



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**ÁFRICA NEGRA:
UNA PERSPECTIVA HISTÓRICO-CULTURAL
DE SU ESTUDIO EN MÉXICO**





Universidad Nacional
Autónoma de México



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 *Ella*:

A la que hoy más que siempre se recuerda con amor, porque no ha dejado de existir,
a la que le debo todo y que me pide nada a cambio,
a la que siempre ha sido lo que nunca fue,
a la que me falta por conocer,
a la que es tan grande, por pequeña que parezca,
a la que siempre estará, aun en la ausencia,
a la que sabe ser Mujer,
a ella, que me permite vivir.

A *Él*:

Al que es todo lo que no cree,
al que con su ser, y sin saberlo, es mi ejemplo,
al que necesita más que nada de él mismo,
a él, que camino a mi lado en esta aventura, gracias.

A todos mis Maestros, compañeros y amigos de distintas generaciones y carreras que durante algunos años me ayudaron con sus críticas, sus pláticas, sus observaciones, sus consejos, su apoyo, su tolerancia, y que gracias a eso, puedo decir de manera satisfactoria que esta investigación significa y es, un trabajo colectivo.

Porque el único nombre que me gustaría escribir es *Claudia Ivonne* (Lindsey), mi hermana mayor, quien decidió vivir de la mejor manera, en libertad, y a quien dedico esta alegría.

Índice

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO 1. PENSAR ÁFRICA.....	14
1.1 Re-descubriendo África.....	14
1.1.1 Desde las ciencias Culturales	19
1.2 Pensar África.....	21
1.2.1 El estudio de África en la Educación Básica	22
1.2.2 África en la Historia. El caso del bachillerato universitario	28
1.2.3 África en Relaciones Internacionales	29
1.3 La importancia de África en el estudio multidisciplinario	32
1.3.1 África en las disciplinas	34
1.4 De la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad	57
CAPÍTULO 2. LA “OTRA” HISTORIA.....	59
2.1 La Historia en papel y el papel de la Historia	59
2.1.1 ¿Por qué y para qué la Historia?.....	61
2.1.2 ¿Cómo hacer Historia?	64
2.2 Del origen de la Historia en África	67
2.2.1 Historia: ‘Con las llaves en la mente’.....	67
2.2.2 Del origen de las falacias	70
2.2.3 De la maldición de Cam a la crítica.....	72
2.2.4 El papel del Eurocentrismo	74
2.3 África en la Historia Mundial. De los orígenes del hombre.....	76
2.3.1 La Grecia negra.....	78
2.3.2 África en Europa.....	81
2.4 La ciencia africana	87
2.5 África en México. ¿La “tercera raíz”?	92
2.5.1 La perspectiva histórica.....	93
2.5.2 La perspectiva antropológica	102
2.5.3 La perspectiva estatal	106
CAPÍTULO 3. ÁFRICA ¿MODERNA?.....	110
3.1 El presente continuo africano.....	110
3.2 ¿Modernidad africana?.....	111
3.2.1 El tiempo africano.....	115
3.2.2 Costumbre y Tradición	119
3.3 La Cultura.....	124
3.3.1 El aspecto cultural en RRII: el caso de los estudios africanos en la FCPyS.....	126
3.3.2 Cuestión de <i>ser</i>	137
3.4 El factor cultural en África.....	142
3.4.1 La cultura vista desde 3 aspectos	145
3.4.2 Expresiones culturales africanas.....	152
3.4.3 Perspectivas culturales	167
CONSIDERACIONES FINALES	170
ANEXO 1.....	178
ANEXO 2.....	182
BIBLIOGRAFÍA	183
Hemerografía	190
Ciberografía.....	192
Videografía.....	194
Conferencias	195

INTRODUCCIÓN

Si bien existen documentos que hablan sobre el continente africano y los conflictos que persisten en este vasto continente, la mayoría de ellos proviene de Europa y en la lengua del colonizador.

A pesar de ello, hoy en día no podemos seguir diciendo que no existen textos que aborden el continente africano, los hay sin duda. Muchos de ellos hablan de la decadencia del Estado africano, de la esclavitud, de la economía subdesarrollada, de los orígenes del hombre en África, del hombre negro como parte integrante – no integral – de cualquier Estado-nación. ¿Esto refleja la totalidad africana?

