidad queden víctimas de esta alienación, de manera tal que de buena fe y sin malicia, codifican estos estereotipos que el blanco acuñó de su "raza". Es el caso del célebre Léopold Sédar Senghor que afirma: "l'émotion est nègre et la raison est hellène". Así se fue creando poco a poco y con el financiamiento europeo, la literatura negra de complementariedad que se quiere infantil, pueril, pasiva, resignada, lloriqueante o llorona...

A partir de la esclavitud la conciencia de la raza negra se vio afectada y desde ahí el europeo ha tratado de reconstruir, a pesar de todas las evidencias históricas, la leyenda que se pretende probar que el negro ha sido siempre esclavo de la raza blanca, la cual por naturaleza sería superior y con la que ha vivido donde quiera que se encuentre, ya sea en Mesopotamia, en Arabia y hasta en Egipto, haciendo de los egipcios blancos explotadores de negros. Aunque tal afirmación sea un dogma destinado a falsificar la historia, ha contribuido a la alienación de la conciencia de algunos negros. Es así que Aimé Césaire dice: "Maestro de tres caminos tú tienes delante de ti a un hombre que caminó mucho. Maestro de tres caminos, tienes delante de ti a un hombre que caminó sobre las manos, caminó sobre los pies, caminó sobre el vientre, caminó sobre el culo".<sup>183</sup> Y en esta misma obra dice: "los que no inventaron ni el polvo, ni la brújula, los que nunca supieron dominar ni el vapor, ni la electricidad; los que no exploraron ni el mar, ni el cielo...", pensando en los negros como los que nunca hicieron nada ni aportaron nada a la civilización de este planeta.

Muchos son los que se han preguntado, se preguntan y se preguntarán sobre la existencia de una filosofía que se puede calificar de africana. Algunos afirman simple y sencillamente la no existencia de esta filosofía, consideran que como no puede existir una ciencia europea o asiática, tampoco puede existir una filosofía con tal calificativo. Otros consideran que sí puede existir una filosofía europea, francesa, inglesa, alemana... ya que ellos sí tienen un acervo cultural y filosófico que puede respaldar este calificativo, mientras en África es imposible pensar así. ¿Quién en África ha dejado una obra como la

de Sócrates, Platón, Descartes, Kant, Hegel... desde donde podemos partir para afirmar la existencia de esta filosofía?

Muchos son los que afirman que lo que sí puede existir es el pensamiento en estado primitivo que, en África, se desprende de los mitos, cuentos, proverbios, costumbres... pero no se puede pensar en una filosofía. De repente nos parece que es la palabra filosofía que hace problema .

Tanto para muchos intelectuales africanos, y naturalmente los occidentales también, como para la gente común y corriente, desde Hegel y Heidegger ya se tiene una certeza de que no existe una filosofía africana entendiendo por esta expresión que África no tiene y nunca jamás tuvo una filosofía. Así, para los seguidores de estos "grandes", hablar de la filosofía africana sorprende y provoca indignación, ya que al parecer la filosofía está pensada como propiedad de los griegos al principio y más adelante de los occidentales, los únicos capaces de pensar y hacer filosofía.

Sin embargo, es de advertir que en el seno mismo de esta filosofía que llamaremos hegemónica, nos percatamos de la existencia de varias corrientes o temáticas que son tan variadas que uno se cuestiona sobre qué sería realmente la filosofía. O sea, la misma filosofía occidental ofrece una diversidad de temáticas y por lo mismo una diversidad de definiciones de la filosofía que uno no sabe al fin y al cabo qué es esta disciplina. Esta diversidad que encontramos no sólo en el seno de la filosofía occidental sino en la historia universal, nos lleva a pensar que hay tantas definiciones de filosofía como hay filósofos. Dicho de otro modo, todo filósofo hace su filosofía y define a su modo la filosofía, entendiendo así la filosofía como un cuestionamiento indefinido que se ha presentado y se presenta en la historia con una variedad de rostros, a veces complementarios, a veces opuestos que dan testimonio del progreso del espíritu humano en su relación con Dios, con el otro y con el mundo, entendido como naturaleza.

La filosofía se nos presenta como un pensamiento libre e incontrolable que tiene, sin embargo, un fondo común que nos hace decir que todas estas manifestaciones del espíritu humano son "filosofías". Esta identidad se debe de captar a partir del objeto, del método y de la finalidad de toda filosofía.

---

<sup>183</sup> Aimé Césaire, Soleil, Cou Coupé, citado por Anta Diop Cheik. Op. Cit. La traducción es nuestra.

En cuanto al objeto es de advertir que éste depende del acervo cultural ya que, como lo sabemos hoy, existen culturas donde no hay la relación sujeto - objeto, sino sólo sujeto - sujeto. En este caso estaríamos nadando en un contexto donde el acervo conceptual occidental no nos sería de gran importancia. Desde el punto de vista del objeto, la filosofía no tiene límites, ya que todo puede ser objeto de su reflexión. En teoría, la filosofía piensa la totalidad de lo real, pero en la práctica escoge de este real algunos temas como Dios o el Absoluto, el Mundo como cosmos o como *physis*, y el Hombre como ser que fue, es y será siempre en camino hacia, o sea como existencia y finalidad.

Desde el punto de vista del método, la filosofía debería proceder por interrogación racional, crítica, progresando hacia los fundamentos sin jamás aceptar detenerse frente a las presuntas evidencias ni frente a alguna autoridad dogmática. Así vista la filosofía se quiere un pensar que avanza en profundidad hacia lo más profundo de lo pensado.

Desde el punto de vista de su finalidad, la filosofía se propone descubrir el sentido de la existencia humana, es decir del hombre como singularidad confrontado a la trascendencia en todas sus formas de apariencia, a través de la alteridad y la sociedad, a través de la materialidad y la espiritualidad. La búsqueda del sentido se entiende de dos maneras: como significación, cuando la filosofía se concibe como búsqueda de la verdad, o como dirección y finalidad cuando la filosofía es definida como búsqueda de sabiduría. Se trata pues, como bien lo dice Ngoma Binda<sup>184</sup>, a quien hemos seguido en esta parte, de una doble búsqueda: búsqueda de verdad y búsqueda de sabiduría, y esto a través de una le actitud ética.

De este modo, podemos afirmar que la filosofía es el lugar de coincidencia del método y de la finalidad, de la metafísica y de la ética, de la verdad y de la sabiduría. Con ello, lo que pretendemos decir es que toda filosofía es una metafísica en el sentido de un pensamiento racional riguroso en busca de verdad acerca del hombre, a fin de dar un

---

<sup>184</sup> Ngoma Binda, Phambu: La Philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique. Kinshasa Zaire. Facultés Catholiques de Kinshasa, 1994. p. 19. Ngoma Binda es filósofo Congoleño (zairensis). Nació en Boma - Zaire en 1951. Es doctor en filosofía por las Facultades Católicas de Kinshasa donde funge como profesor. Es director general del Instituto de formación y estudios políticos de Congo, Secretario del departamento de filosofía de la Universidad de Kinshasa. *Lauréat* de la beca Alejandro von Humboldt en Alemania y ha recibido varios premios literarios como "Le prix Nermis" de Chile. Phambu Ngoma Binda ha publicado varios trabajos de sociología y de crítica literaria.

sentido ético a la existencia de éste entendido como ser de trascendencia o, principalmente, como sociedad.

Muchos filósofos occidentales como es el caso de Hegel que afirma que la historia está íntimamente ligada al pensamiento han llegado a la conclusión de que la negación de una lleva necesariamente a la negación del otro. Y como bien se sabe, para Hegel, África es un continente salvaje, sin historia ni pensamiento y por lo tanto no existe la filosofía africana. Otros, apoyados por algunos africanos como es el caso de Paulin Hountondji<sup>185</sup> han afirmado que esta filosofía africana no existe porque ésta no toca o trata los temas filosóficos de siempre. Se puede hablar de mitos, leyendas, costumbres..., pero no de filosofía. He aquí una de las falsas afirmaciones del mundo filosófico occidentalizado ante la realidad de África y de los africanos. Esta afirmación es, a nuestro parecer, un juicio poco científico y sin base. Si para hacer filosofía hay que medirse desde el parámetro occidental de la filosofía, no existe la filosofía, sino las filosofías, ya que como lo mencionamos en las páginas anteriores, lo que encontramos en la filosofía occidental es una diversidad de filosofías y no una filosofía. Al afirmar la no existencia de la filosofía africana por los temas que toca, nos hicimos la pregunta de saber cuáles son los temas filosóficos de siempre que norman la filosoficidad de la filosofía.

Al caminar y andar en esta marea de las filosofías occidentales, nos dimos cuenta que cuando Maurice Blondel presentó su tesis de doctorado en filosofía sobre la acción<sup>186</sup>, poco faltó para que el jurado rechazara la tesis por su temática. Para el jurado de Blondel la acción humano no podía ser un tema de filosofía. El mismo juicio se aplica hoy a la realidad de África y de América Latina olvidando que cada cultura, cada período de la historia humana tiene sus pasiones, sus miedos, sus preocupaciones, sus aperturas, sus sinsentidos y sus sentidos... desde donde se escoge un aspecto particular de la existencia humana y de lo vivido de la sociedad o de las sociedades para poder responder a la pregunta fundamental del sentido de la vida, lo que se ha dado en llamar filosofía. Pero como lo dijo ya Heidegger, la filosofía habla griego o alemán, muchos se

---

<sup>185</sup> Paulin Hountondji, filósofo de Benin, es autor de varios libros y artículos de los cuales podemos mencionar: "Que peut la philosophie?" en Présence africaine, Paris, No 119, 1981; Sur la "Philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie. Paris, Maspero, 1977. "Remarques sur la philosophie africaine contemporaine" en Diogène, No 71, 1970. "Le mythe de la philosophie spontanée", en Cahiers Philosophiques Africains, Lubumbashi, 1972...

<sup>186</sup> Citado por Jean Marie Van Parys en Une approche simple de la Philosophie Africaine. Kinshasa-Zaire. Editions Loyola. Publications Canisius. 1993. Jean Marie Van Parys es profesor

agarran de ahí, de todas sus fuerzas, olvidando la verdad, hoy en día suficientemente demostrada, de los orígenes negro - africanos del pensamiento griego<sup>187</sup> del cual bebieron todas las filosofías que hoy se reclaman hegemónicas.

### 3.1.2 ¿QUÉ ES Y QUIÉN ES AFRICANO?

Para muchos es africana toda filosofía producida por los habitantes de este espacio geográfico definido que se llama África. Cuando usemos aquí el término filosofía africana estaremos pensando más bien en la filosofía negro-africana, sin por ello excluir, de manera tajante, el África del Norte que se identifica más con el llamado hoy Medio Oriente. Esta parte del África que llamamos el Magreb es parte del África, pero de forma particular, ya que los occidentales así lo han querido. Para unos hay dos Áfricas: el África útil, de la que acabamos de hablar y el África inútil, que es el África abajo del Sahara. Esta África negra que no tiene, al decir de algunos, un futuro prometedor, esta África que ha sido chupada durante y después de la colonización, esta África que no tiene camino de futuro y que ni siquiera ve una luz por donde puede ir para salir de la situación de miseria en la que se encuentra.

Es cierto que el continente africano tiene problema para su definición, ya que en él encontramos una diversidad de razas - Norte (blancos) y Sur (negros) -, de religiones, de culturas, de lenguas...; aún entre negro - africanos encontramos marcadas diferencias. La unidad africana de la que hablaremos aquí es una unidad que se tiene que forjar, hay que trabajar para ir haciendo esta unidad. Para nosotros África no existe, si existe como idea, como proyecto, pero sí existen Áfricas. Lo que tienen en común estas Áfricas es la historia de la colonización, de las independencias, del subdesarrollo y el deseo que se tiene de hacer de África una unidad para sobrevivir. Es decir estamos haciendo referencia al África que debe vivir la unidad en la diversidad.

Sin embargo, la explicación aquí arriba mencionada no es suficiente para definir lo africano de la filosofía. Surge una gran dificultad cuando se quiere definir quién es el

---

emérito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lubumbashi. Es autor de varios libros de los cuales podemos mencionar: Petite introduction à l'Éthique.

africano productor de la filosofía que así se puede calificar. Este problema se agudiza cuando sabemos que hay europeos que tienen más tiempo viviendo en África que algunos jóvenes pensadores africanos, y que hay pensadores africanos que han pasado la mayor parte de sus vidas en Europa y conocen poco sino nada de la realidad actual del África. ¿Quién puede hablar en nombre de África y sobre África para que lo que dice pueda ser considerado como Africano? ¿Franz Fanón y Aimé Césaire<sup>188</sup> serían africanos o no?

Después de mucho tiempo de discusiones alrededor de esta temática sobre qué filosofía puede ser considerada como africana, se ha llegado a la conclusión siguiente. Tres elementos deben caracterizar ésta calificación: se reflexiona filosóficamente sobre la problemática que tiene que ver con África en las afinidades y preocupaciones comunes, la pertenencia geográfica del productor del pensamiento y el idioma de producción de esta filosofía.

---

<sup>187</sup> Ver para más información a Enrique Dussel. Ética de la liberación. México, 1996, la sección uno que tiene como título: "Las altas culturas y el sistema interregional. Más allá del helenocentrismo"

<sup>188</sup> Aimé Césaire como Franz Fanón serán objeto de estudio en el último capítulo cuando hablaremos de la liberación en África retomado la cuestión de la negritud. Son dos latinoamericanos, caribeños que han luchado y escrito para contribuir a la liberación plena y total de sus compatriotas y de los negros en el continente americano.

He aquí algunas líneas de discusión a propósito del tema<sup>189</sup>.

Los defensores del primer grupo consideraron que es filosofía africana todo discurso filosófico que tiene que ver con las culturas, hechos y problemas particulares de África. En este sentido, la pertenencia geográfica e ideológica del autor no tendría ningún valor significativo ni siquiera de diferenciación. Todo ser humano, independientemente de su raza, su país o su continente, podría producir algo de la filosofía africana.

Desde este punto de vista que intenta definir a la filosofía africana como la producción de cualquier pensador sobre África nos parece poco coherente porque conlleva en sí el peligro de reflejar una percepción inconsistente de la realidad histórica. Esta posición no toma muy en serio el peso ecológico, histórico y cultural del pensador. Hoy sabemos que el hombre es un ser histórico y su lectura de los hechos culturales, más allá de su universalidad, se hace obligatoriamente en los espacios precisos que prescribe, para cada uno, su propia historia emocional, social, cultural, etc. y, como bien lo dicen en francés: "*Nul ne parte de nulle part*". Es cierto que el ser humano tiene la capacidad de ir más allá de estas contingencias, sin embargo, es sabido que esto exige un esfuerzo que no siempre es fácil de hacer, como bien lo han demostrado algunas ramas de las llamadas ciencias y como bien lo mencionamos al hacer referencia a uno de los grandes de la filosofía que es Hegel en cuanto a su acercamiento a la historia y su relación con la filosofía.

El segundo grupo, la mayor parte de ellos africanos, consideran que es filosofía africana toda filosofía producida por un africano. Este puede reflexionar sobre la realidad africana, occidental, oriental o americana, su filosofía será siempre africana. La sola pertenencia geográfica viene siendo el elemento suficiente en la epitetización de la filosofía. Este punto de vista, que aparentemente es coherente y retoma lo esencial del primero, nos parece tener un vicio. Procediendo de este modo estaremos expuestos a una dispersión tal que los problemas de África quedarían en segundo plano. Lo que aquí queremos acentuar es que el filósofo africano debe tener consciencia de la tarea que le espera y que no puede postergar para mañana. Todo no puede ser interesante para la filosofía

---

<sup>189</sup> Por temor a encasillar a los pensadores, nos sentimos obligados en este momento a hacer esta precisión. El pensamiento africano ha ido evolucionando. En los primeros momentos, varios autores pensaron de alguna manera, pero con el tiempo fueron evolucionando y cambiando sus posturas. Por esta razón no mencionaremos nombres de los integrantes de los grupos en estas líneas de

africana. Lo queramos o no, la situación socio - económica y política en que se encuentra el continente hoy en día es un imperativo al que nadie puede sustraerse. Para ello, hay que jerarquizar la temática de la filosofía africana. Si realmente se quiere o se piensa que la filosofía tiene un papel que jugar en la realización y la reconstrucción de África, se necesita pensar entonces en una filosofía eficaz y útil al África, aunque sea bajo el signo de una vía de inteligencia o de prudencia a proponer, tanto a los hombres de la calle como a los dirigentes. Hay que pensar en una filosofía que incorpore en su reflexión los factores políticos, económicos y sociales, por decirlo de alguna manera.

El tercer grupo intenta sintetizar los dos primeros y define la filosofía africana como un discurso filosófico de un africano sobre África. Los más radicales de esta postura llegan hasta a decir que debe ser un discurso de un africano sobre los problemas de África enunciado en una lengua africana. Esta posición sería idealmente la correcta. Sin embargo, es la menos factible en la realidad africana por el enorme peso de factores económicos e ideológicos. Sobre todo por nuestros dirigentes políticos que no tienen el poder, y cuando sí lo posean, son cómplices del poder imperialista.

Para ellos, nos parece que pensar en hacer la filosofía africana en lengua africana es una empresa sin salida, desde África y desde fuera de África<sup>190</sup>. Así, consideramos que es factible pensar que la filosofía africana sería toda producción de África sobre África. Con ello, lo que se pretende demostrar es que se puede recuperar con esta definición la filosofía tradicional del África, esencialmente oral, y en esta definición cabe también la filosofía contemporánea africana que es escrita. Esta última, hecha desde la hermenéutica de las costumbres, de las tradiciones y de la literatura oral africana intenta redescubrir la primera y también redescubre la que se crea o se está creando a partir de los hechos actuales de África.

---

pensamiento para no encasillar a nadie. Sólo hablaremos de los grupos, lo que más nos interesa son las ideas defendidas en estos momentos históricos.

<sup>190</sup> Afirmamos esto porque África es un mosaico de culturas, de lenguas y de tradiciones. Como ya lo decíamos anteriormente, hay Áfricas y no África. Pensar en escribir en lenguas africanas es obligar a todos los pensadores a estudiar y conocer una multitud de lenguas para facilitar el intercambio de conocimientos. Cosa que, a nuestro parecer, es prácticamente imposible vista la multitud de estas lenguas, culturas y tradiciones. Además, nos parece que acentuar este punto de vista referente a las lenguas contribuiría más a separar y dispersar el esfuerzo de los africanos que a unirlos para ir buscando los caminos y las salidas para una vida diferente y mejor para el Continente.

Aquí también sería de mal gusto no reconocer que muchos no africanos han hecho trabajos muy valiosos en este sentido, están haciendo esfuerzos que no se pueden dejar de lado en esta filosofía. Estos no africanos de origen pero que a nuestro parecer lo son de corazón, entrarían en la lista de los filósofos africanos en tanto que espiritualmente pueden estar muy cercanos a la realidad vivencial de los africanos y gracias a sus contribuciones pueden ayudar a África a salir de la situación en que se encuentra. Aquí debemos, con toda razón afirmar que Franz Fanón y Aimé Césaire pueden ser considerados filósofos africanos. Es así que nosotros consideramos, con Ngoma Binda, como filosofía africana toda filosofía producida sobre África. Y aquí al hablar de la filosofía africana lo estaremos haciendo y tomando de la misma manera que lo han hecho hasta ahora otros estudiosos cuando hablan de filosofía latinoamericana o filosofía francesa o filosofía griega... Es decir, de un conjunto de trabajos filosóficos de un espacio geográfico definido, y no en el sentido imposible, de una filosofía colectivamente producida, en una perfecta unanimidad, por todos los africanos y que pertenece a todos los africanos.

Para nosotros, es africano el que lleve en sí mismo la consciencia de ser africano y que lucha para ayudar a África a salir de la situación en que se encuentra. La suerte de África y de los africanos es el ideal hacia donde debe apuntar el esfuerzo de comprensión de la realidad africana y de los africanos. Una filosofía que no se preocupe por la suerte del africano y del África no entraría en esta caracterización según nuestro criterio.

### 3.1.3 ACERCAMIENTO HISTÓRICO A LA FILOSOFÍA AFRICANA

#### 3.1.3.1 A MODO DE INTRODUCCIÓN

Como todas las filosofías, la filosofía africana puede también pretender tener un pasado, un presente y una proyección para el futuro. Varios africanos han visto en la filosofía africana la posibilidad de hacer este movimiento. Para estos:

Ayer la filosofía africana se presentaba como formas más o menos acabadas de pensamientos donde predominaban, lo que los "modernos" llaman pensamientos míticos, cosmologías y representaciones colectivas. Aquí no se ha dejado de mencionar a la tradición oral como uno de los vehículos que permite la transmisión de los valores y la tradición africana, los cuentos, los proverbios, las sentencias y las formulaciones usadas en los ritos de iniciación a la vida, ritos religiosos y ritos funerales. En esto está presente el ciclo completo de la persona humana y sus momentos fuertes. Desde el nacimiento hasta la muerte, el africano puede ser calificado como un ser religioso.

Hoy se ha iniciado una investigación filosófica formalmente declarada, sistemática y racionalmente organizada. Sin embargo, no perdamos de vista el hecho de que el cuestionamiento que preparó esta investigación había empezado desde el momento en que el hombre y la mujer de África se interrogaron sobre el sentido de la vida humana, cómo la vivían y cómo la querían vivir. Abundaremos en este aspecto, más adelante en el pequeño resumen que haremos de las corrientes actuales de la filosofía africana.

En cuanto a las proyecciones para el futuro, existen divergencias de opiniones entre los filósofos. A nuestra manera de ver, incondicionalmente la filosofía africana tiene que tomar un rumbo que la haga útil para las sociedades africanas hoy sumergidas en un lago de miseria y de problemas. Las graves dificultades del África de hoy deben ser parte de las preocupaciones filosóficas tanto del hoy como de mañana. No se pretende afirmar aquí que la filosofía deba tomar el lugar de las otras ciencias y por ella sólo resolverlo todo en África, sino que tiene que jugar el papel de orientadora y constructora de sociedad junto a otras ciencias. Es el momento de búsqueda de caminos para ver hacia dónde iríamos. Lo más seguro es que la filosofía entendida como pura especulación no le sirve para nada a África.

### 3.1.3.2 LA FILOSOFÍA AFRICANA HOY

La filosofía que se elabora en África es actualmente una realidad ya fuertemente constituida, repleta de obras y trabajos, cuya lista se amplía día a día. Su vitalidad se afirma en la diversidad de sus investigadores, cada uno hijo de su tiempo e historia y fruto de su educación y maestros; y en la conciencia crítica que ha tomado de sí misma. De esta forma, los antiguos debates sobre las condiciones de posibilidad de una filosofía africana pueden ser considerados ya como prácticamente superados.

Fueron útiles para abrir el camino a vías constructivas que han asumido la tarea de poner las bases de una forma auténticamente africana de filosofía. En la actualidad los problemas metodológicos se han desplazado completamente: no afectan ya a la cuestión de la existencia de una filosofía africana sino a las modalidades concretas según las cuales puede desarrollarse el pensamiento filosófico africano.

Desgraciadamente, la rehabilitación del africano como ser capaz de filosofía no es aún la que sería de desear. Aunque esto no sea lo más importante para muchos de nosotros, algunos se han sentido frustrados por este hecho y han dejado de producir pensamientos pertinentes para África y se han puesto a repetir, interpretar y comentar las filosofías occidentales para tener lugar en la "historia universal", lugar que sus supuestos maestros del pensar les han conferido. Además de estos "caza fama" y sus maestros, muchos son los que reducen todavía el pensamiento africano a sus mitos y a sus ideas cosmogónicas. Más aún creen y defienden la idea de que en las cosmogonías y los mitos no puede haber una filosofía. La restitución de la filosofía es también escamoteada por todos aquellos que se creen obligados a trasladar las categorías del pensamiento occidental a la realidad africana. Cuando se plantea como referente primero a la filosofía europea y se aplica a la reflexión propia de otras culturas, sean éstas asiáticas, latinoamericanas o africanas..., para ser filosofía debe de conformarse de acuerdo a ella. Empero, está fuera de lugar dedicar más tiempo a discutir si en realidad existe una filosofía africana. Y es que la pregunta sobre la existencia de una filosofía distinta de la europea no es inocente, se hace desde enclaves de poder e ideologías imperiales. No existe filosofía modélica. Cada filosofía, como bien lo dijo Antonio Caso, crea su propio modelo.

Europa ha vivido entre el desconocimiento de los valores de los otros y la afirmación de la propia manera de ver las cosas. Europa desde el siglo XVI y ya en el XIX con su pretensión en América; los Estados Unidos de América han ido imponiendo sus ideas, las que no obstante de ser particulares de un pueblo y cultura se han considerado como universales e insuperables. La perspectiva euro o etnocéntrica se ha encargado de exportar al resto del mundo una visión, según la cual, estas regiones son los únicos escenarios donde hay que ir a buscar los modelos de la civilización. Pero, más allá del mito de la racionalidad occidental, de su lógica como única ley válida de pensamiento, como ideal a seguir, lo latinoamericano y africano desaparecen ante el dominio de la occidentalidad. Esto visto desde esa perspectiva de la experiencia humana de los otros se empobrece. Es preciso que el encuentro entre ambas culturas sea mutuamente fecundo, asegurando la supervivencia y el progreso de cada una de ellas. Por lo tanto, el filósofo africano no ha de filosofar para ser como los occidentales o de tal o cual manera, sino para asumir plenamente su naturaleza humana como ser situado en un tiempo y una realidad socio - histórica.

Sin embargo, África se encuentra, a decir de algunos, sin una tradición filosófica suficientemente larga y, por tanto, a falta de esto sus pensadores no han adquirido un estatuto académico ni un renombre internacional. Esto explica el estado de alienación intelectual y cultural de muchos pensadores, que se sienten extraños en su propio ambiente. Pero la alienación sólo puede superarse convirtiendo el propio saber en instrumento de análisis y crítica, en una sabiduría que transforma la vida; no se limita a ser pura repetición de un saber transmitido.

Un proverbio bindi<sup>191</sup> dice: *"mu mulongo, mashi madi mushindu umushi. Tshi umasa mu dibogha, kamashi besa amuumeteta mu mulonga kan"* traduciendo: "el agua siempre es igual a sí misma, pero no tiene el mismo sabor cuando se toma de la fuente que del cántaro". Todo lo que es transportable desde el lugar de su nacimiento se transforma y, a menudo, se corrompe. Lo que sucede con la filosofía occidental a otras regiones. Por ello, el conocimiento de la filosofía africana ha de ser una ocasión para descubrir una peculiar manera de vivir la realidad. Y así, conociendo esta cosmovisión, podremos compartir un

---

<sup>191</sup> Bindi se refiere a una lengua hablada en la República Democrática del Congo por una población mayor a cinco millones de personas del cual hace parte el autor. El Bindi no hace parte de las lenguas oficiales del Congo que son el Kikongo, Tshiluba, Swahili y Lingala, mas el francés como idioma de trabajo. Además de estas lenguas, existen más de 250 lenguas en el Congo.

conocimiento que es comunicación, una acción que es unión, una vida que se quiere abrazo con el mundo.

### ¿FILOSOFÍA Y/O TRADICIÓN?<sup>192</sup>

La mayoría de los obstáculos para la revitalización y el reconocimiento de la filosofía africana se deben a un inexacto planteamiento de las relaciones entre Filosofía y Tradición. Se dice que la filosofía empieza donde acaba la opinión, la aceptación acritica de la tradición, que se fundamenta en la conceptualización, la sistematización y la racionalización de la experiencia humana; que supone abandonar la oralidad y el mito; que se basa en la tarea de un sujeto autónomo que se distancia del grupo.

A nuestro parecer conviene alejarse de la idea de "tradición a cualquier precio"<sup>193</sup>, porque lo que se impone es un redescubrimiento de África. No hay que olvidar que la colonización desorganizó las comunidades africanas, despersonalizó a sus individuos, creó "hombres producto", gente desarraigada culturalmente y todo esto ha supuesto un freno al libre desarrollo de la civilización negro-africana. De ahí la conciencia de la necesidad de una etapa de renacimiento cultural donde la filosofía habrá de jugar un papel decisivo. Debía encontrarse el equilibrio entre un pasado donde inspirarse y que nos hace vivir hoy, para comprender y actuar sin ser aplastados por él, y un futuro que habrá que construir sin autonegarse.

Por ello, si se quiere comprender al africano, conviene no perder de vista dos perspectivas. Por un lado, hay que mantenerse alejado de una serie de actitudes que falsean el punto de vista inicial: la indiferencia arrogante, la postura que ve en el negro un

---

<sup>192</sup> Esta ha sido tema de discusión de muchos filósofos africanos. Sin embargo, nuestro punto de vista va seguir más de cerca la postura tomada por Okolo Okonda en su artículo "Tradition et destin" . Horizons d'une herméneutique philosophique africaine, en Présence Africaine, No 114, Paris, 1980

y del mismo autor "Lecture et reprise des traditions dans l'Afrique contemporaine" en La place de la Philosophie aujourd'hui en Afrique, Lubumbashi, 1976.

<sup>193</sup> Con esta idea queremos hacer énfasis en que no es necesario buscar y defender la tradición por la tradición, sino hacer recurso a la tradición tanto en cuanto que ésta ayuda y contribuye a entender y a acercarnos al conocimiento del africano y del África para así poder trabajar y buscar caminos y salir de la situación de miseria en que se encuentra el continente. O sea no es la tradición a cualquier precio que nos preocupa a nosotros, sino la vida a cualquier precio. Es decir, podemos sacrificar a la tradición si ésta no contribuye al desarrollo y protección de la vida humana.

animal curioso a la manera de Malinowski; el complejo de superioridad y de deseo de explotación; el paternalismo orgulloso que sólo conoce una alternativa: asimilar y destruir; en definitiva todos los prejuicios evolucionistas, difusionistas o primitivistas que presentan al africano como un ser con mentalidad pre-lógica, incapaz de elaborar una cosmovisión plenamente racional.

Por otro lado, la actitud que busca ante todo una supuesta originalidad cultural. En cierta medida es comprensible que durante la época poscolonial la autoconciencia nacional y cultural despertaran en los pueblos africanos un deseo de descubrir su propia identidad distintiva como pueblo, y que esto les llevara a una cierta autosatisfacción ante lo particular y atípico. Pero, ahora no es tanto cuestión de buscar la identidad cuanto destino. No se trata de querer volver atrás, hacia una hipotética "edad de oro", sino de moldear la propia existencia a partir de la situación real actual, con sus peculiaridades y desafíos característicos.

La filosofía no puede ser pura especulación teórica, no puede desatenderse de las condiciones existenciales del África de hoy, ni cortar de un tajo a la tradición. Por el contrario, la filosofía debe contribuir con su aportación específica a la mejora cultural del continente. Por lo tanto podemos afirmar que no se trata de poner una disyunción exclusiva entre la filosofía y la tradición, más bien lo que es adecuado es poner la partícula de coordinación, ya que debe haber complementariedad y fecundación mutua entre las dos.

Históricamente esto se ha reflejado en la multiplicidad de escuelas que ofrecen sus alternativas. A pesar de la relativa juventud de estas corrientes y de la disparidad de criterios de clasificación, ofrecemos aquí la ordenación que viene siendo más habitual y más aceptada entre nosotros, o sea ver a la filosofía según los cuatro ejes principales que son: el eje ideológico, el del reconocimiento de las filosofías africanas tradicionales, el eje crítico y el eje sintético<sup>194</sup>.

---

En América Latina esta idea fue trabajada por Andrés Arturo, Roig en su Teoría crítica del pensamiento latinoamericano, FCE, México, 1981 en la parte referente al legado.

<sup>194</sup> Esta división la tomamos de Jean Marie Van Parys, Une approche simple de la Philosophie Africaine. Op. Cit. Pp. 63-64. Van Parys retoma y sintetiza la división hecha por Nkombe Oleko y A. J. Smet en "Panorama de la Philosophie Africaine Contemporaine" en Recherches Philosophiques Africaines, F.C.K., Kinshasa, 1978. Es de advertir que sólo la esquematización la tomamos de este autor. El desarrollo de estos ejes es fruto de nuestro trabajo personal.

## EJE IDEOLÓGICO O FILOSOFÍAS IDEOLÓGICAS

Los filósofos que se inscriben en este eje intentan con sus filosofías buscar un dinamismo de acción política y social en la cultura y la tradición africana. A nuestra manera de ver, aquí hay una cierta dimensión defensiva de la filosofía africana ante la mirada exterior que la ha minimizado y que ella considera como una amenaza. Por ello, algunos de los protagonistas de este eje subrayan la diferencia africana y eventualmente el derecho a esta diferencia para ponerse y presentarse delante del otro como otro diferente. Es desde esta diferencia que se ha fijado un programa político-cultural de la unidad africana en Organización de la Unidad Africana (O.U.A.). En este eje se encierran varias orientaciones como: *African personality* de Blyden y el Panafricanismo de Marcus Garvey, y el *Panafricanismo* de Marcus Garvey, el consciencismo de Nkrumah, Ujamaa de Nyerere, el humanismo africano de Kaunda, la negritud, el socialismo africano, la autenticidad de Mobutu.

La lucha contra el colonialismo propició la aparición de unas ideologías de liberación que defendían la necesidad de afirmar los valores de las culturas africanas. Aquí empieza la muerte del complejo de inferioridad y es el principio del fin de África como Continente marginal, es el rechazo del África esculpida según el modelo occidental. Es el proyecto de encaminarse hacia una recuperación de la identidad africana.

De estas tendencias la más elaborada fue la negritud, que supone la toma de conciencia de una situación traumática y una reacción inicial de agresividad, para dejar lugar al descubrimiento de los valores civilizatorios negros. La negritud vendría a ser lo que los etnólogos llaman "el alma negra o civilización etíope", una cierta visión del mundo y una manera concreta de vivir, "el ser-en-el-mundo-del-negro" y en el mundo de sí mismo.

Léopold Sédar Senghor<sup>195</sup> fundamenta su propuesta en el hecho de que el africano tiene los sentimientos abiertos a todos los estímulos, a las sollicitaciones más ligeras. Es a

---

<sup>195</sup> Léopold Sédar Senghor. Filósofo y literato senegalés. Es autor de varios libros y artículos de los cuales podemos mencionar: Ce que l'homme noir apporte, dans l'homme de couleur. Paris, Plon 1939.

"Contribution négro-africaine à la civilisation mondiale", dans Liberté de l'Esprit. 1953. "Négritude et civilisation de l'Universel" dans Présence Africaine, No 46. Paris, 1963. "problematique de la

través de su capacidad de emoción que conoce el objeto. El blanco mantiene el objeto a distancia, lo mira, lo analiza, lo asimila; su razón discursiva, "razón ojo", se detiene en las apariencias, en cambio, la "razón abrazo" del negro, más allá de lo visible, va hasta la esencia del objeto. La razón analítica del blanco hace que para él todo sea verdadero o falso, bueno o malo, sin abandonar nunca el mundo de dicotomías y de oposiciones. Para la razón intuitiva del negro, por el contrario, todo es un nudo de fuerzas donde la realización personal sólo puede venir del diálogo entre todos los elementos. Por esto defiende Senghor que el futuro cultural del mundo se encuentra en un diálogo entre esos dos tipos de conocimientos, los dos igualmente necesarios, ya que la intuición descubre y sintetiza mientras que la inteligencia discursiva analiza en vista de la utilidad práctica. Y es que la auténtica cultura es, a la vez, enraizamiento en la tierra natal y aceptación de las aportaciones de otras civilizaciones.

De hecho, para Senghor, no hay oposición entre la razón analítica, discursiva por utilización, y la razón intuitiva por participación y simpatía. Son simplemente diferentes fases de un único conocimiento. Lo que critica Senghor es todo intento de limitarse al discurso conceptual, toda tendencia a admirarlo por sí mismo. El conocimiento es un acto de todo el hombre y no sólo de un mecanismo sutil de la inteligencia. Conocer es una actividad que implica comunión con la realidad conocida.

---

Négritude", dans Présence africaine, No 78, Paris, 1971. Liberté I: Négritude et Humanisme; Liberté II: Nation et voie africaine du socialisme; Liberté III: Négritude et civilization de l'universel. Seuil, Paris 1964, 1971, 1977. Para Senghor el socialismo científico fundado por Marx debe todavía constituirse. No está ni acabado ni listo para ser administrado en todos los lugares y momentos como si fueran pastillas. Cada pueblo debe releer a Marx según su situación concreta, reaccionando así a algunas tendencias del marxismo y socialismo en África. Propone, para salir de la situación de miseria en que se encuentra África, que los africanos debemos pensar y actuar desde nosotros mismos y por nosotros apoyándonos sobre las virtudes africanas hasta en la adaptación de los modelos que nos vienen de afuera, si realmente queremos avanzar y construir nuestro Continente. Lo que hay que saber del marxismo, es como lo decían Marx y Engels, el marxismo no es un dogma, sino una guía para la acción. Es un método dialéctico, una dialéctica aplicada a los hechos, en concreto, y no a las ideas, en el abstracto. Con esta lectura del marxismo Senghor quiere enfatizar tres ideas fundamentales: \* la concepción voluntarista del hombre (el hombre es el producto de la naturaleza, pero es un producto incompleto, insatisfecho y que se va haciendo rehaciendo el mundo); \* La idea de la necesidad de la planificación, \* y la idea de la justicia social. Pero al mismo tiempo que recoge estas ideas, rechaza del marxismo el ateísmo, la teoría de clases, teoría de la desaparición del Estado y de la propiedad privada (no podemos dejar de mencionar que Senghor fue presidente de la República de Senegal). A pesar de estos puntos de desacuerdo, Senghor cree firmemente que la dialéctica marxista es el camino para África ya que permitiría, en pocas décadas, la supresión de la miseria, de las enfermedades y del analfabetismo, además de los progresos sociales y económicos que puede traer.

De ahí que decir que la “razón abrazo” es africana y la “razón ojo” es europea propicia la ambigüedad: las dos son simplemente humanas, porque en realidad el conocimiento es sensitivo - racional. No hay una lógica blanca y una lógica negra. No hay ruptura sino matices: el pensamiento procede de diferentes maneras, puede ser por análisis, síntesis, inducción, deducción, comparación, generalización, intuición, abstracción. Pero según los ámbitos, temperamentos, creencias y educación, algunas de estas disposiciones pueden dominar sobre otras.

Eso no impide, sin embargo, que para conocer plenamente un objeto haya que captarse en él y captarlo en uno mismo. Es en una percepción vital consciente donde descubriré mi ser como propio y el del otro en tanto que otro. El africano no se distingue del mundo, sino que establece una identidad inmediata entre sujeto - objeto. El africano, al decir de Xavier Marín, es porosidad, permeabilidad, un campo de impresiones. Para conocer necesita tocar el objeto, penetrarlo, sentirlo, entrar en simbiosis, recibirlo en lo más profundo de sí mismo. Por eso no predomina en él la razón discursiva que es una técnica para dominar, sino que razón intuitiva para comprender.

## ETNOFILOSOFÍA

### PLACIDE TEMPELS Y LA FILOSOFÍA BANTÚ<sup>196</sup>

Con la publicación en 1945 del libro *La Filosofía Bantú* de Placide Tempels, libro que ha suscitado, suscita y suscitará mucha discusión, empieza una nueva era (“escritura”) de la filosofía africana. Lo cierto es que este libro se sale del molde de las publicaciones de su tiempo. Muestra una perspectiva rara para la época y, en cierta medida, anticipa muchos de los temas de autocrítica antropológica que surgirán después del trauma de la

---

<sup>196</sup>Placide Tempels. *La philosophie Bantoue*. Présence Africaine, Paris, 1945. El Reverendo Padre Placide Tempels fue un sacerdote franciscano que trabajó durante años en la provincia de Katanga hoy Lubumbashi, en la actual República Democrática del Congo, para ayudar a sus compatriotas a conocer mejor a los colonizados con los que estaban en contacto escribe este libro en *Neerlandés*. Este libro levantó polémicas en medio de los europeos por su contenido y los africanos que vivían en Europa en este momento se lo quisieron apropiar encontrando en él una ocasión de ser aceptado en la comunidad europea como seres pensantes. La traducción al francés fue hecha por Rubbens A. y publicado por Présence Africaine. Los comentarios que seguirán son muy tardíos.

descolonización al hacerlos ver que muchos rasgos atribuidos a las "sociedades primitivas" no son sino proyecciones de los propios prejuicios occidentales.

Para Tempels el fracaso del colonialismo paternalista es debido a la falta de comunicación a escala metafísica entre colonizadores y colonizados. El problema es el abismo entre bloques culturales. La solución sólo puede venir del descubrimiento de la mentalidad indígena. Un análisis nos mostrará que el sistema ontológico propio de todos los "pueblos primitivos" consiste en una ontología esencialmente dinámica. Para los africanos el ser es la fuerza, no entendida como un atributo sino como verdadera esencia. Dado que la fuerza es un valor, el objetivo de la vida consiste en aumentar la fuerza vital. Las fuerzas interactúan entre sí configurando una jerarquía de seres: Dios, los antepasados, los difuntos, los animales, los vegetales, los minerales. Además, esta red de fuerzas en la que cada ser puede aumentar o disminuir ontológicamente, desemboca en un antropocentrismo.

#### *IDEAS CENTRALES DEL LIBRO: LA FILOSOFÍA BANTÚ DE TEMPELS.*

- Tempels supone un cuadro de pensamiento rigurosamente estructurado, que está en la base del comportamiento y los discursos de los africanos. Es este *cadre de pensée*, nunca presente pero siempre en la base, lo que Tempels llama filosofía.
- Para Tempels filosofía bantú se entendía como motivaciones y razonamientos de los bantúes. El trataba de llevar este razonamiento a los cuadros que consideraba universales, a un sistema de principios desde donde el comportamiento humano se deduciría. Con eso, Tempels reduce el pensamiento bantú a los cuadros aristotélicos que él consideraba como universales.
- Tempels considera que los bantúes reducen toda causalidad a la causa vital, ya que todo es fuerza vital.
- De la ontología de la fuerza, Tempels cree que los bantúes deducen una moral cuya práctica confirma la ontología.