En los años 60's durante el periodo de las luchas "independentistas", las diferentes visiones de los conflictos o problemas se veían a través de los ojos europeos, con una visión etnocentrista y eurocéntrica, incluso después de haber concluido el periodo denominado por ellos como la "descolonización".

A pesar del bombardeo de escritos etnocéntricos, los africanos intentaron romper con esta inercia y empezaron a reflejar en la literatura, el cine o la oralitura su modo de ver África, y más aún, de vivirla. Más que una cuestión descriptiva, el "espejo cultural" intentaba ser de carácter funcional (es decir aplicable a la realidad existente), pensando en cuestiones políticas, sociales y económicas.

Todo el movimiento de explosión oral y escrita se tradujo en una serie de nuevos movimientos emergentes como la *negritud*. Su difusión no sólo se hizo mediante el vehículo de las lenguas maternas, sino que se apropiaron de la lengua del colonizador para masificar mundialmente su pensamiento y al

mismo tiempo legitimarlo internacionalmente, ya que su legitimidad al interior ya estaba dada casi *de facto* al reflejar la cultura. Porque África se re-descubre a sí misma y al mismo tiempo el mundo la descubre como parte de la totalidad histórica.

La visión etnocéntrica es la dominante al hablar de los africanos y lo africano (cuando se habla de ella, e inclusive, como lo veremos, en áreas ajenas a la Antropología), por ello es necesario dar un giro a los estudios africanos y contribuir al análisis cualitativo de la realidad internacional. No es una cuestión de pensar África de manera idealista o romántica, simplemente se trata de reconocer que el mundo puede ser de otra manera, en donde África posee todos los elementos que Occidente acepta y determina como civilizadores, que incluso, existen antes de la aparición misma del concepto de *civilización*. No se trata tampoco de categorizar o ajustar África a los parámetros europeos o anglosajones, ni tampoco de que éstos se ajusten a lo africano, se trata de aceptar y reconocer su existencia y desarrollo propios.

Es esta la tarea de los pensadores negroafricanos modernos¹, filósofos e historiadores que intentan desde África y lo africano darle un giro a la historiografía de su continente e insertar al África negra en la totalidad histórica.

Lo que sucede en África es una revisión reflexiva del pensamiento europeo gracias a la estructura educativa de los propios africanos, es decir, éstos se forman intelectualmente en Europa pero gracias a su crítica y a su conciencia histórica, se pretende desenmascarar el “paréntesis colonial” como estructura de la situación socio-económica actual del continente.

¹ Entre incontables escritores, investigadores, políticos y/o pensadores africanos podemos mencionar a Cheikh Anta Diop Théophile Obenga, Yoro Fall, Paulin Hountondji, Amadou Hampaté Bâ, V.Y. Mudimbe y muchos de los profesores e investigadores que han venido a México por distintas razones o intereses.

Es por ello la importancia de que en un país como el nuestro se discutan los temas de actualidad y sus orígenes, atendiendo principalmente a la propia historiografía africana.

¿Y cómo se logrará esto? En primera instancia será necesario partir de lo que conocemos actualmente sobre África y hacer una revisión histórica de la construcción de este conocimiento, partiendo exclusivamente de un elemento esencial, la educación. Paralelamente a esta revisión, será necesario multiplicar nuestras perspectivas de estudio y atender a una visión multidisciplinaria, factor clave en las relaciones internacionales.

Al hacer esto, estaremos consolidando los estudios regionales de la disciplina de Relaciones Internacionales (en lo particular) y el objeto de estudio de nuestra disciplina (en lo general), ya que si bien es cierto que contamos con una diversidad de temas y de vertientes de campos de estudio, también es cierto que aún nos falta mucho por descubrir y reafirmar como parte de una realidad internacional compleja y dinámica que nos exige cada día más.

El segundo paso para abordar los estudios africanos será el análisis histórico de dicha realidad, partiendo de manera general, con el lugar que, desde la academia, la Historia le ha dado a África. Con ello queremos analizar y cuestionar la construcción del conocimiento de los estudios africanos y, al mismo tiempo, mostrar y escribir lo que pocas se dice de África en la Historia Universal. Así, se intentará difundir más la bibliografía y “la otra historia” del continente para el conocimiento general.