- Llega a la conclusión de que el espíritu de los Bantúes es estructurado de la misma manera que el de los occidentales, pero que la realidad fundamental alrededor de la cual todo se organiza es, aquí el ser, allá la fuerza vital. Por lo tanto, partiendo de la estructura que es igual, los bantúes pueden entrar en el espíritu científico moderno. Al mismo tiempo, defiende que al bantú hay que dejarlo desarrollarse como es, o sea según sus propias normas culturales sin pretender reformar su espíritu, pero esforzándose para entrar en su mundo.

### ALGUNAS CRÍTICAS A LA OBRA DE TEMPELS

- ALIOUNE DIOP en su "Niam m'paya", ou la fin qui dévore les moyens. Préface à Placide Tempels, La Philosophie Bantoue. Paris, 1949. (la traducción al francés).

Alioune hace los elogios del libro de Tempels en el prefacio de la segunda edición que publicó *Présence Africaine* en 1949. Lo que llamó la atención de muchos africanos que leyeron el libro que en un tiempo fue prohibido en Bélgica.

- SOUSBERGHE<sup>197</sup> en: "A propos de la philosophie bantou" en 1951.

Sousberghe considera que Tempels confunde la mentalidad prelógica y precientífica. Los bantúes son precientíficos. ¿Qué es filosofía para Tempels? ¿No será que usa la palabra filosofía como una palabra "*passé partout*"? Como esta palabra puede designar una sabiduría, las concepciones religiosas, una simple cualidad del alma..., pero en su sentido preciso hay que considerar filosofía como la define Crahay<sup>198</sup> como una reflexión explicitada, analítica, radicalmente crítica y autocrítica, sistemática al menos en principio y abierta sobre la experiencia, sus condiciones humanas, las significaciones y los valores que ella "releve". Reflexión entendida como "mise en cause du sujet face au sujet-objet". Para este autor no hay filosofía implícita, la filosofía no es lenguaje de la experiencia sino discurso sobre la experiencia. Para Crahay una visión del mundo no sistematizada y no crítica por muy coherente que sea no es filosofía.

---

<sup>197</sup> De este autor hay que anotar su artículo intitulado: "A propos de 'La Philosophie Bantoue', dans Zaire, No 1951. Texto que fue retomado en A.J. Smet, *Historie de la Philosophie Africaine contemporaine*. Kinshasa, F.T.C., 1980 y base de las críticas que Marcien Towa y Hountondji harán a Tempels.

\* Tempels considera que los bantúes usan su ontología en los momentos de crisis. Pero se ha comprobado que en los momentos de crisis, el hombre no se toma hacia los sistemas ontológicos de pensamiento, sino hacia las instituciones más profundas y vitales donde la filosofía no juega más que un papel auxiliar y secundario, tanto que ni siquiera se piensa en ella en los momentos decisivos.

\* Para Sousseberghe, la filosofía no es la cima del pensamiento, sino la elaboración sabia de un dato anterior mucho más rico.

Toda sistematización es en cierta medida un empobrecimiento. Esta filosofía bantú de Tempels ni es filosofía de los bantúes, sino filosofía de Tempels y es un empobrecimiento de esa vivencia de los bantúes.

\* Es verdad que los bantúes entienden, "aprehendent" los seres como fuerzas. Eso no permite jamás que tengan necesariamente, por debajo de su pensamiento, el principio metafísico que Tempels define como Ser = fuerza (la loi de la pesanteur), ley de la gravedad.

\* Como Levy-Brühl identificó en su momento mentalidad lógica con científica, Tempels está identificando también pensamiento lógico, coherente con ontología y/o sistema filosófico.

- EBOUSSI BOULAGA en LE BANTOU PROBLEMATIQUE, 1968

Tempels hace una filosofía etnológica que trata de unificar los datos de observación por una hipótesis, la de la fuerza desde donde saldría y se entendería todo, y hace de esta fuerza una ontología a la manera de Aristóteles. Este pensamiento fundamental no es conocido por los bantúes mismos. Es al blanco, Tempels, al que le toca sistematizarlo, ya que es el blanco quien puede decir de una manera precisa cuál es la concepción íntima de los seres, aún en el caso de los bantúes, incapaces ellos mismos de hacerlo. Esta concepción íntima de los seres depende de una noción clave: la fuerza vital. Esta es la

---

<sup>198</sup> F. Crahay, "Le decollage conceptuel: condition d'une philosophie bantoue" en Diogène, No 52, Paris, 1965.

que, sin que los bantúes lo sepan, da la llave de todo su sistema no formulado de conceptos.

Para Eboussi entre el pensamiento bantú y la concepción que Tempels tiene de él no hay un intermediario objetivo, ninguna mediación intelectual que nos garantice lo válido del estudio.

- AIMÉ CÉSAIRE

Césaire en 1970 califica el libro de instrumento político destinado a adormecer las tendencias a las liberaciones nacionalistas. Tempels está jugando con los africanos para hacerles olvidar su miseria y hacer dormir su vigilancia.

- PAULIN HOUNTOUNDI

Hountondji publica en 1974 "Histoire d' un mythe" y el mito aquí es la filosofía africana entendida como visión del mundo colectiva e inconsciente... sabiduría no formulada, que sale de nuestras costumbres, de nuestra organización social, de nuestros cuentos y leyendas, hasta de nuestras estructuras de lenguas. Hountondji considera que Tempels sustituye y presenta su pensamiento en el lugar de y por los bantúes, pretendiendo que ellos eran incapaces de hacerlo ya que no tenían conciencia de su filosofía, de lo subyacente a sus vivencias. Para Hountondji *Philosophie Bantoue*, libro destinado a los europeos que tenían que dirigir, juzgar, civilizar, educar... ¿podría ser considerado como libro de filosofía africana? ¿No será que muchos africanos estamos buscando todavía el reconocimiento de nuestro ser, el valor de nuestras culturas por el europeo en lugar de vivir todo lo nuestro plenamente y de buscar transformar lo que es transformable para el bien nuestro? Al querer defender a toda costa nuestros valores, terminamos por momificarlos. Por eso estamos como estamos. Hountondji considera que el pensamiento africano no se debe buscar atrás en la historia, es adelante, en el futuro que hay que ir haciéndolo. Como dijera en América Latina Francisco Miró Quesada refiriéndose a la filosofía latinoamericana, "filosofía nace por inseminación artificial", de tal manera que antes no había filosofía en América Latina, paralelamente sucede y se dice esto de y en África. El verdadero problema de la filosofía africana no es hablar de África, sino discutir entre africanos.

A nosotros nos parece que:

\* Donde Aristóteles vio el ser como realidad y como concepto fundamental, Tempels piensa que el bantú ve la fuerza vital. Y si ser = fuerza vital, ¿en qué Aristóteles no es bantú? ¿En qué el bantú es diferente del griego? ¿Por qué Tempels no dice lo que entiende por fuerza vital en la vida de los bantúes, sino desde la comparación?

Es gratuito afirmar, como lo hace Tempels que todo viene de la fuerza vital y es fuerza vital en el mundo de los bantúes. Se nota una visión evangelizadora, que tiene que llegar al ser para postular un ser infinito en una escatología religiosa a la manera tempelsiana de entender al *mntú*. Después de inventar su principio explicativo que es la fuerza vital, Tempels hace pasar este principio al rango de causa de todo fenómeno en el mundo bantú.

\* Tempels pretendía dar la llave para conocer al bantú, sin embargo, ningún pueblo puede ser conocido por la ontología. Donde quiera, la filosofía, en el sentido profesional del término, es para unos cuantos. Para comprender a un pueblo hay que entrar en el conjunto de vivencias reales y solidaridades con las realidades visibles e invisibles de este pueblo. Un universo vivencial y no un sistema de conceptos es lo que permite conocer a un determinado pueblo. ¿No será que Tempels confunde aquí lo vivido y lo reflexionado? ¿Qué sentido le estaría dando a la palabra filosofía? ¿Podemos distinguir el uso vulgar de la palabra filosofía de su uso profesional?

\* Es a partir de una sobreestimación del papel de la filosofía en la vida del individuo o de la sociedad que Tempels se equivoca.

\* Tempels parece afirmar que el que no tiene un sistema de pensamiento no es humano. Si así fuera, en el mundo habría algunos humanos solamente. De aquí uno se pregunta si la filosofía es obra individual o de una colectividad.

\* En nuestra opinión consideramos que la filosofía africana es una búsqueda, una reflexión crítica, abierta sobre el pasado, pero también y sobre todo sobre el presente y sobre el futuro de África. Aquí nada puede ser definitivo. Todo se va construyendo y debe hacerse en un diálogo con las otras tradiciones.

## ALEXIS KAGAME Y LA FILOSOFÍA BANTÚ-RUANDESA DEL SER<sup>199</sup>

Fruto de trece años de trabajo y de la consulta de 231 gramáticas de lenguas de la zona bantú, este libro de Kagame pretende demostrar que en las culturas sin escritura las concepciones filosóficas están encarnadas en la estructura de las palabras, condensadas en proverbios, cuentos, mitos y mezclados con creencias religiosas.

El método de Kagame, a diferencia del de Tempels, se basa en el análisis directo del lenguaje. En las culturas orales la tarea principal del filósofo consistiría en sistematizar los principios vividos de manera implícita, ya que las estructuras gramaticales particulares de las lenguas bantúes configurarían los esquemas a partir de los cuales se observaría la realidad. De ahí que convenga hacer una lista de categorías ontológicas bantúes de manera análoga a como hizo Aristóteles con el griego. Los resultados son sugerentes. Según Kagame habría cuatro categorías: "umuntu (hombre), ikintu (cosa), ahantu (tiempo, espacio) y ukutu (modalidad)".

Ciertamente el análisis de Kagame es más riguroso y menos ambicioso que el de Tempels. Se presenta como una monografía, válida sólo para una zona geográfica y lingüística determinada. No hay generalizaciones que permitan hablar de la clave de la filosofía de los primitivos en general. Kagame evita encerrar la filosofía bantú en un particularismo estrecho. Al destacar sus aspectos universales se muestra sensible a las transformaciones que ha sufrido la civilización africana como fruto del contacto con otras culturas. A diferencia de lo que ocurre con Tempels, estas transformaciones le parecen profundas y no simple barniz superficial.

---

<sup>199</sup> Alexis, Kagame, La Philosophie Bantu-rwandaise de l'être. Bruxelles, A.R.S.C., 1956. Más tarde, el mismo autor publicará un artículo intitulado: "La philosophie Bantu Comparée" en Présence Africaine en 1976.

Entre estos dos máximos representantes de la escuela etnofilosófica hay una diferente interpretación del contenido de la filosofía bantú. Kagame no acepta que la característica esencial del pensamiento bantú sea la equivalencia entre los conceptos de ser y de fuerza, aunque reconoce que la ontología africana es esencialmente dinámica. El problema es que los dos autores hablan de una filosofía inconsciente, no basada en textos sino en "documentos institucionalizados", es decir, en toda la literatura oral de la que África es tan rica. Ya se ve, por tanto, que el principal problema de la etnofilosofía radicará en cómo relacionar una cosmovisión colectiva, implícita e inconsciente, con la filosofía.

Tradicionalmente se les ha reconocido el mérito de representar un intento de superación de la imagen del africano ofrecida por la tradición occidental, basada en la visión de Hegel que consideraba a África como el continente de la infancia de la humanidad y de Levy Brühl que consideraba al africano como un ser prelógico. Parece que, estos autores querían mostrar que el pensamiento del africano es sensible a la contradicción, a la coherencia y que descansa sobre un sistema razonable del universo.

Pero, también se les ha criticado el hecho de que en sus obras los africanos no son considerados interlocutores válidos; son simplemente el objeto a definir y no el sujeto de un posible discurso. De hecho, sus obras a menudo tienen la apariencia de ser un pretexto para la discusión entre especialistas occidentales.

En realidad estamos en el terreno de la etnología: para explicar la particularidad bantú, impenetrable de entrada al entendimiento occidental, hay que construir modelos aplicables a este grupo humano a partir del inventario del mayor número posible de hechos culturales. La paradoja consiste en que, siendo inconsciente el sistema ontológico del bantú, no escapa a la ambigüedad de un mundo donde todo puede ser llamado "fuerza". Creemos que una cosa es estar preocupados por tener fuerza vital y otra muy distinta identificar "fuerza" y "ser": no se puede confundir el lenguaje de la axiología con el de la ontología.

## FILOSOFÍA "CRÍTICA"

Expresamente, esta corriente filosófica, se presenta como una disciplina profesional, con los instrumentos propios de todo auténtico filósofo: la razón y el discurso. Defiende que no hay filosofía sin reflexión explícita, analítica, sistemática, radicalmente crítica y autocrítica. Por tanto, se enfrenta directamente a los llamados etnofilósofos que proponen sin justificación la existencia de una filosofía inconsciente y colectiva. De hecho ésta no fundamentación es básica para la existencia de la etnofilosofía, ya que permite una extraordinaria dilatación del concepto de filosofía hasta hacerlo sinónimo de cultura. De esta manera, lo único que se hace es constatar que no hay pueblo sin cultura, cuando de lo que se trataba era de establecer que no existe pueblo sin filosofía.

Para evitar estos malentendidos, Hountondji propone sustituir la cuestión "¿hay una filosofía africana?" por esta otra "¿qué hay que entender por filosofía africana?", convencido de que la cuestión por el sentido es anterior a la pregunta por la existencia. Por tanto, antes de preguntarnos si hay o no algo que merezca el nombre de "filosofía africana", hay que plantearse qué entendemos por filosofía y decidir si tiene el mismo sentido en la expresión "filosofía africana" que en las expresiones "filosofía europea", "filosofía griega", "filosofía alemana"... o si la adición del epíteto "africana" modifica sustancialmente el sentido del sustantivo. En definitiva, de lo que se trata es de poner en cuestión la univocidad del término "filosofía" a través de sus aplicaciones geográficas y culturales.

En este tema Hountondji es taxativo: al hablar de la filosofía africana sólo importa la intención filosófica de los autores, no el grado (por otro lado difícilmente apreciable) de su realización efectiva. Es decir, la filosofía ha de ser considerada como un conjunto de textos calificados por sus autores como filosóficos.

La filosofía africana no está donde la buscan los etnofilósofos, en la visión del mundo colectiva e inconsciente de los pueblos africanos. Para decirlo brevemente, la etnofilosofía, con su lenguaje poético, acepta acríticamente toda la herencia cultural, mientras que la filosofía crítica pone en cuestión el valor filosófico del folklore africano. Para Hountondji la filosofía se agota en el discurso por el cual los africanos miran de definirse; discurso teórico, indisolublemente filosófico y científico.

Es decir, dado que toda revolución filosófica es llevada a término siguiendo una revolución científica, si África quiere adquirir un estadio verdaderamente filosófico ha de desarrollar su ciencia en lugar de, como hacen los etnofilósofos, dedicarse a vanas especulaciones metafísicas que no conducen a ninguna parte. Para ser viable, una tradición científica o filosófica ha de basarse irrenunciablemente en la escritura. Hay que rechazar, por tanto, la idea de una filosofía implícita, ya que la filosofía sólo puede darse en y por el discurso. La instancia del texto es insuperable y permite proyectar la elaboración de una historia de la filosofía africana, cosa impensable desde las coordenadas de la etnofilosofía.

La conclusión es clara y se impone aquí: si llamamos "filosofía" al sistema de pensamiento colectivo e implícito de un pueblo, ¿cómo denominaremos su análisis explícito y personal? La filosofía no puede consistir a la vez en algo implícito-colectivo y en algo explícito-personal. Por eso, si se quiere romper radicalmente con la etnofilosofía, hay que aplicar la crítica de manera sistemática: crítica de la especulación abstracta que esconde los problemas reales administrándoles soluciones puramente teóricas. De este modo aparecen como imprescindibles ciertas observaciones sobre el pensamiento africano tradicional.

Por un lado, hay que partir del hecho de que no todo pensamiento es necesariamente filosófico. Además, el adjetivo "tradicional" en la mayoría de sus casos utilizado como sinónimo de precolonial, engendra la ilusión de una oposición entre el pensamiento anterior y posterior a la colonización. Esta manera de enfocar el problema olvida que el pensamiento precolonial estuvo configurado por corrientes diversas y que el pensamiento africano moderno es ya parte integrante de una tradición que ha ido transmitiendo sin interrupción experiencias variadas. Es decir, el pensamiento tradicional no puede ser reducido a una unanimidad ficticia, sino que debe tenerse en cuenta su pluralidad interna. En lugar de hablar de "pensamiento tradicional" habría que hacerlo de "tradición", lejos de su aparente simplicidad, es un debate transmitido por las generaciones anteriores, es evidente que el filósofo actual no puede limitarse a reconstruirlo o evocarlo con una finalidad puramente descriptiva o apologética; se impone mantener con ella una relación a la vez crítica y libre.

En definitiva, para mostrar que los africanos también son capaces de elaborar una producción filosófica propia, no es necesario confundir auténtica y falsa filosofía, debate teórico y sistema de creencias, reflexión metódica y mitología espontánea. Es decir, igual que lo inmediato, espontáneo, intuitivo, inconsciente y colectivo se oponen a lo mediato, cultivado, racionalizado, consciente, individual y sistemático, la filosofía se opone a la cosmovisión. Por eso Marcien Towa cree que la cuestión de saber si los africanos tienen o no una filosofía ha de estar subordinada al examen del valor intrínseco de la filosofía y del papel que ella puede jugar en el destino de los pueblos africanos. Dicho de otra manera: para el filósofo africano no se trata de ir a buscar algo que se tenía y se ha perdido con la colonización; el intento de la etnofilosofía de resucitar antiguas filosofías está condenado al fracaso desde el principio.

La razón última por la cual Towa y Hountondji no aceptan que la tradición pueda alcanzar un verdadero estatuto filosófico es que la perciben como incompatible con la ciencia. A causa del menosprecio que sienten por la cosmovisión como producción colectiva y espontánea, quedan seducidos por la idea de una filosofía pura, científica, producto individual privado. Según los filósofos críticos es esta actitud la que han mostrado los grandes filósofos de la historia: para ser científica, la filosofía debe adoptar unos métodos que le confieran un aspecto deductivo y demostrativo. Sólo la explotación científica de la tradición hará surgir en las sociedades africanas la filosofía. Dicho en una palabra: la tradición representa todas las fuerzas regresivas que, al no aceptar la dimensión científico-técnica, condena a África a mantenerse alejada del progreso.

A estas críticas respondemos con varias interrogantes y precisiones. Estos autodenominados filósofos críticos se niegan a reconocer la especificidad propia de cada cultura. Según la concepción europea, la filosofía descansa sobre el hecho de ver, sentir y pensar por uno mismo. Es el gran principio que se opone a toda autoridad en cualquier ámbito. Sin embargo, es tiempo de preguntarnos si la filosofía es una tarea privada donde se compromete el sujeto individual, o más bien la apropiación privada de un ser colectivamente producido. Esta confusión no resuelta se traduce en tesis contradictorias porque, si filosofar es pensar por uno mismo, ¿quiere decir que hay una sensibilidad filosófica, un genio filosófico? Si esto es así, ¿qué estatuto teórico y qué función tiene la historia de la filosofía? ¿Acaso no es por el aprendizaje de las filosofías constituidas como se aprende a filosofar? En realidad todo sistema filosófico se nutre del sistema de otros

filósofos y no es sino bajo estas condiciones que un autor puede asumir la autoría de su obra y convertirla en propiedad privada.

Si toda filosofía se sistematiza de esta manera, ya se ve la importancia que adquiere el hecho de que la tradición sea anónima. En estas sociedades no hay anonimato por ausencia de pensadores, sino por la manera específica de la producción intelectual y de su transmisión. El pensamiento oficial es obra de un conjunto de maestros, es fruto de una producción colegial, con la particularidad que ninguno de estos maestros se presenta nunca como el encargado de regular su difusión. De esta manera, decir que la tradición no es filosofía porque es fruto de una reflexión colectiva no transmitida en un discurso escrito es olvidar las condiciones que intervienen en la aparición del saber en África. Dicho de otro modo, la clave del problema, a nuestro parecer, no es la ausencia de escritura. La filosofía de Sócrates era una enseñanza oral y no por eso dejamos de considerarla como lo hacemos. Hay que matizar, por tanto, la teoría de la oralidad y no presentarla de entrada, como hacen los filósofos críticos, como algo completamente incompatible con la aparición de la filosofía.

#### **¿PUEDE EXISTIR UNA FILOSOFÍA A PARTIR DE LA ORALIDAD?<sup>200</sup>**

A partir de la discusión arriba apuntada, Paulin Hountondji afirma lo siguiente: la filosofía africana es un conjunto de textos escritos por los africanos y calificados por sus autores de filosóficos. Aquí estamos en presencia de una definición cobarde de la filosofía en donde se quiere meter todos los autores a fuerza de voluntad. Hountondji no nos dice aquí qué entiende por filosofía, y no lo hace de manera explícita porque no quiere que algunos, de los que se dicen filósofos africanos, queden fuera. El autor intenta abrir el terreno para que todos podamos caber, afirmando que todo texto que es calificado de filosófico por su autor ya lo es. Nos preguntamos si el simple hecho de decir que mi texto es filosófico basta para que lo sea. En esta definición encontramos por un lado que no hay una definición de lo que es la filosofía que pueda dar la pauta para pensar el punto de partida de esta filosofía africana y, por el otro, el problema de la calificación de lo filosófico de un texto. Sin embargo, esta definición nos sirve para orientarnos sobre el problema de texto, ya que la filosofía africana tiene este problema como una de las mayores

---

<sup>200</sup> Seguiremos de cerca la reflexión hecha por Okolo Okonda en Pour une Philosophie de la culture et du Développement. Recherches d'herméneutique et de la praxis africaines. Presses Universitaires du Zaïre. 1986.

dificultades. Aquí intentaremos acercarnos a lo que es un texto y a la intención filosófica de un texto.

## ¿QUÉ ES UN TEXTO?

A primera vista, un texto es un escrito. Es discurso escrito que se diferencia del discurso verbal o pronunciado por:

- El discurso es eventual y está ligado al espacio y el tiempo. Es un evento que aparece y desaparece mientras un escrito no desaparece, es permanente. Así, podemos decir que la primera característica del discurso escrito es su permanencia.
- El discurso está ligado a su sujeto y no se puede separar de su autor, mientras un escrito tiene un autor pero no está ligado a él, porque se puede leer un escrito de alguien sin necesariamente conocer a su autor. El escrito es independiente de su sujeto. La independencia viene siendo la segunda característica del discurso escrito.
- El discurso, por ser hablado, ofrece a su autor la posibilidad de mostrar, de hacer referencia concreta acerca de lo que está hablando mientras en un escrito hay que hacerse entender sin una referencialidad concreta. La no-ostentividad de la referencia es la tercera característica del escrito.
- El discurso supone el otro, un cara a cara, el "yo" está dirigiéndose a un "tú", éste último es preciso, definido, "estos que me están escuchando", mientras un escrito tiene un destinatario universal, es decir, puede ser leído por cualquier persona que sabe leer y entender lo que lee. La universalidad del destinatario es la cuarta característica del escrito.

Partiendo de la experiencia vivencial, se ha demostrado que no sólo un escrito cumple con estas cuatro características. De ahí que se ha buscado por otro lado la definición de lo que es un texto.

Otros han pensado que un texto es una obra, entendida como producción del hombre a base de su inteligencia, caracterizado por una conexión o un encadenamiento verbal que tiene como características:

- Una clausura, o sea que tenga un principio y un fin y que en su totalidad se encuentra su significación.
- Un género, ya que el género elabora un trabajo sobre el lenguaje para dar sentido y significación a un texto. Es cierto que no es lo mismo una poesía que una fábula, una oración y un cuento, por ejemplo.
- Un estilo particular, que hace que algo sea único. Es lo que hace que un texto sea lo que es. No es lo mismo la carta de San Pablo a los Romanos que a los Corintios.

Al entender el texto como obra, no se reduce éste al escrito ni a la escritura. Y si se quiere ver de cerca, las cuatro características del escrito están incluidas en estos tres últimos. Un texto viene siendo una obra del ser humano que puede ser comparada con otras obras como las pirámides, las casas... Así entendido, el texto no es sólo un escrito, sino toda conexión verbal que se caracteriza por tener una clausura, un género y un estilo particular. De este modo, al afirmar que la filosofía africana se basa sobre los textos, estamos entendiendo por texto, no sólo lo escrito, sino toda conexión verbal que tiene estas características. De este modo, la filosofía africana no comienza con la escritura, y mucho menos con el escrito de Placide Tempels sobre la filosofía bantú.

Partiendo desde este punto de vista, el texto es texto en tanto que es una tradición, ya que estos tres elementos que caracterizan un texto como obra nos remiten a la tradición y a la cultura. El género remite siempre a un contexto espacio-temporal. Pero, hay que reconocer también que la tradición debe recibir su texto para que éste sea considerado como tal. El caso de los evangelios apócrifos nos dice mucho a este respecto.

El texto es un nudo de interpretaciones en un encadenamiento de interpretaciones, o sea todo texto es una lectura y un retomar de otros textos en cuanto a su contenido y su tradición. Se tiene que entender al texto como un elemento en el encadenamiento de interpretaciones en el seno de una cultura o de una tradición dada. Es solamente así que se puede definir su género, su estilo y su clausura como teniendo una significación. Tanto la oralidad como la escritura se reducen así a la tradición.

Y si partimos de la tradición y de la consideración hecha de que es texto toda obra humana que se caracteriza por tener una clausura, un género y un estilo, existen cuentos, fábulas, costumbres, proverbios... que son monumentos de la historia del ser humano y

que reúnen estas tres características sin necesariamente ser obras escritas, o sea sin referirse necesariamente a la escritura. De aquí podemos llegar a decir con certeza que si puede existir una filosofía a partir de la oralidad, pero no a partir de cualquier oralidad. Sino a partir de una oralidad concebida como texto, como obra que ha ayudado, ayuda y ayudará a una sociedad a ir viviendo y conformándose como sociedad.

## LA INTENCIÓN FILOSÓFICA

Hablar de la intención filosófica es hablar de la filosofía, y definir la filosofía es definir la filosofía de cada quien, su manera de ver y de hacer la filosofía. Como todo ejercicio de la cultura, la filosofía está ligada siempre a un espacio, a una época, a una cultura bien determinada; está ligada al espacio y al tiempo determinados con sus diferencias de concepciones. Partiendo de estas consideraciones, podemos afirmar que la intención filosófica no está primero en el autor del texto y en la calificación de su texto de filosófico, sino en el texto mismo en la medida en que el texto hace preguntas filosóficas a la realidad. De ahí podemos adelantar que la intención filosófica del texto depende antes que nada del problema que aborda el texto, de la manera cómo se acerca a éste y de su contenido.

## FILOSOFÍAS HERMENÉUTICAS

Las discusiones que han enfrentado a etnofilósofos y filósofos críticos parecían haber bloqueado el pensamiento africano, hasta que las corrientes hermenéuticas se presentaron ofreciendo una alternativa. Es un movimiento aún no muy desarrollado pero con mucho futuro. De ahí que Ngoma Binda desarrolla toda su lectura de la filosofía africana en clave hermenéutica.

Su punto de partida podría ser considerado como el siguiente: no hay que sustituir el posible complejo de inferioridad fruto de la situación colonial y del actual estado de subdesarrollo por el mito mesiánico según el cual las sociedades industrializadas estarían condenadas a la decadencia y tendrían que esperar la redención de la intervención de aquellas culturas que han conservado una auténtica civilización humana. Conviene protegerse del pensamiento que, ante la invasión de la cultura de masas, consistiría en proclamar la muerte de la auténtica civilización africana, así como del optimismo del que se abandona a la invasión sin comprender que se trata de una corriente polimorfa, la

impetuosidad de la cual deberá ser controlada y adaptada a las necesidades del hombre entendido como tensión hacia la libertad. Cada uno ha de liberarse de las limitaciones de su cultura de origen y aceptar la parte de riqueza humana que los otros habrían acumulado gracias a sus iniciativas culturales propias.

Aplicando estos principios a la situación africana podemos decir que la instauración de la filosofía en este continente exige una serie de condiciones; algunas de ellas generales, otras particulares. Para F. Crahay es necesario en primer lugar personal calificado, es decir, filósofos en número suficiente. Para que aparezcan las vocaciones filosóficas capaces de provocar el nacimiento y consolidación de una filosofía se impone un medio cultural adecuado que, si bien tal vez no sea capaz de suscitar las vocaciones, al menos sepa acogerlas y conservarlas.

Es completamente imposible que se pueda edificar una filosofía africana sin disponer de instrumentos de análisis, ya que la creación filosófica no ha dejado nunca de depender del buen uso que se hace de las herramientas legadas por los supuestos maestros. Por tanto, hoy más que nunca, es imprescindible pensar en el camino recorrido por la reflexión filosófica a la búsqueda progresiva de sus características propias. Precisamente por eso no se entiende cómo la cultura negro-africana, si se aspira a crear una auténtica filosofía, puede ahorrarse contactos prolongados, por no decir permanentes, con las grandes tradiciones filosóficas ya existentes. Parece deducirse de aquí que no existirá auténtica filosofía africana digna de este nombre sin la aceptación deliberada de una mezcla cultural bien concebida. Precisamente por eso, la instauración de una filosofía africana exige una especie de registro de los valores a salvar: actitudes, fuentes lingüísticas originales, ciertas categorías mentales, símbolos, etc., sin perder de vista que lo que interesa preservar no son las afirmaciones, representaciones o sistemas de categorías, sino las inspiraciones que las provocaron.

Si estas son las condiciones que provocan la aparición de una tradición filosófica, la situación original del pensamiento africano consiste en el encuentro de diversos tipos de discursos donde se mezclan en proporciones diferentes el concepto y el símbolo. De ahí el lugar central que ha de ocupar el estudio de las lenguas criollas en las que están expresadas las sabidurías y que explicitan estos símbolos para que tengan cuerpo y sentido para el hombre. Estas lenguas están siempre vinculadas a las comunidades

culturales de aquellos que las utilizan al vehicular todos los aspectos de la vida. Por eso podemos afirmar que existe un vínculo indisoluble entre el pensamiento y la lengua.

Este eje de la filosofía africana llamado por otros eje sintético busca un camino intermedio que trata de retomar el pasado de África, con muchas exigencias de la crítica moderna y, al mismo tiempo, sus protagonistas piensan que no hay que ser demasiado crítico sin tomar en cuenta la africanidad o las exigencias africanistas. Estos quieren construir, sea retomando el pasado (la tradición), sea con datos de las ciencias modernas y críticas, un África para mañana sin perderse en discusiones sin salidas y sin influencias directas sobre la vida de los africanos. Lo que se quiere aquí, más que valorar el pasado, es la construcción de un África viable para hoy, moderna, sistemática, crítica pero que no olvida sus raíces, su pasado.

### 3.2 FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

La expresión filosofía latinoamericana remite al resultado del esfuerzo por filosofar desde las necesidades - prioritariamente sociales y políticas - de esta región geocultural y con el horizonte del proyecto que lleva por nombre más abarcador y aceptable: **Nuestra América.**

Con el fin de aclarar mejor sus alcances es menester comenzar desbrozando el campo por medio de la vía negativa. Siguiendo a Horacio Cerutti podemos afirmar que la filosofía latinoamericana no puede ser considerada literalmente, como si fuera equivalente a expresiones de sentido tan insostenible como física peruana o matemática venezolana. No puede entenderse como una adjetivación particularizante de un sustantivo con pretensión universal. Si estas interpretaciones deben ser repudiadas, ¿cuáles serían sentidos válidos? Por de pronto, uno alusivo y pragmático. Se hace referencia con esta expresión a una filosofía auténticamente elaborada desde una determinada situación histórica cultural específica, la cual es explícitamente asumida en el nivel conceptual. Según las premisas de este programa, esta pluralidad inicial no afectaría en nada al carácter universal del resultado. Además, se usa la expresión con cierta cercanía, no total, a las difundidas denominaciones decimonónicas de las filosofías nacionales, las cuales mostrarían en su producción ciertas características identificables, casi idiosincráticas. En el caso latinoamericano, la expresión apunta más bien a un proyecto de unidad subcontinental, que abarca por cierto el Caribe, y al programa de una filosofía que lo acompañaría legitimándolo. En ese sentido, las objeciones que apuntan al carácter permanentemente pragmático y nunca efectivizado de tal reflexión, a su reduccionismo geográfico o a la suposición de una unidad cultural latinoamericana abusivamente homogeneizada en sus bases carecen de fundamento, aunque tengan validez frente a ciertas manifestaciones poco fundadas y menos rigurosas que se autodenominan como filosofía latinoamericana y que no pasan de ser glosas más o menos deformadas del pensamiento acuñado por autores latinoamericanos.

Muchos han empezado sus discusiones sobre la filosofía latinoamericana con un cuestionamiento de su punto de partida. Esta filosofía la podemos empezar desde los tiempos "precolombinos" o simplemente empezamos a hablar de la filosofía latinoamericana en el momento en que América pasa a ser parte del *Orbis Terrarum* o

sea desde el momento del encuentro entre las culturas occidentales y autóctonas. Aquí tomaremos la misma postura que adoptamos cuando hicimos un acercamiento histórico a la filosofía africana. No podemos negar la existencia de una filosofía en nuestros antepasados, sin embargo, aunque existiera, no sería filosofía latinoamericana ya que esta parte del mundo todavía no era conocida como Latinoamérica. Es de advertir que no es por razones valorativas o de cualquier otro índole que empezamos este acercamiento en este momento histórico. Simplemente lo hacemos para estar en sintonía con el apelativo que hoy en día nos identifica y dice quienes somos. Para ello, he aquí una síntesis del libro del Edmundo O'Gorman<sup>201</sup>. Para comprender lo que plantea O'Gorman en su obra, es necesario partir del supuesto de que un acto en sí mismo carece de sentido, es necesario interpretarlo, es decir, dotarle de un ser al postularle una intención o propósito. Dicha intención o propósito se le atribuye a un agente, ya sea el sujeto con intenciones o el sujeto como instrumento de las intenciones de elementos ajenos a él. Si este supuesto no se cumple, se cae en un absurdo.

O'Gorman trata de demostrar cómo la idea del descubrimiento no satisface la explicación de la aparición del nuevo continente en la cultura occidental, pues esa interpretación no da cuenta de la realidad que interpreta, pues ella misma se reduce al absurdo al alcanzar la situación límite de sus posibilidades lógicas. Es así como inicia un recorrido histórico para demostrar lo ya planteado.

El autor de *La invención de América* analiza detalladamente las interpretaciones que han sostenido la idea del descubrimiento de América, partiendo desde las primeras. Las más importantes que han marcado etapas en la construcción de dicha idea son las siguientes:

- La defendida por Fernando Colón, hijo del "descubridor", que planteaba que su padre sabía de la existencia de América como hipótesis científica, tenía la conciencia del hecho que realizaba. Dicha tesis no pudo mantenerse dadas las circunstancias de que Colón creía haber llegado a Las Indias (Asia).
- La segunda etapa es marcada por Humboldt cuya tesis afirma que Colón jamás tuvo la intención de llegar a América, pero para él eso no importaba, pues Colón sólo cumple un papel de instrumento de la historia. La historia vista como el progresivo desarrollo del espíritu humano en marcha hacia la meta de su libertad conforme a la razón,

---

<sup>201</sup> Edmundo, O'Gorman. La invención de América. México, FCE. 1995.

marcha que estriba en los lentos y seguros avances del conocimiento científico. Para Humboldt, Colón realizó uno de esos avances en que estriba la esencia misma de la marcha del hombre hacia su destino histórico, por eso se le reconoce como descubridor.

- La tercera etapa fue marcada por Morrison, quien atribuye el descubrimiento de América a la casualidad, a un accidente, en donde Colón jamás tuvo la conciencia del hecho que realizaba.

En las dos primeras tesis sí existe una intención. En la primera, es el sujeto quien tiene la conciencia y la intención del acto; en la segunda la intención no viene del sujeto, sino de su exterior, de la historia. Ambas tesis no fueron sostenibles y la tercera se reduce al absurdo por no haber una intención del sujeto ni de su exterior. El descubrimiento como casualidad carece de intención.

De esta forma O'Gorman destruye la tesis del descubrimiento y propone una nueva: la de **la invención de América**. Invención como resultado de un complejo proceso ideológico que acabó, a través de una serie de tentativas e hipótesis, por concederle un sentido peculiar y propio, el sentido de ser la cuarta parte del mundo.

En su Obra, el autor reconstruye paso a paso el proceso de invención, ya no las interpretaciones, sino el hecho mismo. Analiza cada viaje de Colón, en donde demuestra que éste nunca tuvo la idea de estar en un nuevo continente. Es Américo Vespucio el que dio a conocer a las tierras encontradas como la cuarta parte del *Orbis Terrarum*<sup>202</sup>, como el cuarto continente. Por eso el Nuevo Mundo recibe el nombre de América.

En esta obra, O'Gorman no trata de cambiar una palabra por otra, sino que intenta demostrar que ese proceso despertó en el hombre occidental la noción de su señoría sobre el universo como campo abierto a la conquista, dejando de lado la visión creyente que reducía al hombre a un simple gerente de lo que pertenecía a Dios. Por medio de la ciencia y la técnica, su razón, imaginación y atrevimiento, el hombre llega a descubrir sus capacidades. Con la invención de América, el hombre hace su gran acto de presencia.

---

<sup>202</sup> El *Orbis Terrarum* era la tierra habitada por los hombres, la porción otorgado por Dios para ser habitada, pero bajo sus dominios.

El autor cuestiona y pone en crisis a la historiografía americana. Más su importancia radica no en la discusión del nombre otorgado al nuevo continente, sino en la importancia de dicha revelación que abrió al hombre las puertas de la "modernidad". Para O'Gorman la historia es un proceso que crea entidades históricas y no un proceso que da por hecho al ser de dichas entidades. Para el autor, América se da a conocer como resultado de una invención del pensamiento occidental.

Para Edmundo O'Gorman, más que el cómo y el cuándo se dio el "descubrimiento", es el cómo entendamos este fenómeno que tiene importancia histórica. Cuando decimos que Colón descubrió América, no estamos en una narración de un hecho histórico, sino en la interpretación de éste.

### 3.2.1 ¿ EXISTE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?

#### DE LA AUTENTICIDAD DE LA CULTURA LATINOAMERICANA.

Es demasiado conocido el supuesto acontecimiento del 12 de octubre de 1492. Hecho que inaugura una nueva era en la concepción del mundo y del hombre, pues todo resulta diferente desde el momento en que se reconoce a América como un Continente que tiene su identidad y su ser. Debe su nombre a Américo Vespucci en 1507. La idea y el nombre de América resultaron de un rápido proceso genético que comienza después del "descubrimiento" y terminó sólo tres lustros más tarde. Cristóbal Colón pensó haber llegado en 1492 a las Indias y llamó a esta tierra con el mismo nombre. Desde entonces este Continente pasó por diferentes sustantivos, todos pensados desde Occidente. Pasando de las Indias al de Nuevo Mundo en 1503, de éste a América y ya en el siglo XIX a América Latina. Este Continente sufrió varios otros nombres que sólo mencionaremos aquí: Hispanoamérica o América Española, Iberoamérica e Indoamérica<sup>203</sup>.

Siguiendo la versión oficial del encuentro de dos mundos, hay que advertir que el encuentro de estos mundos tan diferentes tenía que provocar situaciones complejas y

---

<sup>203</sup> Sin minimizar la importancia y las consecuencias que tienen estos apelativos, no nos tardaremos en ellos ya que su discusión ha sido bastante amplia y por ello recomendamos la lectura de la obra de Arturo Ardao: América Latina y la latinidad. Colección 500 años después. México, UNAM, 1992. Sería también de gran importancia leer a O'Gorman Edmundo: La invención de América. México, FCE, 1977.

dramáticas<sup>204</sup>. Sin querer rehacer la historia de la conquista de América, nos parece importante sin embargo, subrayar las consecuencias de la dimensión antropológica presente en los sujetos que entran en contacto en este momento histórico. Poniéndonos del lado de los que llegan, una de las preguntas obligadas, según la cultura y educación recibidas era: ¿qué son estos habitantes del nuevo mundo? Aquí basta recordar que para varios de los conquistadores los "indios" no eran racionales sino bestias o cuando mucho "hombrecillos bárbaros, incultos e inhumanos", en los cuales apenas se hallan vestigios de humanidad.

La discusión sobre la naturaleza de estos habitantes del Nuevo Mundo duró muchos años hasta que el Papa Paulo III en 1537 con la bula *sublimis deus* declaró que los "indios" eran "verdaderos hombres"... que no deben ser privados de su libertad, ni del dominio de sus cosas, ni debían ser reducidos a esclavitud. Y como se tenía que seguir produciendo materias primas para la Corona, era necesario gente que trabajará en la producción de estas materias. Es así que el Nuevo Mundo conocerá un auge de las llegadas de las poblaciones de origen africano, ya que éstos sí podían ser esclavizados. Estos sí no tenían alma ni eran humanos, ya que eran vistos como la más cercana copia de los monos.