Ahora bien, es incontable la literatura que expone de manera amplia la forma de vida de miles de comunidades y/o sociedades africanas, literatura en donde se destaca – en la mayor parte de ella – el atraso científico-tecnológico

en el que se encontraban aquellas comunidades tan dispersas y faltas de *espíritu*. La postura hegeliana legitimó la idea de un África y un africano vacíos, vacuidad que surge como consecuencia del *despojo cultural*². Lo que significa haber negado (por razones exógenas al propio africano) su historia, sus tradiciones, su conocimiento, su arte, sus lenguas, sus religiones, sus relaciones políticas y económicas, sus formas de organización social, su todo.

A partir de este vacío imaginario que se creó sólo en las conciencias de los colonizadores, África se insertó en la “nueva dinámica internacional” y posteriormente en el “Nuevo Orden Internacional”. Lo que sea que aquello significara, provocó una desventaja temporal en las concepciones de desarrollo que pregonaban las potencias mundiales de ese tiempo. Desventaja que pronto se traduciría en “subdesarrollo” desde las Organizaciones Internacionales más importantes. Y así se legitimó desde el lenguaje internacional la *ahistoricidad* y *aculturalidad* del africano, del negro en particular.

¿Y cómo negar aquello que todo mundo acepta? Todo mundo – léase potencias internacionales – menos la inmensa mayoría de los africanos.

A partir de este conocimiento endógeno que nunca desapareció, y junto con el apropiamiento de conocimientos –erróneos o ciertos – del “mundo moderno”, los africanos reconstruyeron su historia para el mundo. Desde la academia hasta en los grupos más radicales de reivindicación negra se formularon estrategias de re-construcción de la identidad. Desde la lucha contra los paradigmas científicos hasta la lucha armada contra los colonizadores. Desde la poesía hasta el discurso político.

² Con *despojo cultural* entendemos la ignorancia de los colonizadores respecto de la cultura africana ya existente a su llegada.

Las diferentes formas de lucha que caracterizaron a la etapa de la descolonización gestaron hombres y mujeres africanas polifacéticos; al mismo tiempo que escribían un discurso político subversivo, escribían poemas alabando a su madre, a la tierra que los vio nacer. Podían ser parte de una manifestación o podían estar dando un concierto de música, o practicando algún deporte.

Esta *integralidad* en el revolucionario de la descolonización le dio un matiz distinto a las ideas y formas de lucha de las independencias de los nuevos Estados africanos. Matiz que fue punto de partida para el nacimiento no sólo de la independencia, sino de una libertad que nunca moriría a pesar de la muerte de miles de hombres y mujeres.

Desde Kwame Nkrumah hasta Joseph Ki-Zerbo o Cheikh Anta Diop, los africanos comenzaron un período de revalorización que atravesó por varias etapas de conocimientos nuevos y acumulados a lo largo de su historia. Desde los discursos de identificación y exaltación de oradores como Léopold Sedar Senghor o K. Nkrumah, pasando por las rupturas epistemológicas de Ch. A. Diop, llegando a la formación de una historia general de África, tarea titánica de la UNESCO.

En algunos casos, los mismos mecanismos que crearon mitos e intelectuales orgánicos, fueron utilizados para contrarrestar el dogmatismo eurocentrista, occidental, desarrollista y civilizador.

Con esto podemos darnos cuenta de las diferentes etapas teóricas por las que han pasado los estudios africanos. Pareciera en principio que África existe a partir de su “descubrimiento”, y que desde ese momento, su estudio se

incorpora a la realidad euro-anglosajona y a sus construcciones mentales, es decir, a sus conceptos y a sus creencias.

Como toda misión colonizadora, se “aterizó” primero con la fe, después con los poderes político y económico, concluyendo con una ofensiva cultural. La explicación que cada una de estas imposiciones tuvo como resultado, fue una idea fragmentada de la totalidad histórica africana y un conocimiento al servicio del colonizador.

Un tercer paso que nos permitirá visualizar los estudios africanos será la actualidad de dicho pensamiento. El momento histórico por el que atraviesa la reflexión sobre África en el mundo y particularmente en México, tomando como ejemplo la disciplina de Relaciones Internacionales. Todo ello enmarcado en lo que para algunos investigadores se considera una ruptura epistemológica, la idea de la posmodernidad y el factor cultural.