Pero la pregunta no estaba resuelta del todo. Después del reconocimiento de la humanidad de los "indios" venía otro problema: ¿Cómo hay que tratar a estos hombres? ¿Caben dentro del concepto europeo del hombre? ¿Hay un concepto nuevo de humanidad para ellos? ¿Hay diferentes maneras de ser hombre? ¿Cuál es la naturaleza de estos seres?... Las Indias, como las llamó Colón, se convirtieron en un laboratorio donde se experimentaron ideas, instituciones, modos de ser y de actuar diferentes. En este continente se realizaría la utopía de Tomás Moro por el ilustre Vasco de Quiroga con sus hospitales.

---

<sup>204</sup> Nuestro punto de vista en este caso es que desde el momento en que Colón llega a América trae consigo a esclavos negros para servirle y también estaba acompañado de otros africanos negros libres, como es el caso de Juan Garrido cuya vida está descrita por Alegria, Ricardo E. en Juan Garrido, el conquistador Negro en las Antillas, Florida, México y California, C. 1503 - 1540. Centro de Estudios avanzados de Puerto Rico y el Caribe. San Juan Puerto Rico, 1990. Por lo tanto, en lugar de hablar del encuentro de dos mundos, nos parece correcto hablar del encuentro de tres mundos ya que están presentes en este momento tres Continentes; en posiciones y con fuerzas diferentes si pero ahí están.

América Latina, como se llamó más tarde este Continente, nació a la historia después de un largo, sangriento y doloroso proceso de gestación. Las opiniones en favor o en contra del descubrimiento en nada cambian el hecho, y no podemos cambiar la historia. Pero no se trata de vivir con lo que han hecho y dicho de nosotros, sino de hacer algo de lo que han hecho con nosotros.

Junto a este problema sobre la humanidad de los autóctonos, está el de su cultura. ¿Tienen cultura éstos? Y desde aquí aparece con claridad que el problema por la humanidad y la cultura de los "indios" trae consigo el problema por la filosofía. Si no son humanos, ni tienen cultura, ¿tendrán entonces filosofía?

América nació sin ser propio, sin historia propia. Su destino era ser copia de Europa. El ser de América es ser de imitación. Ya durante la colonia, a pesar de las proclamas de libertad y de justicia, la opresión, la injusticia y la corrupción subsistieron en las naciones independizadas del dominio europeo. Quienes ven la realidad "comprenden la tragedia de nuestra situación, y anhelan transformar la sociedad real para que corresponda a la sociedad ideal. Esta insistencia en el modelo contribuye a hacer aún más inevitable su fracaso porque quienes lo propugnaron o los que pretenden realizarlo desde el poder no comprenden que, en las circunstancias históricas, en que viven, es imposible. Y, así nuestra historia se desenvuelve entre el cinismo y el idealismo, impulsada por un ideal que, inevitablemente la frustra"<sup>205</sup>. Como bien diría José Rubén Sanabria: La conquista y la dominación nos forjaron para que no tuviéramos un ser - identidad - totalmente definido. Y nosotros latinoamericanos no hemos querido -¿podido?- superar el sentimiento de inferioridad y dejar a un lado el afán de imitación. No hemos querido ser nosotros mismos.

Si el ser de América es paradójico y discutible porque no ha logrado convertirse en algo "nuevo", lo mismo hay que decir de la cultura porque es un elemento esencial del ser de un Continente o de una nación. Y nos preguntamos ¿Hay una cultura latinoamericana? Si la hay ¿desde dónde hay que definirla?

---

<sup>205</sup> Francisco Miró Quesada: "Sentido y proyección de la filosofía en América Latina" en Prometeo, No 6  
Revista Latinoamericana de Filosofía. Guadalajara, México, 1968.

Es imposible negar que en algunos conquistadores hubo un gran empeño por destruir las culturas autóctonas. Esto lo evidencia estas palabras: " Solamente por el tiempo loco, por los locos sacerdotes, fue que entró a nosotros la tristeza, que entró a nosotros el 'cristianismo'. Porque los 'muy cristianos' llegaron aquí con el verdadero Dios; pero eso fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pegadas a las espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de usarse los caciques, los maestros de escuelas y fiscales. ¡ Que porque eran niños pequeños los muchachos de los pueblos y mientras, se les martirizaban! ¡ Infieles los pobrecitos! Los pobrecitos no protestaban contra el que a su labor los esclavizaba, el anticristo sobre la tierra, tigre de los pueblos, chupador del pobre indio. Pero llegará el día en que lleguen hasta Dios las lágrimas de sus ojos y baje la justicia de Dios de un golpe sobre el mundo"<sup>206</sup>

El problema de la autenticidad de las culturas y su participación en la universalidad no es un tema reciente. La lucha contra el colonialismo y por la liberación nacional de los pueblos de Asia, África y América Latina desde el siglo pasado se vio acompañada por un proceso de búsqueda de cierta identidad cultural de esos pueblos.

El planteamiento del problema de la diversidad cultural aparece en la época colonial en los momentos en que las metrópolis no sólo incluyen a las colonias o neocolonias en el sistema de sus economías y políticas, sino también en su ámbito cultural. Se trata aquí del modelo itálico de dominación donde el dominador trata, y lo logra en algunos casos, de imponer un modelo, europeo en la época colonial o norteamericano e inglés después de las independencias. Es una cultura, que no obstante ser aceptada por las élites cómplices en los países dominados encuentra cada vez mayor resistencia en las masas populares y en los intelectuales y líderes políticos nacionales, que se resisten a ser asimilados.

El proceso de consolidación de la consciencia nacional y a la par la defensa de la cultura nacional o regional, por supuesto, no ha sido similar en las distintas regiones. En el caso

---

<sup>206</sup> AA: Libro de Chilam Balam de Chumayel, SEP, México, 1985.

latinoamericano ha resultado extraordinariamente complejo a causa de su vínculo orgánico con la cultura occidental por su mestizaje, a diferencia de Asia o África. Aun así la diferenciación cultural ha resultado y es una exigencia histórica en Latinoamérica desde la preparación de las guerras de independencia hasta nuestros días, lo cual ha estimulado la reflexión de filósofos, políticos, historiadores...

El conocimiento de sí mismo se plasma, ante todo, en el estudio crítico de su historia. Para la conscientización de su autenticidad era imprescindible emanciparse de los modelos tradicionales de la historia, que amoldan la de los pueblos dominados a la de los dominadores.

Mucho se cuestiona sobre la identidad del mundo latinoamericano. Se esgrime como argumento las marcadas diferencias que existen entre sus pueblos, e incluso entre los mismos habitantes de distintas regiones de un mismo país. Tales diferencias reales no podrán jamás pasar por alto los aspectos esenciales que unifican a los latinoamericanos en la actualidad, independientemente de sus distintos orígenes, etnias, lenguas, religiones, etc. La identidad latinoamericana es histórica y concreta, no ha sido dada de una vez y por todas. No solamente existe, sino que hay que cultivarla, definirla, proclamarla a todas voces para su necesaria conscientización.

Este elemento de identificación no podrá, aunque lo pretenda, borrar las diferencias que nos hacen ser, pensar y comportarnos de manera propia y original en diferentes contextos, pero será el reconocimiento de las diferencias en la unidad, en lugar de unidad para diferenciarnos, como pretenden las fuerzas atomizadoras que aspiran a debilitar la cultura latinoamericana.

Los pueblos latinoamericanos han dado pasos decisivos desde el siglo pasado para redimirse y hacer auténtica su cultura y en ese trayecto permanente han descubierto los elementos componentes de su conflictiva identidad. Se debe hacer todo lo posible para revelarla permanentemente en cada lugar en que el hombre latinoamericano requiera ser dignificado para sentirse auténtico más que idéntico

Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo considerado como auténtico, y luego tratar de acomodar lo específico del mundo cultural latinoamericano a tal concepto ahistórico. De ahí que, el

problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región puede ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica, y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio.

## FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN EL SIGLO XX<sup>207</sup>

Es de advertir que la filosofía latinoamericana ha tenido ya y tendrá una historia que, para algunos empieza desde los tiempos anteriores al encuentro de las culturas, para otros desde la llegada de los occidentales a estas tierras... Pero todos están de acuerdo que existe ya una larga tradición filosófica en América Latina que se inicia a fines del siglo XIX y que ha buscado responder al tema de ¿en qué medida la filosofía puede contribuir al análisis de la identidad y en qué sentido puede responder con autenticidad a los problemas que demanda nuestra sociedad y nuestra cultura latinoamericana? A esta tradición pertenecen los pensadores que en el apartado anterior hemos tratado de entender y presentar.

---

<sup>207</sup> Estamos conscientes de la dificultad y de lo complicado que puede resultar la empresa que aquí abordamos. Sin embargo, nos parece que es importante hacer un intento de acercamiento para dar cuenta, aún de manera parcial. Este intento es arriesgado por la complejidad de aspectos y facetas que se pueden perder de vista al esquematizar y puede llevar también a encasillar a los autores. Intentaremos seguir la posición de Horacio Cerutti Guldberg en *Memoria Comprometida* para la ubicación de este momento histórico. La filosofía latinoamericana en el siglo XX en América Latina a la que se aplica el calificativo de contemporánea se condensa alrededor de los años treinta de este siglo. En esos años se siente la necesidad de institucionalizar los estudios de filosofía en la mayoría de los países latinoamericanos. Se constituyen Facultades de Filosofía en diferentes universidades para brindar carreras a los interesados. Se otorgan títulos de licenciados y profesor en filosofía. Surgen publicaciones especializadas en filosofía. La filosofía, al decir de Horacio Cerutti, se "profesionaliza". Ha pasado el tiempo en que el filósofo latinoamericano era considerada como filósofo por añadidura. Ya no será un político, un médico, un abogado o un periodista que además, casi como hobby, hace filosofía. A partir de la década del treinta, el filósofo será concebido como un especialista en los países de América Latina. Esto fue llamado, a su tiempo, por Francisco Romero la normalidad filosófica. La filosofía se había concebida, y había que mantenerla así, en una actividad normal dentro de las actividades profesionales de la sociedad latinoamericana. Esta normalización es, para Romero, el fruto señero de la labor de un grupo de autodidactas, desconectados inicialmente entre sí, que realizan en esta parte del mundo la ciclopea labor de restaurar la metafísica en contra del positivismo. Estos serán llamados los fundadores del filosofar latinoamericano. Hasta ese momento había habido filosofía en este sucontinente pero no una filosofía hecha desde una cierta rigurosidad, una sistematicidad y desde una academia. Tarea que

En cuanto a la filosofía latinoamericana en el siglo veinte, es de advertir que las discusiones que reconocemos como contemporáneas se condensan alrededor de los años treinta de este siglo como ya lo afirmábamos en la nota que acompaña el subtítulo de esta parte<sup>208</sup>.

En las décadas de los veinte y treinta, hay en Latinoamérica esfuerzos encaminados a definir filosóficamente los rasgos particulares de los países de esta parte del mundo. Dichos intentos constituyeron los aspectos más originales del pensamiento latinoamericano en ese período viéndose acompañados por los primeros esfuerzos tendientes a reemplazar modelos e instituciones europeos por estructuras y creaciones americanas nativas. Fue una época del auge de los pensadores que buscaban a resolver el problema de la identidad nacional y de definición propia. En este tiempo también se plantearon los problemas de síntesis etno-cultural por parte de la filosofía de la cultura.

Por esos años se concebía a la filosofía como el momento especular, de máxima autoconciencia de una cultura. Al decir de Horacio Cerutti "Se concebía a la filosofía como expresión cultural y dentro de la cultura como instancia en que la cultura se hacía inteligible a sí misma. Existía en esos años una preocupación generalizada por la afirmación de la especificidad cultural de esta parte del globo. Por eso había que estimular y darle apoyo a esta dimensión filosófica de la cultura.(...) Lo interesante es que al ser concebida la filosofía como momento culminante de la cultura, esta misma concepción da tema, brinda objeto a la reflexión filosófica. La cultura aparece como un tema central para la filosofía y para ello se desarrolla la filosofía de la cultura como disciplina. Dentro de la cultura, sus elementos estructurantes son los valores y en esa medida se trabaja abundantemente la axiología o filosofía de los valores, preocupados por la especificidad de los valores americanos o más directamente latinoamericanos. La cultura tiene una historia y una inserción en la historia mundial. De aquí surgirá la necesidad de elaborar una filosofía de la historia, para explicar el sentido de nuestra historia en relación con la historia mundial"<sup>209</sup>. Si miramos con detenimiento todo este discurso, nos daremos cuenta que el centro de todo es el hombre. El hombre como sujeto

---

asumió este grupo de los llamados fundadores que puso a la filosofía latinoamericana a la altura de los centros internacionales de producción filosófica.

<sup>208</sup> En esta parte seguiremos de cerca el trabajo de Górski, Eugeniusz. Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este. México, UNAM, 1994.

creador de la cultura, el hombre como sujeto y creador de los valores y el hombre como hacedor de la historia. De ahí que no podemos dejar de lado a la filosofía del hombre americano que se dio a conocer a través de la antropología filosófica.

En la década de los cuarenta, con la Guerra civil española y la segunda Guerra Mundial se producen una serie de migraciones de filósofos. El país más activo en el terreno de la investigación filosófica fue México, donde José Gaos y otros pensadores españoles se exiliaron tras la Guerra civil Española. Se podría caracterizar la situación internacional de este momento como dominada por una profunda crisis de valores, o mejor dicho, como de una profunda crisis de confianza en la capacidad que tienen ciertos sectores sociales del globo para realizar y llevar a la práctica los valores que dicen sustentar y defender.

En este momento histórico, la filosofía ya está normalizada en Latinoamérica y puede producir ideas y materiales valiosos para ser usados en cualquier lugar o centro filosófico del mundo ya que hay, en esta parte del mundo, una infraestructura que permite garantizar una producción filosófica de calidad. Rigor lógico y metodológico, economía y control del lenguaje son las consignas. Aquí surge la idea de producir la filosofía desde Latinoamérica. Los problemas seguían siendo los mismos: la cultura, los valores, la historia, el hombre... pero se tenía que abordar no en general, sino desde y en relación con México y América Latina.

Desde principios de los años cuarenta hasta finales de los setenta, casi todos los filósofos latinoamericanos han estado planteando y respondiendo algunas preguntas vitales para el genuino pensamiento hispanoamericano tales como las referentes al examen de la relación entre la filosofía europea y la latinoamericana, la crisis de la cultura occidental, la posibilidad de una genuina filosofía del Nuevo Mundo... Tanto en México como en otros países, los pensadores latinoamericanos pasaron del interés inicial por las particulares filosofía y cultura nacionales a cuestiones más generales acerca de la posibilidad de una filosofía latinoamericana continental, luchando casi todos ellos contra el carácter imitativo del pensamiento latinoamericano. Una extensa variedad de soluciones al problema de la dependencia y de la originalidad fue suministrada, sin llegar no obstante a un acuerdo definitivo.

---

<sup>209</sup> Horacio, Cerutti Guidberg, Memoria comprometida. Cuaderno Prometeo No.16, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional, Costa Rica, Heredia, 1996.

Al decir de Horacio Cerutti "Será en las décadas del cuarenta y cincuenta, salvo indicios aislados en épocas anteriores, que se comience a reconstruir en forma sistemática, con alto rigor y calidad metodológica, la historia de las ideas filosóficas en los diferentes países de América Latina. (...) en síntesis, la discusión sobre la filosofía latinoamericana y sus posibilidades aparece mezclada con la discusión sobre la existencia de una filosofía que merezca tal nombre, con lo que se hace en historia de las ideas filosóficas. Con lo que se postula o desea o debe ser esta filosofía, con un profundo sentido de compromiso histórico y social, con una angustia especial y una esperanza optimista sobre la cultura latinoamericana. O hay filosofía y se debe prolongarla o no hay y para que haya, hay que postergar el esfuerzo de su realización hasta que estemos técnicamente capacitados."<sup>210</sup>.

En la década de los sesenta, se produce un hito histórico que va a marcar toda la historia de América Latina. Desde este momento se hablara de antes y después de la Revolución cubana que produce un choque y una explosión de fuerzas reprimidas a nivel artístico, cultural, literario... a nivel de producción intelectual. Lo imposible parece posible en todos los niveles. En filosofía, el debate anterior no se cierra, ni se acaba, ni se clausura. Queda ahí latente, virtual, con manifestaciones más o menos aisladas. Sigue aquí pendiente la cuestión de la existencia o no de la filosofía latinoamericana y la determinación de las características que debe cumplir una tal filosofía. Esta debería ser auténtica y original. La primera condición que aquí surge es la que ya planteamos cuando presentamos al filósofo peruano Augusto Salazar Bondy: la autenticidad. Una filosofía es auténtica en la medida en que se refleje en ella el producto de la reflexión de los propios sujetos latinoamericanos. Que no sea repetición o pura copia, sino algo pensado por los latinoamericanos mismos. En cuanto a la originalidad, ésta es necesaria para que proporcione conocimientos nuevos a la tradición filosófica mundial. Esta filosofía no debería ser ni alienada ni alienante y que no se refugie en su rigor y en su sistemacidad para ignorar u ocultar situaciones injustas de desequilibrios estructurales, sociales y culturales.

No podemos dejar de mencionar la influencia que tuvo, en esta década de los sesenta, las otras filosofías del momento, en particular la teoría de la dependencia. Hay en esta

---

<sup>210</sup> Ibidem

teoría un fuerte ingrediente sociológico que ingresa en la discusión e incluso elementos antropológicos que van ayudar a la filosofía y a los filósofos a tener los pies en la realidad.

Siguiendo a Horacio Cerutti, podemos afirmar que en la década de los setenta, el debate va a adoptar nuevas inflexiones. Su contexto ideológico vendrá dictado por los desarrollos de la "teoría" de la dependencia, la pedagogía del oprimido, el teatro popular, la teología de la liberación. Hay que mencionar aquí que sigue todavía la discusión de la existencia o no de la filosofía latinoamericana.

Algunos nuevos impulsos a este problema fueron proporcionados por la muy original filosofía y teología latinoamericana de la liberación, la cual evolucionó a principio de los años setenta como consecuencia de un interés cada vez mayor en el estudio y conocimiento de la realidad y que tomó como antecedentes próxima a la revolución cubana y algunos movimientos marxista de la región.

La filosofía de la liberación se basó en el concepto sociológico de la dependencia y surgió como un efecto de la real dependencia económica, cultural, religiosa y filosófico-antropológica de Latinoamérica. La idea de la liberación se convirtió en el problema más importante de toda la filosofía latinoamericana de los años setenta, habiendo sido discutida no sólo por los filósofos de la liberación, sino también por filósofos marxistas, católicos, analíticos y fenomenologistas<sup>211</sup>. Al decir de Horacio Cerutti<sup>212</sup>, en su fase avanzada, la filosofía de la liberación se concentró en el análisis metodológico de las expresiones filosóficas y políticas, revisando algunos de sus fundamentos. Más adelante retomaremos el punto de la filosofía de la liberación ya que es uno de los pilares de nuestra reflexión.

En los años ochenta el cuadro se ha modificado aceleradamente. La deuda externa, el agotamiento de las imposiciones dictatoriales, los esfuerzos por reconocer a la democracia, abren nuevas vías y expectativas a la discusión teórica y a la praxis de liberación. La filosofía latinoamericana entró en una etapa de crisis o de agotamiento con respecto a ciertos tópicos, poniéndose menos énfasis en su necesidad de originalidad. La persistente polémica de los años sesenta sobre la existencia o no de la filosofía

---

<sup>211</sup> En cuanto a esta discusión y para más precisiones, véanse: América Latina: filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1974; La filosofía actual en América Latina. Primer coloquio Nacional de Filosofía, México, 1976.

latinoamericana no sólo desapareció sino que hasta fue considerada como inmadura. La nueva generación parece desorientada y, sumida en un cierto estado de confusión, busca un discurso innovador basado en el diálogo. Sin embargo, el concepto de filosofía latinoamericana en comparación con el resto del mundo continúa en proceso de examen bajo la perspectiva de un diálogo sobre las diferencias con la filosofía europea y con la realidad latinoamericana.

El más sorprendente rasgo de toda la filosofía latinoamericana de posguerra es su interés en la antropología filosófica y en el destino del hombre. Es de advertir que los latinoamericanos prosiguieron su investigación filosófica bajo circunstancias económicas y políticas muy desfavorables. No obstante, lograron significativos resultados y plantearon numerosos problemas específicos de los países periféricos y económicamente atrasados.

---

<sup>212</sup> Horacio, Cerutti Guldberg. Filosofía de la liberación latinoamericana. México, FCE, 1983

## **CAPÍTULO IV: FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y FILOSOFÍA AFRICANA UN ACERCAMIENTO PROBLEMATIZADOR**

### **4.1 A MODO DE INTRODUCCIÓN: ACERCAMIENTO A LA HISTORIA**

Al acercarnos a la filosofía latinoamericana y a la filosofía africana en el primer momento, hemos intentado ofrecer a nuestros lectores una visión histórica de estas dos filosofías. Visión que hemos tratado de dar sin entrar mucho en detalles y sin hacer nuestras críticas de manera pronunciada. Quisimos que nuestros lectores se enteraran del camino hecho tanto por la filosofía latinoamericana como por la filosofía africana en su búsqueda de "legitimación", en su lucha por su reconocimiento a nivel internacional y nacional.

El solo hecho de proponernos plantear el problema de la existencia o no de las filosofías latinoamericana y africana es plantearnos el problema de cómo colocarnos frente a la historia de América Latina y África y frente a la historia del pensamiento tanto en Latinoamérica como en África, sea ésta filosófica o no. Lo que sí nos ha quedado claro es que no podemos enfrentar esta realidad sin un mayor conocimiento de la historia en general y de la historia del pensamiento en otros lugares del mundo. No podemos eludir de hacer una articulación entre la reflexión filosófica contemporánea y la historia del pensamiento.

Es imposible acercarnos de manera crítica a las reflexiones filosóficas de Latinoamérica y de África sin tener un mínimo de conocimientos sobre la geopolítica de estas dos partes del mundo y sin tomar en cuenta lo que llamamos la historia de la colonización que, a pesar de todo lo positivo que pudo haber facilitado, trae consigo el rezago económico, el cual, por su parte tiene consecuencias graves en lo social y cultural. Sin este trasfondo histórico y político, es imposible, a nuestro parecer, poder hacer un acercamiento lúcido a la problemática que aquí planteamos.

En esta parte, nuestra intención es de tratar de ayudar a nuestros lectores a hacer un paso hacia adelante para ir viendo cuáles han sido los momentos fuertes de la discusión filosófica tanto en Latinoamérica como en África. Es de advertir que estamos hablando de dos realidades que tienen mucho en común, pero que también tienen muchas diferencias. Estamos en presencia de dos partes del mundo que han vivido, con una distancia de un siglo, los procesos de descolonización, de dos visiones sobre las culturas, de diferentes cosmovisiones, etc.

En este segundo acercamiento, nos parece importante ubicar estos procesos filosóficos después de la segunda Guerra Mundial donde participaron varias tropas africanas y asiáticas como tropas coloniales y no podemos dejar de mencionar a las tropas latinoamericanas que se vieron involucradas en esta Guerra por diferentes vías. Después de esta Segunda Guerra Mundial, la geopolítica del mundo cambia.

Como bien lo afirma Henri Grimal<sup>243</sup>, la primera Guerra Mundial en nada alivió el control sobre los territorios coloniales, porque el Occidente los necesitaba para proveer a Europa de fuerza de trabajo y recursos durante esa contienda, tan ajena a los intereses de africanos y asiáticos sobre todo. No obstante, los procesos que culminaron en independencias tras la segunda Guerra Mundial estaban ya en marcha. Sorpresivamente para algunos, después de la segunda Guerra Mundial, de manera casi pasmosa, el mundo entero se descoloniza. Se celebra así la caída o el fin de los imperios. Sin embargo, es de advertir que si la cultura puede predisponer a una sociedad a prepararse para la dominación ultramarina de otra, e incluso ser parte activa de tal dominación, también puede, al revés, contribuir a apaciguar o modificar tal disposición. Estos cambios no pueden darse sin la voluntad de hombres y mujeres de resistir las presiones del régimen colonial, de levantarse en armas, de desplegar ideas de liberación y de imaginar una nueva comunidad capaz del salto final a la manera de Benedict Anderson.

---

<sup>243</sup> Henri, Grimal. Descolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empire: 1919 - 1963. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1978 citado por Edward W. Said en Cultura e imperialismo. Traducción de Nora Catelli. Editorial Anagrama. Barcelona, 1996.

Notemos que en la historia ha habido ya un desplazamiento que si no hacemos atención nos seguirá envolviendo en los caminos no escogidos por nosotros. Ayer era la colonización que necesitó de las luchas para llegar a las independencias. Esto se ubica en el binomio Colonias - Imperios. Nuestra liberación en este caso tuvo que pasar por el reconocimiento de nuestras culturas que aquí podemos llamar sin temor a equivocación, las culturas autóctonas. Hoy se ha cambiado el binomio original de Colonias - Imperios en Periferia - Centro o en Subdesarrollados - Desarrollados, y más aún en la globalización hay países útiles e inútiles en este proceso. ¿Cuál sería entonces el camino para poder sacarnos la espina de este padre, este maestro siempre presente en nosotros? Dicho de otro modo, ¿la liberación política está acompañada automáticamente de la liberación económica? He aquí el gran desafío del hoy, he aquí nuestra tarea que debe ser una obra de la autoconsciencia y de voluntad de nuestra parte para buscar el camino y la salida que nos permitan no estar en las garras del colonizador para siempre.

¿ Puede haber realmente un terreno de entendimiento entre lo Occidental y lo no Occidental, lo blanco y lo no blanco, lo colonizador y lo no colonizador, lo liberador y lo no liberador, lo desarrollado y lo no desarrollado , útiles e inútiles en la globalización?

Los escritores tercermundista posimperialistas llevan en sí su pasado como cicatrices de heridas humillantes, como el motor para prácticas diferentes, como visiones de su pasado potencialmente en revisión y que tienden a un futuro poscolonial, como experiencias susceptibles de urgente revisión y reorganización, en las que el antiguo silencio de los nativos habla y actúa sobre el territorio reclamado a los colonizadores dentro de un movimiento general de resistencia.

Es después de la Segunda Guerra Mundial que se plantea el problema de la descolonización con un argumento fundamental: como hemos todos participado en guerra, tenemos todos derechos y deberes que podemos compartir en el momento de disfrutar de la paz. Este disfrutar de la paz para los africanos debe necesariamente pasar por los procesos de independización. Cosa que no fue fácil de digerir por parte de los

occidentales que no aceptaron la idea. Y sólo a través de las luchas y guerras se lograron la mayor parte de las independencias de África y Asia. Es en este contexto que nos ubicaremos sin por lo tanto dejar de lado la historia que ha influido en este momento.

A nuestra manera de ver, el problematizar a estas dos filosofías implica de algún modo el tratar de ver y acercarnos al problema fundamental de la percepción al cual va íntimamente ligado al tema de la alteridad o de la diferencia. Además de este tema, hay que abordar el de la identidad. ¿Quiénes somos los latinoamericanos y los africanos?, ¿Qué características tienen nuestras filosofías y qué las hace ser diferentes de las otras filosofías...? En todo eso nuestra atención no va estar dirigida a cómo se responde a estas preguntas, sino en ver cómo se está enfocando el problema. ¿Por qué preocupa esto? Tanto el proceso de colonización como el de descolonización parten de un cierto humanismo, una cierta concepción y sobre todo percepción del hombre. Para ello, parafraseando y siguiendo de muy cerca a Horacio Cerutti<sup>244</sup> en su capítulo XI de *Presagio y tópica del descubrimiento* titulado *la percepción del otro*.

La percepción del otro es la experiencia originaria fundante. Para Merleau Ponty, "la percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de construcción yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas"<sup>245</sup>. Para Merleau Ponty, la percepción es una irrupción que se ejerce con violencia, incluyendo una apuesta futura inabarcable. Seguimos citando a Merleau Ponty: "como toda otra percepción, ésta (la percepción del otro) afirma más cosas de las que capta (...) cuando digo que conozco a alguien, o que lo amo, apunto, más allá de sus cualidades, a un fondo inagotable, que puede un día hacer estallar la imagen que del mismo me hacía. Es a este precio que existen para nosotros cosas y "otros", no por una ilusión, sino por un acto violento que es la mismísima percepción"<sup>246</sup>. En este sentido, la percepción aparece como fundamento originario del hombre en el mundo.

---

<sup>244</sup> Horacio, Cerutti Guldberg. *Presagio y tópica del descubrimiento*. 500 años. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. México. UNAM 1991.

<sup>245</sup> Maurice, Merleau Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Trad. Jem Cabanes. Barcelona, Península, 1975.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

Esta experiencia fundante aparece a todas luces como la experiencia de una prolongación del sujeto materno en el niño. Un niño comparte el mundo, el habitat, el cuerpo y el nicho ecológico uterino de la madre, unidos a través del cordón umbilical. El nacimiento, como ingreso violento a un ámbito y como ruptura corporal (corte del cordón), inicia un proceso de separación. El proceso perceptivo del niño está inmediatamente ligado a la intervención de la madre. Es, por tanto, afirma Horacio Cerutti, desde el comienzo un proceso humano, cultural, socializado, de comunicación. En este sentido, la experiencia fundante no sería la de un Ego solipsista en su mundo, sino de unos egos en comunicación, compartiendo y comunicándose un mundo en un mundo.

Pero es necesario advertir que la distorsión en la percepción del otro es el fundamento del genocidio, y toda distorsión viene del modo de conocer, de entenderse y de ser o estar en el mundo. Para que lo inédito y desconcertante pueda hacer su aparición deberá superar dolorosamente los obstáculos epistemológicos contruidos por un imaginario social que controla hasta las desviaciones. Un imaginario que dispone de la norma de lo que se desvía y de lo que puede ser calificado o descalificado como marginal, bárbaro, ominoso, pagano, patógeno, idólatra... que constituyen los satélites de la cosmovisión, al decir de Horacio Cerutti, perceptocéntrica que se debe rebasar. El rebasar esta cosmovisión perceptocéntrica exige transformar el problema gnoseológico en problema de moral o ético. Sin embargo, Cerutti considera que es todavía desde la percepción epistemológica que debe darse fundamento a la repulsa moral de la injusticia y a la actitud solidaria ética en contra de la explotación. Porque lo desconocido exige una apertura de parte del sujeto cognoscente, quien debe estar en condición y disponibilidad para poner en duda la misma percepción, su propia percepción del otro, de su cuerpo y de su misterio comunitario. Y como sólo una percepción corrige a la otra, es menester volver parcialmente a la experiencia originaria para que el otro corrija por la comunicación la percepción distorsionada. El diálogo surge como alternativa epistemológico - crítica cuando el logos ha sido desplazado de su primacía etnocéntrica. Terminaremos esta parte con la cita que hace Cerutti y que nos parece muy ilustrativa de lo que aquí pretendemos: "El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos:

buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio"<sup>247</sup>. En esta relación Norte - Sur, útiles - inútiles, Occidente - Tercermundo estamos viviendo la realidad que se puede calificar de infierno, y es nuestro deber distinguir en esta relación quién es quien.

La filosofía latinoamericana y la filosofía africana van a tener varios temas de interés común como es el caso de desarrollo, liberación, construcción de los Estados Nacionales etc. Se preguntarán sobre los significados de algunas realidades como el Estado, sociedad, Estado de derecho, soberanía, nacionalismo, colonización, ruptura con la colonización ... pero también tienen diferencias y particularidades que no podemos dejar de mencionar.

América Latina vivió un proceso de evangelización que mayoritariamente nosotros calificaríamos de catolicización muy fuerte. Se impuso en esta parte del mundo el castellano o el portugués como idioma oficial que ha borrado casi a las lenguas autóctonas de la región. Cosa que se hizo también en África pero sin los mismos resultados, ya que África sigue siendo muy pluricultural y con una multiplicidad de lenguas que hacen difícil el encuentro entre los mismos africanos. África es un mosaico de lenguas, tanto las de los colonizadores como las de los pueblos. En cuanto a la evangelización de África no se puede perder de vista la influencia que tuvo y tiene el Islam en este Continente. Tampoco se puede minimizar las religiones tradicionales que se suman a las variantes del cristianismo que ahí conviven.

Hay entre América Latina y África situaciones históricas que pueden alejar o acercar a estos dos Continentes. En América Latina, sobre todo en países como México, Argentina y Uruguay, ha habido un cierto rechazo en aceptar el aporte hecho por los esclavos negros a sus culturas. Hubo una dificultad de reconocer la hoy llamada tercera raíz, producto de la trata esclavista que explica la llegada de los africanos a estas tierras. Este fenómeno se ha quedado como campo de estudio de algunos especialistas que tratan de entender los procesos históricos. A nivel de la opinión pública, es innegable que hay

---

<sup>247</sup> Italo, Calvino. Las ciudades invisibles. Buenos Aires, Minotauro, 1988 citado por Horacio, Cerutti G. Ibidem

un cierto desprecio hacia los negros y lo negro o en lo mejor de los casos, hay una especie de apariencia difícil de racionalizar. Esto se patentizó con la celebración de los quinientos años de conquista donde la participación de los negros fue muy mínima. Respecto a este tema, mostraremos más adelante cómo la filosofía latinoamericana de la liberación no ha tomado en cuenta los aportes de estos africanos traídos al Nuevo Mundo como esclavos y que hoy hacen parte de esta zona geográfica.

En América Latina de manera general, los estudios que se han hecho en relación a la presencia africana han sido estudios relacionados con la cuestión del folklore y de la esclavitud. Pero, desde hace dos décadas, ya se ha cambiado de perspectivas en los estudios afroamericanos. Hay en América Latina zonas donde hay todavía una presencia física de la población de origen africano y ésta es innegable. Estamos hablando por ejemplo de Brasil, de Colombia, de Cuba, de Haití, de Venezuela, de Perú, de Panamá, de Ecuador,...de República Dominicana aunque en este último país, los ideólogos de la élite dominante tienen hasta hoy una tendencia a reconocer la influencia y los elementos culturales de origen hispano negando con todas sus fuerzas lo negro que está relacionado con Haití, lo que a nuestro parecer se puede explicar por la historia que tienen y comparten estos dos países que viven en esta Isla, la Quisqueya ya que como bien lo sabemos, los dominicanos habían sido invadidos por Haití y esto no ha dejado un buen sabor de boca.

#### **4.2. LA FILOSOFÍA AFRICANA VS LA DOMINACIÓN OCCIDENTAL**

Los africanos tienen todavía abiertas las heridas de la colonización política para no hablar aquí de la colonización económica. Por ello, podemos encontrar en la filosofía africana una corriente llamada corriente de la negación de las ideologías de dominación. Esta corriente está presente como representante del espacio político en la filosofía, negando las ideologías dominantes para producir las ideologías de la liberación. En esta corriente encontramos una reacción ante los prejuicios ideológicos que promovieron la trata negrera, la esclavitud y el colonialismo. Esta misma corriente atacará luego el desprecio y el no reconocimiento de las culturas negras, de la historia del África Negra, de los derechos políticos de los negros y su personalidad original. Estamos aquí frente a escritos

de reacción, de rebeldía y de combate que buscan una liberación no sólo política, sino también económica y cultural.

Esta corriente está representada por tres tendencias que son: El movimiento panafricanista, el movimiento de la negritud y la personalidad africana llamada "African Personality" que aquí sintetizamos:

- El movimiento Panafricanista nació después de una serie de congresos que tuvieron lugar en París, Londres, Bruselas, Nueva York y Manchester entre los años de 1915 hasta 1945 donde encontramos dos figuras inolvidables de la política africana que son Patrice Emery Lumumba y Sekou Touré. La reflexión de estos movimientos estaba centrada en la Unidad Africana, en la reconsideración y revalorización de lo africano, en la supresión del carácter extravertido de la economía africana y en la promoción de ideas democráticas para Africa. Este movimiento trata de unificar a los negros para liberarlos de diversas formas de opresión que hasta después de la esclavitud y de las independencias les seguían agobiando. El movimiento panafricanista tuvo una fuerza bastante grande en lo que se dio a llamar en algunos momentos la "diáspora africana"<sup>248</sup>.
- El movimiento de la negritud tiene a dos grandes pensador en su seno que son Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor. Ellos definen a la negritud como el conjunto de valores culturales del Africa Negra que se tienen que encarnar en las realidades del siglo veinte. Senghor define así la negritud: "*La Négritude, c'est l'ensemble des valeurs culturelles, du monde noir, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions: les oeuvres des noirs. Pour nous, notre souci a été d'assurer cette Négritude, en la vivant, et, l'ayant vécu, d'en approfondir le sens, pour la présence au*

---

<sup>248</sup> Llamamos diáspora africana a todos los lugares geográficos donde se encuentra de manera visible o no la presencia de la cultura africana vivida de manera consciente o no para lograr salir de la situación en que se encuentra. Estamos pensando básicamente en América y Europa donde llegaron muchos esclavos a través de la explotación del hombre por el hombre haciendo del otro una máquina a sangre.

Profundizaremos este tema en el capítulo que aborda el problema de la liberación en África.

*monde, comme une pierre d'angle qui sera l'oeuvre commune de toutes les races, de toutes les civilisations différentes, ou ne sera pas.*<sup>249</sup>

La negritud es, sin falta, un medio para un renuevo cultural, pero también es un valor permanente ya que expresa y encierra el ser profundo del hombre negro y su vocación en el mundo.

- "African Personality" es un movimiento que, para algunos<sup>250</sup>, va a terminar con la esclavitud, nació en Inglaterra en 1772 con Lord Mansfield. Este mismo movimiento llegó, en Estados Unidos de América, desde del punto vista legal, en 1863, con el entonces presidente Lincoln de la supresión de la esclavitud. Sin embargo, los textos legales no fueron traducidos de la noche a la mañana en la práctica sin tensiones. Por un lado, los antiguos amos que veían esfumarse la posibilidad de enriquecerse con el trabajo de sus esclavos, y por el otro, los traumas de la esclavitud de siglos que no pueden ser borrados de un día para el otro. Es en esta atmósfera que nace el movimiento llamado *African personality* que más adelante retomaremos.

### ¿ES NECESARIA LA FILOSOFÍA EN EL CONTEXTO AFRICANO?

Tomando en cuenta la situación social, económica, cultural y política en la que viven los africanos, muchos han pensado que la filosofía es un lujo para África ya que esta disciplina es superflua, hasta nociva para la ascensión y la salida de este continente del lugar donde se encuentra. De aquí que el principio de *primero vivir y luego filosofar* se

---

<sup>249</sup> Léopold Sedar, Senghor. Liberté I, Négritude et Humanisme. Le Seuil, 1964

<sup>250</sup> Muchos han intentado encontrar en estos movimientos toda la explicación a la abolición de la esclavitud. Cosa que a nosotros nos parece exagerada ya que uno de los factores más importantes que llevaron a la abolición de la esclavitud fue que esta práctica ya era obsoleta y que costaba más que lo que una máquina podía costar y hacer un trabajo más eficiente. No se niega la influencia de estos movimientos, sin embargo, nos parece que es demasiado lo que les otorgamos. Nuestra insistencia sobre este punto tiene como finalidad que los africanos aceptemos nuestra responsabilidad histórica y nuestra complicidad, pasividad... en lo referente a la esclavitud y tomemos consciencia de ello para poder construir una África diferente. Si seguimos pensando que la abolición de la esclavitud se dio por nuestras luchas, pensaremos que hemos logrado algo cuando en realidad no está hecho lo que debemos o deberíamos hacer por nuestro continente.

vuelve de gran importancia en el contexto africano donde la situación socio - económica es inaguantable.

A nuestra manera de ver, lo que está en cuestión aquí es la concepción misma de la filosofía y el por qué de esta disciplina. Para algunos, la filosofía es una disciplina de soñadores y utopistas - utopía entendida como algo imposible de realizar en la historia - incapaz de modificar, en la historia, las condiciones concretas en las que se encuentra y vive el hombre. Para otros, la filosofía constituye una sublevación latente, susceptible de paralizar los esfuerzos que se tienen que unificar para el desarrollo de las naciones nacientes.

El gran problema parece ser que la filosofía se presenta en este contexto como una realidad que asume una dimisión frente a la realidad. Y los filósofos son considerados unos hipócritas que son buenos sólo para interpretar y justificar los hechos, ya que no denuncian ni anuncian nada que pueda ayudar para llegar a un cambio en la realidad de los africanos.

Lo que está de por medio en esta discusión es la cuestión de la funcionalidad de la filosofía. ¿Puede ser la filosofía útil para el desarrollo de Africa? A esta pregunta responderemos en el último capítulo de este trabajo. Sin embargo, no está demás que aquí demos una introducción a nuestro pensamiento. Todo filósofo que se respeta sabe que no se hace la filosofía por la filosofía. No se trata de conocimiento por conocimiento sino toda filosofía y todo conocimiento tienen un fin que es la de satisfacer una necesidad determinada. Esta está presente ya en la filosofía griega, donde por ejemplo de *La República* de Platón nos revela que las especulaciones y la contemplación de las esencias puras no eran otra cosa que las etapas sobre el camino de la acción, algo que servía para guiar a sus contemporáneos para poder caminar hacia un fin. Para ello, nos parece importante que queda ya fijado una vez para siempre que la filosofía debe definirse como una respuesta a una motivación y se pone al servicio de un magnífico proyecto que es la instauración de la paz, la liberación y el bienestar del hombre. Así, la filosofía es un medio al servicio de un fin que es otro que el soñar y contemplar por contemplar. No es una especulación pura, sino un análisis profundo de la realidad con el

fin de transformar esta realidad - de muerte, de miseria, de hambre, de desnudez, de pobreza...- en una realidad de vida y de vida para todos.