En 1985 salió a la luz una publicación que se convertiría en uno de los esfuerzos más grandes jamás hechos para mostrar la historia real de África, *L'Histoire Général de l'Afrique*, publicada por la UNESCO, que mostraba de forma amplia y consistente la incapacidad de los diferentes enfoques teórico-metodológicos que se habían utilizado hasta el momento; desde la eliminación como sociedades históricas hasta la improbabilidad de ser objeto de estudio por la falta de fuentes (escritas principalmente).

Esta obra abrió el camino a numerosos estudios africanos y extranjeros que daban un viraje excepcional en la forma de abordar los acontecimientos en África: historiografía e identidad cultural. Y es a partir de este momento que queremos ubicar el análisis principal de nuestras reflexiones. El pensamiento y el conocimiento que se originó con la visión cultural.

En el momento en que la obra fue publicada, la historia y la cultura se veían como la principal problemática en la que había que profundizar para que las investigaciones posteriores sobre la región tuvieran mayores alcances. La reciprocidad entre estos dos elementos pugnaba por un camino de reconocimiento, reivindicación y profundización del conocimiento africano. El Director de la UNESCO en 1985, Amadou Mahtar M'bow (originario de Senegal) escribía:

[La] UNESCO se esforzará en que esta *Historia General de África* sea ampliamente difundida, en numerosas lenguas, y sirva de base a la elaboración de libros para niños, manuales escolares y programas de televisión y radio. Así, jóvenes, escolares, estudiantes y adultos de África y de otros lugares podrán tener una mejor visión del pasado, del continente africano, de los factores que lo explican, y una comprensión más justa de su patrimonio cultural y de su contribución a favorecer la cooperación internacional y a reforzar la solidaridad de los pueblos en sus aspiraciones a la justicia, al progreso y a la paz.³

Por la magnitud de la obra (cada tomo de aproximadamente 800 páginas) pareciera ser que la tarea de la UNESCO se cumplió, sin embargo, aun existen remanentes del desdén con que África se veía hace poco más de medio siglo. Es decir, la tarea que nos heredó la UNESCO no tiene más que 22 años, tiempo en el que se ha rescatado desde muchos ámbitos de la sociedad internacional, la realidad africana desde África. Los textos ya mencionados de africanos destacados se unen a los de aquellos extranjeros que han decidido abandonar la certidumbre de la ciencia occidental para aventurarse en *otra*

³ *Historia General de África*, UNESCO-TECNOS, Vol. IV “África entre los siglos XII y XVI”, España, 1985, pp. 14-15

forma de ver, escuchar, sentir, expresar y aprender de la pluralidad y de la diversidad mundial, regional e incluso local.

Es a partir de esta herencia académica, científica y cultural que el presente trabajo pretende insertarse en los estudios que tienen como tarea, continuar con las metas que se proponía la UNESCO (en sus debidas proporciones) en 1985: ser un trabajo que evite el dogmatismo; mostrar las relaciones históricas a nuestro parecer más destacables que vinculan a África con la sociedad internacional y viceversa; analizar la historia desde adentro, es decir, acudiendo a las fuentes (en la medida de lo posible) que los propios africanos han creado.

Sin embargo queremos aportar nuestra reflexión desde lo cultural, la posibilidad de utilizar esta visión para abordar el mundo negroafricano desde la academia. La UNESCO planteó la vinculación entre Historia y Cultura, y desarrolló un análisis exhaustivo de la historia de África, dejando abierta la posibilidad de profundizar en ello.

Ahora se intentará continuar con el papel de la cultura en la formación de la historia africana, una historia que si bien atiende de manera consistente a su pasado, también se construye desde el hoy, tiempo y lugar donde cabe el mañana y se expresa el ayer. Una historia dinámica y que gracias a la cultura de sus pueblos se re-conoce a cada instante. La cultura como catalizadora de los cambios en una sociedad en movimiento, origen y cuna de la humanidad, del hombre que hoy denominamos moderno.

Para ello es indispensable una visión que se acerque lo más posible a la multidisciplinariedad, ver de manera conjunta los diferentes factores que han

influido en la cultura negroafricana para construir una realidad que hoy se manifiesta en la política, la economía, el arte y la sociedad internacionales.

Elementos que nos permitan entender que cada etapa de estudio de África atendió a un determinado momento histórico, que a veces más que construir, destruyó, y que en definitiva hoy es necesario replantear.

Graciela Arroyo señala que:

“...es necesario cruzar las fronteras de las disciplinas tradicionales y construir, quizás, nuevas disciplinas en las que el mundo social y humano, junto con el de la naturaleza. Sea visto como uno solo en sus múltiples facetas y relaciones...”⁴

Aunque por el momento nos quedamos con el mundo de lo social y humano, no olvidamos dicha interdisciplinariedad, que si bien nos ayuda mucho para el análisis, no dejamos de lado la perspectiva africana, la cual se consolidó por medio de su triple herencia⁵ (endógena, religiosa, europea), que nos servirá como base para entender los procesos de la región misma y de sus relaciones con el mundo. Es decir una visión local para entenderse y para aprehenderse.

Esta interrelación de factores es causa y consecuencia de una realidad internacional ya de por sí muy dinámica que nos enfrenta a un análisis que va más allá del aspecto dialéctico y que demostrará o no, si los estudios africanos siguen influenciados por una perspectiva euro-anglocéntrica que pocas veces o nunca, pudieron reflejar lo africano de manera fiel; pero sobre todo, nos

⁴ Graciela Arroyo Pichardo, “Sistema global, Ciencias Sociales y Postdisciplinariedd” en *Revista Relaciones Internacionales*, num. 99, Septiembre –Diciembre, FCPyS-UNAM, México, 2007, pp. 13-25.

⁵ El historiador keniano Ali Al-Mazrui hace un estudio detallado de dichas herencias, patrocinado por la BBC de Londres.

daremos a la tarea de exponer las relaciones interculturales de la sociedad internacional en donde África tendría un carácter originario y poco conocido.

Esa es la tarea que hoy tenemos, consolidar el estudio de las relaciones internacionales a través de la comprensión de hechos locales, regionales y mundiales lo más apegado a *sus* realidades; desde nuestra propia subjetividad tenemos el reto de ser objetivos en cada análisis que hemos denominado desde occidente como científico, la ciencia que nos heredaron los griegos y los clásicos europeos pero que tiene también orígenes africanos, ciencia que hoy en día se replantea sus alcances y limitaciones, y que parece ser, ofrece más preguntas que respuestas.

CAPÍTULO 1. PENSAR ÁFRICA

Re-descubriendo África

Pensemos África por unos momentos y vayamos por unos instantes a aquellos lugares que nos hacen recordar aquel continente o región del concierto internacional: desierto, sabana y bosques tropicales. Después de unos instantes dejamos ese territorio para pensar en las imágenes que nos proyecta la realidad africana, una realidad que retratamos desde América, desde México y desde la academia: hambre, niños abandonados, guerra, enfermedades, grandes espacios naturales, climas extremos, hombres negros. Todo ello hacen en conjunto lo que África ha sido en nuestro pensamiento, *nuestra* construcción y/o apropiación de una realidad que nos es ajena en la cotidianeidad, pero que la hallamos tan cerca al pronunciar esa palabra: África. En ese momento África deja de ser una región tan distante para convertirse en cada una de esas imágenes, palabras y pensamientos que materializamos.

¿Cómo entonces empezar a pensar África de manera distinta a conceptos como subdesarrollo o dependencia? ¿Cómo alejarnos de la “pedagogía del error”¹ para acercarnos más a una interpretación fuera de los estándares etnocentristas y fatalistas de la realidad africana, del África negra en particular?

Aunque pareciera difícil desde el punto de vista teórico-metodológico de la “ciencia moderna”, ya Cheikh Anta Diop nos daba los elementos necesarios para realizar un análisis científico de África desde la modernidad eurocentrista.

¹Fabien Adonon. Frase recurrente durante las clases del curso seminario de África y del seminario de Estudios Regionales en la FCPyS.

A partir de la reorganización de los elementos teórico-metodológicos que C.A. Diop esbozó en sus obras, el continente negro re-apareció ante los ojos de la Historia, y re-apareció ante la humanidad, aunque claro, nunca haya estado ausente. Sin embargo, esto sirvió como base para la reconciliación *en su historia* del propio africano. Después del “paréntesis colonial”², la historia africana fue interpretada y retratada por los cientos de etnólogos europeos que a través de la arqueología y la etnología, reinventaron la realidad africana.