Así como los africanos lograron liberarse de la colonización a través de sus pensamiento y de los movimientos que crearon para este fin como son: el Panafricanismo, la Negritud y "African Personality", así podemos hoy en día seguir pensando y buscando caminos que nos lleven a romper con esta nueva relación subdesarrollados - desarrollados, inútiles y útiles en la globalización que de alguna manera se puede también llamar Sur - Norte. Es tarea de y para nosotros los filósofos de hoy estar siempre pendientes y al servicio de nuestros pueblos con el fin de proporcionar a nuestra gente los caminos alternativos. La reflexión alrededor de la liberación y del desarrollo en estas dos filosofías nos ha parecido suficiente. Por esta razón intentaremos retomar en los siguientes capítulos estos dos temas para su profundización.

### **4.3 EL QUEHACER FILOSOFICO EN AMERICA LATINA Y SU FINALIDAD**

#### **4.3.1 AMERICA LATINA Y SU SITUACIÓN**

La realidad de las mayorías en América Latina es un fenómeno constante en la historia de todos los países de esta región. La novedad actual de estos últimos años es que la pobreza de las mayorías se está haciendo patente, fuerte y se ve acompañada por un crecimiento económico, que no ha tenido una repercusión determinante en las condiciones y niveles de vida de las mayorías ya que se constata un acelerado deterioro de estas condiciones de vida. Algunas manifestaciones de este deterioro son la carencia de vivienda digna, el acelerado ritmo del incremento del desempleo y subempleo, la baja del poder adquisitivo de las clases llamadas populares, la demanda insatisfecha de servicios como la educación, la salud, la seguridad social, etc. la extensión de la desnutrición crónica, con agudización de la presencia del hambre prolongada, la mortalidad infantil, etc.

Todo eso patentiza que los beneficios del incremento económico de América Latina no tiene un impacto decisivo en las mayorías empobrecidos y, por lo tanto, expresa la carencia de equidad en la participación del desarrollo económico social.

La constatación de este hecho no es únicamente la afirmación de la existencia de ricos y pobres, sino la profundización de la brecha que genera la dinámica de la riqueza a la par que la dinámica viciosa de la pobreza. Como bien lo dijeron los obispos de América Latina reunidos en Puebla en su análisis de la realidad, apoyándose en el discurso inaugural del Papa Juan Pablo II: "Las injusticias aumentan y por desgracia el abismo entre pobres y ricos se hace cada vez más grande"<sup>251</sup>

Nos resulta un poco fácil ver, observar la realidad y sacar estas conclusiones, sin embargo, no es fácil hacer el diagnóstico causal de la globalidad de este fenómeno trágico y fundamental. Aquí apuntaremos algunas causas que nos parecen importantes y que impiden un tratamiento aislado del problema.

Se ha venido argumentando que la causa del deterioro de las condiciones de vida de las mayorías empobrecidas y explotadas frente al innegable crecimiento económico, es el alto índice de natalidad en América Latina. De ahí la campaña promovida y realizada por el imperialismo en favor del control natal. Sin negar que el crecimiento poblacional es un factor, es indispensable resaltar otros elementos determinantes de esta trágica situación. La raíz de esta situación está en el actual modelo de desarrollo de América Latina. El proceso de industrialización iniciado con anterioridad a la segunda Guerra Mundial, absorbió abundante mano de obra proveniente de zonas rurales, pero fue incapaz no sólo de crear empleos, sino de conservar los empleos existentes. Así, este modelo de industrialización dio los primeros síntomas de agotamiento. Fue generando una distorsión radical, al ser incapaz de absorber esa mano de obra, al engrosar un ejército de desocupados dispuestos a vender su fuerza de trabajo bajo cualquier condición y al incrementar consecuentemente las grandes concentraciones urbanas.

---

<sup>251</sup> Juan Pablo II. Discurso inaugural de la tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano. México, Puebla, 1979.

En el fondo, la existencia y pervivencia agravada de las condiciones de pobreza y miseria es el fruto más acabado del funcionamiento de la economía latinoamericana, modelada para permitir la expansión de las empresas transnacionales y de sus aliados en los países latinoamericanos. Ha respondido así a la lógica del desarrollo capitalista. Pero revela con nitidez el fracaso de los modelos desarrollistas imitativos del modelo capitalista.

Es necesario advertir que el deterioro de las condiciones de vida de las grandes mayorías de América Latina es un hecho que interpela a los pensadores sociales, porque se trata de la sistemática y permanente opresión de los derechos básicos del hombre. Lo que está aquí en juego es la existencia y la realización de la vocación humana de los empobrecidos y explotados que convoca a la fraternidad y al compartir las riquezas de nuestros países. Todos tenemos derecho a vivir y vivir bien.

Para ello, tanto el filósofo como el científico social no deben sólo quedarse en pregonar la denuncia de las injusticias, deben ser testigos, luchadores y obreros del cambio real que permita vivir a todos. Para que esto sea posible, es necesario evitar el sufrimiento de las mayorías compartiendo lo que se tiene y luchar para suprimir las estructuras que explotan y oprimen a los desposeídos. El filósofo debe ir lejos en la búsqueda de la solución al problema del hambre en América Latina y no quedarse en una explicación que parece mítica y que atribuye este fenómeno a la escasez de alimentos como de recursos agrícolas, o que afirman que el hambre quedará atrás si nos concentramos en el aumento de la producción de alimento y tampoco dejarse llevar por los que aseguran que las empresas modernas agroindustriales ofrecen una solución al problema del hambre.

La filosofía latinoamericana como la filosofía africana se han desgastado a través de sus filósofos en discutir y buscar el reconocimiento de Occidente más que en estar al servicio de sus sociedades. En América Latina, la filosofía ha girado durante años alrededor de discusiones infértiles para el Continente. Durante décadas, los temas filosóficos eran: la existencia de la filosofía latinoamericana, su autenticidad y su originalidad. El aporte de esta filosofía a la "filosofía universal", etc. sin tomar en cuenta la situación que aquí arriba resumimos y presentamos como una situación que ya, pero ya nos interpela.

¿Cómo debería reaccionar la filosofía ante esta situación?, ¿ Puede la filosofía tener una palabra que decir en este contexto? A esta pregunta hay que responder positivamente y advertir, con Ignacio Ellacuría, que “el error de los filósofos ha solido ser su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir solos a la liberación al grado que según algunos de ellos podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora y que la filosofía podría de hecho liberarse sin entroncarse con una praxis social liberadora”<sup>252</sup>.

Advirtamos aquí, con Víctor Flores García, que “la relación entre escoger los temas pertinentes para la reflexión filosófica y la posibilidad de que esta reflexión se ajuste a la conformación de la vida social ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía un escenario privilegiado, visitado una y otra vez: el fértil escenario de la relación entre filosofía y política”.<sup>253</sup>

#### 4.3.2 ¿ QUÉ ES FILOSOFÍA ?

Parfraseando a Víctor Flores, presentamos aquí tres concepciones de la filosofía en un acercamiento hecho por Ignacio Ellacuría basándose en el texto *Naturaleza, Historia, Dios* del filósofo español Zubiri:

- La filosofía como un **saber** de las cosas donde se presenta a la filosofía como un ejercicio de contemplación que tiene poco que ver con la praxis transformadora de la realidad en la que vive el mismo filósofo. El saber en la filosofía griega va desde la posesión de la verdad sobre la naturaleza en los primeros presocráticos, a la visión del ser en Parménides y Heráclito, hasta la ciencia racional de las cosas que culmina en Aristóteles. Se ve con claridad que en esta concepción de la filosofía predomina el aspecto cognoscitivo – contemplativo, aunque éste no tenga nada que ver con la realidad o sea no se toma en cuenta su operatividad social. La filosofía como saber responde a un sentido predominantemente contemplativo de la inteligencia. La inteligencia es para saber, y el saber es un valor en si que da el supremo valor a quien se dedica a él. Sólo el intelectual contemplativo tendría las máximas posibilidades de

---

<sup>252</sup> Víctor, Flores García. El lugar que da verdad. La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría. Colección Filosofía de nuestra América. México. Universidad Iberoamericana, 1997.

<sup>253</sup> Ibidem

humanidad y la condición última de su contemplación sería el ocio y la separación. Aquí están de por medio la concepción y finalidad del hombre y de la historia.

- La filosofía como **dirección** para el mundo y la vida nos acerca más a la realidad en virtud de que se trataría de un saber, pero un saber rector del mundo y de la vida, como bien nos sugiere el ejemplo histórico de los estoicos. La dirección del mundo y de la vida supone una politización, un tener en cuenta a la realidad en que se vive sin por lo tanto perder de vista los peligros que acompañan este enfoque. La filosofía como dirección del mundo y de la vida responde a un sentido más activo y rector de la inteligencia. Esta sería ante todo una actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aun del mundo material a través de esa inteligencia activa que maneja la técnica. Estamos aquí en presencia de un dirigir sabio de la vida y del mundo.
- La filosofía como **forma de vida** nos remite también directamente a la realidad política, y por ser forma de vida, la filosofía es algo que acontece en la realidad, es, en el sentido amplio del término, algo histórico. Si tomamos en cuenta que sólo el hombre tiene y puede hacer historia, podemos entonces afirmar que lo que se constituye en vida humana, lo que hace esta vida es algo esencialmente histórico. Citando a Víctor Flores García, podemos asegurar que la filosofía no es sólo forma de vida, pero debe serlo de alguna manera para ser plenamente lo que es; si es forma de vida, sólo puede serlo en toda la concreción vital de la situación en la que forzosamente la vida, por serlo, ha de estar instalada. Y si no es forma de vida no se ve cómo pueda ser plenamente filosofía. La filosofía como forma de vida responde a una interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica. La inteligencia histórica es una inteligencia situada y que sabe que no puede entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. Dicho de otro modo, la inteligencia situada supone e implica que la realidad es histórica y que sólo el logos histórico y dinámico puede dar razón de la realidad.

Es necesario señalar aquí la observación de Zubiri sobre estas tres maneras de acercarse a la filosofía. Las tres concepciones de la filosofía van más unidas de lo que puede parecer no tanto en relación del concepto cuanto en la realidad concreta del mundo y del pensador. Para Zubiri, lo último y radical en la filosofía no es el sistema en sí, sino lo que con él hace el filósofo; frente a la realidad entonces, aun dando toda la

importancia debida al sistema y reconociendo que la filosofía deba en una u otra medida constituirse en sistema, no puede olvidarse que el sentido último del sistema no nace del sistema mismo, y no puede desconocer lo que la dimensión estrictamente política de una situación, la determinada configuración de valores y de poderes públicos, puede, en su acontecer, hacer con lo que va hacer la forma de vida.

“Tenemos, así una inteligencia teórica, una inteligencia práctica y una inteligencia histórica. Las tres no sólo son legítimas como dimensiones de la inteligencia, sino que, además, están mutuamente implicadas: el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción.”<sup>254</sup>

Tomando en cuenta estas observaciones hechas desde América Latina, por un filósofo latinoamericano, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que tenemos todavía mucho que hacer en América Latina en lo que se refiere a la filosofía y sobre todo ésta con nuestra realidad cotidiana. Y por si fuera poco, he aquí una limitación más de la filosofía latinoamericana que no toma en cuenta los aportes de la población de origen africano que ha vivido y compartido, durante siglos, esta misma realidad.

#### **4.3.3 FILOSOFÍA LATINOAMERICANA VS FILOSOFÍA AFROAMERICANA**

Consideramos con Paul Ricoeur que *“La philosophie est une reconquête à partir d’un déjà-là et ce déjà-là est la tradition, la culture”*. Filosofar, al decir de Gaos no se hace desde una generalidad abstracta y vaga, sino en la concreción real de su historia. Filosofar, para el maestro español - mexicano es dar razón de. Es un dar razón de la vida humana, de la existencia del hombre, de las circunstancias que hacen la vida de éste. A nuestro parecer, la cultura adelanta a la política, a la historia militar y a los procesos económicos. Esta superposición no constituye un aspecto menos o desdeñable en todos los ámbitos empezando por la filosofía. Si la cultura puede predisponer a una sociedad a prepararse para la dominación ultramarina de otra, e incluso ser parte activa de tal dominación, también puede, al revés, contribuir a apaciguar o modificar tal disposición.

---

<sup>254</sup> Ignacio, Ellacuría. “Filosofía y Política” en ECA, Núm. 284. San Salvador, 1972.

Estos cambios no pueden darse sin la voluntad de hombres y mujeres de resistir las presiones del régimen colonial, de levantarse en armas, de desplegar ideas de liberación y de imaginar una nueva comunidad nacional capaz del salto final. Tampoco se pueden dar si en los centros coloniales no se llega al agotamiento de las relaciones económicas y políticas con el imperio. Dicho de otro modo, el hacer valer los derechos y el valor de su cultura depende de los que la consideran importante y que deben de luchar para ello. Esto nos lleva a decir que el respecto a la cultura no se da, se conquista.

En su elaboración y desarrollo, la filosofía latinoamericana tiene que tomar en cuenta la realidad cultural en su conjunto y totalidad y no partir desde la visión de los vencedores ya que el punto débil de los vencidos ha sido y será siempre el no haber dejado sus memorias escritas. La escritura se convierte así en un elemento importantísimo para reconocer el papel del ser humano en la historia.

Horacio Cerutti en el prólogo de su *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filósofo?*<sup>255</sup> afirma que "es mucho más lo que tenemos por hacer que los frutos que podemos exhibir". Son numerosas, las tareas que declara inconclusas, es incluso aún no exploradas por los principales expositores de la filosofía latinoamericana de la liberación. Entre ellas están:

"Reconstruir nuestra historiografía, reflexionar sobre la praxis política, analizar los modelos de interpretación de la cultura, revisar el pensamiento y práctica de sectores cristianos, examinar la mística del discurso político de la izquierda latinoamericana. Efectuar el análisis crítico del populismo, reformular la noción del sujeto como categoría hermenéutica, replantear la cuestión nacional, revisar el tema de la organización partidaria a partir de las bases, tratar la situación de la mujer en las luchas de la liberación, abordar los problemas de las minorías étnicas y del pensamiento indígena, estudiar la distribución social del conocimiento, incluida la religiosidad popular, desarrollar la reflexión utópica, examinar los problemas de la recepción del pensamiento latinoamericano en Estados Unidos y vice versa".

---

<sup>255</sup> Horacio, Cerutti Guldeberg, *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filósofo?*, Toluca, Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. UAEM, 1997.

Partiendo de esta afirmación de Cerutti y retomando de esta lista de los por haceres filosóficos algunos que nos parecen urgentes, nos hemos puesto a trabajar lo que tentativamente denominamos: *filosofía afroamericana*.

El propósito de este trabajo es llamar la atención de los estudiosos americanos, en general y latinoamericanos en particular, para que vayamos reescribiendo nuestra historia, pues la que tenemos ha sido escrita desde una perspectiva que puede ser contradicha por la realidad existencial cotidiana. Además de esta exigencia, queremos acercarnos a la cultura latinoamericana desde una visión que abra el panorama a todas las culturas que estuvieron y están presentes en esta parte del Continente y no reducirnos sólo a lo español y lo indígena. (Visión de las mayorías y de la hegemonía.)

El mestizaje es un fenómeno de unificación social que revela dos facetas que se patentizan en el siglo veinte: una, la hegemónica representada a través de la mezcla biológica y cultural, que ha servido como motivo para sentar las bases de un común denominador apto para los objetivos de la unificación nacional; la otra, cumple una función disimuladora al relegar a un segundo plano las diferencias étnico-regionales irreductibles y persistentes en el fondo de la imagen amalgamadora del símbolo racial nacional.

Con la idea del mestizaje se genera teóricamente un ideal de igualdad en la expresión sustancializadora del elemento racial, que transita así de lo biológico a lo espiritual (Molina Enríquez, Moisés Sáens, José Vasconcelos, Manuel Gamio, etc.). El mestizaje viene a ser el correlato racial ideal pertinente al objetivo de lograr una unidad nacional concreta y es significativo que el prototipo de la integración nacional se conciba como tal, es decir como racial. En efecto, el mestizaje viene a ser como bien lo afirma Kurnitzky<sup>258</sup>, el símbolo de una utopía social: la de la mezcla de razas que supera al racismo.

Sin embargo, en el interés por llevar a cabo la consumación del mestizaje, prevalece el principio de una intención purista en la que sigue predominando la convicción de la hermandad de sangre como fundamento primigenio de la nación. En la mayoría de los países Latinoamericanos, este mestizaje no ha modificado la base del paradigma

primitivo de la relación sangre - pureza raza - nación, pero ha cambiado el significado de sus términos, transformando lo negativo en positivo y olvidando otros componentes que incomodaban en el momento.

Los aspectos homogeneizadores del mestizaje tienden a escamotear diferencias socioculturales marcadas, existentes en el plano regional, como las que se encuentran entre los indígenas, los así llamados "morenos" y los mestizos, de manera que una diferenciación pervive de modo subyacente a una tendencia integracionista facilitadora y promovida por los Estados nacionales.

El mestizaje pasa necesariamente por la dialéctica de la aculturación y esta última por las relaciones sociales interraciales, por una parte, e intrarraciales, por otra, pues los indígenas, hispanos y africanos (negros) estuvieron relativamente relacionados entre sí, aunque de manera asimétrica. Estos fenómenos de aculturación tuvieron diferente intensidad según el *status* de los hispanos respecto de los indígenas y de los africanos y sus descendientes. La aculturación de éstos dos últimos no siguió un camino único, especialmente porque las situaciones individuales fueron muy diversas y porque las relaciones entre cada grupo racial tuvieron alternativas y obedecieron a estrategias diversas.

En esto, el caso de México es ilustrativo. En la reconstrucción de los procesos históricos nacionales de México se han privilegiado a los elementos hispánicos e indígenas, asumiendo de manera casi naturalista la completa asimilación, entendida más como desaparición que como contribución, de los elementos de origen africano. Una revalorización de la contribución africana en todo lo relacionado a la construcción de la nación mexicana, lo que vale decirse de todas las naciones americanas, desde nuestro punto de vista, exige una relectura de la historia centrada en la investigación del proceso de integración y sobre todo de los mecanismos con los cuales ésta se llevó a cabo. A nuestro parecer, hay proyecciones que impiden ver con claridad el proceso de integración de esta población en las culturas nacionales americanas. Dos de ellas son: la ideología nacional relacionada al origen dual de nuestras identidades - muy fuerte en el caso de México: o sea el indígena y el hispánico. Y la costumbre de buscar influencias y

---

256 Kurnitzky, "Mestizaje y utopía" en La Jornada Semanal, No 146. México, el 29 de marzo de 1992.

contribuciones sociales y culturales solamente ahí donde existe o existió una presencia física del grupo humano con el que éstas son relacionadas, lo que ha llevado y lleva a la idea generalizada de que la contribución africana, en algunos países americanos como México, Argentina, Uruguay, poco menos que desapareció en el momento en que los censos y demás textos legales dejaron de mencionarlos como grupo racial o casta, o bien que éstas se encuentran aún ahí donde existen rasgos físicos relacionados a la población de origen africano como es el caso de Brasil, Colombia, Cuba, etc.

La lectura que el latinoamericano ha hecho de su historia, y la manera cómo se ha entendido y ha formado su "nosotros" ha sido excluyente y ha dejado fuera del juego a un actor social importante que es el negro. Este hecho se evidencia en la manera de acercarse al mestizaje donde podemos enfatizar el aspecto del olvido, para no decir negación del aporte africano a este nosotros.

Durante tres siglos, las culturas africanas fueron vertidas por fuerza, a través de más de doce millones de seres humanos convertidos en motores de sangre en las culturas americanas. Los esclavos africanos aún reducidos a manos y pies de sus señores, tuvieron la oportunidad de vivir en estas tierras americanas y de dar una respuesta positiva o negativa a la nueva realidad o en la nueva situación donde se encontraron. Las preguntas acerca de la vida, de la realidad y las respuestas dadas desde una cierta situacionalidad serían los elementos constitutivos de esta filosofía afroamericana. De este modo y para hacer justicia a la historia, podemos afirmar que lo afroamericano es una de las formas específicas que forman parte de la cultura global americana.

La situación de los pueblos afroamericanos no está determinada únicamente por esta presencia, sino en mayor grado por el desarrollo económico y social de las sociedades que habitan este Continente. Con su sudor, los africanos traídos a América contribuyeron, colaboraron e hicieron posible el desarrollo del capitalismo en esta parte del mundo. Además, la amplia distribución y diversidad de los pueblos africanos y su contribución cultural y estética a la riqueza de las tradiciones de América, constituyen el producto final de largos siglos de cambio, durante los cuales los afroamericanos no fueron simplemente sujetos pasivos e inconscientes de procesos externos sino, por el contrario, agentes activos de las propias transformaciones. Por razones ideológicas se ha olvidado

en algunos países y negado en otros incorporar lo afro a lo americano en general y lo latinoamericano en particular. "Olvido que al decir de Bilbao es causa de nuestros errores. Olvido que está condicionado o causado por la posición social, ya que se trata de una cuestión de mesa, de albergue, de renta"<sup>257</sup>. Esto ha llevado al desconocimiento del otro, y del otro africano.

Desde la llegada de los occidentales a este Continente hasta hoy, los países americanos han estado orientados hacia la asimilación de los valores de la cultura occidental, pero por otra parte, la búsqueda de la identidad de las poblaciones mestizas, es, hoy día, un propósito vital. La historia es en estos últimos tiempos, la de las dificultades o logros para consolidar un proyecto de cultura nacional que tome en cuenta lo multiétnico y lo pluricultural del Continente. Para eso, se necesita una relectura de la historia que vuelva a dar a cada grupo su valor real, lectura hecha desde la base de la pirámide y no desde una visión elitista. La afirmación del patrimonio colectivo, el dar reconocimiento a otras nociones que se derivan de ella, como la cultura popular, la incorporación de la parte afro a lo americano en general y a lo latinoamericano en particular darán razón del mestizaje y harán más comprensible éste como proceso global que produjo una multitud de bienes culturales como las lenguas criollas, tradiciones orales, religiones sincréticas, música, bailes, etc. que hacen parte fundamental del ser que podemos denominar afroamericano.

¿ Qué se entendería entonces por Filosofía Afroamericana? Desde nuestra perspectiva la entendemos como toda filosofía que tenga como punto de partida la cultura americana, que en alguna de sus manifestaciones esté teñida por la rica presencia cultural del África. El término afroamericano no debe hacernos pensar en un enclave autónomo. Con ello no se está señalando una división en la que quedarían por un lado lo africano, lo indígena y lo europeo. Lo americano es en realidad la fusión de lo indígena, lo europeo, lo africano y mucho más. No se trata de proclamar la autonomía de cada cultura, pues por particular que parezca es inseparable del campo cultural global en el cual y en relación con el cual se configura y se desarrolla de manera particular y original. La historia nos enseña que desde el momento en que el europeo entra en contacto con el autóctono de América estaba presente también el africano. No es posible querer borrar de un plumazo todo un

---

<sup>257</sup> Bilbao citado por Arturo Andrés, Roig. Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano. México. FCE. 1981. Pp.33

legado histórico que la realidad revela diariamente. Aunque fuera o se considerara éste "vergonzoso", hace parte de la identidad americana y debe ser tomado en cuenta en el momento de elaborar la llamada filosofía latinoamericana.

Los movimientos culturales de estos últimos tiempos en América han inducido a los americanos a asumir todas sus tradiciones pues a medida que conocemos más nuestra identidad somos, a un tiempo, más específicos y más universales. Aunque parecería que esta búsqueda se ha confiado sólo en manos de los antropólogos e historiadores y parecería que los sociólogos y los filósofos no se sienten tocados por esta necesidad.

En esta vivencia concreta, el americano no puede cerrar los ojos a la presencia física y cultural del aporte africano. En el caso concreto de México, como en muchos otros no hay que buscar el aporte africano como si fuera algo aparte, algo que se tiene que haber guardado de manera intacta, sino como elementos que ya hacen parte del acervo cultural americano. De ahí que se insista en que toda forma de cultura o al decir de algunos "subcultura", se inscriba en un sistema de intercambio en el que se efectúan las relaciones de integración, influencias, oposiciones y resistencia.

¿ Hasta cuándo seguirá esta negación o este olvido? ¿ Hasta cuándo la ciencia en este Continente seguirá siendo presa de la política, la economía y cómplice de la alienación? La filosofía está llamada a recuperar la acción y el pensamiento en la historia de un sujeto negado y olvidado a propósito.

Es evidente que la población negra que está presente en América Latina ha sido, en su mayoría, descendiente de los antiguos esclavos. Es de advertir que esta marca de esclavitud o de ser descendientes de los antiguos esclavos en América tiene dos grandes consecuencias:

- El tipo de producción intelectual de los descendientes de africanos que, de manera general, enfatiza, a partir de su posición actual, las cuestiones relativas a la discriminación racial, social, cultural y la marginación política. Esto no lo encontraremos en filosofía latinoamericana, sin embargo sí lo podemos rastrear en la literatura, en las expresiones políticas...

- Condiciona la visión del resto de la población con respecto a la población de origen africana que viene muy marcada con los estereotipos asociados con la esclavitud. Esto trae consigo una visión peyorativa del negro y de lo negro ligado a los clichés.

Esto nos lleva a cuestionar el silencio que existe en América Latina acerca de la producción filosófica y teológica de la población de origen africano. Es como si no hubiera población africana en esta región. Pero, si podemos encontrar referencias a esta población como a la población autóctona en el campo de antropología y entendido siempre como mitos, y en la literatura se pueden reconstruir algunos sucesos pero nunca se considera esto como pensamientos, como modo de situarse frente a la realidad, como una interpretación con sentido que incluso puede decirnos algo hoy.

Este acercamiento se puede explicar por el hecho de que la filosofía en América Latina ha tomado a la historia occidental como base para su elaboración. Y como en esta historia tanto lo indígena como lo africano no tienen un lugar importante, en la filosofía tampoco lo tendrán. Lo indígena se queda ubicado en el origen, en el pasado y lo que se puede rastrear de esto en la actualidad está subordinado a lo occidental. Lo negro forma parte de lo económico en tanto que fue traído aquí como mano de obra barata del momento. Este negro, después de servir a los colonizadores, pasó a ser importante en las grandes haciendas esclavistas. La historiografía latinoamericana no toma en cuenta las cuestiones relativas a las sublevaciones y rebeliones indígenas y de esclavos negros de origen africano. Tampoco del nivel de organización de los pueblos indígenas y de la autoorganización de los esclavos rebeldes negros.

Si consideramos que hubo resistencias, rebeliones, sublevaciones y organización tanto de los pueblos indígenas como de los negros de origen africano, tendremos que presuponer que esto se hizo a base de un cierto pensamiento. Aquí estaríamos en la obligación de buscar y ver cuáles eran las ideas centrales que movían a las masas y que permitían a estos movimientos sociales tener cuerpo. Para algunos, esto tendría una explicación que sería la ideología o sea un pensamiento en función de la acción y nada más. Para nosotros, el hecho de que se identifica este pensamiento con una ideología no le reduce en nada la posibilidad de ser considerado como pensamiento por el simple hecho de que sea un pensamiento ideológico.

A nuestra manera de ver, hay aquí un inmenso campo de trabajo no tocado que debe de empezar por visibilizar tanto la dimensión indígena como negra de origen africano de las culturas latinoamericanas y desde aquí ir buscando los orígenes indígenas y africanos de la historia de la filosofía de América Latina. Esta nueva historia de la filosofía latinoamericana que estamos proponiendo de hacer debe partir también y sobre todo de las experiencias vividas por los pueblos y no sólo desde las academias, desde los escritorios, desde las universidades y los seminarios ya que este enfoque ha mostrado sus límites e incapacidades de recoger todas las experiencias fundantes de América Latina. Tenemos que recolocarnos frente a nuestra historia, a nuestro pasado intelectual para reconstruir una historia de la filosofía diferente que tome en cuenta a todos los actores sociales que han dado sus vidas y su sangre a este Continente.

#### 4.4 ALGUNAS CONSIDERACIONES DE ORDEN GENERAL

África, a diferencia de América Latina, tiene todavía las heridas y venas abiertas por la colonización. Hoy todavía estamos viviendo bajo lo que, en algunos momentos, se dio a llamar el neocolonialismo. Hoy todavía permanecen visibles las limitaciones políticas, sociales, económicas atribuibles a la colonización. Hoy todavía sigue operando la mentalidad del colonizador. Lo que Mudimbe en su momento describió en su libro intitulado: *L'odeur du Père*<sup>258</sup>.

---

<sup>258</sup> Y.V. Mudimbe. *L'Odeur du Père*. Présence africaine. Paris, 1982. Traduciendo el título del libro es "el olor del padre". Para Mudimbe el Padre es el Occidente. Éste no nos deja ser nosotros mismos. Nos molesta, nos da directrices, nos quiere seguir mostrando, según él, el camino. Nos quiere integrar, aún a fuerzas, en sus mitos y razones de ser y de vivir sin dejamos ser nosotros mismos. Está presente aún donde uno no lo hubiera pensado. Su olor nos invade y ordena nuestras reacciones, nuestra ambiente, nuestros modos de ser. Uno de los lugares donde está con fuerza, insistencia, discreción y eficacia es en las ciencias sociales y humanas. El Occidente está presente hasta en los instrumentos conceptuales, en *les grilles scientifiques* y los lenguajes que se han impuesto en África y nos está controlando. El papel del filósofo y de todo intelectual africano es primero tratar de corregir esto antes que nada. Hay que deshacernos del olor del Padre antes de hacer ciencias, antes de filosofar porque ya descubrimos que es un Padre abusivo y abusador.

De interés particular, veremos e intentaremos de responder a la siguiente pregunta, base de reflexión de Horacio Cerutti y que es fundamental para todo nuestro trabajo: ¿ Es posible que nosotros, latinoamericanos y africanos, nos coloquemos en una situación tal que podamos producir un conocimiento adecuado para entender y modificar esta situación? O sea ¿podemos nosotros producir conocimientos o tenemos que ser simples consumidores de conocimientos producidos por otros y que seguramente no corresponden a la situación concreta en la que nos encontramos?

Lo que está a la base de esta pregunta es la cuestión de saber si hay, entre nosotros, un ejercicio racional. Y esta racionalidad ¿cómo se le entiende?. ¿Es idéntica a la ejercida ya en otros lugares o tenemos un modo específico de ser y de razonar?. En el límite, esto nos lleva a preguntarnos si fuera de la racionalidad "occidental", existen otras racionalidades o ésta es la única. Si seguimos este camino, vamos a caer, en nombre de la racionalidad en una irracionalidad muy grande. Ejemplificaremos esto cuando tratemos de acercarnos al problema de desarrollo para mostrar cómo se ha pensado que fuera de la visión occidental de desarrollo no hay manera de pensar diferente y en nombre de esto hay hoy en día problemas en el mundo.

Aquí está de por medio, lo que ha sido la tónica de toda la historia vista desde el punto de vista occidental, una manera de legitimar una posición. La racionalidad es nuestra y lo que no se acerca a ésta como nosotros occidentales lo hemos dicho, es irracional. Y esto tiene consecuencias políticas fuertes. Tomemos el caso de la democracia. Será democrático todo procedimiento que así fuera calificado por los occidentales o a lo occidental. Nosotros nos preguntamos: ¿quién les dio a ellos este poder de decidir lo que es racional, democrático y lo que no es?

Nos parece importante señalar que tanto en Latinoamérica como en África, hemos adoptado una forma de hacer filosofía que tiene como base a la historia occidental. Es así que en la carrera de filosofía, el estudiante tendrá que aprender el proceso de la historia de la filosofía como ésta ha sido entendida y dividida en Occidente: historia de la filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea. A esto hay que añadirle unas ciertas materias disciplinarias como la ética, la metafísica, la ontología, la epistemología,

etc. Además de éstos, se añade las llamadas filosofías de: lenguaje, la cultura, la historia...una base de lógica y en lo mejor de los casos unos cursos monográficos dedicados a unos autores o filósofos o temas de interés o corrientes... en todo eso ¿dónde quedarían las filosofías latinoamericana y africana? Para Kwasi Wiredu<sup>259</sup>, la filosofía africana está en el curso de filosofía africana que se da, a veces como curso monográfico, a veces como curso específico... Esto que está afirmando Wiredu de la filosofía africana es cierto también en el caso de la filosofía latinoamericana donde inclusive el curso de filosofía latinoamericana es optativo. La consecuencia de tal postura está en que los estudiantes siguen considerando, al igual que la mayoría de sus maestros, que la filosofía es la propiedad de los occidentales y que a nosotros nos toca ser interpretes de estos "Maitre à penser". Más aún seguimos considerando que si no tenemos la legitimidad que nos viene de Occidente, lo que estamos haciendo no es filosofía. Ellos se creen con el derecho de seguir diciéndonos qué podemos decir y sobre qué temas podemos opinar y nosotros seguimos esperando, para realizarnos, el reconocimiento de nuestros maestros que legitiman nuestro caminar en las sendas filosóficas.

Aquí está presente el colonialismo mental al que nos tenemos que enfrentar tarde o temprano. Lo que se nos propone aquí es que la forma como se hace filosofía en Occidente es la que nosotros tenemos que adoptar naturalmente.

En esta manera de acercarse a la filosofía, podemos llegar a entender la filosofía como un simple ejercicio racional que no tienen ninguna incidencia en la vida concreta de la gente.

La filosofía se convierte así en una teoría más que permite al hombre montar discursos bonitos y así cumple sin más la crítica hecha por Fueuerbach de ser buena intérprete de la historia, pero no se quiere ensuciar las manos para transformar esta realidad.

---

<sup>259</sup> Kwasi, Wiredu. "Investigación filosófica y enseñanza de filosofía en África: algunas sugerencias". En AA. Enseñanza de la filosofía e investigación filosófica en África. SERBAL/UNESCO, 1984. Pp.37-66

Esta idea está presente tanto en África como en Latinoamérica: ser filósofo es ser académico o ser persona comprometida. Estos últimos no pueden separar a la reflexión filosófica de la realidad política de su tiempo. Pero estos filósofos, al estar demasiado metidos en la política, descuidan lo académico. Aquí hay dos modos de concebir la filosofía: un modo profesionalizante aparentemente trabajando sobre los problemas de validez universal separados del debate político inmediato coyuntural y el modo de buscar una conexión entre la reflexión política y su funcionalidad política. Hay en ciertos filósofos latinoamericanos como africanos una intención clara de no establecer un puente entre filosofía y política. La filosofía se puede entender como un análisis de lenguaje, de creencias, de los discursos, de la forma de argumentar. Pero no hay una propuesta teórica que considere que la filosofía tendría algo que aportar, desde estos mismos terrenos, a un proyecto común. El problema para algunos, no es la realidad latinoamericana o africana sino que lo que se pretende es demostrar que los latinoamericanos y los africanos hacemos filosofía y esto desde los estándares reconocidos a nivel mundial, occidental.

En cuanto a la filosofía africana, nos parece que ésta debe articularse alrededor de dos búsquedas fundamentales: búsqueda de una identidad cultural y búsqueda de una eficiencia económico - política. En esto mismo, toda esta filosofía se da como un grito pensado de un ser humano políticamente dominado, culturalmente negado y económicamente subdesarrollado por un pueblo cuyo destino histórico no se da en armonía sino en favor de esta dominación, de esta negación, de esta destrucción y de este subdesarrollo.

Se trata, en el caso de África, de una lucha ideológica contra el Occidente y contra sus legitimaciones dogmáticas. Es una lucha directamente orientada hacia los occidentales y también hacia los africanos defensores de la posición occidental.

En los últimos tiempos, la filosofía africana ya aprendió que no puede dejar de tomar en cuenta no sólo lo que nuestros políticos han hecho y hacen como tema de nuestro quehacer filosófico, sino que se ha puesto a la tarea el estudiar de manera seria los conceptos fecundos para su reflexión como es el caso de "liberación", "sociedad", "derechos humanos y de los pueblos", "democracia", "ética", etc. Este principio de desplazamiento de los sujetos conceptuales anuncia la llegada de una filosofía práctica

que ponga en su centro de reflexión los problemas reales que viven los africanos hoy. Con esto, superamos la etapa de largas y estériles discusiones sobre la realidad, el objeto, el método y el fin de la filosofía africana para centrarnos en ver lo que se tiene que hacer para África y por los africanos.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN**

La filosofía debe tener, donde quiera que ésta se desarrolle, una función, un fin, el por qué de su existir. En los casos de América Latina y África, la filosofía debería jugar un papel importantísimo de ser promotora de la liberación y del desarrollo. El error de las filosofías latinoamericana y africana ha sido el centrarse demasiado en la búsqueda del reconocimiento del Occidente dejando de lado la problemática concreta de estas regiones y sus soluciones.

De aquí nace la necesidad de recuperar la función crítica y creadora de la filosofía en Latinoamérica y África. La función crítica está orientada primordialmente a desenmascarar lo que de falso, injusto y desajustado contiene la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social que incluye por ejemplo el ordenamiento económico, político, social y cultural. Esta función crítica se enfrenta directamente con lo que de ideológico hay en la estructura social, admitiendo que lo ideológico puede ser reproducido no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por una suma de objetivaciones y relaciones sociales.

Nos parece importante aquí aclarar nuestra postura frente a este término tan desgastado y tan de moda que es la ideología. El término de ideología debe ser clarificado para permitirnos abrir el camino que desde aquí vamos a emprender.

Debemos empezar por distinguir la ideología en el sentido global de la ideología dominante y ésta de la ideología de los dominados. En el sentido global podemos afirmar que todo hombre está siempre socialmente situado, pertenece a un grupo social en un momento histórico. El pensamiento y acción de cada grupo emerge de sus condiciones de vida. De aquí nace la ideología como el suelo común de toda acción y de todo

pensamiento. En su concepción básica, la ideología no tiene un sentido valorativo y por lo tanto no es peyorativa, sino que ejerce una función integradora del grupo social. La ideología explicita los intereses y las aspiraciones comunes del grupo; dinamiza el grupo social motivándolo, comprometiéndolo, justificando sus metas, sugiriendo actitudes y acciones. La ideología es primordialmente operativa y no temática. Más que pensar sobre ella, pensamos desde ella y en esto no escapamos siempre. Por esa razón, la ideología contiene fuerte apelación a la emotividad y es de afirmar que la ideología contagia. En su sentido general y abstracto, la ideología sería la representación de la relación imaginaria de los individuos en sus condiciones reales de existencia. Advirtamos que la ideología es indispensable a toda sociedad.

La ideología dominante viene siendo la de las clases dominantes que, por la riqueza y poderío que detentan en una sociedad estratificada y por la propia inercia de las estructuras sociales, están en condiciones de **imponer** a todos los grupos de la sociedad su visión del mundo, sus intereses y aspiraciones, sus estrategias, etc. como los únicos valores dignos de ese nombre. La ideología dominante es expresión de la condición alienada de la sociedad. Esta *engaña* a las otras clases sociales, *encubre* lo real mostrando lo ideal que se puede alcanzar en esta sociedad, como si pudiese ser alcanzado por todos y cada uno, *legitima* la situación social existente y apacigua la conciencia de la clase dominante.

La ideología de los dominados es una ideología de cambio que podemos llamar ideología de transformación. Es una ideología abierta al futuro y que alcanza sus metas siempre de manera parcial. Tiene en mira una sociedad que aún no existe, pero que debería de existir y defiende los intereses objetivos de las clases populares. Esta ideología desarrolla estrategias, legitima y apoya la acción transformadora de la sociedad y la lucha por una organización social más justa.

Dos cosas nos parecen de gran importancia subrayar para cerrar este pequeño apartado sobre la ideología:

- La ideología puede ser considerada como una concepción del mundo. En este sentido es un producto social necesario, un componente esencial del mundo cultural que viene exigida por la responsabilidad misma de la existencia. Así entendida, la ideología es

una instancia del sistema social que posee connotaciones estimativas, afectivas y prácticas en orden a la acción social.

- Pero también la ideología puede ser entendida como encubrimiento y falsa conciencia. Aquí la ideología es el resultado de una lucha entre fuerzas contrarias, que responde a fenómenos de dominación. Desde lo funcional, la ideología es justificadora y legitimadora del orden vigente y falsamente tranquilizante, creando así en los más desposeídos, una tranquilidad alienante. De este modo, la ideología juega la función de falsa visión de la realidad y lleva a una práctica distorsionada e injusta. Es esta segunda concepción de ideología que la filosofía debe combatir y es esta concepción de ideología que ha manipulado las conciencias de los latinoamericanos y africanos para aceptar la situación social en la que se encuentran.

La contribución de la filosofía a la liberación y desarrollo de Latinoamérica y África no puede restringirse a lo que pueda hacer como crítica liberadora de las ideologizaciones que encubren la realidad de miseria, de pobreza, de hambre, de desnudez, de muerte... La labor crítica debe ir más allá de esta función que parece tener una connotación puramente negativa y advertir que si se critica es porque se tiene un fin y se critica desde algo para llegar a algo, o sea se debe pasar de la función negativa a la función positiva, las dos necesarias en este caminar. Dicho de otro modo, el lugar de las formulaciones teóricas y filosóficas es pues indispensable y necesario tanto en el análisis y la interpretación, como en la valoración y la justificación, y de manera especial en la acción y la transformación.

No basta con criticar por criticar, hay que criticar para construir. Hay críticas que pueden ser retentivas, ocultadoras o simplemente distractivas - como lo mostramos sustentándonos en la obra de Placide Tempels -. Hay que crear, dar respuestas positivas o, en algunos casos, decir positivamente por qué hay que callarse.

## **ALGUNOS CAMINOS ESCOGIDOS PARA SU DESARROLLO: INTEGRACIONES REGIONALES EN ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA**

### ***LA INTEGRACIÓN ECONÓMICA AFRICANA: ¿ UN MITO?***

A partir de las independencias de los países africanos y de la creación de organismos regionales auspiciados por la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, se han visto enfrentados a conceptos tales como desarrollo, crecimiento económico e integración regional. El objetivo de todos ellos es llegar a una integración continental que permita el crecimiento económico de todos los países que constituyen África para ser competitivos ante el contexto de la globalización y salir del subdesarrollo. Esto, es a nivel discursivo, pero en la realidad como argumenta Arturo Escobar en su libro "La Invención del Tercer Mundo" lo que en realidad se busca es homogeneizar a los dominados y susceptibles a serlo bajo la etiqueta de pobres y subdesarrollados. En la práctica estos organismos regionales compiten por ser los primeros en lograr esa integración –objetivo compartido y generalizado- moviéndose en contra del mismo objetivo y en cuanto a resultados prácticos han logrado justamente lo contrario con respecto a las metas de desarrollo y crecimiento económico así como de intercambio comercial intraregional.

Ni África, ni América Latina han logrado a través de los diversos acuerdos y tratados de libre comercio, mercados comunes (sólo de nombre) y uniones aduaneras llegar a integrarse comercialmente, mucho menos "armonizar"<sup>260</sup> sus políticas financieras y

---

<sup>260</sup> En la mayoría de los objetivos de los organismos regionales, incluyendo la Unión Europea, se habla de armonizar políticas económicas cuando se refieren en realidad a la utopía de tener la

monetarias. El resultado ha sido una mayor apertura como mercados de los países desarrollados (es decir, Estados Unidos y Europa Occidental) y un menor intercambio entre ellos. Sólo por dar un ejemplo, la tasa de crecimiento anual de las exportaciones totales entre los miembros de la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental (ECOWAS, por sus siglas en inglés) ascendió "... en el período de 1980 a 1989... a un -7.2%."<sup>281</sup> Esto en detrimento de su papel como "vendedores" dentro de la economía de mercado, convirtiéndoles únicamente en consumidores que como reza el discurso de la globalización y del libre mercado, deben saber que están mejorando porque el mercado puede satisfacer todas sus necesidades.<sup>282</sup>

A continuación describiremos brevemente los organismos económicos regionales existentes en África y sus objetivos.

### **COMISIÓN ECONÓMICA PARA ÁFRICA**

La Comisión Económica para África (ECA, por sus siglas en inglés) es una de las cinco comisiones económicas regionales de la Organización de las Naciones Unidas "cuyo mandato es apoyar el desarrollo económico y social de sus 53 Estados miembros, impulsar la integración regional y promover la cooperación para el desarrollo de África"<sup>283</sup> Surgió en 1958 y tiene su sede en Addis Abeba. Se encuentra bajo el control directo del Consejo Económico y Social (ECOSOC, por sus siglas en inglés) a través del la Conferencia de Ministros Africanos para el Desarrollo y la Planeación Económico-Social. A través de ella se ha logrado establecer las siguientes instituciones y organismos subregionales:

- ☐ El Banco Africano de Desarrollo.
- ☐ La Comunidad Económica de los Estados de África Occidental.

---

misma política económica como bloque, negando la diversidad ideológica, cultural y social de los países que conforman estos acuerdos.

<sup>281</sup> Ernest Aryeetey. Sub-Saharan African Experiences with Regional Integration. Fondo Monetario Internacional. Washington, D.C. 1998 Pg. 405

<sup>282</sup> Para un trato más amplio sobre la globalización y su inmersión en el plano social ver Ulrich Beck. ¿Qué es la Globalización? Editorial Paidós. España, 1997.

<sup>283</sup> Information Note. Economic Commission for Africa - ECA [Established 1958]

- ☐ La Comunidad de África Oriental y Sudáfrica, antes, Área de Comercio Preferencial para el África Oriental y Sudáfrica.
- ☐ Plan de Acción de Lagos y la Agenda del Cairo para el relanzamiento del Desarrollo Africano.

La Comisión Económica para África da asistencia técnica en diversos campos del conocimiento humano e impulsa el desarrollo de los grupos de la sociedad civil, incluyendo a los Organismos no gubernamentales, las asociaciones profesionales y las redes de intelectuales.

En 1996 se decidió reestructurar la Comisión con el fin de adaptarla mejor a las necesidades que enfrenta el Continente Africano. Ésta fue hecha a petición del ex Secretario General de la ONU, Boutros Boutros Ghali, por el economista K.Y. Amoako<sup>264</sup>, originario de Ghana. Amoako trabajó durante dos décadas en el Banco Mundial y el 1 de julio de 1995 se convirtió en el Secretario Ejecutivo de la Comisión Económica para África con el rango de subsecretario de la ONU.<sup>265</sup>

La reestructura contempla los siguientes servicios y objetivos:

1. Análisis de Defensa y Políticas
  - ☐ Promover la integración regional.
  - ☐ Promover el entendimiento del contexto de desarrollo africano.
2. Convocación de Propuestas y Construcción de Consenso
  - ☐ Coordinar y asistir a las distintas organizaciones con intereses y objetivos en el desarrollo africano en la organización de seminarios, conferencias, talleres y reuniones de expertos.
  - ☐ Diseminar la información estadística y sobre desarrollo de África.
3. Cooperación técnica y construcción de capacidad

---

[http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf\\_concrete\\_initiatives\\_1028.htm](http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf_concrete_initiatives_1028.htm)

<sup>264</sup> Amoako es Economista/Estadista por la Universidad de Ghana, y tiene maestría y doctorado en esa área por la Universidad de California en Berkeley.

<sup>265</sup> Information Note. Economic Commission for Africa - ECA [Established 1958]

[http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf\\_concrete\\_initiatives\\_1028.htm](http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf_concrete_initiatives_1028.htm)

- ↳ Dar consultoría de expertos a solicitud de los Estados Miembros para la implementación de programas de desarrollo.
4. Aumentar el papel de la ONU en África
- ↳ La Comisión mantiene perspectivas generales regionales y subregionales dentro de las cuales las actividades de otras organizaciones de la ONU se llevan a cabo dentro de los países. La ventaja regional de la Comisión facilita la coordinación y la sinergia entre los programas de la ONU, básicamente aquellos de los Fondos así como de las Agencias Especializadas para apoyar el desarrollo del Continente.

### **FORO PARA EL DESARROLLO AFRICANO**

Se celebró del 25 al 28 de octubre de 1999 con la participación de 750 representantes de gobiernos, de la sociedad civil, del sector privado, de las agencias de la ONU, así como socios bilaterales y multilaterales auspiciada por la Comisión Económica para África. Su objetivo era llegar a propuestas concretas en cuanto al desarrollo africano. Se logró obtener las propuestas de una red de información disponible para los estudiantes africanos (Schoolnet Africa); de una red electrónica de negocios entre empresas, asociados y cámaras de comercio para informar de los intereses de la Micro y Pequeña empresa en África (Biz2BizNet); la iniciativa de una red de organizaciones civiles y organismos gubernamentales para intercambiar información y tener mayor peso (Civil Society ICT Network Initiative); 6 países africanos se comprometieron a desarrollar una estrategia para el reciclaje de computadoras y la identificación de oportunidades de comercio electrónico y regional (Telecentre Network); la creación de una base de datos sobre los africanos dispersos en el mundo que ya actúan por el desarrollo, un periódico informativo al respecto (impreso y en línea), y un proyecto para ligar a los africanos dispersos con sus comunidades (Diaspora Database, Diaspora, ICTs & Development in Africa, Linking Diaspora with Africa via Telecentres); el Plan de Acción de Malawi en el que el Vicepresidente Justin Malewezi decidió crear un comité para integrar todo lo dicho y propuesto en el foro en un plan de acción nacional; la integración de una fuerza de acción para la educación a distancia que permita contar con los aditamentos electrónicos y digitales necesarios para establecer la comunicación. Provisionalmente esta fuerza incluirá la participación de Egipto, Sudáfrica, Mozambique y Namibia además de otros países interesados. (African Distance Learning Programme); la creación de un proyecto

que permitirá "reducir el precio de los servicios de la era de la información para los consumidores finales en África basado en el reciclaje de las computadoras de los países desarrollados, uso y desarrollo de software gratuito, y la capacitación y conexión de los usuarios finales. Una unión de distintos países llevará a cabo la implementación."<sup>266</sup> (Global Access Information Agency).

**EL DEPARTAMENTO PARA EL DESARROLLO Y LA COOPERACIÓN ECONÓMICA  
(EDECO, por sus siglas en inglés) DE LA ORGANIZACIÓN DE LA UNIDAD  
AFRICANA (OUA)**

Fundada en 1963 con los objetivos de coordinar las actividades de sus integrantes en el campo del desarrollo económico, asistir a los Estados Miembros en negociaciones internacionales y otorgar cierta "memoria institucional"<sup>267</sup> a estos. Tuvo una reestructura en 1979 para cumplir de mejor modo con sus objetivos y en la cual quedó organizada en 6 divisiones como sigue:

1. Investigación, Planeación, Estadística y Población;
2. Comercio, Finanzas, Aduanas y Turismo;
3. Agricultura y Desarrollo Rural;
4. Transporte y Comunicaciones;
5. Cooperación e Integración;
6. Industria, Energía y Recursos Minerales

Hasta ahora se han realizado dos cumbres extraordinarias con respecto al tema económico dando origen al Plan de Acción de Lagos y el Acta Final de Lagos en 1980. Ambos son antecedentes para la creación de la Comunidad Económica Africana por el Tratado de Abuja en 1991 el cual entró en vigor en mayo de 1994. Desde entonces, el principal objetivo del Departamento y de la OUA es crear las relaciones necesarias para el establecimiento de la Comunidad Económica Africana.

Según el Tratado, las tareas del Departamento al respecto son: "construir relaciones con las Comunidades Económicas Regionales, establecer buenas relaciones de trabajo basadas en visiones compartidas con el entendimiento del respeto y la confianza mutuos, edificar una base de conocimiento de las actividades de las Comunidades Económicas

---

<sup>266</sup> African Development Forum.

[http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf\\_concrete\\_initiatives\\_1028.htm](http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf_concrete_initiatives_1028.htm)

Regionales, identificar las áreas y los asuntos que deben ser coordinados con éstas, llevar a cabo estudios para identificar los Protocolos que deben ser anexos al Tratado, popularizar el Tratado y los Tratados de cada una de las Comunidades Económicas Regionales para ilustrar a las poblaciones en cuanto al proceso de integración y crear las *constituencies*<sup>268</sup> de cada país africano. Sólo cuando la gente conozca los derechos y obligaciones dados en los Tratados será capaz de monitorear y defender la implementación de estos<sup>269</sup>

## LA COMUNIDAD ECONÓMICA AFRICANA

La inauguración de la Comunidad Económica Africana como tal sucedió en Junio de 1997. El objetivo de esta integración la definió el Ministro de Relaciones Exteriores de Nigeria como el convertir el Continente en un bloque económico fuerte y competitivo con la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y la Asociación de las Naciones Sudasiáticas, en lugar de convertirse en mercados a los pies de las naciones desarrolladas. Sin embargo, se espera que ésta vaya más allá de la integración comercial y se logró llegar a una Unión Económica en la que se armonicen las políticas fiscales y monetarias así como una armonía en las políticas de resolución de conflictos y la coordinación de políticas para el medio ambiente.

Los objetivos específicos de la Comunidad Económica Africana son:

1. Promover el desarrollo económico, social y cultural así como la integración de las economías africanas para incrementar desarrollo autónomo y autosostenible,
2. Desarrollar un marco continental para el desarrollo y el uso de los recursos humanos y materiales,
3. Lograr la estabilidad económica y relaciones pacíficas entre los Estados Miembros a través de la cooperación y,
4. Coordinar y armonizar las políticas entre las comunidades económicas existentes y futuras como un medio de establecer una comunidad continental.

---

<sup>267</sup> DEVELOPMENT & COOPERATION DEPARTMENT (EDECO) [http://www.oau-oua.org/direc\\_info/dir\\_edeco/index.htm](http://www.oau-oua.org/direc_info/dir_edeco/index.htm) Para más detalles ver los cuadros del anexo.

<sup>268</sup> *Constituency* es un término acuñado en los Estados Unidos de Norteamérica el cual aún no tiene una traducción fidedigna al español. El concepto se refiere a la *capacidad y obligación* que tiene la sociedad civil de *exigir cuentas a sus gobiernos* con respecto a las acciones que lleva a cabo y si ha cumplido con las expectativas de esa sociedad o no.

Para lograr esto se busca fortalecer los acuerdos regionales que ya existen y estableciendo nuevos donde sea necesario. Los promotores de esto, conscientes del desarrollo dispar entre los países africanos y la consecuente distribución desigual de los costos y beneficios de una integración, han propuesto que ésta se lleve a cabo en seis etapas (que se completarán en un lapso de 40 años, aproximadamente) y la creación de un Fondo de Solidaridad, Desarrollo y Compensación de la Comunidad.

En la primera etapa se busca fortalecer y crear más acuerdos regionales. En la segunda, desgravar el comercio regional y armonizar las políticas fiscales de éstas. En la tercera, avanzar hacia zonas de libre comercio. En la cuarta, armonizar los sistemas de tarifas y no tarifas de todas las unidades regionales. En la quinta será la creación de un Mercado Común. En la sexta y última, contempla el establecimiento de la Unión Económica y Monetaria Africana con una integración de bienes, factores y políticas sectoriales. Asimismo se establece en el Tratado firmado en Abuja la creación de un Parlamento Panafricano y la protección de los países que sufran daños en su economía por las reglamentaciones que tienen que cumplir para pertenecer a la Comunidad Económica Africana.

#### **COMUNIDAD ECONÓMICA DE LOS ESTADOS DE ÁFRICA OCCIDENTAL (ECOWAS, por sus siglas en inglés)**

La Comunidad Económica de los Estados de África Occidental se originó por el Tratado de Lagos de 1975 reuniendo a 15 estados de África Occidental: Benin, Burkina Faso, Costa de Marfil, Gambia, Ghana, Guinea, Guinea-Bissau, Liberia, Malí, Mauritania, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona y Togo; para quedar en un total de 16 miembros al unirse Cabo Verde dos años más tarde. Fue concebida como una Unión Aduanera que diera paso a un Mercado Común. De sus 16 miembros, 11 pertenecen a otros acuerdos subregionales distribuidos así:

- ▣ Unión del Río Mano: Guinea, Liberia y Sierra Leona
- ▣ Comunidad Económica de África Occidental (CEAO, por sus siglas en inglés): Benin, Burkina Faso, Costa de Marfil, Malí, Mauritania, Níger y Senegal.

---

<sup>269</sup> Ibid.

☐ Unión Monetaria y Económica de África Occidental: Benin, Burkina Faso, Costa de Marfil, Malí, Mauritania, Níger, Senegal y Togo.<sup>270</sup>

Los 5 restantes: Cabo Verde, Gambia, Ghana, Guinea Bissau y Nigeria no pertenecen a ningún otro acuerdo subregional.

La estructura de la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental está formada por una Conferencia de Jefes de Estado, un Consejo de Ministros y cinco comisiones especializadas: (1) Comercio, Aduanas, Inmigración, Monetaria y Pagos; (2) Industria, Agricultura y Recursos Naturales; (3) Transporte, Comunicación y Energía; (4) Asuntos Sociales y Culturales; (5) Administración y Finanzas.<sup>271</sup>

Básicamente lo que pretende este organismo es promover la cooperación y el desarrollo entre los Estados miembros en las áreas industrial, de transporte, telecomunicaciones, y energía, agricultura y recursos naturales, comercio, asuntos monetarios y fiscales además de asuntos sociales y culturales. Sin embargo, los beneficios en cuanto al comercio son mínimos y mucho menores a los esperados.

El comercio entre los miembros "apenas alcanza un 6%"<sup>272</sup> del total registrado oficialmente. Por otro lado, la acción más importante del organismo hasta ahora ha sido no de carácter económico sino de carácter político en cuanto a su intervención para detener el conflicto de Liberia en 1990, después de que la ONU y la OUA se negaron a intervenir. En agosto de ese año, creó un Grupo de Monitoreo de Cese al Fuego (ECOMOG, por sus siglas en inglés) a través del Comité de Mediación de la Comunidad para vigilar la implementación del acuerdo de Abuja para Liberia. Este grupo, bajo el liderazgo de Nigeria, reunió una fuerza de 8,000 soldados con contingentes de Ghana, Guinea, Malí, Burkina Faso y Senegal, así como de Uganda y Tanzania, los cuales no son miembros de la Comunidad Económica de los Estados de África Occidental. Después de muchos fracasos se logró implementar el acuerdo Abuja II al negociar con el líder de la facción rebelde, Charles Taylor. Ahora, este Grupo de Monitoreo se encuentra en Sierra Leona con el objetivo de restablecer la autoridad del gobierno contra los rebeldes.<sup>273</sup>

---

<sup>270</sup> Ernest Aryeetey. Sub-Saharan African Experiences with Regional Integration. Fondo Monetario Internacional. Washington, D.C. 1998 Pg. 404

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Ibidem. Pg. 408

<sup>273</sup> Fact Sheet released by the Bureau of African Affairs, March 4, 1998.

[http://www.state.gov/www/regions/africa/fs\\_ecowas\\_980304.html](http://www.state.gov/www/regions/africa/fs_ecowas_980304.html)

## **EL MERCADO COMÚN PARA ÁFRICA ORIENTAL Y AUSTRAL (COMESA, por sus siglas en inglés)**

Este mercado común está conformado por 21 países: Angola, Burundi, Comoras, República Democrática del Congo, Djibouti, Egipto, Eritrea, Etiopía, Kenya, Madagascar, Malawi, Mauricio, Namibia, Rwanda, Seychelles, Sudán, Swazilandia, Tanzania, Uganda, Zambia y Zimbabwe. Fue establecida por el Tratado firmado en Kampala, Uganda, el 5 de noviembre de 1993 por los Estados miembros del Área de Comercio Preferencial para África Oriental y Austral (PTA, por sus siglas en inglés). Entró en vigor el 8 de Diciembre de 1994 al ser ratificado por 11 de los Estados signatarios disolviendo formalmente el Área de Comercio Preferencial para África Oriental y Austral. Se considera como el paso siguiente hacia la construcción de un área de libre comercio que se completará en el año 2000. Sus objetivos son: (1) mantener el crecimiento sostenible de los miembros al promover un desarrollo más balanceado y armonioso de su producción y de las estructuras de mercado; (2) promover el desarrollo conjunto en todas las áreas de actividad económica y la adopción de políticas macroeconómicas y programas para elevar el nivel de vida de sus poblaciones e impulsar las relaciones más cercanas entre los miembros; (3) cooperar en la creación de un ambiente que permita la inversión extranjera, transnacional y doméstica así como en la promoción conjunta de la investigación y la adaptación de la ciencia y la tecnología al desarrollo; (4) cooperar en la promoción de la paz, la seguridad y la estabilidad entre los estados miembros de modo que se fomente el desarrollo económico en la región; (5) cooperar en el fortalecimiento de las relaciones entre el Mercado Común y el resto del mundo y en la adopción de posiciones comunes en los foros internacionales; y (6) contribuir hacia el establecimiento, progreso y realización de los objetivos de la Comunidad Económica Africana.<sup>274</sup>

En cuanto a su estructura está constituido del siguiente modo: la Autoridad de los Jefes de Estado y Gobierno; el Consejo de Ministros; la Corte de Justicia; el Comité de Gobernantes de los Bancos Centrales; el Comité Intergubernamental; el Secretariado; y

---

<sup>274</sup> Common market for eastern and southern africa (COMESA)

<http://www.imf.org/external/np/sec/decdo/comesa.htm>

12 comités técnicos: Asuntos Administrativos y de Presupuesto; Agricultura; Sistemas Comprensivos de Información; Energía; Asuntos de Finanzas y Monetarios; Industria; Trabajo, Recursos Humanos y Asuntos Sociales; Asuntos Legales; Recursos Naturales y Medio Ambiente; Turismo y Vida Animal; Comercio y Aduanas; Transporte y Comunicaciones y el Comité Consultivo para la Comunidad de Negocios y los Grupos de Interés.

### **LA COMUNIDAD DE DESARROLLO SUDÁFRICANO (SADC)**

Los miembros de la Comunidad de Desarrollo Sudafricano son Angola, Botswana, República Democrática del Congo, Lesotho, Malawi, Mauricio, Mozambique, Namibia, Seychelles, Sudáfrica, Swazilandia, Tanzania, Zambia y Zimbabwe. La Comunidad de Desarrollo Sudafricano fue creada en 1992 sustituyendo a la Conferencia de Coordinación del Desarrollo Sudafricano (SADCC, por sus siglas en inglés). Tiene su sede en Gaborone, Botswana y sus principales objetivos, compartidos con su antecesora, son (1) expandir y coordinar las relaciones económicas y de transporte entre sus miembros y (2) disminuir el poder e influencia de la Sudáfrica gobernada por blancos dentro de la región así como la dependencia del resto del mundo. 275

La principal diferencia es que ahora la Comunidad tiene un marco legal mucho más estable en el Tratado firmado en la Cumbre de Windhoek en agosto de 1992. Los objetivos establecidos en él son: lograr el desarrollo y crecimiento económico, combatir la pobreza, mejorar el nivel y la calidad de vida de la gente de Sudáfrica y apoyar a los que están en desventaja social por medio de la integración regional, evolucionar valores políticos, sistemas e instituciones comunes, promover y defender la paz y la seguridad, promover el desarrollo autosostenible con base en la autonomía y la interdependencia de los estados miembros, lograr la complementariedad entre las estrategias nacionales y regionales y sus programas, promover y maximizar el empleo productivo y la utilización de los recursos de la región, lograr la utilización sostenible de los recursos naturales y la protección efectiva del medio ambiente; fortalecer y consolidar las afinidades y los lazos históricos, sociales y culturales entre los pueblos de la región.

Por otro lado, la apertura hacia el ingreso de Sudáfrica después de sus primeras elecciones en Abril de 1994 y la aceptación del Mauricio, Sychelles y la República

---

<sup>275</sup>Tomado de *Compton's Interactive Encyclopedia*. Copyright © 1994, 1995, 1996, 1997 The Learning Company, Inc. All Rights Reserved.

Democrática del Congo demuestra el interés en la inclusividad y, sobre todo, en la integración regional.

En cuanto a América Latina existen los siguientes acuerdos de Integración que tienen como objetivo, comparable a la Unión Africana, la creación de un Área de Libre Comercio de América (ALCA).

### **Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC)**

Fue creada en 1960 como el primer intento para llegar a la creación del ALCA. Sin embargo, no logró concretarse dado el ambiente proteccionista de las economías latinoamericanas en esa época y su poca voluntad de lograr una integración comercial. Además la imposibilidad de firmar tratados bilaterales que imponía fue en detrimento de su objetivo de crear el ALCA. Sus miembros eran: la República Argentina, la República de Bolivia, la República Federativa del Brasil, la República de Chile, la República de Colombia, la República del Ecuador, los Estados Unidos Mexicanos, la República del Paraguay, la República del Perú, la República Oriental del Uruguay y la República de Venezuela.

Fue finalizada con el Tratado de Montevideo firmado en 1980 (TM80) y sustituida por la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI).

### **Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI)**

Sus miembros originarios son: la República Argentina, la República de Bolivia, la República Federativa del Brasil, la República de Chile, la República de Colombia, la República del Ecuador, los Estados Unidos Mexicanos, la República del Paraguay, la República del Perú, la República Oriental del Uruguay y la República de Venezuela.

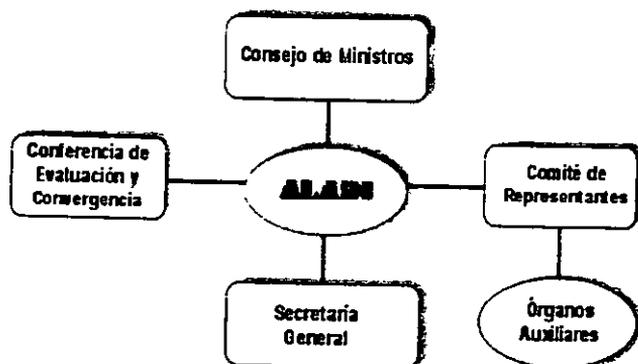
Posteriormente, el 6 de noviembre de 1998, la República de Cuba fue aceptada como país miembro en la Décima Reunión del Consejo de Ministros por la Resolución 51, pasando a ser miembro pleno de la ALADI el 26 de agosto de 1999.

Es importante mencionar que la ALADI divide a sus miembros en:

- Más desarrollados: Argentina, Brasil y México.
- Intermedios: Chile, Colombia, Perú, Uruguay y Venezuela.
- Menos desarrollados: Bolivia, Ecuador y Paraguay
- 11 observadores. Costa Rica, Cuba, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, Honduras, Italia, Nicaragua, Panamá, Portugal y España.

Su objetivo general sigue siendo la creación del ALCA y a diferencia de la ALALC, sí permite acuerdos bilaterales a sus miembros porque se cree que ese es el modo adecuado de llegar a la integración total.

Su estructura está dada como sigue: Dos foros políticos (Consejo de Ministros, Comité de Representantes) y un órgano técnico: la Secretaría General.



Sus objetivos son:

- Fomentar la expansión de mercados y comercio.
- Promover la solidaridad y la amistad entre los miembros.
- Establecer vínculos y acuerdos multilaterales con organizaciones de integración y países latinoamericanos no miembros así como con grupos económicos y países subdesarrollados que no pertenezcan a la zona.

### **Mercado Común de Centro América**

El Mercado Común de Centroamérica es el acuerdo de integración más antiguo en América Latina. Fue firmado en 1960, antes que la ALADI, y la vigencia del Tratado se inició el 4 de junio de 1961 para Guatemala, El Salvador y Nicaragua; el 27 de abril de 1962 para Honduras y el 23 de setiembre de 1963 para Costa Rica.

Sus objetivos generales son:

- Unificar las economías de los cuatro países e impulsar en forma conjunta el desarrollo de Centroamérica a fin de mejorar las condiciones de vida de sus habitantes.
- Consolidar los resultados alcanzados hasta ese momento y sentar las bases que deberían regir sus economías en el futuro.

Y dentro del texto del Tratado es importante resaltar los siguientes compromisos adquiridos:

- Los productos naturales de los Países contratantes y los productos manufacturados en ellos, quedarán exentos del pago de derechos de importación y de exportación, inclusive los derechos consulares, y de todos los demás impuestos, sobrecargos y contribuciones que causen la importación y la exportación, o que se cobren en razón de ellas, ya sean nacionales, municipales o de otro orden.
- Ninguno de los Estados signatarios establecerá ni mantendrá regulaciones sobre la distribución o expendio de mercancías originarias de otro Estado signatario, cuando tales regulaciones tiendan a colocarlas o efectivamente las coloquen en situación discriminada con respecto a iguales mercancías de producción nacional o importadas de cualquier otro país.
- Los Bancos centrales de los Estados signatarios cooperarán estrechamente para evitar las especulaciones monetarias que puedan afectar los tipos de cambio y para mantener la convertibilidad de las monedas de los respectivos países sobre una base que garantice, dentro de un régimen normal, la libertad, la uniformidad y la estabilidad cambiarias.
- Los Estados signatarios acuerdan establecer el Banco Centroamericano de Integración Económica que tendrá personalidad jurídica propia. El Banco actuará como instrumento de financiamiento y promoción del crecimiento económico integrado sobre una base de equilibrio regional. Con ese fin suscribirán el Convenio Constitutivo de dicha institución, el cual quedará abierto a la firma o a la adhesión de cualquier otro Estado centroamericano que desee ser miembro del Banco.

de dicha institución, el cual quedará abierto a la firma o a la adhesión de cualquier otro Estado centroamericano que desee ser miembro del Banco.

### **Pacto Andino**

La Comunidad Andina es una organización subregional con personalidad jurídica internacional, integrada por Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela y por los órganos e instituciones del Sistema Andino de Integración.

Sus antecedentes se remontan a 1969, cuando un grupo de países sudamericanos del área andina suscribieron el Acuerdo de Cartagena, también conocido como Pacto Andino, con el propósito de establecer una unión aduanera en un plazo de diez años.

A lo largo de casi tres décadas, el proceso de integración andino atravesó por distintas etapas. De una concepción básicamente cerrada de integración hacia adentro, acorde con el modelo de sustitución de importaciones, se reorientó hacia un esquema de regionalismo abierto.

La intervención directa de los presidentes en la conducción del proceso dentro del nuevo modelo, impulsó la integración y permitió alcanzar los principales objetivos fijados por el Acuerdo de Cartagena, como la liberación del comercio de bienes en la Subregión, la adopción de un arancel externo común, la armonización de instrumentos y políticas de comercio exterior y de política económica, entre otros.

Actualmente, la Comunidad Andina agrupa a cinco países con una población superior a los 105 millones de habitantes, una superficie de 4.7 millones de kilómetros cuadrados y un Producto Bruto Interno del orden de los 285 mil millones de dólares.

Descripción de los órganos de la Comunidad Andina.

- ◆ **Comisión.**- Es el órgano máximo. Cada uno de los gobiernos de los países miembros tiene un representante titular y un alterno. Toma sus decisiones con el voto afirmativo de las 2/3 de los miembros.
- ◆ **Junta.** Es el órgano técnico. Constata de 3 miembros que permanecen 3 años y pueden ser reelegidos. Actúa en función de los intereses de la subregión en su conjunto.

- ◆ **Comité consultivo.** Es el órgano que mantiene la vinculación con la Junta. Hay representantes de todos los países miembros que son acompañados de sus asesores. Se reúne en la sede de la Junta cuando el Presidente de la comisión lo convoca a petición de cualquier país miembro.
- ◆ **Comité Asesor Económico y Social.** Esta integrado por representantes de los empresarios y trabajadores de los países miembros. Cada país tiene derecho a 6 representantes, 3 empresarios y 3 trabajadores.
- ◆ **El Tribunal de Justicia.-** Es el órgano jurisdiccional de la Comunidad Andina, se rige por el Tratado de su creación, sus protocolos modificatorios y el Acuerdo de Cartagena. La sede del tribunal Andino de Justicia es la ciudad de Quito, Ecuador.
- ◆ **La Corporación Andina de Fomento y el Fondo Latinoamericano de Reservas.-** Son las instituciones financieras del Sistema que tienen por objeto impulsar el proceso de integración subregional andina.
- ◆ **Convenio Andrés Bello.-** Es el órgano encargado de preservar la identidad cultural andina en el marco del patrimonio cultural latinoamericano y, realizar esfuerzos conjuntos a través de la educación, la ciencia y la cultura.
- ◆ **Convenio Hipólito Unanue.-** Es el órgano encargado de mejorar la salud en el área andina.
- ◆ **Convenio Simón Rodríguez.-** Es el órgano creado con el objeto de adoptar estrategias y planes de acción que conduzcan al mejoramiento integral de las condiciones de vida y de trabajo de los Países Miembros.

#### Objetivos de la Comunidad Andina.

La Comunidad Andina tiene como objetivos los siguientes:

- Promover el desarrollo equilibrado y armónico de los Países Miembros en condiciones de equidad, mediante la integración y la cooperación económica y social.
- Acelerar el crecimiento de los países andinos y la generación de ocupación.
- Facilitar la participación en el proceso de integración regional con miras a la formación gradual de un mercado común latinoamericano.
- Propender a disminuir la vulnerabilidad externa y mejorar la posición de los Países Miembros en el contexto económico internacional.

- Fortalecer la solidaridad subregional y reducir las diferencias de desarrollo existentes entre los Países Miembros.
- Definir políticas sociales orientadas a la elevación de la calidad de vida y al mejoramiento del acceso de los diversos grupos sociales de la subregión a los beneficios del desarrollo.

Para alcanzar estos objetivos se emplearán los siguientes mecanismos:

- Un programa de liberalización total del intercambio comercial.
- Un Arancel Externo Común.
- La armonización gradual de políticas económicas y sociales y la aproximación de las legislaciones nacionales en las materias pertinentes.
- Intensificación del proceso de industrialización subregional.
- Programas para acelerar el desarrollo de los sectores agropecuario y agroindustrial.
- Acciones en el campo de la integración física y fronteriza.
- Programas para el desarrollo científico y tecnológico.
- Programas de Desarrollo Social.

### **Mercado Común del Cono Sur**

El Mercado Común del Cono Sur engloba a las dos economías más fuertes de Sudamérica: Argentina y Brasil. Sus miembros son: La República Argentina, la República Federativa del Brasil, la República del Paraguay y la República Oriental del Uruguay. Fue pensado y propuesto a través del Tratado de Asunción pensando en una transición paulatina de las economías independientes al Mercado Común.

Los objetivos de este acuerdo son:

- La libre circulación de bienes, servicios y factores productivos entre los países, a través, entre otros, de la eliminación de los derechos aduaneros y restricciones no arancelarias a la circulación de mercaderías y de cualquier otra medida equivalente;
- El establecimiento de un arancel externo común y la adopción de una política comercial común con relación a terceros Estados o agrupaciones de Estados y la

coordinación de posiciones en foros económico-comerciales regionales e internacionales;

- La coordinación de políticas macroeconómicas y sectoriales entre los Estados Partes: de comercio exterior, agrícola, industrial, fiscal, monetaria, cambiaria y de capitales, de servicios, aduanera, de transportes y comunicaciones y otras que se acuerden, a fin de asegurar condiciones adecuadas de competencia entre los Estados Partes;
- El compromiso de los Estados Partes de armonizar sus legislaciones en las áreas pertinentes, para lograr el fortalecimiento del proceso de integración.

Para la transición hacia el mercado común, el mismo tratado establece las siguientes políticas económicas a seguir por las partes:

- Un Programa de Liberación Comercial, que consistirá en rebajas arancelarias progresivas, lineales y automáticas, acompañadas de la eliminación de restricciones no arancelarias o medidas de efectos equivalentes, así como de otras restricciones al comercio entre los Estados Partes, para llegar al 31 de diciembre de 1994 con arancel cero, sin restricciones no arancelarias sobre la totalidad del universo arancelario (Anexo I);
- La coordinación de políticas macroeconómicas que se realizará gradualmente y en forma convergente con los programas de desgravación arancelaria y de eliminación de restricciones no arancelarias indicados en el literal anterior;
- Un arancel externo común, que incentive la competitividad externa de las Partes;
- La adopción de acuerdos sectoriales, con el fin de optimizar la utilización y movilidad de los factores de producción y de alcanzar escalas operativas eficientes.

### **Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)**

El Tratado de América del Norte (TLCAN) fue firmado en 1993 y entró en vigor el 1 de enero de 1994. Los signatarios fueron Bryan Mulroney (Canadá), George Bush (Estados Unidos de Norteamérica) y Carlos Salinas de Gortari con Jaime Serra Puche (México).

El objetivo general es el de crear un área de libre comercio en la zona norte del Continente Americano, para lo cual México por ser la economía más pequeña y

problemática de los tres miembros tiene prerrogativas para cumplir con los requisitos que le permitirán integrarse completamente.

En cuanto a los objetivos específicos contempla los siguientes:

- Eliminar las barreras a las importaciones y facilitar el intercambio a través de las fronteras de bienes y servicios en los territorios de las partes;
- Promover las condiciones de competición justa en el área de libre comercio
- Incrementar sustancialmente las oportunidades de inversión en los territorios de las partes;
- Proveer protección adecuada y efectiva para reforzar los derechos de propiedad intelectual en el territorio de cada una de las partes;
- Crear procedimientos efectivos para la implementación y aplicación del Acuerdo para su administración conjunta y para la resolución de disputas; y
- Establecer un marco para cooperación trilateral, regional y multilateral futura con el fin de expandir y aumentar los beneficios de este acuerdo.

## CONCLUSIÓN

Para Ernest Aryeetey<sup>276</sup> las principales características de los acuerdos de integración, las cuales se pueden ver más bien como problemas, en África Sub-Sahariana son las siguientes: la existencia de objetivos múltiples, el empalme de miembros, la ausencia de instituciones supranacionales eficaces, autoridades inadecuadas para aplicar sanciones, la no implementación de las provisiones para armonizar, la falta de compromiso político, las imprecisas percepciones sobre los beneficios, la distribución inequitativa de las ganancias obtenidas por la integración, mecanismos inadecuados de compensación y los esquemas astringentes de liberalización comercial.<sup>277</sup>

Compartimos esto con el autor dado que al ver las descripciones de cada una de los organismos regionales vemos que sí existen múltiples objetivos que salen del aspecto económico. Esto va sumamente ligado al hecho de que el discurso del desarrollo

---

<sup>276</sup> Investigador del Departamento de Economía de la Universidad de Ghana. Autor del Documento, Sub-Saharan African Experiences with Regional Integration. Fondo Monetario Internacional. Washington, D.C. 1998

construye "lo social"<sup>278</sup>, y por lo tanto, es necesario justificar el crecimiento económico a favor del bienestar y de la mejora de los niveles de vida de la población. Por otro lado, en cuanto al aspecto puramente económico no han logrado sus objetivos por no tener compromiso para implementar las provisiones que los tratados establecen, pero también porque son provisiones que no se adecuan a la situación real de los miembros. Más allá de eso, que el gobierno firme un tratado no quiere decir que la población lo respalde cabalmente y que esté dispuesta a sacrificarse en pro de un bienestar a largo plazo. Lo mismo sucede en América Latina en cuanto al ideal de formar el Área de Libre Comercio de América (ALCA). En cuanto a esas provisiones una que llama nuestra atención poderosamente es el uso de recursos económicos para usar la tecnología a favor del desarrollo, pero no para desarrollar tecnología propia sino para adoptar tecnología que ya no se usa en el mundo desarrollado. Aunque no está explícito, ¿será que sucede lo mismo con la ideología y las soluciones a los problemas sociales y económicos? ¿Se adoptan modelos que ya no son útiles o que ya probaron que no sirven para los desarrollados?

Es evidente que uno de los medios para crecer económicamente es el comercio internacional y que "el único lugar para vender una mercancía es el mercado"<sup>279</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que África y América Latina tengan que seguir las recetas del discurso occidental, ni que crean en realidad que como determina Huntington existe una cosa tal como "la civilización latinoamericana y la civilización africana". El simplificar de tal modo las características de las personas que viven en esos países niega su riqueza social, cultural e ideológica, pero sobre todo niega que puedan ser distintos entre sí y tener propuestas para cómo desean vivir adecuadas para sus contextos particulares. Nos es sumamente difícil imaginar que es lo mismo un otomí que un brasileño, o un beréber que un bantú. Sin embargo, estos organismos ya existentes e institucionalizados continuarán con su labor de abrir el campo de acción para Estados Unidos y Europa Occidental en África como está claramente determinado en los objetivos de la Comisión Económica para África al establecer en ellos que buscan "aumentar el papel de la ONU en África". El que estén institucionalizados, no quiere decir que funcionen adecuadamente

---

<sup>277</sup> Ibidem. Pg. 410

<sup>278</sup> Arturo Escobar. Op. Cit.

ni de acuerdo a los deseos y necesidades de las poblaciones que pretenden representar. Entonces habría que buscar la forma de que se ajusten realmente a esto y sean funcionales. Crear una alternativa real y propia para estas regiones para dejar de adoptar modelos inservibles. Al comparar los objetivos de la ALADI (especialmente el de vincular a sus miembros con otras regiones) y de la AEC vemos que sí existe una posibilidad de contacto entre ellas y quizá podrían ser el primer paso para lograr un conocimiento de la otra región comercialmente y rencontrar los puntos culturales y de pensamiento que nos podrían llevar a proponer una alternativa de desarrollo propia para África y para América Latina.

---

<sup>279</sup> Dejan Mihailovic. Apuntes de la materia: Valores Socioculturales en el Mundo. ITESM-CEM. Octubre de 1999.

## CONCLUSIÓN GENERAL.

Mucho se ha discutido sobre la posibilidad del desarrollo y de la liberación del llamado Tercer Mundo. El trabajo que aquí presentamos no tiene ninguna pretensión de "originalidad", si por originalidad entendemos presentar lo "nuevo", la "última palabra", lo "decisivo y definitivo" sobre el tema. En la elaboración de este trabajo, me he dado a la tarea de retomar, cuando fue necesario, citar cuando fue importante, cuestionar cuando la necesidad se imponía, sintetizar cuando la urgencia obligaba lo ya dicho por varios autores de todos los continentes. En este sentido, este estudio podrá ser visto como una gran introducción al estudio del desarrollo y de la liberación, con la pretensión de establecer el *status quaestionis* de la reflexión sobre el tema.

La persistencia del subdesarrollo y el atraso económico y social en más de la mitad del planeta; el cuadro de miseria y abandono en que, pese a los progresos de la ciencia y la técnica, viven todavía millones de seres humanos; la esterilidad del reformismo que, con la venia de las grandes metrópolis capitalistas, se practica en algunos países económicamente atrasados, y la firme convicción de que los problemas de las naciones del llamado Tercer Mundo son problemas estructurales, problemas de fondo ligados a la base, a la naturaleza orgánica interna y al régimen de relaciones internacionales propios del sistema económico imperante, han contribuido a que los estudiosos del fenómeno del subdesarrollo comprendamos cada vez mejor que las explicaciones que ofrecen los defensores del *status quo*, no son satisfactorias. Entre otra aíslan el subdesarrollo del comportamiento y, por ende, de la responsabilidad histórica de las sociedades opulentas para situarlo en planos casi siempre parciales y estáticos, lo sustraen del contexto real en que surge y se desenvuelve o, cuando más, lo asocian a un anacrónico precapitalismo cuando no es con la tradición y la cultura que supuestamente impiden el rápido crecimiento de las fuerzas productivas.

El examen profundo de los caminos recorridos, tanto por los países llamados del Primer Mundo como los del llamado Tercer Mundo, no sólo es necesario desde el punto de vista científico, sino que es indispensable también para avanzar en la lucha política que, tarde o temprano, habrá de conducir a la liberación de los más desposeídos, de los miserables de la actual historia. Más apenas se plantea el problema, se advierte la falta de claridad respecto a las etapas principales del

proceso. En consecuencia, es difícil comprender su orientación, el cauce que ha seguido a lo largo de la historia y su dinámica global.