Tal vez una forma de empezar a descubrir y conocer África es un primer acercamiento a su conformación natural. El continente africano es una porción de tierra megadiversa, es decir, que podemos encontrar desde ecosistemas de bosques tropicales, hasta ecosistemas áridos. Existen también zonas de sabana, clima semiárido, zonas con acceso al mar y sin litoral oceánico, además de pequeñas y grandes islas.³

Su posición geográfica y sus recursos naturales muchas veces han sido objeto de estudio⁴ por parte de numerosos especialistas, desde historiadores hasta arqueólogos y etnólogos. Esto también ha sido en ocasiones el punto de partida para explicar la desigualdad en el desarrollo y los diferentes resultados en las economías de los países en cuestión.⁵

Ello nos da la perspectiva de la Geografía, que estudia un continente plural de más de 30 millones de km² y 820 millones de habitantes. Pero ¿qué es el África? Un continente con herencias natural y humana que le otorga la cualidad de pluralidad; en donde la historia del hombre y la naturaleza se

² Joseph Ki-Zerbo en *Historia del África Negra* es quien utiliza este término para hacer referencia al breve lapso que duró la colonización de África en comparación con otras empresas colonizadoras en el mundo; período que en África no destruyó las raíces de su historia y cultura.

³ Cfr. Yarisse Zoctisoum, *África: problemas y perspectivas*, Centros de Estudios de Asia y África del COLMEX, México, 1992, p.15.

⁴ Véase Francois Bart, (et.al), *L'Afrique. Continent Pluriel*, CNED-SEDES, Francia, 2003.

⁵ Cfr. Yarisse Zoctisoum, *Op. Cit.* p. 17

conjugan y se complementan en sus paisajes geofísicos y biogeográficos; donde los recursos naturales como el agua, la tierra o el sol no tienen la cualidad de apropiación; en donde no todo es lo que parece o no todo lo que es parece; en fin, lugar de la recomposición arquitectónica social y natural para el desarrollo⁶.

Si bien no queremos ampliarnos en el conocimiento sobre los factores geofísicos del continente africano, es necesario mencionar una obra cuya descripción de dichos factores es indispensable consultar como un primer acercamiento; nos referimos a la *Introducción al estudio de África* de Jesús Contreras Granguillhome, que en su primer capítulo sobre los “Aspectos geográficos y humanos” nos da una idea suficiente de lo que significa África en términos naturales y cuantitativos.

Los estudios “científicos” sobre el continente africano han tenido casi una uniformidad en la manera de abordarlos, ya que al principio se trataba de estudios descriptivos y de recopilación de información sobre la vida de los africanos en donde los primeros en abordar esto fueron los militares, exploradores, misioneros y administradores europeos que llegaron a colonizar África⁷.

Ya para la década de los 60 del siglo XX durante los movimientos de liberación nacional (independencias políticas de las metrópolis colonizadoras europeas) se da un viraje hacia los estudios marxistas y el materialismo histórico. Entre los que abordaron África de esta manera se encuentran los principales líderes revolucionarios independentistas africanos (educados en

⁶ Véase Francois Bart, Op. Cit. pp. 25-43

⁷ Delafousse, Labouret, Auxier, Rathray, padre Van Ving y el reverendo Roscoe.

Europa y EE.UU.): Ahmed Sékou Touré, Kwame N´Krumah, Gamel Abdel Nasser, Léopold Senghor, entre los principales.

Después en una línea post-independentista encontramos a intelectuales o burócratas de diferentes organizaciones o Universidades que hicieron estudios sobre la unidad africana y el panafricanismo, que posteriormente dejarían una línea de estudio relacionada con la interdependencia y la cooperación internacional. Un ejemplo es el análisis de la Organización de la Unión Africana y su desempeño en la conformación de un espacio regional y un foro multilateral para la resolución de conflictos estatales; asunto que desde luego encuentra problemas de inicio al resaltar el papel del Estado africano.⁸

En una línea de estudio más actual encontramos a una serie de personajes que vivieron en su infancia o juventud bajo los discursos políticos de los grandes líderes revolucionarios y que vivieron al mismo tiempo el desencanto de los resultados de una África unida y fuerte; entre los que destacan están: Cheikh Anta Diop, Hampathé Bâ, Alí Mazrui, Samir Amin, Joseph Ki-Zerbo, Théophile Obenga, Yoro Fall, o V.Y. Mudimbe.