¿Es posible imaginar nuevas formas de organizar la vida social, económica y cultural; los sistemas económicos y tecnológicos pueden ser reorientados en este mundo y en estos tiempos o simplemente hay que entrar en la lógica del capitalismo y del desarrollo?

Por casi cincuenta años, en América Latina, Asia y África se ha predicado un peculiar evangelio con un fervor intenso: "desarrollo". Fórmula iniciada en los Estados Unidos de América y Europa durante los años que siguieron al fin de la Segunda Guerra Mundial y ansiosamente aceptada y mejorada por las elites y gobernantes del llamado Tercer Mundo a partir de entonces. El modelo del desarrollo desde sus inicios contenía una propuesta históricamente inusitada desde un punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo. Nació en este tiempo una confianza ciega en el hecho de que la tecnología y la economía, con una planificación eficiente llevarían, de la noche a la mañana, al desarrollo.

El modelo de desarrollo que se ha aplicado después de la Segunda Guerra Mundial se ha apoyado en una concepción del progreso fundado en la economía. Los paradigmas a partir de los que se planean y ejecutan los programas de ayuda a los países no industrializados han estado determinados por un discurso y formas de entender la realidad que han demostrado su fracaso a las puertas del tercer milenio. En realidad, los países industrializados se han vuelto más ricos y los países del llamado Tercer Mundo se han hecho más pobres. ¿ Por qué el dinero, las ayudas y las estrategias de desarrollo no han conseguido mejorar la calidad de vida y del entorno de esa inmensa fracción pobre del mundo?

Hoy más que nunca es una necesidad para los habitantes de estos tres continentes afrontar el desarrollo y no seguir aceptándolo de manera rutinaria como una panacea. Este hechos se convierte en una necesidad vital para nosotros que vivimos en los países calificados de dependientes.

Vital porque en ello se juega la autonomía, la autodeterminación, la personalidad y la cultura, las bases productivas y la visión del mundo que nos han dado el hábito de vida como seres humanos y pueblos dignos de respeto y de un mejor futuro.

A nuestro parecer, una de las maneras de enfrentar y combatir el discurso del desarrollo y sus consecuencias es confrontándolo y despertando con acciones susceptibles de darnos la oportunidad de pensar desde nosotros mismos y nuestras realidades. Hay una necesidad de recurrir a una acción colectiva de los movimientos sociales, como las surgidas en los momentos de las independencias, para lograr quitarnos de encima al que se cree poseedor de la verdad, de la definición de la vida buena y digna pero que la quiere sólo para unos cuantos. Para esta lucha encontramos en el llamado Tercer Mundo una inagotable veta de diversidad de culturas y pueblos, hasta con la exuberante biodiversidad tropical, que son hechos políticos, sociales y naturales claves para nuestra defensa ante la violenta, rasante y avara explotación capitalista global.

Vivimos en un mundo donde nos vimos globalizados, un mundo donde la lógica del capital, del mercado, de la libre competencia y de la maximización de las ganancias son las nuevas leyes que gobiernan. Pero es de advertir que los individuos y pueblos están y deben estar subordinados a las exigencias de las leyes aquí arriba mencionadas y su suerte dejada al libre albedrío de algunos grandes operadores económicos en cuyas manos se encuentra el mundo.

Es en el mundo enmarcado por esta lógica, viviendo desde el modelo económico neoliberal y avanzando hacia la globalización que América Latina, Asia y África debemos inscribirnos y realizarnos.

Hoy, más que nunca tenemos la urgencia de hacer, en este mundo, los cambios necesarios que nos permitan seguir viviendo como seres humanos. Es tiempo de terminar con un modo de ver el mundo y las relaciones que se han establecidas en él para crear nuevas. Es tiempo de cambiar el curso de la historia para realmente hacer justicia a los que gritan por ella. El progreso científico y los adelantos técnicos están al servicio de unos cuantos en lugar de contribuir al bienestar de todos. Su uso pisotea, marginaliza, excluye a la multitud de seres humanos y a la vez destruye el único habitat que tiene el hombre para desarrollarse. Realmente, es tiempo de cambiar el curso de la historia.

Es tiempo de poner la economía al servicio de lo seres humanos y no hacer del ser humano un medio para la expansión económica. Hoy, la economía está dando dividendos mayores al mundo, pero éstos están en manos de unos cuantos y para colmo de todo, se ha llegado a pensar que el que no tiene no vale. Es tiempo de cambiar esta manera de ver a la economía y a los seres humanos involucrados en ella. Que la economía, sobre todo en su estado neoliberal, deje de usar al hombre como simple consumidor y le ubique en el lugar que le corresponde. Además de ello, que la economía sirva de cohesión social y no para crear desigualdades. Realmente, es tiempo de poner la economía al servicio del ser humano.

Después de la caída del muro de Berlín, es tiempo de acabar con el muro que separa el Norte del Sur. Las creencias de que el Norte tenía el monopolio del saber, de la información, de la investigación científica, de la producción de la tecnología de punta, del crédito, que el Norte es garantía de desarrollo y bienestar han creado un nuevo muro difícil de derrumbar. Es tiempo de cambiar esta lógica y ponemos en posición de poder producir conocimientos pertinentes para nuestras realidades. Es tiempo de pensar que la dependencia creada debe dejar lugar a la dignidad y autenticidad. Realmente, es tiempo de enfrentar la crisis de civilización que estamos viviendo.

Es tiempo de poner el dinero y su poder en el lugar que les corresponde. La acumulación de capital y el supuesto poderío que ello conlleva ha hecho que el mundo tomará otra dirección. Se está acabando con la idea de la soberanía de los Estados, la democracia se ha convertido en un ideal que sólo se podrá soñar, la solidaridad ha perdido su sentido, se ha pasado de la solidaridad calurosa a la solidaridad fría. Realmente es tiempo de negar al dinero este poderío que se autootorga.

Es tiempo de construir el mundo sobre los valores colectivos que permiten al ser humano realizarse como ser social. La modernidad, el capitalismo y su consecuencia el individualismo nos han cambiado toda la axiología. Los valores de ayer son presentados hoy como antivalores y viceversa. La moral y la ética parecen, en algunos medios, tener una carga negativa ya que sólo se puede hablar de logros económicos sin ningún cuestionamiento ético a ello. Realmente, es tiempo de pensar en una moral, una ética que promueva los valores colectivos.

Es tiempo de actuar, de crear, de soñar y de mancharse las manos para que el mundo economicizado se humanice. Que los filósofos no sólo interpreten al mundo, sino que trabajen para su transformación. Que todos sepamos que sólo como pueblos, en comunidad y promoviendo otros valores, dejaremos de ser marionetas de otros y como bien lo hemos planteado a lo largo de este trabajo, haremos, crearemos un camino diferente que nos lleve al bienestar y que éste no debe necesariamente pasar por el mito del desarrollo.

Es tiempo que los africanos, latinoamericanos y asiáticos que componemos el Sur y somos calificados de Tercer Mundo, pensemos en crear un pensamiento creativo que nos permita tener una visión más amplia de la realidad. Este pensamiento debe tomar en cuenta la multidisciplinariedad y basarse en un análisis de las consecuencias económicas, sociales, ecológicas, políticas y culturales. Este pensamiento debe servirnos de vehículo para encontrar el equilibrio tan deseado entre lo individual y lo colectivo, entre valorar la utilidad del dinero por su funcionalidad y el valor del ser humano por su humanidad, la tecnología por lo que favorece la vida del ser humano y la naturaleza en tanto que es habitat y lugar de realización de los seres vivientes. Realmente es tiempo de tomar consciencia de nuestro lugar en la historia y asumir nuestra responsabilidad.

Es importante preguntarnos por dónde pasa hoy en día la esperanza del pueblo pobre y excluido. En el pasado la esperanza pasaba en gran medida por la sociedad política, por la toma del poder en función de una transformación radical y global del sistema. Hoy ese espacio político es cada vez más reducido y llega a ser un espacio imposible, irrelevante, e incluso corrupto. Hoy en día la economía internacional tiende a determinarlo todo, dejando muy poco espacio a las determinaciones locales y nacionales. Las políticas nacionales se hacen irrelevantes frente al macro-determinismo económico del llamado mercado total. La lucha por el poder ha sido acaparada por los clanes económicos que se disputan ese poder para sus propios intereses. La conquista del poder ya no es el resultado del libre ejercicio de la política, sino asunto de dinero y de mercadeo. La política global en cada país sigue un proceso creciente de pérdida de todo significado y relevancia y de masiva corrupción. Estamos viviendo la crisis de los paradigmas en su sentido fuerte. En este contexto, la esperanza del pueblo se desplaza desde la política hacia la sociedad civil en la cual los intelectuales debemos jugar un papel importante.

Ya no se trata de tomar el poder, sino de construir un nuevo poder desde abajo, desde la base, desde las comunidades y movimientos sociales. En este terreno irrumpen nuevos actores sociales y una nueva consciencia, dónde no sólo se da la dimensión política de clase social, sino también y en forma determinante la dimensión de género, raza, cultura, generación y naturaleza. Igualmente adquieren relevancia dimensiones olvidadas de la subjetividad, corporeidad, cotidianidad, de lo lúdico, lo festivo y lo gratuito y toda la dimensión ética, trascendental y espiritual del ser humano.

Los llamados tercermundistas estamos urgidos por la necesidad de encontrar y presentar alternativas al desarrollo como planteado por Occidente. Ante el fracaso de algunos intentos, nuestras estrategias de organización están cada vez más girando alrededor de dos principios: la defensa de la diferencia cultural, como fuerza transformadora y transformada, no estática, y la valoración de necesidades y oportunidades económicas en términos que no sean solamente los de la ganancia y el mercado. La defensa de lo local como prerequisite para articularse con lo global, la crítica de la propia situación, valores y prácticas de grupo como manera de clarificar y fortalecer la identidad, la oposición al desarrollo modernizante, y la formulación de visiones y propuestas concretas en el contexto de las restricciones vigentes parecen ser los elementos principales para la construcción colectiva de alternativas que estamos buscando.

No pretendemos, al concluir temporalmente esta reflexión, dar pistas de solución o sugerir sendas de salida. Pero sí lo que nos hemos propuesta en ella, el pensar la realidad, lo hemos logrado. La solución para el cambio de esta realidad de muerte para hacerla realidad de vida está en que todos nosotros debemos sentirnos responsables la situación en la que nos encontramos. Y todos debemos poner nuestro granito de arena para fomentar, promover y hacer realidad este cambio. ¿Por dónde empezar? Caminante no hay camino. Se hace el camino al andar.

## BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

### 1. GENERAL

- AA. *El mundo actual: situación y alternativas*. Siglo XXI, México, 1996.
- AA. *El neoliberalismo en cuestión*. Sal Tarrae. España. 1993
- AA. *Informe sobre la Comunicación en el Mundo*. Unesco, 1990.
- AA. *Globalización, exclusión y democracia en América Latina*. Joaquin Mortiz, México, 1997.
- AA. *Globalizar la esperanza*. Ediciones Dabar. México, 1998
- APPIAH, Anthony. "El malentendido multicultural" en *Revuelta* # 255, pp.21-29. Febrero de 1998.
- ARDAO, Arturo. *América Latina y la latinidad*. UNAM. México, 1993.
- ASANTE, Mogfik y GUDYKUNST, William B. *Handbook of international and intercultural communication*. SAGE Publications, Newbury Park, California, 1994.
- BARBERO, Martín. *Procesos de comunicación y métodos de cultura*. México, 1949
- BECK, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós. México, 1998.
- BONFIL Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial. México, 1990.
- Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. CNCA, México, 1991.
- "La teoría del control cultural "
- CANCLINI, Néstor (coord.) *Políticas culturales en América Latina*. Grijalbo, México, 1987.
- CASTELLANOS Guerrero Alicia y Sandoval Jaun Manuel (coord.) *Nación, racismo e identidad*. Editorial Nuestro Tiempo. México, 1998
- ESTEBERRIA, Xabier. *Ética de la diferencia*.
- FERNANDEZ, John Saxe (coord.) *Globalización: Crítica a un paradigma*. UNAM, 1999.

- GUDYKUNST, William B. *Communicating with strangers: an approach to intercultural communication*. McGraw-Hill, New York, 1992.
- HALL, Eduard. *Más allá de la cultura*. Editorial Gustavo Gili, S.A. Barcelona, 1978.
- HANNS, Philip y Robert Moran, T. *Managing cultural differences: high performance strategies for a new world of business*. Gulf Publishing Co., 1991.
- HINKELAMMERT, Franz J. El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización. DEI. Costa Rica, 1998.
- HOUTART, Francois y POLET Francois. *L'autre Davos. Mondialisation des résistances et des luttés*. L'Harmattan. Paris, 1999.
- IQBAL, Zubair y KHAN, Mohsin. (Editores) Trade Reform and Regional integration in Africa. Fondo Monetario Internacional. Washington, D.C. 1998.
- KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural*.
- LOPEZ Escobar, Esteban. *Modelos para el estudio de la comunicación colectiva*. Gustavo Gili, Masss Medias. 1985
- NGOMA Binda. *La philosophie africaine contemporaine*. Analyse historico-critique. Facultés Catholiques de Kinshasa. 1994.
- PHILIPPE van Parijs. Qu'est – ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique. Seuil, 1991.
- PROSSER, Michael H. *The cultural dialogue: an introduction to intercultural communication*. Houghton Mifflin Company, New York, 1978.
- READON, Kathlen. *La persuasión en la comunicación. Teoría y contexto*. Paidós. México, 1991.
- TAYLOR, Charles. "The Politics of Recognition" en Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Pp. 25-73
- TOURAINÉ, Alain. "La sociedad multicultural".
- MORAGAS, Miguel de. *Sociología de la comunicación*. Gustavo Gili M.M. 3ª ed. México, 1993
- VIEWIONKA, Michel. *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona, 1992.
- VILLORO, Luis. Estado Plural. Pluralidad cultural.
- WALZER, Michael. *Tratado sobre la tolerancia*.
- WEIL, Pascale. *Comunicación global*. Paidós, Barcelona, 1992.
- WRIGHT, Charles. *Comunicación de masas*.

African Development Forum.

[http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf\\_concrete\\_initiatives\\_1028.htm](http://www.un.org/Depts/eca/newweb/html/adf_concrete_initiatives_1028.htm)

Economic Community of West African States (ECOWAS)

<http://www.cedeao.org/>

Fact Sheet released by the Bureau of African Affairs, March 4, 1998.

[http://www.state.gov/www/regions/africa/fs\\_ecowas\\_980304.html](http://www.state.gov/www/regions/africa/fs_ecowas_980304.html)

South African Development Community SADC

<http://www.crwflags.com/fotw/flags/sadc.html>

Common market for eastern and southern africa (COMESA)

<http://www.imf.org/external/np/sec/decdo/comesa.htm>

## 2. FILOSOFÍA

### 2.1 FILOSOFÍA AFRICANA

AA., *Melanges de philosophie africaine*, FTC, Kinshasa, 1978.

AA., *Philosophie et libération*, Actes de la deuxième semaine philosophique de Kinshasa. FTC, 1978.

AA., *Étique et société*, Acte de la troisième semaine philosophique de Kinshasa, FTC, 1980.

AA., *Les faux prophètes de l'Afrique ou l'Afr(eu)canisme*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1980.

AA., *Authenticité et Développement*. Paris, Présence Africaine, 1982.

AA., *Dix ans d'activité philosophique en Afrique et au Zaïre*. Actes du 3er. Séminaire des philosophes zairois. Lubumbashi, 1982.

AA., *Philosophie Africaine et Développement*. Kinshasa, FTC, 1984.

Ayo, Langley., *Ideologies of liberation in Black Africa 1856-1970*. Documents on modern African political thought from colonial times to the present. London, Rex, Collings, 1979.

- Boulaga, Eboussi F., *Les conférences nationales en Afrique, une affaire à suivre*. Ed. Kartha, Paris, 1993.
- Ela Jean-Marc., *Afrique: l'irruption de pauvres. Société contre ingérence, pouvoir et argent*. Ed. L'Harmattan, Paris, 1994.
- Le cri de l'homme africain*. L'Harmattan, Paris, 1980.
- Dumont, René-Mottin, M.F., *L'Afrique étranglée*. Paris, Seuil, 1980.
- Kinyongo Jeki., *La philosophie africaine et son histoire*. Lubumbashi, 1979.
- Kwasi Wiredu., *Philosophy and an African culture*. Cambridge University Press, 1980.
- Mana Ka., *L'Afrique va-t-elle mourir? Essai d'éthique politique*. Ed. Karthala, Paris, 1993.
- Mbembe Achile., *Afrique indocile*. Ed. Karthala, Paris, 1988.
- Mudimbe Y. V., (coord.) *La dépendance de l'Afrique et les moyens d'y remédier*. Paris, Ed. Berger-Levrault, 1980.
- Niamkey Koffi., *L'impensé de Towa et de Hountondji*, dans Ed. Summer, 1980.
- Okolo Okonda., *Pour une philosophie de la culture et du développement*. Recherches d'herméneutique et de praxis africaines. Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1986.
- Tempels Placide., *Le concept fondamental de l'ontologie bantu*. FTC, Kinshasa, 1978.
- La philosophie bantoue*. Elizabethville, (hoy Lubumbashi). République Démocratique du Congo. 1945.
- Towa Marcien., *Propositions sur l'identité culturelle*, dans *Présence africaine*, No. 109, 1979.
- Tshiamalenga Ntumba., *La philosophie dans la situation actuelle de l'Afrique*. FTC, Kinshasa, 1981.
- Van Parys, J.M., *Une approche simple de la philosophie africaine*. Kinshasa, Ed. Loyola, 1993.

## 2.2 FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

- AA., *La filosofía actual en América Latina* (Teoría y Praxis, 25), Grijalbo, México, 1976.
- AA., *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. III, 1976.
- AA., *Colección filosofía y liberación latinoamericana*. Edicol, México, 1977.
- AA., *Enfoques Latinoamericanos*. Buenos Aires, Bonum, 1973.
- AA., *Revista de filosofía latinoamericana. Liberación y cultura*. Oadua, Ed. Castañeda, 1975.
- AA., *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Una perspectiva latinoamericana (estudios latinoamericanos, 15). Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- Ardiles, Osvaldo., *Razón y liberación*. Notas para una filosofía latinoamericana. (Colección Mínima, 54). Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Cerutti, Horacio., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE. México, 1992.
- Lecturas críticas*, Morelia, IMCED, 1996.
- Propuesta para una filosofía política latinoamericana*, en Revista de Filosofía Latinoamericana.
- Filosofar desde nuestra América*. Ensayo problematizador de su modus operandi. Inédito.
- Dussel, Enrique., *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular*, en Stromata. Año XXX, 1974.
- América Latina: dependencia y liberación*. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano. (Estudios latinoamericanos, 4). Buenos Aires, García Cambeiro, 1973.
- Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
- Lomelí, Raúl H., *Analizar la realidad en América Latina*. Ed. CRT, México, 1985.
- Santos, Manuel Ignacio., *La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana*. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana de la liberación. Sao Paulo, Brasil, 1975.
- Zea, Leopoldo., *Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana*, en Dianoia. Anuario de Filosofía, UNAM-FCE, año XX, No. 20, 1974

### 3. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- AA. 1492-1992 *La interminable Conquista...* México. Ed. San José, 1990
- AA. *Las Américas en el horizonte del cambio*. México, UNAM, 1992
- AA. *América Latina: opciones estratégicas de desarrollo*. México, Editorial Nueva Sociedad, 1992
- AA. *Cuadernos americanos*, No 30. México, UNAM, 1992
- Adebeji, A. *The African Alternative: Putting People First*. Participación en la International Conference on Populations: "Participación en la Recuperación de África". Arusha, Tanzania, 1990.
- Adonon, Fabien. *Iniciación a la otra África*. UNAM. México, 1990.
- Agüero D.C. *África. Inventando el futuro*. Colmex, México, 1992.
- Anaya Magallón, Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*. Una filosofía de la historia. UNAM, México, 1991.
- Anyang', Nyong' o Peter. *La política africana y la crisis del desarrollo*. Colmex, México, 1989.
- Apel, K. O. "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentales de la ética." en: Apel, K. O. *La transformación de la filosofía*, V. II. Madrid, Turus Ediciones, 1985.
- Appadurai, A. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". In: Apthorpe, R. "Peasants and planistrators in Eastern Africa 1960-1970". In: Pitt, D.C. ed. *Development from Below: Anthropologists and Development Situations*, 21-56. La Haya, Mouton, 1976.
- Ayittey, G.B. *Indigenous African Institutions*. Washington, Transnational, 1991.
- Barth, F. *Cosmologies in the Making*. Cambridge, 1987.
- Benhabib, S. And F. Dallmayr, eds. *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1990.
- Benot, Y. *Ideologías de las independencias africanas*. Dopesa, Barcelona, 1973.
- Berg, R.J. et. J.S. Whitaker. *Strategies por un nouveau développement en Afrique: nouveaux horizons*. Paris, Economica, 1990.
- Betraux, Pierre. *África, desde la Prehistoria hasta los Estados actuales*. Col. Historia Universal Siglo XXI. 8ª. Edición. Siglo XXI Editores, México, 1986.

- Bidney, D. "The concept of Value in Modern Anthropology". In: A.L. Kroeber Ed. *Anthropology Today, An Encyclopedic Inventory*, 2 ed. Chicago, University of Chicago Press, 1954. Pp. 682-99.
- Bodley, J.H. *Victims of Progress*. Pullman, Washington State University, 1975.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*. México, SEP, 1987
- Boulding, K. E. *General Systems Theory, The Skeleton of Science in the Image Knowledge in Life and Society*. Ann Arbor, 1956.
- Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, 1977.
- Brading, David: *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México, Era, 1973
- Brunner, Joaquín José. *América Latina: cultura y modernidad*. México, Grijalbo, 1992
- Cardoso de Oliveira, R.A. "A situação atual dos Tapirapé". *Boletim de Museu Paraense Emílio Goeldi, Nova Série: Antropologia*, Julio 1959.
- O índio e o Mundo dos Brancos*. 3ª. Edición. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- "O saber, a ética e a ação social". *Revista Internacional de Filosofia*, vol. XIII, no. 2, octubre, 1990. Pp. 7-22.
- "Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto) crítico". *América Indígena*, vol. 50, no. 4, octubre/diciembre, 1990. Pp. 9-25.
- Cochrane, G. "The Perils of Unconventional Anthropology". In: Pitt, D.C. ed., op. Cit. Pp. 57-70.
- Cohen, A. *Urban Ethnicity*. Londres, Tavistock Publications, 1974. (ASA Monographs, 12.)
- Contreras G.,J. *El panafricanismo, evolución y perspectivas*. UNAM. México, 1971.
- Deschamps, H. *Les méthodes et les doctrines coloniales de la France: du XVIe siècle à nos jours*. Paris, Colin, 1953.
- Diop, C.A. *Civilisation or Barbarism?* Paris, Presence Africaine, 1981.
- Dumont, R. L. *Afrique étranglée*. Paris, Le Seuil, 1982.
- Dumont, L. *Homo hierarchicus*. Essai sur le système des castes. Paris, Gallimard, 1966.
- "La valeur chez les modernes et chez les autres." En: *Essais sur l'Individualism*. Paris, Editions du Seuil. Pp. 222-262.
- Ela, J. M. *Quand l'état pénètre en brousse: les ripostes paysanne à la crise*. Paris Karthala, 1990.

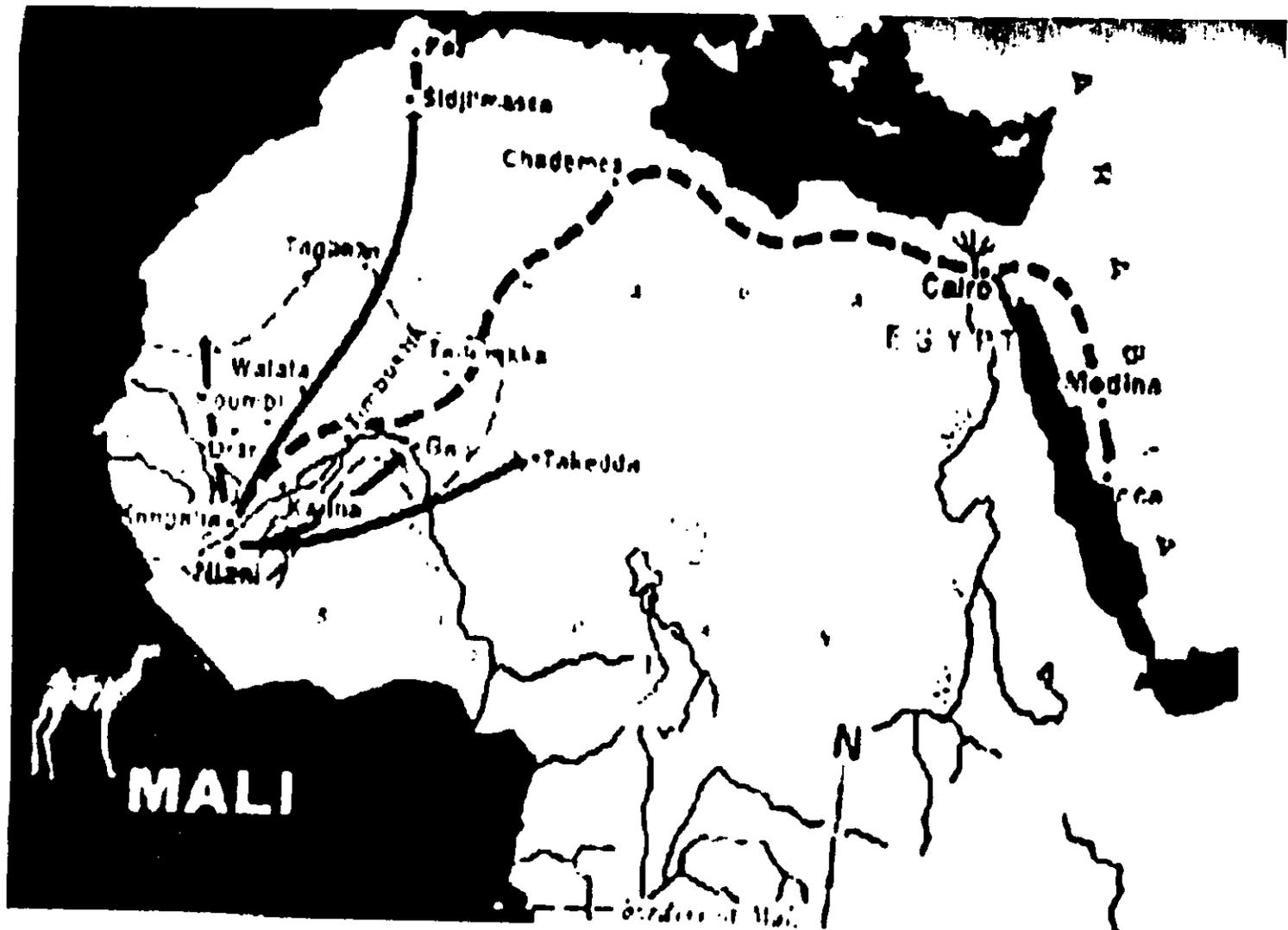
- Escobar, Arturo. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton University Press, 1995.
- Fahim, H. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Washington, University of South Carolina Press, 1982.
- Fannon, F. *The Wretched of the Earth*. New York, Penguin Books, 1983.
- Featherstone, M. (ed). *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. Londres, Sage, 1990.
- Firth, R. *Essays on Social Organization and Values*. Londres, The Athlone Press, 1964. (London School of Economics, Monographs on Social Anthropology, 28).
- Freud, c. *Quelle coopération? Un bilan de l'aide au développement*. Paris, Karthala, 1988.
- Furtado, Carlos. *Breve introducción al desarrollo*. México, FCE, 1980.
- Glélé Ahanhanzo, M.- *Introduction à l'Organisation de l'Unité Africaine*. Librairie Général de Droit et Jurisprudence. Paris, 1986.
- *Religion, culture et politique en Afrique Noire*. Présence Africaine. Paris, 1981.
- Grawitz, M. *Lexique des sciences sociales*. Paris, Dalloz, 1983.
- Griffin, K. And R. Khan. *Globalization and the Developing World*. UNRISD, 1992.
- Habermas, J. *Consciencia moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Edicoes Tempo Brasileiro, 1989. (Biblioteca Tempo Universitario, 84).
- Hagan, G. *Academic Freedom and National Responsibility in an African State*. Dakar, CODESRIA, 1990.
- Hagerstrand, T. "Time- Geography: Focus on the Corpo-reality of Man, Society and Environment". In: Ploman, E.W. ed.
- Hannerz, U. *The World Creolization*. University of Pennsilvania, 1986.
- Hansen, Roger D. *La política del desarrollo mexicano*. México. Siglo XXI, 1971
- Hechter, M. *Principles of Group Solidarity*. Berkeley, 1987.
- Heidegger, M. (ed) *Basic Writings*. New York, Kress, 1977.
- Herskovits, M. "Statement on Human Rights". *American Anthropology*, v. 49, 1947. Pp. 539-43.
- Husain, T. "Use of Anthropologists in Project Appraisal by the World Bank". In: Pitt, D.C. ed. Op. Cit. Pp. 71-82.
- Jalee, P. *Le pillage du Tiers-Monde*. Paris, Maspero, 1965.
- Joyce, J. *Finnegans Wake*. In: Burgess, A. Ed. London, Faber and Faber, 1966.
- Kabou, A. *Et si l'Afrique refusait le développement?*. Paris, Hamattan, 1991.

- Ki- Zerbo, J. *Historia general del África Negra*. Tomos I-II. Alianza editorial, Madrid, 1980.
- Kluckhohn, C. Et. Al. "Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification". In: Parsons, T., E., A., Shils, eds. *Toward a General Theory of Action*. New York, Harper Torchbooks, 1962. Pp. 388-433.
- Knutsson, K. E. *Authority and Change: A study of the Kally Institution Among the Macha of Ethiopia*. Gothenburg, 1967.
- Knutsson, K. E. *Essential Health Research*. Nueva Delhi, UNICEF, 1990.
- Kuhn, T. *Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962.
- Leeds, A. "Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions". In: Southall, A. Ed.
- Lévy- Strauss, C. *Tristes tropiques*, Paris, Librairie Plon, 1955.
- Lévy- Bruhl, L. *L'Idée de responsabilité*. Paris, Hachette, 1884.
- Mbembe, A. *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir en société postcoloniale*. Editions Karthala, Paris, 1988.
- Morgan, L. H. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization (1877)*. Ed. By Eleanor Burke Leacock.
- Morin, E. " On the Definition of Complexity". En: Ploman, E. W. Ed.
- Naess, A. *Vitenskapsfilosofi*. Oslo, 1974.
- Ndiaye, Jean - Pierre. *La juventud africana frente al imperialismo*. Siglo XXI editores, México, 1973.
- O'Dea, P. *Gender Exploitation and Violence: The Market in Women, Girls and Sex in Nepal*. Katmandú, UNICEF, 1993.
- O' Gorman, Edmundo. *La invención de América*. México, FCE, 1977
- Ortner, S.B. *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. New York, 1984.
- París Pombo, Ma. Dolores. *Crisis e identidades colectivas en América Latina*. México, UNAM, 1990
- Paz, Octavio. *Arte en México en el S.XX*. Mexico, FCE,
- Paz, Octavio. *Laberinto de la soledad*, Mexico, FCE, 1985.
- Paz, Octavio. *Tiempo Nublado*. México
- Ploman, E.W. (ed) *The Science and Praxis of Complexity*. Tokio, UNU, 1986.
- Portilla, Miguel León. *Culturas en peligro*. México, Alianza Editorial Mexicana, 1976
- Ramírez, Armando. *Chin chin el teporocho*. (valores y anti valores urbana)
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre en Mexico*. Mexico....

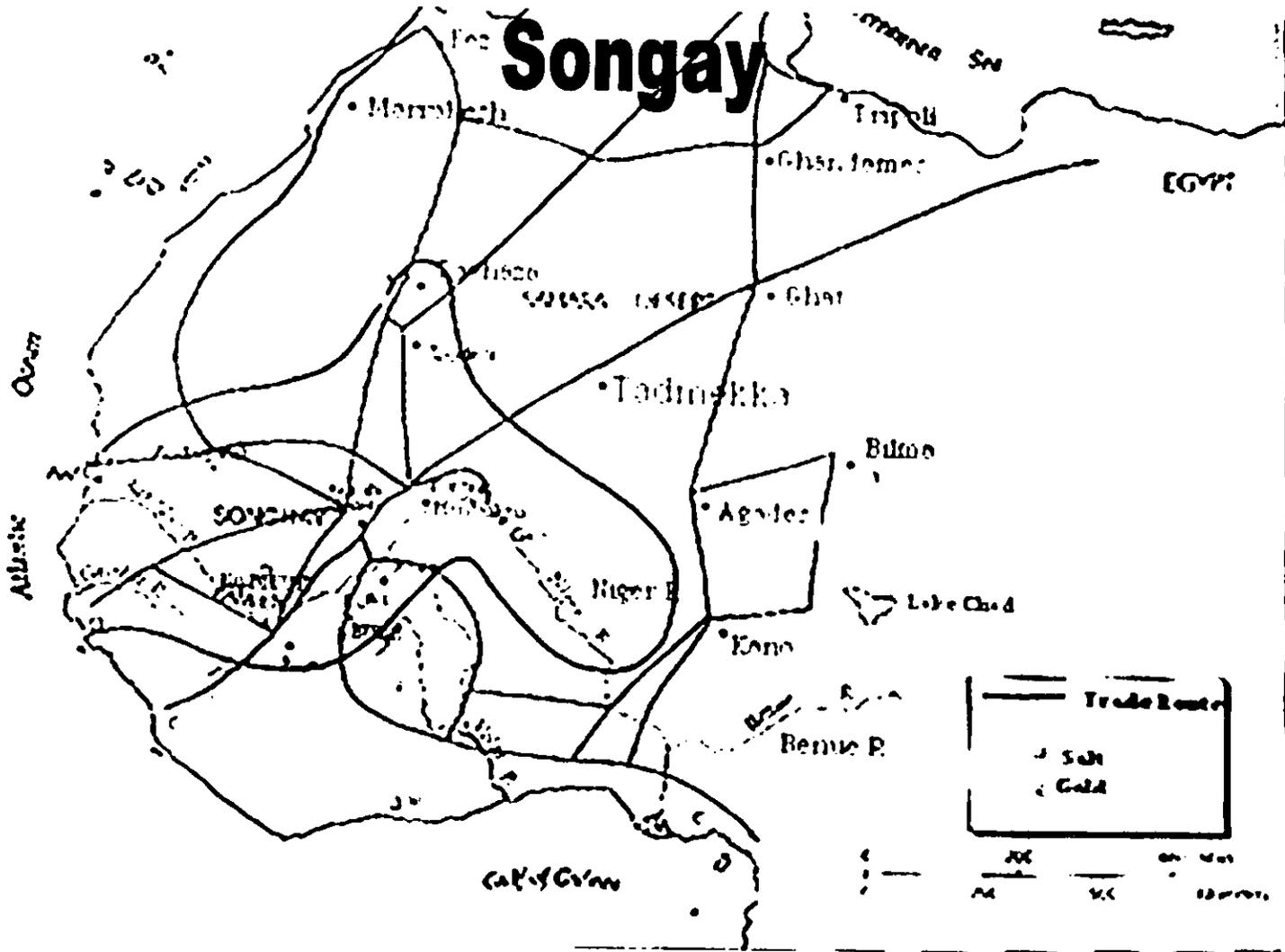
- Rhinesmith, S. "An agenda for globalization". *Training and Development Journal*, 2, 1991.
- Romero, Francisco. *Historia de la filosofía moderna*. México, FCE
- Roig, Andrés Arturo. *Teoría crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981
- Rodney, W. *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo XXI. México. 1982.
- Rouanet, S.P. "Ética e antropología". *Estudios avanzados*, v. 4, no. 10, septiembre/octubre, 1990. Pp. 111-50.
- Ruperto Retamar, Ramírez. *Izquierda y modernidad en A.L...* México, CCYDEL
- Shklar, Judit. *Los vicios ordinarios*. México, FCE...
- Simmel, G. *The Sociology of George Simmel*. New York, The Free Press, 1950.
- Southall, A. (ed.) *Urban Anthropology*. New York, 1973.
- Tornebohm, H. *Scientific Knowledge-Formation*. Gothenburg, 1974.
- Tugendhat, E. *Problemas de ética*. Barcelona, Editorial Crítica, 1988.
- Varela B. H. "Los movimientos de liberación en África" en *Cuadernos*, No. 5, FCPyS. UNAM, 1975.
- Wagley, C. *Welcome of Tears*. The Tapirapé Indians of Central Brazil. New York, Oxford University Press, 1977.
- Reprint of 1877 edition. Cleveland and New York, The World Publishing Co., 1963.
- Wallerstein, J. *Culture is the World-System: A Reply to Boyne*. In: Featherstone, M. Ed. Op. Cit.
- Were, M. *Organization and Management of Community-Based Health Care*. Nairobi, UNICEF, 1978.
- Wolf, E. *Europe and The People without History*. Berkely, 1982.
- Worsley, P. *The Three Worlds, Culture and Development*. London, 1984.
- Zapata, Francisco. *Ideología y política en América Latina*. México, Colmex, 1990.