En México, académicos e investigadores africanos tanto del sector público como del privado se han dedicado a difundir el pensamiento de aquellos grandes personajes y a hacer contribuciones importantes: Yarisse Zoctizoum, Celma Agüero Doná, Peter Anyang´Nyong´o, Fabien Adonon y Massimango Cangabo, por mencionar algunos más.

Entre todos estos estudiosos encontramos a historiadores, filósofos, sociólogos, economistas, etnólogos y politólogos. Ello le da una diversidad a

⁸ Cfr. Sennen Andriamirado, "OUA: "Comprenne qui pourra" en *Jeune Afrique*, Año 23, No. 1147 Diciembre 1982- Enero 1983, París, pp. 48-54.

los actuales estudios africanos que – en su mayoría – difícilmente podríamos ubicar en tal o cual teoría.

El hecho de que no podamos decir que existe una forma única de abordar los estudios no significa necesariamente que no exista una línea que intenta ser hegemónica y totalitaria. Las diferentes versiones de África como continente y región y el África subsahariana como subregión abarcan como ya hemos mencionado diferentes cosmovisiones.

El África de los economistas hace énfasis en el papel de la región dentro de la mundialización⁹ (globalización) económica y la dependencia-interdependencia del proceso de crecimiento económico e inserción en la Economía Internacional¹⁰. El África de los juristas pone de relieve la relación interestatal y la estructura de las relaciones internacionales en cuanto a sus componentes particulares con el objetivo de tener soluciones comunes a problemas comunes¹¹. Una propuesta muy interesante se da desde la sociología y las relaciones internacionales de Luc Sindjoun¹² que le da una especificidad en tiempo y espacio a las relaciones sociales africanas enmarcadas en un todo que son las relaciones internacionales.

Finalmente podemos decir que la relevancia de los estudios africanos ha sido “subestimada” y en algunos casos aislada de la realidad científica y académica; como ya lo hemos mencionado en anteriores ocasiones de lo que se trata es de renovar e integrar el conocimiento del estudio de las regiones en

⁹ Se prefiere el término mundialización sobre el de globalización por parecernos este último más completo.

¹⁰ Véase Calixte Baniafouna, *Quelle Afrique dans la mondialisation économique? Entre el coeur et la raison*, Ligue, París, 1996.

¹¹ Véase Pierre Francois Gonidec, *Relations Internationales Africaines*, Libraire Generale de Droit et de Jurisprudence, París, 1996.

¹² Véase Luc Sindjoun, *Sociologie des relations internationales africaines*, Karthala, París, 2002.

Relaciones Internacionales, de mostrar y analizar la presencia africana de nuestra realidad, y de dar una visión particular desde México de cómo se pueden abordar los estudios de África de manera general y específicamente desde la disciplina de Relaciones Internacionales.

Desde las ciencias Culturales

Como podemos observar, encontrar con exactitud la forma idónea de acercarse a una realidad tan compleja y diversa es la tarea principal que nos proponemos realizar. Para ello, hacemos uso de las herramientas que la disciplina de Relaciones Internacionales nos brinda, entre las que destaca la capacidad para analizar hechos desde una perspectiva multidisciplinaria, es decir, que a través del estudio multifactorial se puede realizar una aproximación más completa de la realidad.

Las Relaciones Internacionales, como parte de las Ciencias Sociales y de las Ciencias Culturales a su vez, estudian todo aquello que los seres humanos piensan, hacen y producen, la manera en la que nos entendemos y cómo construimos precisamente nuestra cultura¹³.

Es por ella el papel fundamental que juega esta disciplina en la *comprensión* del mundo actual y de sus relaciones dinámicas. *Comprender* porque se trata de la construcción de un mundo totalizante en donde el entendimiento es la base para la convivencia. El conocimiento de todos los

¹³ Las *ciencias culturales* son el conjunto de las disciplinas de las Ciencias Sociales y las Ciencias Humanísticas de acuerdo a Beat Sitter-Liver. El autor advierte sobre la generalización peligrosa de agrupar dichas disciplinas, por lo que no hay que perder de vista la particularidad de cada una para un análisis más completo.

sujetos (que piensan y actúan libremente) de la sociedad internacional es indispensable para no despreciar o falsear aquello que ignoramos.