**GHANA**



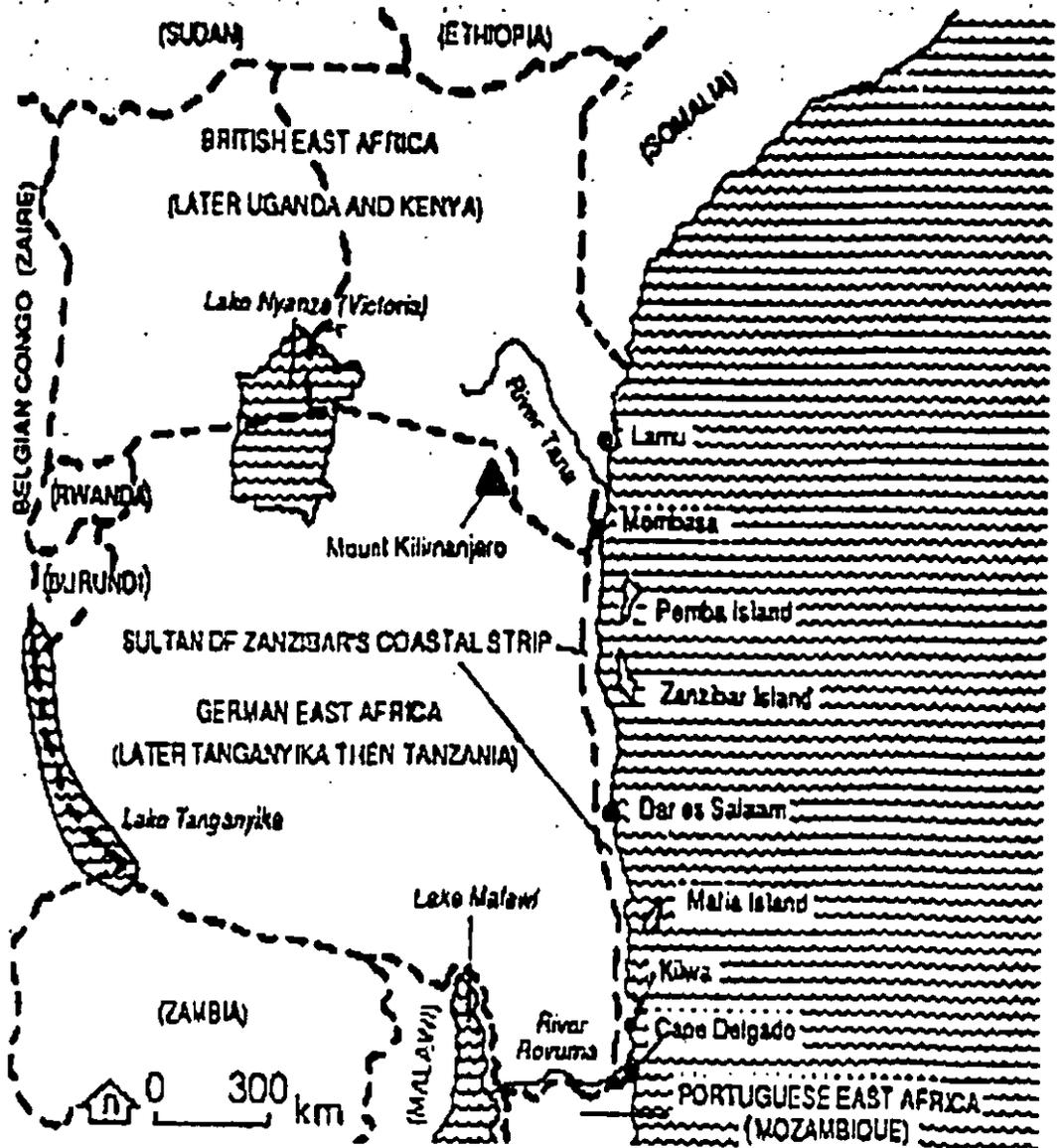
# Songay

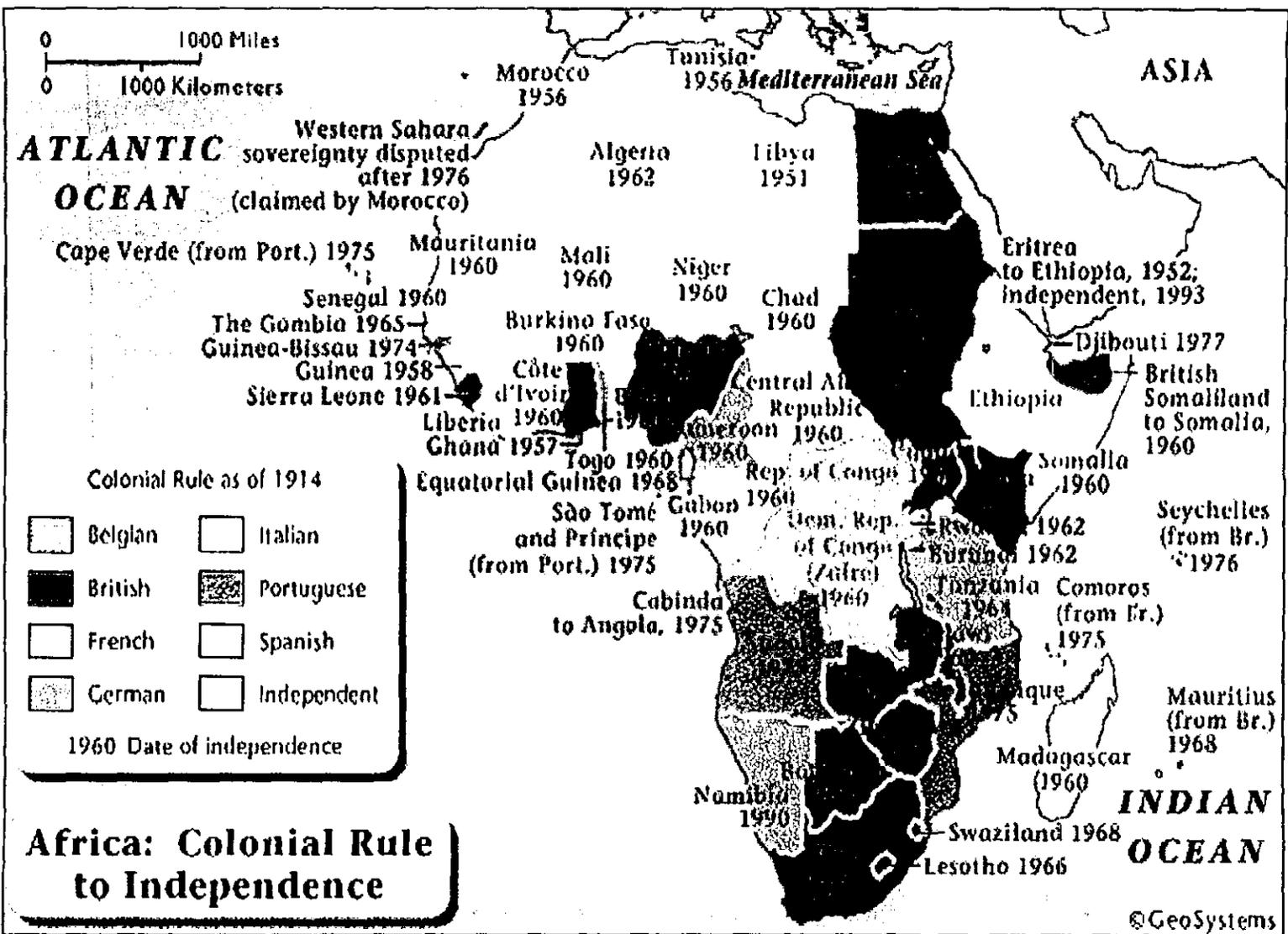


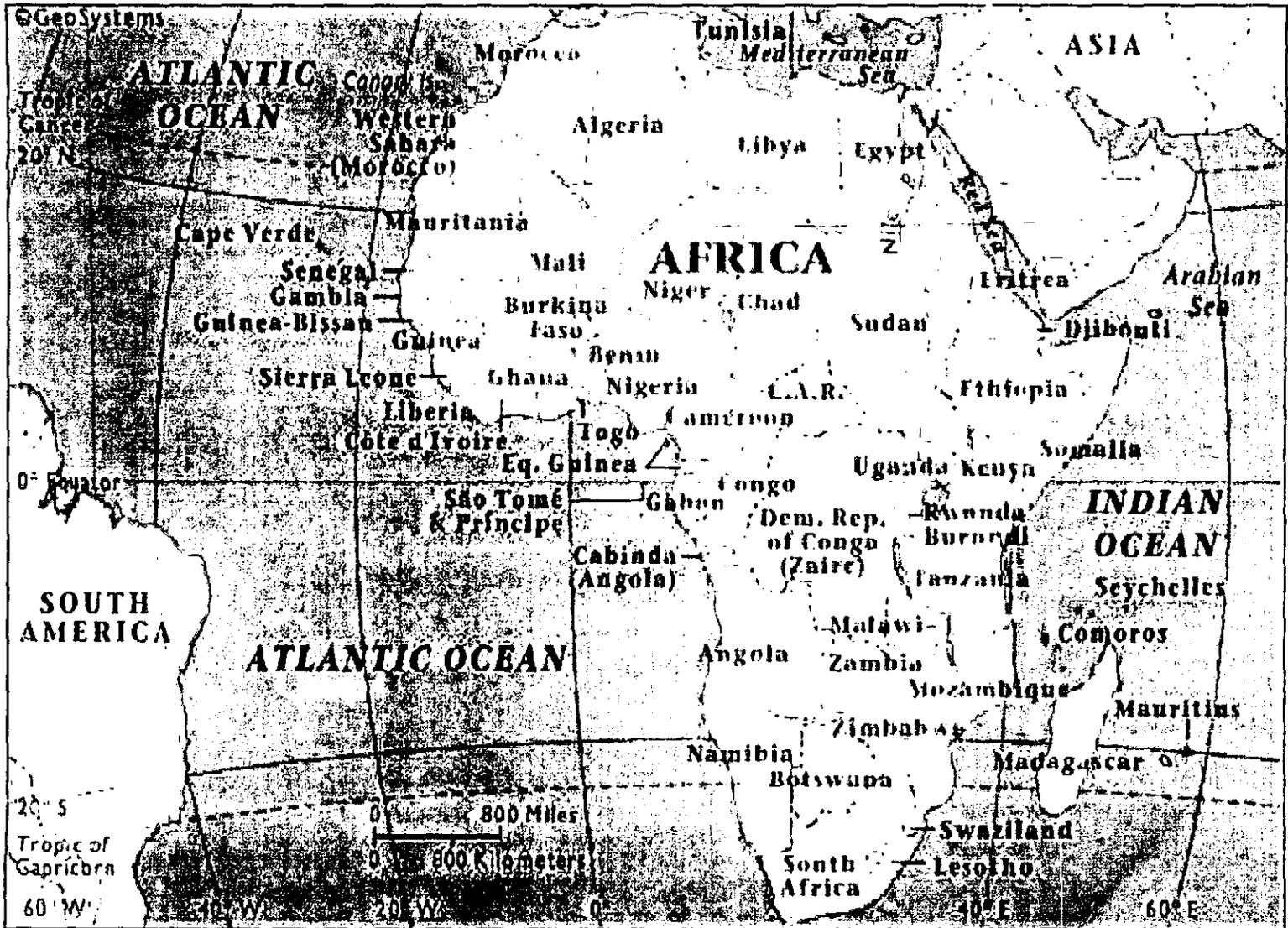
# Zanzibar and East Africa

## European Territories Established 1886-1890

(Modern country names in brackets)







**MEXICO****EXPORTACIONES POR AREAS GEOECONOMICAS, PAISES DE DESTINO Y CATEGORIAS DE PRODUCTOS**

1992 - 1996

En miles de dólares FOB y porcentajes sobre total

AREA , PAIS Y CATEGORIA	1992		1993		1994		1995		1996	
	Dólares	%								
<b>Asociación Latinoamericana de Integración</b>										
<b>Argentina</b>										
1 ALIMENTOS	7247	0 03	4846	0 01	7617	0 01	10725	0 01	24036	0 03
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	18331	0 07	24978	0 05	9531	0 02	16654	0 02	19444	0 02
3 COMBUSTIBLES	5	0 00	24	0 00	13570	0 02	3	0 00	142	0 00
4 MIN. Y METALES	10341	0 04	13033	0 03	5290	0 01	4753	0 01	3001	0 00
5 MANUFACTURAS	140741	0 52	237917	0 46	239532	0 40	314320	0 40	397691	0 42
6 NO CLASIFICADAS	-	0 00	2134	0 00	1012	0 00	961	0 00	92158	0 10
<b>TOTAL</b>	<b>176665</b>	<b>0 65</b>	<b>282932</b>	<b>0 55</b>	<b>276552</b>	<b>0 48</b>	<b>347416</b>	<b>0 44</b>	<b>536472</b>	<b>0 56</b>
<b>Bolivia</b>										
1. ALIMENTOS	2	0 00	66	0 00	108	0 00	356	0 00	236	0 00
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	3327	0 01	4713	0 01	3694	0 01	4982	0 01	3819	0 00
3 COMBUSTIBLES	-	0 00	2	0 00	-	0 00	11	0 00	41	0 00
4 MIN. Y METALES	80	0 00	7557	0 01	16	0 00	6	0 00	3	0 00
5 MANUFACTURAS	4860	0 02	4720	0 01	6874	0 01	18045	0 02	18560	0 02
6. NO CLASIFICADAS	-	0 00	18	0 00	29	0 00	35	0 00	5722	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>8269</b>	<b>0 03</b>	<b>17076</b>	<b>0 03</b>	<b>10721</b>	<b>0 02</b>	<b>23435</b>	<b>0 03</b>	<b>28381</b>	<b>0 03</b>
<b>Brasil</b>										
1. ALIMENTOS	2779	0 01	5454	0 01	21029	0 03	41270	0 05	47192	0 05
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	2264	0 01	3315	0 01	8648	0 01	24168	0 03	20679	0 02
3 COMBUSTIBLES	159164	0 58	63550	0 12	3273	0 01	28374	0 04	36077	0 04
4. MIN. Y METALES	19214	0 07	39750	0 08	25035	0 04	29651	0 04	18089	0 02
5 MANUFACTURAS	243870	0 90	179568	0 35	345866	0 57	728887	0 92	708643	0 74
6. NO CLASIFICADAS	-	0 00	561	0 00	641	0 00	1037	0 00	143731	0 15
<b>TOTAL</b>	<b>427291</b>	<b>1 57</b>	<b>292198</b>	<b>0 56</b>	<b>404492</b>	<b>0 67</b>	<b>853387</b>	<b>1 08</b>	<b>974411</b>	<b>1 02</b>
<b>Chile</b>										
1. ALIMENTOS	1998	0 01	2200	0 00	3657	0 01	6178	0 01	10690	0 01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	9191	0 03	9896	0 02	7420	0 01	12468	0 02	14498	0 02
3 COMBUSTIBLES	3635	0 01	29	0 00	13379	0 02	8504	0 01	411	0 00
4. MIN. Y METALES	5126	0 02	8734	0 02	9283	0 02	11537	0 01	11318	0 01
5 MANUFACTURAS	130750	0 48	178316	0 34	226320	0 37	495705	0 63	590917	0 62
6. NO CLASIFICADAS	-	0 00	567	0 00	533	0 00	725	0 00	128031	0 13

<b>TOTAL</b>	<b>150700</b>	<b>0.55</b>	<b>199742</b>	<b>0.39</b>	<b>260592</b>	<b>0.43</b>	<b>535117</b>	<b>0.68</b>	<b>755865</b>	<b>0.79</b>
--------------	---------------	-------------	---------------	-------------	---------------	-------------	---------------	-------------	---------------	-------------

**Colombia**

1. ALIMENTOS	1562	0 01	4396	0 01	5735	0 01	9943	0 01	21872	0 02
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	10963	0 04	12374	0 02	8649	0 01	9500	0 01	6874	0 01
3. COMBUSTIBLES	73	0 00	62	0 00	164	0 00	356	0 00	243	0 00
4. MIN. Y METALES	17378	0 06	19899	0 04	8034	0 01	10318	0 01	9476	0 01
5. MANUFACTURAS	187427	0 69	201990	0 39	296307	0 49	448561	0 57	382378	0 40
6. NO CLASIFICADAS	-	0 00	116	0 00	561	0 00	425	0 00	45877	0 05
<b>TOTAL</b>	<b>217403</b>	<b>0.80</b>	<b>238837</b>	<b>0.48</b>	<b>319450</b>	<b>0.53</b>	<b>479103</b>	<b>0.60</b>	<b>466720</b>	<b>0.49</b>

**Ecuador**

1. ALIMENTOS	1378	0 01	1348	0 00	3058	0 01	5697	0 01	5136	0 01
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	6460	0 02	6591	0 01	8141	0 01	8710	0 01	10670	0 01
3. COMBUSTIBLES	504	0 00	25	0 00	19271	0 03	17607	0 02	28632	0 03
4. MIN. Y METALES	9425	0 03	2041	0 00	1498	0 00	3125	0 00	2169	0 00
5. MANUFACTURAS	43760	0 16	48394	0 09	107877	0 18	114781	0 14	95393	0 10
6. NO CLASIFICADAS	2	0 00	121	0 00	133	0 00	950	0 00	26066	0 03
<b>TOTAL</b>	<b>61529</b>	<b>0.23</b>	<b>56520</b>	<b>0.11</b>	<b>139978</b>	<b>0.23</b>	<b>150870</b>	<b>0.19</b>	<b>168066</b>	<b>0.18</b>

**Paraguay**

1. ALIMENTOS	61	0 00	338	0 00	1170	0 00	1147	0 00	1498	0 00
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	436	0 00	1091	0 00	341	0 00	871	0 00	249	0 00
3. COMBUSTIBLES	216	0 00	451	0 00	512	0 00	668	0 00	974	0 00
4. MIN. Y METALES	56	0 00	58	0 00	35	0 00	41	0 00	38	0 00
5. MANUFACTURAS	10217	0 04	10639	0 02	7425	0 01	18216	0 02	25048	0 03
6. NO CLASIFICADAS	-	0 00	2	0 00	26	0 00	2	0 00	2941	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>10986</b>	<b>0.04</b>	<b>12579</b>	<b>0.02</b>	<b>9509</b>	<b>0.02</b>	<b>20945</b>	<b>0.03</b>	<b>30748</b>	<b>0.03</b>

**Perú**

1. ALIMENTOS	1536	0 01	1638	0 00	5192	0 01	5793	0 01	7125	0 01
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	4233	0 02	6908	0 01	5833	0 01	6245	0 01	3126	0 00
3. COMBUSTIBLES	52	0 00	-	0 00	19452	0 03	11536	0 01	11241	0 01
4. MIN. Y METALES	3485	0 01	3106	0 01	744	0 00	1722	0 00	3264	0 00
5. MANUFACTURAS	52314	0 19	82269	0 16	102207	0 17	183516	0 23	160629	0 17
6. NO CLASIFICADAS	24	0 00	264	0 00	335	0 00	451	0 00	42922	0 04
<b>TOTAL</b>	<b>61644</b>	<b>0.23</b>	<b>94185</b>	<b>0.18</b>	<b>133763</b>	<b>0.22</b>	<b>209263</b>	<b>0.26</b>	<b>228307</b>	<b>0.24</b>

**Uruguay**

1. ALIMENTOS	170	0 00	566	0 00	854	0 00	1090	0 00	5813	0 01
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	1404	0 01	2749	0 01	557	0 00	1389	0 00	3519	0 00
3. COMBUSTIBLES	474	0 00	47	0 00	-	0 00	250	0 00	-	0 00
4. MIN. Y METALES	1379	0 01	1386	0 00	1228	0 00	600	0 00	839	0 00
5. MANUFACTURAS	54277	0 20	174875	0 34	31091	0 05	44462	0 06	88125	0 09

<b>8. NO CLASIFICADAS</b>	-	0.00	112	0.00	95	0.00	127	0.00	4424	0.00
<b>TOTAL</b>	<b>57704</b>	<b>0.21</b>	<b>179535</b>	<b>0.35</b>	<b>33825</b>	<b>0.06</b>	<b>47898</b>	<b>0.06</b>	<b>102720</b>	<b>0.11</b>

**Venezuela**

1 ALIMENTOS	2204	0.01	3271	0.01	10288	0.02	11301	0.01	14133	0.01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	2640	0.01	3746	0.01	6370	0.01	11351	0.01	10875	0.01
3. COMBUSTIBLES	76	0.00	78	0.00	118	0.00	140	0.00	319	0.00
4. MIN Y METALES	15251	0.06	18367	0.04	11678	0.02	22390	0.03	11375	0.01
5. MANUFACTURAS	165854	0.61	200523	0.39	199745	0.33	395170	0.50	332135	0.35
6 NO CLASIFICADAS	9638	0.04	2048	0.00	726	0.00	587	0.00	155923	0.16
<b>TOTAL</b>	<b>195663</b>	<b>0.72</b>	<b>228033</b>	<b>0.44</b>	<b>228926</b>	<b>0.38</b>	<b>440939</b>	<b>0.56</b>	<b>524760</b>	<b>0.55</b>

**TOTAL AREA**

1. ALIMENTOS	18937	0.07	24123	0.05	58708	0.10	93500	0.12	137731	0.14
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	59249	0.22	76361	0.15	59184	0.10	96318	0.12	93753	0.10
3. COMBUSTIBLES	164199	0.60	64268	0.12	69739	0.12	67449	0.09	78080	0.08
4. MIN. Y METALES	81735	0.30	113931	0.22	62841	0.10	84143	0.11	59572	0.06
5 MANUFACTURAS	1034070	3.80	1317011	2.54	1563244	2.58	2761663	3.49	2799519	2.93
6 NO CLASIFICADAS	9664	0.04	5943	0.01	4091	0.01	5300	0.01	647795	0.68
<b>TOTAL</b>	<b>1367854</b>	<b>5.03</b>	<b>1601637</b>	<b>3.09</b>	<b>1817807</b>	<b>3.00</b>	<b>3108373</b>	<b>3.92</b>	<b>3816450</b>	<b>3.99</b>

**Mercado Común Centroamericano**

1. ALIMENTOS	17025	0.06	32224	0.06	40342	0.07	74742	0.09	98651	0.10
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	9627	0.04	9949	0.02	13510	0.02	13778	0.02	15011	0.02
3 COMBUSTIBLES	119236	0.44	75971	0.15	41160	0.07	41180	0.05	63027	0.07
4. MIN Y METALES	31788	0.12	26012	0.05	8471	0.01	19714	0.02	20644	0.02
5 MANUFACTURAS	299738	1.10	330633	0.64	448686	0.74	608524	0.77	654915	0.68
6. NO CLASIFICADAS	45	0.00	796	0.00	1415	0.00	1216	0.00	52541	0.05
<b>TOTAL</b>	<b>477459</b>	<b>1.75</b>	<b>475585</b>	<b>0.92</b>	<b>553584</b>	<b>0.91</b>	<b>759152</b>	<b>0.96</b>	<b>904789</b>	<b>0.95</b>

**Resto de América Latina**

1. ALIMENTOS	11484	0.04	20859	0.04	26564	0.04	48815	0.06	65400	0.07
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	3555	0.01	3983	0.01	5711	0.01	18451	0.02	29530	0.03
3. COMBUSTIBLES	206699	0.76	204532	0.39	278228	0.46	277840	0.35	254490	0.27
4. MIN Y METALES	18841	0.07	22671	0.04	7441	0.01	10249	0.01	11484	0.01
5. MANUFACTURAS	160926	0.59	204970	0.40	283421	0.47	500151	0.63	482704	0.50
6. NO CLASIFICADAS	28	0.00	557	0.00	738	0.00	600	0.00	56242	0.06
<b>TOTAL</b>	<b>401533</b>	<b>1.48</b>	<b>457572</b>	<b>0.88</b>	<b>602103</b>	<b>0.99</b>	<b>858106</b>	<b>1.08</b>	<b>899850</b>	<b>0.94</b>

**Comunidad del Caribe**

1. ALIMENTOS	3993	0.01	5504	0.01	4615	0.01	4390	0.01	9629	0.01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	52	0.00	12	0.00	32	0.00	66	0.00	350	0.00
3 COMBUSTIBLES	129129	0.47	82406	0.16	63030	0.10	50658	0.06	79242	0.08
4. MIN. Y METALES	5621	0.02	3916	0.01	2547	0.00	903	0.00	1458	0.00

5. MANUFACTURAS	23234	0.09	26201	0.05	43732	0.07	55315	0.07	68712	0.07
6. NO CLASIFICADAS	77	0.00	43	0.00	64	0.00	145	0.00	9474	0.01
<b>TOTAL</b>	<b>162108</b>	<b>0.60</b>	<b>118082</b>	<b>0.23</b>	<b>114020</b>	<b>0.19</b>	<b>111477</b>	<b>0.14</b>	<b>168865</b>	<b>0.18</b>

**Canadá**

1. ALIMENTOS	27856	0.10	33111	0.06	27246	0.04	42268	0.05	48527	0.05
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	1788	0.01	1200	0.00	2229	0.00	3259	0.00	4286	0.00
3. COMBUSTIBLES	157791	0.58	136732	0.26	60657	0.10	67690	0.09	153166	0.16
4. MIN. Y METALES	5441	0.02	7033	0.01	7485	0.01	37106	0.05	21128	0.02
5. MANUFACTURAS	592150	2.18	1390267	2.68	1432817	2.36	1909334	2.41	1663024	1.74
6. NO CLASIFICADAS	0	0.00	314	0.00	3643	0.01	1004	0.00	342670	0.36
<b>TOTAL</b>	<b>785028</b>	<b>2.89</b>	<b>1668857</b>	<b>3.03</b>	<b>1534077</b>	<b>2.53</b>	<b>2060661</b>	<b>2.60</b>	<b>2232801</b>	<b>2.33</b>

**Estados Unidos**

1. ALIMENTOS	2726187	10.02	3483672	6.72	3632506	5.99	4961272	6.26	4544325	4.75
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	350876	1.29	503000	0.97	539299	0.89	819487	0.78	678138	0.71
3. COMBUSTIBLES	4736345	17.41	4710519	9.09	5296301	8.74	6374784	8.05	8946244	9.35
4. MIN. Y METALES	1165384	4.28	1346225	2.60	876553	1.45	1505627	1.90	1260362	1.32
5. MANUFACTURAS	9672657	35.55	32835116	63.35	40774685	67.25	51544748	65.06	55345265	57.85
6. NO CLASIFICADAS	25908	0.10	35746	0.07	85627	0.14	186427	0.24	8998058	9.41
<b>TOTAL</b>	<b>18677157</b>	<b>68.65</b>	<b>42914278</b>	<b>82.79</b>	<b>51204971</b>	<b>84.45</b>	<b>65192345</b>	<b>82.29</b>	<b>79772392</b>	<b>83.38</b>

**Resto de América**

1. ALIMENTOS	4463	0.02	6284	0.01	34547	0.06	41184	0.05	31656	0.03
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	382	0.00	768	0.00	611	0.00	1105	0.00	1023	0.00
3. COMBUSTIBLES	148745	0.55	158115	0.31	2840	0.00	53390	0.07	451260	0.47
4. MIN. Y METALES	4462	0.02	3880	0.01	631	0.00	468	0.00	11	0.00
5. MANUFACTURAS	136034	0.50	135730	0.26	65925	0.11	102701	0.13	82421	0.09
6. NO CLASIFICADAS	0	0.00	35	0.00	14	0.00	16	0.00	12576	0.01
<b>TOTAL</b>	<b>294088</b>	<b>1.08</b>	<b>304812</b>	<b>0.59</b>	<b>104568</b>	<b>0.17</b>	<b>198864</b>	<b>0.25</b>	<b>578947</b>	<b>0.61</b>

**Union Europea**

1. ALIMENTOS	184270	0.68	171288	0.33	263231	0.43	391988	0.49	443689	0.46
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	33952	0.12	31823	0.06	38134	0.06	78000	0.10	85265	0.09
3. COMBUSTIBLES	1586734	5.83	1247878	2.41	903169	1.49	682835	0.86	756224	0.79
4. MIN. Y METALES	309095	1.14	289045	0.56	311181	0.51	395754	0.50	330839	0.35
5. MANUFACTURAS	1197429	4.40	1014109	1.96	1276876	2.11	2071120	2.61	1620259	1.69
6. NO CLASIFICADAS	21744	0.08	36769	0.07	16420	0.03	13012	0.02	230986	0.24
<b>TOTAL</b>	<b>3333224</b>	<b>12.25</b>	<b>2790912</b>	<b>5.38</b>	<b>2809011</b>	<b>4.63</b>	<b>3632709</b>	<b>4.59</b>	<b>3467262</b>	<b>3.62</b>

**Asociación Europea de Libre Comercio**

1. ALIMENTOS	13062	0.05	12035	0.02	26907	0.04	70419	0.09	61693	0.06
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	1700	0.01	2636	0.01	696	0.00	9483	0.01	1912	0.00
3. COMBUSTIBLES	16702	0.06	10362	0.02	741	0.00	710	0.00	760	0.00

4. MIN. Y METALES	24438	0 09	36449	0 07	922	0 00	8236	0 01	5588	0 01
5. MANUFACTURAS	79006	0 29	89483	0 17	47161	0 08	85634	0 11	123833	0 13
6 NO CLASIFICADAS	462	0 00	875	0 00	7246	0 01	20933	0 03	5639	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>135370</b>	<b>0 50</b>	<b>151840</b>	<b>0 29</b>	<b>83673</b>	<b>0 14</b>	<b>195415</b>	<b>0 25</b>	<b>199425</b>	<b>0 21</b>

**Resto de Europa**

1. ALIMENTOS	14408	0 05	9690	0 02	7790	0 01	47499	0 06	49722	0 05
2 MAT PRIM AGRICOLAS	190	0 00	32	0 00	0	0 00	208	0 00	1184	0 00
3 COMBUSTIBLES	444	0 00	919	0 00	2256	0 00	1314	0 00	1973	0 00
4. MIN Y METALES	7	0 00	3940	0 01	10684	0 02	13167	0 02	13348	0 01
5. MANUFACTURAS	2655	0 01	5240	0 01	8720	0 01	20293	0 03	197537	0 21
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	68	0 00	34	0 00	240	0 00	6669	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>17704</b>	<b>0 07</b>	<b>19889</b>	<b>0 04</b>	<b>29484</b>	<b>0 05</b>	<b>82721</b>	<b>0 10</b>	<b>270433</b>	<b>0 28</b>

**Japón**

1. ALIMENTOS	40217	0 15	33365	0 06	81796	0 13	121575	0 15	162684	0 17
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	14292	0 05	9697	0 02	11465	0 02	19451	0 02	16786	0 02
3 COMBUSTIBLES	642337	2 36	414037	0 80	464516	0 77	475930	0 60	607297	0 63
4 MIN Y METALES	60050	0 22	46879	0 09	104194	0 17	158451	0 20	140988	0 15
5 MANUFACTURAS	126747	0 47	181924	0 35	260538	0 43	240280	0 30	269993	0 28
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	527	0 00	830	0 00	1348	0 00	44696	0 05
<b>TOTAL</b>	<b>883643</b>	<b>3 25</b>	<b>686429</b>	<b>1 32</b>	<b>923339</b>	<b>1 52</b>	<b>1017035</b>	<b>1 28</b>	<b>1242444</b>	<b>1 30</b>

**Asociación de Naciones de Asia Sudoriental**

1 ALIMENTOS	1192	0 00	2251	0 00	3315	0 01	15355	0 02	17403	0 02
2 MAT PRIM AGRICOLAS	75	0 00	188	0 00	1937	0 00	42284	0 05	14739	0 02
3 COMBUSTIBLES	175	0 00	6005	0 01	493	0 00	11064	0 01	731	0 00
4 MIN. Y METALES	123147	0 45	200870	0 39	4071	0 01	4933	0 01	9459	0 01
5 MANUFACTURAS	40792	0 15	63003	0 12	140598	0 23	426674	0 54	435537	0 46
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	172	0 00	234	0 00	236	0 00	50972	0 05
<b>TOTAL</b>	<b>165381</b>	<b>0 61</b>	<b>272489</b>	<b>0 53</b>	<b>150648</b>	<b>0 25</b>	<b>500546</b>	<b>0 63</b>	<b>528841</b>	<b>0 55</b>

**Acuerdo de Bangkok**

1. ALIMENTOS	22	0 00	137	0 00	24728	0 04	31410	0 04	41620	0 04
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	9	0 00	2	0 00	8583	0 01	10311	0 01	10380	0 01
3. COMBUSTIBLES	113	0 00	28	0 00	5591	0 01	13241	0 02	11610	0 01
4. MIN. Y METALES	411	0 00	6235	0 01	9514	0 02	10827	0 01	10523	0 01
5 MANUFACTURAS	2603	0 01	4907	0 01	159616	0 26	255214	0 32	313657	0 33
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	47	0 00	1487	0 00	8532	0 01	26912	0 03
<b>TOTAL</b>	<b>3158</b>	<b>0 01</b>	<b>11366</b>	<b>0 02</b>	<b>209519</b>	<b>0 36</b>	<b>328636</b>	<b>0 42</b>	<b>414702</b>	<b>0 43</b>

**Resto de Asia**

1. ALIMENTOS	8976	0 03	10295	0 02	14235	0 02	25803	0 03	22640	0 02
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	29559	0 11	14253	0 03	77288	0 13	130178	0 16	134465	0 14

3. COMBUSTIBLES	18082	0 07	60	0 00	3669	0 01	2582	0 00	923	0 00
4. MIN. Y METALES	22809	0 08	61987	0 12	4121	0 01	23452	0 03	25779	0 03
5. MANUFACTURAS	83814	0 31	105336	0 20	175754	0 29	466651	0 59	350606	0 37
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	323	0 00	113	0 00	136	0 00	45027	0 05
<b>TOTAL</b>	<b>163240</b>	<b>0 60</b>	<b>192254</b>	<b>0 37</b>	<b>275180</b>	<b>0 45</b>	<b>648802</b>	<b>0 82</b>	<b>579440</b>	<b>0 61</b>

**Medio Oriente**

1. ALIMENTOS	5559	0 02	10955	0 02	18849	0 03	68240	0 09	138577	0 14
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	133	0 00	4124	0 01	6887	0 01	14037	0 02	16442	0 02
3. COMBUSTIBLES	178406	0 66	99616	0 19	544	0 00	2452	0 00	4820	0 01
4. MIN. Y METALES	24039	0 09	17847	0 03	16	0 00	188	0 00	324	0 00
5. MANUFACTURAS	35470	0 13	42219	0 08	77264	0 13	159743	0 20	102178	0 11
6. NO CLASIFICADAS	139	0 00	135	0 00	181	0 00	499	0 00	68196	0 07
<b>TOTAL</b>	<b>243746</b>	<b>0 80</b>	<b>174896</b>	<b>0 34</b>	<b>103741</b>	<b>0 17</b>	<b>245159</b>	<b>0 31</b>	<b>330537</b>	<b>0 35</b>

**Unión Aduanera y Económica de África Central**

1. ALIMENTOS	0	0 00	35	0 00	91	0 00	73	0 00	2533	0 00
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	0	0 00	80	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00
3. COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	20	0 00
4. MIN. Y METALES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	21	0 00
5. MANUFACTURAS	3237	0 01	156	0 00	448	0 00	1447	0 00	871	0 00
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	3	0 00	0	0 00	0	0 00	128	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>3237</b>	<b>0 01</b>	<b>274</b>	<b>0 00</b>	<b>539</b>	<b>0 00</b>	<b>1520</b>	<b>0 00</b>	<b>3573</b>	<b>0 00</b>

**Comunidad Econ. Estados de África Occidental**

1. ALIMENTOS	95	0 00	42	0 00	194	0 00	839	0 00	63	0 00
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	2	0 00	40	0 00	5	0 00	37	0 00	0	0 00
3. COMBUSTIBLES	7823	0 03	811	0 00	1820	0 00	5467	0 01	8908	0 01
4. MIN. Y METALES	774	0 00	0	0 00	0	0 00	60	0 00	0	0 00
5. MANUFACTURAS	1410	0 01	1049	0 00	5128	0 01	11680	0 01	13191	0 01
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	24	0 00	0	0 00	0	0 00	636	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>10104</b>	<b>0 04</b>	<b>1966</b>	<b>0 00</b>	<b>7147</b>	<b>0 01</b>	<b>18083</b>	<b>0 02</b>	<b>22798</b>	<b>0 02</b>

**Comunidad Econ. Países de los Grandes Lagos**

1. ALIMENTOS	20	0 00	0	0 00	0	0 00	33	0 00	0	0 00
5. MANUFACTURAS	0	0 00	0	0 00	7	0 00	0	0 00	57	0 00
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	66	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>20</b>	<b>0 00</b>	<b>0</b>	<b>0 00</b>	<b>7</b>	<b>0 00</b>	<b>33</b>	<b>0 00</b>	<b>123</b>	<b>0 00</b>

**Resto de África**

1. ALIMENTOS	518	0 00	711	0 00	5337	0 01	47438	0 06	28940	0 03
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	5184	0 02	603	0 00	796	0 00	8486	0 01	2252	0 00
3. COMBUSTIBLES	67	0 00	98	0 00	88	0 00	50	0 00	13	0 00
4. MIN. Y METALES	7622	0 03	4663	0 01	0	0 00	657	0 00	461	0 00

3 COMBUSTIBLES	18082	0 07	60	0 00	3669	0 01	2582	0 00	923	0 00
4. MIN. Y METALES	22809	0 08	61987	0 12	4121	0 01	23452	0 03	25779	0 03
5 MANUFACTURAS	83814	0 31	105336	0 20	175754	0 29	466651	0 59	350606	0 37
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	323	0 00	113	0 00	136	0 00	45027	0 05
<b>TOTAL</b>	<b>163240</b>	<b>0.60</b>	<b>192254</b>	<b>0.37</b>	<b>275180</b>	<b>0.45</b>	<b>648802</b>	<b>0.82</b>	<b>579440</b>	<b>0.61</b>

**Medio Oriente**

1. ALIMENTOS	5559	0 02	10955	0 02	18849	0 03	68240	0 09	138577	0 14
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	133	0 00	4124	0 01	6887	0 01	14037	0 02	16442	0 02
3 COMBUSTIBLES	178406	0 66	99616	0 19	544	0 00	2452	0 00	4820	0 01
4. MIN. Y METALES	24039	0 09	17847	0 03	16	0 00	188	0 00	324	0 00
5 MANUFACTURAS	35470	0 13	42219	0 08	77264	0 13	159743	0 20	102178	0 11
6. NO CLASIFICADAS	139	0 00	135	0 00	181	0 00	499	0 00	68196	0 07
<b>TOTAL</b>	<b>243746</b>	<b>0.90</b>	<b>174896</b>	<b>0.34</b>	<b>103741</b>	<b>0.17</b>	<b>245159</b>	<b>0.31</b>	<b>330537</b>	<b>0.35</b>

**Unión Aduanera y Económica de África Central**

1 ALIMENTOS	0	0 00	35	0 00	91	0 00	73	0 00	2533	0 00
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	0	0 00	80	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	20	0 00
4. MIN. Y METALES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	21	0 00
5 MANUFACTURAS	3237	0 01	156	0 00	448	0 00	1447	0 00	871	0 00
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	3	0 00	0	0 00	0	0 00	128	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>3237</b>	<b>0.01</b>	<b>274</b>	<b>0.00</b>	<b>539</b>	<b>0.00</b>	<b>1520</b>	<b>0.00</b>	<b>3573</b>	<b>0.00</b>

**Comunidad Econ. Estados de África Occidental**

1. ALIMENTOS	95	0 00	42	0 00	194	0 00	839	0 00	63	0 00
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	2	0 00	40	0 00	5	0 00	37	0 00	0	0 00
3 COMBUSTIBLES	7823	0 03	811	0 00	1820	0 00	5467	0 01	8908	0 01
4. MIN. Y METALES	774	0 00	0	0 00	0	0 00	60	0 00	0	0 00
5 MANUFACTURAS	1410	0 01	1049	0 00	5128	0 01	11680	0 01	13191	0 01
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	24	0 00	0	0 00	0	0 00	636	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>10104</b>	<b>0.04</b>	<b>1966</b>	<b>0.00</b>	<b>7147</b>	<b>0.01</b>	<b>18083</b>	<b>0.02</b>	<b>22798</b>	<b>0.02</b>

**Comunidad Econ. Países de los Grandes Lagos**

1. ALIMENTOS	20	0 00	0	0 00	0	0 00	33	0 00	0	0 00
5. MANUFACTURAS	0	0 00	0	0 00	7	0 00	0	0 00	57	0 00
6. NO CLASIFICADAS	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	66	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>20</b>	<b>0.00</b>	<b>0</b>	<b>0.00</b>	<b>7</b>	<b>0.00</b>	<b>33</b>	<b>0.00</b>	<b>123</b>	<b>0.00</b>

**Resto de África**

1. ALIMENTOS	518	0 00	711	0 00	5337	0 01	47438	0 06	28940	0 03
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	5184	0 02	603	0 00	796	0 00	8486	0 01	2252	0 00
3 COMBUSTIBLES	67	0 00	98	0 00	88	0 00	50	0 00	13	0 00
4. MIN. Y METALES	7622	0 03	4663	0 01	0	0 00	657	0 00	461	0 00

5 MANUFACTURAS	14542	0 05	6826	0 01	24502	0 04	64530	0 08	47417	0 05
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	114	0 00	194	0 00	206	0 00	12287	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>27933</b>	<b>0.10</b>	<b>13015</b>	<b>0.03</b>	<b>30917</b>	<b>0.05</b>	<b>121367</b>	<b>0.15</b>	<b>91370</b>	<b>0.10</b>
<b>Oceania</b>										
1. ALIMENTOS	5561	0 02	6061	0 01	8570	0 01	8883	0 01	11308	0 01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	17	0 00	110	0 00	231	0 00	466	0 00	649	0 00
3 COMBUSTIBLES	467	0 00	437	0 00	9	0 00	3622	0 00	575	0 00
4 MIN. Y METALES	670	0 00	478	0 00	355	0 00	226	0 00	360	0 00
5 MANUFACTURAS	49104	0 18	49298	0 10	49792	0 08	85141	0 11	75142	0 08
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	111	0 00	73	0 00	110	0 00	4781	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>55819</b>	<b>0.21</b>	<b>56495</b>	<b>0.11</b>	<b>59030</b>	<b>0.10</b>	<b>98448</b>	<b>0.12</b>	<b>92815</b>	<b>0.10</b>
<b>Desconocidas</b>										
1 ALIMENTOS	0	0 00	9	0 00	184	0 00	4003	0 01	15304	0 02
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	0	0 00	0	0 00	0	0 00	1023	0 00	991	0 00
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	15979	0 03	11675	0 02	22293	0 03	19770	0 02
4 MIN. Y METALES	0	0 00	331	0 00	352	0 00	1847	0 00	1598	0 00
5 MANUFACTURAS	0	0 00	3287	0 01	5179	0 01	14347	0 02	8233	0 01
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	0	0 00	18	0 00	91	0 00	4241	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>0</b>	<b>0.00</b>	<b>19606</b>	<b>0.04</b>	<b>17408</b>	<b>0.03</b>	<b>43604</b>	<b>0.06</b>	<b>50137</b>	<b>0.05</b>
<b>TOTAL</b>										
1 ALIMENTOS	3083845	11 33	3862651	7 45	4279755	7 06	6099729	7 70	5932095	6 20
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	510442	1 88	658861	1 27	766598	1 26	1066426	1 35	1107156	1 16
3 COMBUSTIBLES	8113494	29 82	7228773	13 95	7206526	11 89	8154551	10 29	11439133	11 96
4 MIN. Y METALES	1886334	6 93	2192392	4 23	1411379	2 33	2276008	2 87	1913947	2 00
5 MANUFACTURAS	13555618	49 82	37806765	72 94	46844093	77 26	61385190	77 49	64655071	67 58
6 NO CLASIFICADAS	58067	0 21	82602	0 16	122422	0 20	240051	0 30	10620592	11 10
<b>TOTAL GLOBAL</b>	<b>27207800</b>		<b>51832044</b>		<b>60630773</b>		<b>79221955</b>		<b>95667994</b>	

Fuente : Datos contenidos en el Sistema Integral de Información de Comercio Exterior de la ALADI, suministrados por el país informante

Nota El detalle de la Clasificación por Categorías de Productos (CCP) es el siguiente

- 1 - Alimentos, bebidas y tabaco
- 2 - Materias primas de origen agrícola
- 3 - Combustibles y lubricantes minerales y productos conexos
- 4 - Minerales y metales
- 5 - Manufacturas
- 6 - Mercancías no clasificadas en otra categoría

0-0,00 El movimiento no alcanza a la mitad de la unidad en que se presenta la información

- Sin movimiento

**MEXICO****IMPORTACIONES POR AREAS GEOECONOMICAS, PAISES DE ORIGEN Y CATEGORIAS DE PRODUCTOS**

1992 - 1996

En miles de dólares FOB y porcentajes sobre total

AREA, PAIS Y CATEGORIA	1992		1993		1994		1995		1996	
	Dólares	%	Dólares	%	Dólares	%	Dólares	%	Dólares	%
<b>Asociación Latinoamericana de Integración</b>										
<b>Argentina</b>										
1 ALIMENTOS	141787	0.29	146112	0.22	218753	0.28	105593	0.15	164044	0.18
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	3208	0.01	4900	0.01	5046	0.01	5222	0.01	15893	0.02
3 COMBUSTIBLES	4704	0.01	6381	0.01	2187	0.00	1059	0.00	2	0.00
4 MIN Y METALES	3624	0.01	10716	0.02	14749	0.02	17552	0.02	217	0.00
5 MANUFACTURAS	85867	0.18	82755	0.13	89644	0.11	59934	0.08	97190	0.11
6 NO CLASIFICADAS	1589	0.00	1151	0.00	2307	0.00	1345	0.00	22294	0.02
<b>TOTAL</b>	<b>240779</b>	<b>0.50</b>	<b>252015</b>	<b>0.39</b>	<b>332686</b>	<b>0.42</b>	<b>190705</b>	<b>0.26</b>	<b>299640</b>	<b>0.33</b>
<b>Bolivia</b>										
1 ALIMENTOS	-	0.00	6	0.00	37	0.00	12	0.00	111	0.00
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	10280	0.02	8995	0.01	17677	0.02	3751	0.01	1366	0.00
3 COMBUSTIBLES	-	0.00	-	0.00	-	0.00	-	0.00	0	0.00
4 MIN Y METALES	5863	0.01	6595	0.01	135	0.00	1014	0.00	5364	0.01
5 MANUFACTURAS	965	0.00	626	0.00	1166	0.00	297	0.00	517	0.00
6 NO CLASIFICADAS	0	0.00	15	0.00	62	0.00	52	0.00	647	0.00
<b>TOTAL</b>	<b>17108</b>	<b>0.04</b>	<b>16237</b>	<b>0.02</b>	<b>19077</b>	<b>0.02</b>	<b>5126</b>	<b>0.01</b>	<b>8005</b>	<b>0.01</b>
<b>Brasil</b>										
1 ALIMENTOS	32867	0.07	30146	0.05	55321	0.07	26158	0.04	41139	0.05
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	12278	0.03	19466	0.03	30063	0.04	11568	0.02	11127	0.01
3 COMBUSTIBLES	25943	0.05	32519	0.05	15755	0.02	1488	0.00	2363	0.00
4 MIN Y METALES	153344	0.32	129565	0.20	150602	0.19	179904	0.25	51610	0.06
5 MANUFACTURAS	686345	1.43	659855	1.01	756654	0.95	306823	0.42	534494	0.60
6 NO CLASIFICADAS	198358	0.41	329209	0.50	217113	0.27	39322	0.05	49314	0.06
<b>TOTAL</b>	<b>1109135</b>	<b>2.31</b>	<b>1200760</b>	<b>1.84</b>	<b>1225508</b>	<b>1.54</b>	<b>585283</b>	<b>0.78</b>	<b>690047</b>	<b>0.77</b>
<b>Chile</b>										
1 ALIMENTOS	65457	0.14	85549	0.13	128348	0.16	65962	0.09	68737	0.08
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	5353	0.01	9578	0.01	11785	0.01	16987	0.02	8101	0.01
3 COMBUSTIBLES	82	0.00	32	0.00	63	0.00	293	0.00	3	0.00
4 MIN Y METALES	6629	0.01	9596	0.01	38934	0.05	39009	0.05	43181	0.05
5 MANUFACTURAS	16522	0.03	25070	0.04	50303	0.06	374557	0.52	337592	0.38
6 NO CLASIFICADAS	1298	0.00	282	0.00	651	0.00	291	0.00	8486	0.01

<b>TOTAL</b>	<b>95341</b>	<b>0.20</b>	<b>130107</b>	<b>0.20</b>	<b>230084</b>	<b>0.29</b>	<b>497099</b>	<b>0.69</b>	<b>466100</b>	<b>0.52</b>
<b>Colombia</b>										
1 ALIMENTOS	548	0 00	975	0 00	9590	0 01	6167	0 01	16201	0 02
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	2551	0 01	1316	0 00	1321	0 00	414	0 00	109	0 00
3 COMBUSTIBLES	7418	0 02	9174	0 01	4788	0 01	20769	0 03	2593	0 00
4 MIN. Y METALES	2358	0 00	17	0 00	190	0 00	1233	0 00	23	0 00
5 MANUFACTURAS	57734	0 12	71414	0 11	103847	0 13	68164	0 09	73843	0 08
6 NO CLASIFICADAS	1628	0 00	1098	0 00	1311	0 00	713	0 00	4253	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>72237</b>	<b>0.15</b>	<b>83894</b>	<b>0.13</b>	<b>121047</b>	<b>0.15</b>	<b>97460</b>	<b>0.13</b>	<b>97022</b>	<b>0.11</b>
<b>Ecuador</b>										
1 ALIMENTOS	1655	0 00	2150	0 00	13860	0 02	21857	0 03	18943	0 02
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	165	0 00	671	0 00	1055	0 00	364	0 00	130	0 00
3 COMBUSTIBLES	38194	0 08	28690	0 04	68221	0 09	44574	0 06	38205	0 04
4 MIN. Y METALES	555	0 00	212	0 00	530	0 00	31	0 00	24	0 00
5 MANUFACTURAS	5941	0 01	5783	0 01	5567	0 01	1865	0 00	2258	0 00
6 NO CLASIFICADAS	135	0 00	54	0 00	242	0 00	49	0 00	2479	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>46645</b>	<b>0.10</b>	<b>37560</b>	<b>0.06</b>	<b>89475</b>	<b>0.11</b>	<b>68740</b>	<b>0.09</b>	<b>62039</b>	<b>0.07</b>
<b>Paraguay</b>										
1 ALIMENTOS	3123	0 01	1075	0 00	581	0 00	1241	0 00	511	0 00
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	86	0 00	17	0 00	114	0 00	26	0 00	16679	0 02
4 MIN. Y METALES	-	0 00	-	0 00	0	0 00	-	0 00	-	0 00
5 MANUFACTURAS	1360	0 00	3917	0 01	4040	0 01	1465	0 00	969	0 00
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	0	0 00	148	0 00	6	0 00	26	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>4569</b>	<b>0.01</b>	<b>5009</b>	<b>0.01</b>	<b>4883</b>	<b>0.01</b>	<b>2738</b>	<b>0.00</b>	<b>18185</b>	<b>0.02</b>
<b>Perú</b>										
1 ALIMENTOS	3048	0 01	4614	0 01	22200	0 03	19266	0 03	10973	0 01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	12979	0 03	16455	0 03	19438	0 02	14746	0 02	12472	0 01
3 COMBUSTIBLES	68514	0 14	75093	0 11	79309	0 10	14467	0 02	15099	0 02
4 MIN. Y METALES	88792	0 18	62727	0 10	55614	0 07	38375	0 05	51242	0 06
5 MANUFACTURAS	11702	0 02	10871	0 02	34219	0 04	11752	0 02	22243	0 02
6 NO CLASIFICADAS	147	0 00	189	0 00	142	0 00	127	0 00	4625	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>185182</b>	<b>0.39</b>	<b>169949</b>	<b>0.26</b>	<b>210922</b>	<b>0.27</b>	<b>98733</b>	<b>0.14</b>	<b>116654</b>	<b>0.13</b>
<b>Uruguay</b>										
1 ALIMENTOS	20653	0 04	21619	0 03	36141	0 05	10920	0 02	24990	0 03
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	1823	0 00	2073	0 00	2703	0 00	1321	0 00	3297	0 00
4 MIN. Y METALES	21	0 00	203	0 00	159	0 00	10	0 00	378	0 00
5 MANUFACTURAS	23521	0 05	19267	0 03	16916	0 02	5124	0 01	5171	0 01
6 NO CLASIFICADAS	51	0 00	143	0 00	157	0 00	75	0 00	1956	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>46069</b>	<b>0.10</b>	<b>43305</b>	<b>0.07</b>	<b>56076</b>	<b>0.07</b>	<b>17450</b>	<b>0.02</b>	<b>35792</b>	<b>0.04</b>

**Venezuela**

1 ALIMENTOS	1857	0 00	5372	0 01	5372	0 01	4294	0 01	6710	0 01
2 MAT PRIM AGRICOLAS	26	0 00	59	0 00	169	0 00	264	0 00	240	0 00
3 COMBUSTIBLES	23139	0 05	23161	0 04	31779	0 04	22531	0 03	34258	0 04
4 MIN Y METALES	100226	0 21	137363	0 21	162776	0 21	106361	0 15	83917	0 09
5 MANUFACTURAS	75966	0 16	59854	0 09	93322	0 12	77242	0 11	87745	0 10
6 NO CLASIFICADAS	677	0 00	1120	0 00	3997	0 01	3313	0 00	21146	0 02
<b>TOTAL</b>	<b>201891</b>	<b>0.42</b>	<b>226929</b>	<b>0.35</b>	<b>297415</b>	<b>0.37</b>	<b>214005</b>	<b>0.30</b>	<b>234016</b>	<b>0.26</b>

**TOTAL AREA**

1 ALIMENTOS	270995	0 56	297618	0 46	490203	0 62	261470	0 36	352359	0 39
2 MAT PRIM AGRICOLAS	48749	0 10	63530	0 10	89371	0 11	54663	0 08	69414	0 08
3 COMBUSTIBLES	167994	0 35	175050	0 27	202102	0 25	105181	0 15	92523	0 10
4 MIN Y METALES	361412	0 75	356994	0 55	423689	0 53	383489	0 53	235956	0 26
5 MANUFACTURAS	965923	2 01	939412	1 44	1155678	1 46	907223	1 25	1162022	1 30
6 NO CLASIFICADAS	203883	0 42	333261	0 51	226130	0 28	45293	0 06	115226	0 13
<b>TOTAL</b>	<b>2018956</b>	<b>4.20</b>	<b>2165865</b>	<b>3.31</b>	<b>2587173</b>	<b>3.26</b>	<b>1757319</b>	<b>2.43</b>	<b>2027500</b>	<b>2.27</b>

**Mercado Común Centroamericano**

1. ALIMENTOS	59921	0 12	44315	0 07	48403	0 06	26319	0 04	68706	0 08
2 MAT PRIM AGRICOLAS	17119	0 04	15839	0 02	22528	0 03	20420	0 03	33687	0 04
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	46	0 00
4 MIN Y METALES	3506	0 01	2623	0 00	4070	0 01	3266	0 00	1978	0 00
5 MANUFACTURAS	44805	0 09	52355	0 08	68715	0 09	35502	0 05	59321	0 07
6 NO CLASIFICADAS	523	0 00	653	0 00	895	0 00	1105	0 00	6967	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>125874</b>	<b>0.26</b>	<b>115785</b>	<b>0.18</b>	<b>144611</b>	<b>0.18</b>	<b>86612</b>	<b>0.12</b>	<b>170705</b>	<b>0.19</b>

**Resto de América Latina**

1 ALIMENTOS	11166	0 02	14085	0 02	10135	0 01	2054	0 00	14852	0 02
2 MAT PRIM AGRICOLAS	1142	0 00	456	0 00	605	0 00	520	0 00	1810	0 00
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	220	0 00	3428	0 00	305	0 00
4 MIN Y METALES	1915	0 00	3851	0 01	3927	0 00	513	0 00	211	0 00
5 MANUFACTURAS	55094	0 11	52685	0 08	27059	0 03	11175	0 02	14649	0 02
6 NO CLASIFICADAS	75	0 00	208	0 00	488	0 00	169	0 00	1318	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>69392</b>	<b>0.14</b>	<b>71295</b>	<b>0.11</b>	<b>42434</b>	<b>0.05</b>	<b>17859</b>	<b>0.02</b>	<b>33145</b>	<b>0.04</b>

**Comunidad del Caribe**

1 ALIMENTOS	2840	0 01	3259	0 00	3977	0 01	4078	0 01	3392	0 00
2 MAT PRIM AGRICOLAS	2646	0 01	2070	0 00	3647	0 00	424	0 00	219	0 00
3 COMBUSTIBLES	9238	0 02	13762	0 02	13059	0 02	879	0 00	2562	0 00
4 MIN Y METALES	29332	0 06	25641	0 04	34903	0 04	60725	0 08	312	0 00
5 MANUFACTURAS	6458	0 01	5245	0 01	12151	0 02	11943	0 02	47970	0 05
6 NO CLASIFICADAS	42	0 00	118	0 00	82	0 00	95	0 00	8042	0 01

<b>TOTAL</b>	<b>50556</b>	<b>0.11</b>	<b>50095</b>	<b>0.08</b>	<b>67819</b>	<b>0.09</b>	<b>78144</b>	<b>0.11</b>	<b>62497</b>	<b>0.07</b>
<b>Canadá</b>										
1. ALIMENTOS	234895	0.49	298068	0.46	389622	0.49	316520	0.44	427599	0.48
2 MAT PRIM. AGRICOLAS	41476	0.09	49299	0.08	71851	0.09	72469	0.10	41181	0.05
3 COMBUSTIBLES	45514	0.09	25455	0.04	23320	0.03	25674	0.03	19873	0.02
4 MIN. Y METALES	145108	0.30	120360	0.18	126984	0.16	113616	0.16	47620	0.05
5 MANUFACTURAS	368987	0.77	527945	0.81	785454	0.99	689359	0.95	1064217	1.19
6. NO CLASIFICADAS	209287	0.44	154221	0.24	223416	0.28	156614	0.22	143072	0.16
<b>TOTAL</b>	<b>1045267</b>	<b>2.17</b>	<b>1175348</b>	<b>1.80</b>	<b>1620647</b>	<b>2.04</b>	<b>1374252</b>	<b>1.90</b>	<b>1743562</b>	<b>1.95</b>
<b>Estados Unidos</b>										
1 ALIMENTOS	3771621	7.84	3672859	5.62	4733196	5.97	3421905	4.72	4871972	5.45
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	1058738	2.20	1209318	1.85	1313313	1.66	1337002	1.85	1324433	1.48
3 COMBUSTIBLES	1314378	2.73	1236087	1.89	1129502	1.42	1269611	1.75	1604444	1.79
4 MIN. Y METALES	1513566	3.15	1793433	2.74	1942727	2.45	2112540	2.92	1410495	1.58
5 MANUFACTURAS	17409354	36.21	32411837	49.58	40464302	51.00	42411899	58.54	51699545	57.79
6 NO CLASIFICADAS	5196195	10.81	5046189	7.72	5302928	6.68	3456325	4.77	6813731	7.62
<b>TOTAL</b>	<b>30263852</b>	<b>62.94</b>	<b>45368723</b>	<b>69.41</b>	<b>54885968</b>	<b>69.17</b>	<b>54009282</b>	<b>74.55</b>	<b>67724620</b>	<b>75.70</b>
<b>Resto de América</b>										
1 ALIMENTOS	358	0.00	40	0.00	37	0.00	19	0.00	60	0.00
2 MAT PRIM AGRICOLAS	0	0.00	124	0.00	285	0.00	141	0.00	361	0.00
3 COMBUSTIBLES	49626	0.10	70176	0.11	48365	0.06	16149	0.02	8703	0.01
4 MIN Y METALES	2440	0.01	1191	0.00	578	0.00	751	0.00	37	0.00
5 MANUFACTURAS	15541	0.03	10546	0.02	21589	0.03	3111	0.00	5314	0.01
6. NO CLASIFICADAS	15	0.00	11	0.00	4	0.00	30	0.00	197	0.00
<b>TOTAL</b>	<b>67980</b>	<b>0.14</b>	<b>82088</b>	<b>0.13</b>	<b>70858</b>	<b>0.09</b>	<b>20201</b>	<b>0.03</b>	<b>14672</b>	<b>0.02</b>
<b>Union Europea</b>										
1 ALIMENTOS	686117	1.43	548907	0.84	511457	0.64	313165	0.43	441568	0.49
2 MAT PRIM AGRICOLAS	51180	0.11	55492	0.08	59999	0.08	45202	0.06	47197	0.05
3. COMBUSTIBLES	46116	0.10	35678	0.05	19055	0.02	17812	0.02	9109	0.01
4 MIN. Y METALES	364590	0.76	390272	0.60	493035	0.62	371091	0.51	52465	0.06
5 MANUFACTURAS	5819205	12.10	5925474	9.06	7010905	8.84	5516256	7.61	6449208	7.21
6. NO CLASIFICADAS	680972	1.42	839579	1.28	953828	1.20	462243	0.64	741015	0.83
<b>TOTAL</b>	<b>7648180</b>	<b>15.91</b>	<b>7795402</b>	<b>11.93</b>	<b>9048279</b>	<b>11.40</b>	<b>6725769</b>	<b>9.28</b>	<b>7740562</b>	<b>8.65</b>
<b>Asociación Europea de Libre Comercio</b>										
1 ALIMENTOS	24656	0.05	29080	0.04	22200	0.03	6542	0.01	12237	0.01
2 MAT. PRIM. AGRICOLAS	438	0.00	750	0.00	892	0.00	358	0.00	976	0.00
3 COMBUSTIBLES	3	0.00	14	0.00	15	0.00	8	0.00	35	0.00
4. MIN. Y METALES	11272	0.02	4779	0.01	20203	0.03	12433	0.02	9023	0.01
5 MANUFACTURAS	468434	0.97	418971	0.64	476222	0.60	395030	0.55	432539	0.48

6. NO CLASIFICADAS	26813	0 06	79124	0 12	11209	0 01	712	0 00	29344	0 03
<b>TOTAL</b>	<b>531616</b>	<b>1.11</b>	<b>532718</b>	<b>0.81</b>	<b>530741</b>	<b>0.67</b>	<b>415083</b>	<b>0.57</b>	<b>484154</b>	<b>0.54</b>

**Resto de Europa**

1. ALIMENTOS	47782	0 10	63838	0 10	24905	0 03	32020	0 04	6676	0 01
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	7629	0 02	11117	0 02	4563	0 01	56	0 00	5018	0 01
3. COMBUSTIBLES	7	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	2	0 00
4. MIN Y METALES	28326	0 06	20722	0 03	151166	0 19	20287	0 03	10793	0 01
5. MANUFACTURAS	67907	0 14	100543	0 15	102561	0 13	23701	0 03	125957	0 14
6. NO CLASIFICADAS	6488	0 01	4230	0 01	19634	0 02	434	0 00	63849	0 07
<b>TOTAL</b>	<b>158139</b>	<b>0.33</b>	<b>200450</b>	<b>0.31</b>	<b>302829</b>	<b>0.38</b>	<b>76498</b>	<b>0.11</b>	<b>212295</b>	<b>0.24</b>

**Japón**

1. ALIMENTOS	5661	0 01	5115	0 01	5314	0 01	3497	0 00	3746	0 00
2. MAT. PRIM. AGRICOLAS	7697	0 02	7018	0 01	6439	0 01	4915	0 01	7756	0 01
3. COMBUSTIBLES	358	0 00	1151	0 00	1849	0 00	5951	0 01	5565	0 01
4. MIN Y METALES	158427	0 33	167313	0 26	133737	0 17	106391	0 15	15244	0 02
5. MANUFACTURAS	2160525	4 49	2687421	4 11	3221162	4 06	2797788	3 86	2816421	3 15
6. NO CLASIFICADAS	707384	1 47	1060729	1 62	1411476	1 78	689488	0 95	988036	1 10
<b>TOTAL</b>	<b>3040052</b>	<b>6.32</b>	<b>3928747</b>	<b>6.01</b>	<b>4778977</b>	<b>6.02</b>	<b>3608030</b>	<b>4 98</b>	<b>3836768</b>	<b>4.29</b>

**Asociación de Naciones de Asia Sudoriental**

1. ALIMENTOS	101702	0 21	57504	0 09	81939	0 10	49934	0 07	42773	0 05
2. MAT PRIM. AGRICOLAS	50233	0 10	57582	0 09	76312	0 10	95488	0 13	96413	0 11
3. COMBUSTIBLES	13	0 00	1	0 00	5	0 00	1758	0 00	2808	0 00
4. MIN Y METALES	1322	0 00	3657	0 01	10741	0 01	4670	0 01	1517	0 00
5. MANUFACTURAS	338624	0 70	719565	1 10	1113749	1 40	900090	1 24	718053	0 80
6. NO CLASIFICADAS	10880	0 02	10840	0 02	27199	0 03	75938	0 10	686925	0 77
<b>TOTAL</b>	<b>502774</b>	<b>1.05</b>	<b>849149</b>	<b>1.30</b>	<b>1309945</b>	<b>1.65</b>	<b>1127878</b>	<b>1.56</b>	<b>1548489</b>	<b>1.73</b>

**Acuerdo de Bangkok**

1. ALIMENTOS	22012	0 05	23917	0 04	22532	0 03	20774	0 03	27825	0 03
2. MAT PRIM. AGRICOLAS	2351	0 00	3833	0 01	4462	0 01	6577	0 01	5032	0 01
3. COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	0	0 00	65	0 00
4. MIN Y METALES	1744	0 00	6489	0 01	7551	0 01	21283	0 03	3714	0 00
5. MANUFACTURAS	69804	0 15	169445	0 26	404264	0 51	303731	0 42	994658	1 11
6. NO CLASIFICADAS	412	0 00	1048	0 00	1535	0 00	1004	0 00	184064	0 21
<b>TOTAL</b>	<b>96323</b>	<b>0.20</b>	<b>204732</b>	<b>0.31</b>	<b>440344</b>	<b>0.65</b>	<b>353368</b>	<b>0.49</b>	<b>1215358</b>	<b>1.36</b>

**Resto de Asia**

1. ALIMENTOS	51463	0 11	31122	0 05	23382	0 03	10331	0 01	8929	0 01
2. MAT PRIM. AGRICOLAS	15508	0 03	8031	0 01	10414	0 01	8110	0 01	35492	0 04
3. COMBUSTIBLES	16016	0 03	5627	0 01	21324	0 03	39858	0 06	39783	0 04
4. MIN Y METALES	44364	0 09	40202	0 06	54363	0 07	52740	0 07	15934	0 02

5 MANUFACTURAS	1883262	3 92	2225381	3 40	2690497	3 39	2054417	2 84	1541332	1 72
6 NO CLASIFICADAS	12795	0 03	12405	0 02	20061	0 03	38038	0 05	305965	0 34
<b>TOTAL</b>	<b>2023408</b>	<b>4.21</b>	<b>2322768</b>	<b>3.55</b>	<b>2820041</b>	<b>3.55</b>	<b>2203484</b>	<b>3.04</b>	<b>1947435</b>	<b>2.18</b>

**Medio Oriente**

1 ALIMENTOS	29902	0 06	26977	0 04	23308	0 03	7192	0 01	10733	0 01
2 MAT PRIM AGRICOLAS	1980	0 00	3043	0 00	6839	0 01	5232	0 01	6127	0 01
3 COMBUSTIBLES	2	0 00	0	0 00	494	0 00	381	0 00	66638	0 07
4 MIN. Y METALES	6669	0 01	3786	0 01	28614	0 04	2588	0 00	172	0 00
5 MANUFACTURAS	44821	0 09	52848	0 08	94490	0 12	57592	0 08	89499	0 10
6 NO CLASIFICADAS	77	0 00	164	0 00	232	0 00	1225	0 00	12371	0 01
<b>TOTAL</b>	<b>83451</b>	<b>0.17</b>	<b>86818</b>	<b>0.13</b>	<b>153977</b>	<b>0.19</b>	<b>74210</b>	<b>0.10</b>	<b>185540</b>	<b>0.21</b>

**Unión Aduanera y Económica de Africa Central**

1 ALIMENTOS	28	0 00	0	0 00	2	0 00	20	0 00	160	0 00
2 MAT PRIM AGRICOLAS	1054	0 00	3891	0 01	11484	0 01	7622	0 01	2423	0 00
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	0	0 00	0	0 00	38	0 00	0	0 00
4 MIN Y METALES	10116	0 02	5858	0 01	2146	0 00	26	0 00	19	0 00
5 MANUFACTURAS	532	0 00	263	0 00	1166	0 00	366	0 00	188	0 00
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	0	0 00	4	0 00	23	0 00	2621	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>11730</b>	<b>0.02</b>	<b>10012</b>	<b>0.02</b>	<b>14802</b>	<b>0.02</b>	<b>8095</b>	<b>0.01</b>	<b>5411</b>	<b>0.01</b>

**Comunidad Econ. Estados de Africa Occidental**

1 ALIMENTOS	184	0 00	10	0 00	1501	0 00	867	0 00	3903	0 00
2 MAT PRIM AGRICOLAS	13684	0 03	6416	0 01	5027	0 01	6666	0 01	7963	0 01
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	2652	0 00	0	0 00	1	0 00	0	0 00
4 MIN Y METALES	1591	0 00	1294	0 00	1831	0 00	124	0 00	7353	0 01
5 MANUFACTURAS	2023	0 00	4059	0 01	1995	0 00	1353	0 00	1395	0 00
6 NO CLASIFICADAS	0	0 00	3	0 00	19	0 00	56	0 00	49	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>17482</b>	<b>0.04</b>	<b>14434</b>	<b>0.02</b>	<b>10373</b>	<b>0.01</b>	<b>9067</b>	<b>0.01</b>	<b>20663</b>	<b>0.02</b>

**Comunidad Econ. Paises de los Grandes Lagos**

1 ALIMENTOS	0	0 00	50	0 00	917	0 00	162	0 00	2	0 00
4 MIN Y METALES	0	0 00	0	0 00	1026	0 00	64	0 00	182	0 00
5 MANUFACTURAS	8	0 00	196	0 00	47	0 00	93	0 00	182	0 00
<b>TOTAL</b>	<b>8</b>	<b>0.00</b>	<b>246</b>	<b>0.00</b>	<b>1990</b>	<b>0.00</b>	<b>319</b>	<b>0.00</b>	<b>366</b>	<b>0.00</b>

**Resto de Africa**

1 ALIMENTOS	7060	0 01	9937	0 02	4593	0 01	2958	0 00	45683	0 05
2 MAT. PRIM AGRICOLAS	505	0 00	818	0 00	1501	0 00	1025	0 00	4342	0 00
3 COMBUSTIBLES	0	0 00	50	0 00	5387	0 01	6467	0 01	11547	0 01
4 MIN. Y METALES	33224	0 07	42372	0 06	74758	0 09	76344	0 11	75263	0 08
5 MANUFACTURAS	26342	0 05	40367	0 06	35728	0 05	24274	0 03	52720	0 06
6 NO CLASIFICADAS	2277	0 00	13157	0 02	187	0 00	63	0 00	4227	0 00

<b>TOTAL</b>	<b>69408</b>	<b>0.14</b>	<b>106701</b>	<b>0.16</b>	<b>122154</b>	<b>0.15</b>	<b>111131</b>	<b>0.15</b>	<b>193782</b>	<b>0.22</b>
<b>Oceania</b>										
1 ALIMENTOS	175119	0.36	186818	0.29	213076	0.27	96222	0.13	150885	0.17
2 MAT PRIM. AGRICOLAS	20278	0.04	20359	0.03	19037	0.02	23140	0.03	26512	0.03
3 COMBUSTIBLES	2845	0.01	17	0.00	2	0.00	2	0.00	7044	0.01
4 MIN Y METALES	11903	0.02	28770	0.04	30208	0.04	32467	0.04	20621	0.02
5 MANUFACTURAS	30228	0.06	32637	0.05	52985	0.07	24910	0.03	35753	0.04
6 NO CLASIFICADAS	17778	0.04	2552	0.00	1520	0.00	501	0.00	20176	0.02
<b>TOTAL</b>	<b>258151</b>	<b>0.54</b>	<b>271153</b>	<b>0.41</b>	<b>316828</b>	<b>0.40</b>	<b>177242</b>	<b>0.24</b>	<b>260991</b>	<b>0.29</b>
<b>Desconocidas</b>										
1 ALIMENTOS	0	0.00	724	0.00	10967	0.01	4980	0.01	4385	0.00
2 MAT PRIM. AGRICOLAS	0	0.00	16	0.00	312	0.00	3797	0.01	565	0.00
3 COMBUSTIBLES	0	0.00	0	0.00	0	0.00	8846	0.01	36	0.00
4 MIN Y METALES	0	0.00	1280	0.00	6745	0.01	48978	0.07	183	0.00
5 MANUFACTURAS	316	0.00	10991	0.02	55744	0.07	136192	0.19	29246	0.03
6 NO CLASIFICADAS	0	0.00	2	0.00	815	0.00	7032	0.01	1857	0.00
<b>TOTAL</b>	<b>316</b>	<b>0.00</b>	<b>13013</b>	<b>0.02</b>	<b>74083</b>	<b>0.09</b>	<b>209825</b>	<b>0.29</b>	<b>36372</b>	<b>0.04</b>
<b>TOTAL</b>										
1. ALIMENTOS	5503482	11.45	5314243	8.13	6621666	8.35	4581029	6.32	6498445	7.26
2 MAT PRIM. AGRICOLAS	1342407	2.79	1519002	2.32	1708881	2.15	1693827	2.34	1716921	1.92
3 COMBUSTIBLES	1652110	3.44	1565720	2.40	1464699	1.85	1502044	2.07	1871088	2.09
4 MIN Y METALES	2730827	5.68	3020887	4.62	3552502	4.48	3424386	4.73	1909192	2.13
5 MANUFACTURAS	29778193	61.93	46388186	70.97	57796463	72.84	56306005	77.72	67340189	75.27
6 NO CLASIFICADAS	7075896	14.72	7558494	11.56	8201662	10.34	4936388	6.81	10129052	11.32
<b>TOTAL GLOBAL</b>	<b>48082915</b>		<b>65366532</b>		<b>79345873</b>		<b>72443679</b>		<b>89464887</b>	

Fuente: Datos contenidos en el Sistema Integral de Información de Comercio Exterior de la ALADI, suministrados por el país informante

Nota: El detalle de la Clasificación por Categorías de Productos (CCP) es el siguiente

- 1 - Alimentos, bebidas y tabaco
- 2 - Materias primas de origen agrícola
- 3 - Combustibles y lubricantes minerales y productos conexos
- 4 - Minerales y metales
- 5 - Manufacturas
- 6 - Mercancías no clasificadas en otra categoría

0-0.00 El movimiento no alcanza a la mitad de la unidad en que se presenta la información

- Sin movimiento

SECTOR	TOTAL PRE-RONDA DE URUGUAY	AUMENTO POR LA RONDA	% DE EXPORTACIONES AFECTADAS	REDUCCIÓN DE TARIFAS	TASA DESPUÉS DE LA RONDA URUGUAY
<b>ÁFRICA SUBSAHARIANA</b>					
Agricultura, sin pesca: estimado	80.8	19.2	4.1	0.7	18.6
Pesca y productos derivados	79.0	20.5	51.2	2.5	7.7
Petróleo	50.0	1.0	10.4	0.6	1.9
Madera, pulpa, papel y muebles	83.8	8.1	30.5	1.4	2.7
Textiles y vestido	90.4	4.2	73.6	1.6	10.6
Piel, hule y calzado	85.6	8.6	47.0	0.8	4.4
Metales	87.6	6.6	17.4	0.5	2.0
Químicos y materiales fotográficos	70.4	16.2	45.4	2.5	7.7
Equipo de transporte	94.8	3.0	27.0	0.8	6.4
Maquinaria no-eléctrica	91.3	5.4	69.1	2.4	2.5
Maquinaria eléctrica	88.3	4.4	67.7	1.8	5.6
Productos minerales, piedras preciosas y metales	88.3	4.4	8.9	0.2	1.3
Manufacturas	83.7	9.7	18.3	0.6	5.8
Bienes Industriales	86.7	8.9	18.5	0.4	3.2
Toda la mercancía comercial	78.4	13.5	29.7	1.4	4.1

PAÍS O BLOQUE	NÚMERO DE DESTINOS PARA LOS QUE ES PRINCIPAL PROVEEDOR	FLUJOS COMERCIALES EN ESTOS DESTINOS (MILLONES DE EUROS)	DESTINOS COMO % TOTAL DE LAS EXPORTACIONES DE LA UNIÓN EUROPEA
ANGOLA	1	1 0	0 2
BENIN	2	10 6	18 3
BURUNDI	1	51 9	35 9
CAMERÚN	7	160 3	13 8
CONGO	1	10 7	1 5
COSTA DE MARFIL	24	1 129 6	54 6
GABÓN	5	162 5	20 3
GHANA	7	59 5	7 1
GUINEA	1	169 8	56 9
KENYA	17	204 5	31 6
LIBERIA	1	578 2	90 7
MADAGASCAR	10	79 8	23 1
MALAWI	1	32 6	23 1
MAURITANIA	1	4 9	1 9
MAURICIO	7	308 3	30 2
NAMIBIA	7	46 3	12 6
NÍGER	1	83 7	69 2
NIGERIA	11	78 0	2 3
SUDÁFRICA	143	4 289 8	55 7
SENEGAL	5	84 3	22 8
SOMALIA	1	0 7	3 6
SUDÁN	4	43 2	25 1
TANZANIA	6	3 4	1 7
TOGO	1	1 1	1 5
UGANDA	2	14 6	4 1
ZAIRE	4	505 0	60 0
ZAMBIA	1	51 8	28 5
ZIMBABWE	10	18 2	2 9
CEAO	37	1.434 0	47 9
CEEAO	63	3.218 0	38 1
UAEAC	14	427 0	14 7
MCAOS	67	1 108 0	22 2
CSAD	176	5.055 0	50 1
INTER-FRONTERAS	73	1.179 0	27 9
TODA LA REGIÓN	326	13.615 0	53 5

PORCIÓN PROMEDIO DE LOS PROVEEDORES PRINCIPALES EN LAS IMPORTACIONES DE LA UNIÓN EUROPEA PARA ESTOS DESTINOS	PORCIÓN PROMEDIO TOTAL DE LOS PAÍSES SUB-SAHARIANOS EN LAS IMPORTACIONES DE LA U.E. EN ESTOS DESTINOS	TARIFAS COMPROMETIDAS DESPUÉS DE LA RONDA DE URUGUAY EN ESTOS DESTINOS	PRODUCTOS MÁS IMPORTANTES
32.4	50.9		1.5 Pescado
76.3	94.4	NO DISPONIBLE	Carne y semillas oleosas
34.1	42.9		0.5 Oro
57.7	99.3	NO DISPONIBLE	Madera
62	92.7		0.6 l áminas de triplay
45.5	75.6		3.7 Cacao, madera, pescado
60.6	78.9		6.3 Manganeso, madera
22.3	49		10.7 Cacao, semillas oleosas
58	61.7		0 Aluminio
34.8	50		6.4 Té, fruta vegetales
12.4	33.9		0 Diamantes
47.1	61.1		5.2 Furtas, vestido (pañuelos)
83.3	87.2	NO DISPONIBLE	Tabaco sin manufacturar
8.5	39.7	NO DISPONIBLE	Pescado congelado
28.5	51.6		14 Azúcar, vestido (camisas)
38.4	62.3		15.5 Pescado, carne
68.4	84.6	NO DISPONIBLE	Químicos radioactivos
46.6	63.2		2.8 Lana, otros
35.1	38.5		0.8 Oro, fruta, vino, hierro y fierro
48.9	64.4		7.9 Aceite de nuez, chapopote y residuos
53.3	80.8	NO DISPONIBLE	Moluscos
38.2	62.2	NO DISPONIBLE	Semillas oleosas y gomas naturales
36.8	47.1		22.3 Leguminosas secas, cuerda y cables
26.8	69.1	NO DISPONIBLE	Otros bienes
35.4	75.4		4.6 Pescado, cuero y pules
53.2	54.2		10.6 Diamante, plantas
45.6	51.2	NO DISPONIBLE	Otros bienes
38.7	56	NO DISPONIBLE	Pimienta, polvo de hierro
45.6	71.5		5.1
37.5	49.7		3.9
71.6	89.1		1.7
42.8	52.1		9.2
36	38.2		5.5
44.5	52.4		9.1
40.9	NO DISPONIBLE	NO DISPONIBLE	

**Tabla 4. Indicadores Económicos del Área Preferencial de Comercio de África Oriental y Austral**

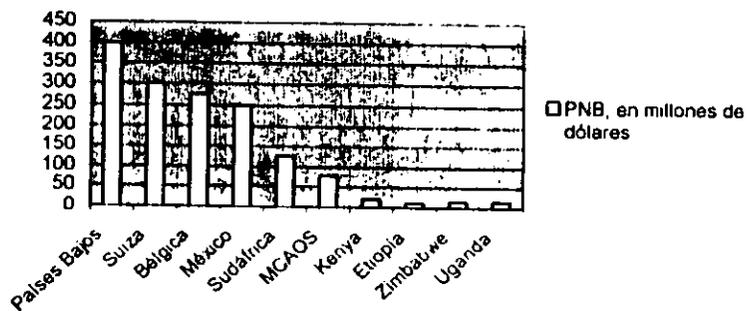
País	Tasa promedio anual de cambio en Índice Nacional de Precios al Consumidor		Tasa de Crecimiento del PNB (Porcentaje)		Ahorro nacional bruto como un porcentaje del PNB 1993-95
	1980-90	1990-95	1980-90	1990-95	
Angola	NO DISPONIBLE	NO DISPONIBLE	3.7	-4.1	35.2
Burundi	7.1	10.8	4.4	-2.3	6.7
Etiopía	4	NO DISPONIBLE	2.3	NO DISPONIBLE	5.0
Kenya	11.1	27.3	4.2	1.4	5.0
Lesotho	13.6	13	4.3	7.5	-15.2
Malawi	16.9	21.9	2.3	0.7	0.3
Madagascar	16.7	22	1.3	0.1	2.7
Mauricio	6.9	7.3	6.2	4.9	23.4
Mozambique	NO DISPONIBLE	47.8	-0.2	7.1	4.4
Namibia	12.6	11.7	1.1	3.8	12.1
Rwanda	3.9	13.2	2.3	12.8	-19.7
Sudán	37.6	114.3	0.6	6.8	NO DISPONIBLE
Tanzania	31	27.2	3.8	6.2	-0.2
Uganda	102.4	19.7	3.1	6.6	4.2
Zambia	42.7	112.5	0.8	6.1	5.0
Zimbabwe	13.8	28.2	3.5	1.0	NO DISPONIBLE

**Comercio de Mercancías,  
1995 (millones de dólares)**

Exportaciones: Importaciones

3 508	1 748
106	234
423	1,033
1 878	2,949
143	491
325	821
364	499
1 537	1,959
169	784
1 353	1 194
45	235
493	1,275
639	1,619
461	1,058
781	1,258
1 885	2,241

### Tamaño Relativo de las Economías, 1995



FUENTE BANCO MUNDIAL. Tomado de Kasendeke, Louis y Abuka, Charles. Regional Trade Arrangements: The COMESA experience. FMI, Washington, D.C. 1998. Pg. 470

TABLA 3. LOS PAÍSES DE ÁFRICA SUB-SAHARIANA COMO MERCADO

PAÍS	NUMERO DE DESTINOS	FLUJOS COMERCIALES EN ESTOS DESTINOS (MILLONES DE EUROS)	DESTINOS COMO % TOTAL DE LAS EXPORTACIONES DE LA UNIÓN EUROPEA HACIA EL PAÍS	EXPORTACIONES A LOS PRINCIPALES MERCADOS COMO PORCENTAJE DE LAS EXPORTACIONES TOTALES DE LA U.E. EN ESTOS DESTINOS
ANGOLA	17	201,6	25,2	62,4
BENIN	4	30,0	11,1	18,3
BOTSWANA	1	2,0	2,3	15,3
BURKINA FASO	1	1,3	0,7	18,5
BURUNDI	2	1,4	1,9	30,2
CAMERÚN	4	27,6	4,9	7,6
COMOROS	1	NO DISPONIBLE	0,1	66,7
CONGO	3	15,1	3,2	11,5
CABO VERDE	4	1,8	1,2	35,4
COSTA DE MARFIL	9	53,8	4,5	35,8
DJIBOUTI	1	NO DISPONIBLE	0,0	33,3
ETIOPIA	4	3,8	0,8	76,1
GABÓN	3	1,1	0,2	7,5
GAMBIA	1	1,2	2,1	70,8
GHANA	9	9,9	1,3	33,8
GUINEA	1	0,3	0,1	31,9
KENYA	6	7,3	0,9	27,1
LIBERIA	3	897,6	72,4	5,5
MADAGASCAR	1	0,7	0,3	36
MALI	2	0,3	0,1	37,6
MAURITANIA	2	4,0	1,7	17,2
MAURICIO	1	4,0	0,6	25,3
MOZAMBIQUE	2	12,8	9,0	26,8
NIGERIA	32	110,9	5,4	23,5
RWANDA	1	NO DISPONIBLE	0,1	21,7
SUDÁFRICA	69	298,9	3,5	22
SENEGAL	8	2,8	0,4	20,3
SUDÁN	2	0,8	0,3	10,5
TANZANIA	2	0,5	0,2	7,9
TOGO	1	0,1	0	30,5
UGANDA	4	3,1	1,7	13,6
ZAIRE	9	2,4	0,7	29,7
ZIMBABWE	2	3,5	0,9	29,2
TODA LA REGIÓN	491	4.526,60	18,6	22,1

**PAISES DE LA UNIÓN EUROPEA, 1995**

EXPORTACIONES HACIA ÁFRICA SUB-SAHARIANA COMO PORCENTAJE DE LAS EXPORTACIONES TOTALES DE LA U.E. EN ESTOS DESTINOS	PRODUCTOS MÁS IMPORTANTES
64 6	Almidones, etc barcos
48 6	Algodón, perlas
50	Vehículos
31 3	Maquinaria
55 1	Fertilizante, hierro/ferro
46 9	Otros textiles, zinc
76 2	Grasa, vegetales/preparaciones de fruta
26 1	Vegetales/ preparaciones de fruta
39 3	Hierro/Fierro maquinaria
58 2	Pescado, Hierro/Fierro
66 7	Cereales
34 4	Piedra maquinaria
34 3	Explosivos equipo eléctrico
93 5	Grasas
40 8	Carne, equipo para ferrocarril
36 7	Bebidas
32 6	Químicos orgánicos maquinaria
55 2	Jabones, barcos
37	Seda
40 3	Pescado, Químicos Orgánicos
29 7	Algodón, hierro/ferro
29 2	Algodón
40 8	Cereales, Aluminio
34 8	Pescado, Químicos Inorgánicos
41 5	Productos foto y cinematográficos
24 9	Maquinaria equipo eléctrico
39 9	Grasas, Químicos Misceláneos
13 4	Químicos inorgánicos vidrio
29 8	Vegetales/ preparaciones de fruta, maquinaria
34 7	Preparaciones de carne
33 1	Aceites esenciales, piedra
68 3	Carne otros textiles
42 8	Fibras de grapa
22 1	