Ahora bien, ¿por qué las Ciencias Culturales? En primer lugar porque la realidad multifacética de África merece una perspectiva igualmente multidisciplinaria. Por una parte las Relaciones Internacionales coadyuvan en esta tarea al analizar los procesos económicos, políticos, jurídicos y regionales del continente africano. Sin embargo, reconociendo la historia de nuestra disciplina, existen remanentes eurocentristas heredados de la Ciencia Política, cuyos resultados han terminado por ignorar África en el estudio de las Relaciones Internacionales¹⁴.

Por esta razón, al enmarcar a las Relaciones Internacionales en las Ciencias Culturales, la visión se amplía y se fortalece debido al complemento que encuentra en otros campos de conocimiento como la Antropología, la Filosofía o la Literatura. A continuación mencionaremos las funciones¹⁵ – expresadas en 6 tesis de Beat Sitter-Liver – de las Ciencias Culturales:

1. Percibir, analizar, interpretar y aclarar la existencia humana en sus diversas formas con respecto a modelos homogéneos.
2. Servir como un foro para la unidad.
3. Facilitar la coexistencia y la solidaridad de los individuos o grupos en la divergencia.
4. Aportar presuposiciones y no soluciones, las cuales serán los fundamentos para la educación y la superación de dificultades a largo plazo.

¹⁴ Como veremos más adelante al revisar los planes y programas de estudio de la disciplina en diferentes universidades del país.

¹⁵ Beat Sitter-Liver, “Unidad en la diversidad. Funciones, tareas y responsabilidades de las ciencias culturales.” en Graciela Arroyo Pichardo (coord.), *La Dinámica mundial del siglo XXI. Revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, Grupo Editorial Cenzontle, México, 2006, pp. 32-33

5. Importancia del trabajo en sus dos vertientes: desde la autonomía y desde la colectividad de las disciplinas.
6. La importancia de trabajar con las Ciencias Naturales para esclarecer y solucionar los problemas fundamentales de la existencia humana.

Es así, que desde el binomio autónomo-colectivo se pretende analizar la totalidad africana, que bien puede reflejarse en los elementos *desarrolladores* que Denise Espinoza menciona en su tesis sobre el desarrollo endógeno del África negra: la historia, las lenguas, la concepción del tiempo, el papel de la tradición oral en la sociedad, y la fuerza de la espiritualidad¹⁶.

Estos elementos, aunados a las disciplinas humanísticas y sociales, son básicos para percibir la esencia africana y facilitar su comprensión desde afuera. Porque hoy: “No hay lugar para entrar en la prioridad general de una clase determinada de disciplinas científicas.”(Beat Sitter-Liver, 2006).

Entonces, comenzar por aprehender los elementos básicos para el estudio del África Negra nos proporciona las bases necesarias para analizar la complejidad de su sociedad, es decir sus particularidades que, sin embargo, se inscriben en el mismo tiempo histórico de las otras sociedades.

Pensar África

¿Cuáles son los orígenes de nuestra construcción de lo que fue, es y será África? Empezar por reflexionar sobre esta pregunta es remontarnos a la

¹⁶ Denise Espinoza, *El desarrollo de África negra: una visión endógena*, UNAM-FCPyS, México, 2006, pp.162

educación recibida, educación que en teoría debería estar basada en la libertad y en la igualdad de los valores democráticos modernos¹⁷.

Cuando nos iniciamos en nuestro proceso educativo (educación básica) pensamos en una población que en su mayoría vive en cavernas o en chozas hechas de paja; hombres, mujeres y niños en su totalidad de piel negra y hablando quien sabe qué idioma, lengua o dialecto; un continente perdido, tanto en el espacio como en el tiempo.

Y todo ello ¿de dónde viene? Desde temprana edad, la educación que imparte el Estado Mexicano ha marginado la realidad africana, aun en lo requerimientos mínimos de conocimiento. En la educación básica la Historia Universal es inherente a la historia europea y sus “descubrimientos”. La educación medio superior y superior no está exenta de esto, aunque en menor medida se sigue presentando dicha situación.

El estudio de África en la Educación Básica

¿Es verdad que es imposible seguir negando que no existe interés alguno en el continente africano? ¿El interés es en los ámbitos académico, político, cultural o económico? Tal vez deberíamos empezar por hacer una reflexión de los primeros acercamientos que tenemos hacia ese continente. ¿Qué será aquello que percibimos de África? ¿Será acaso lo que pensamos, lo que vemos, lo que escuchamos?

Trataré de comenzar desde lo que me parece más próximo a nuestra cotidianeidad, la educación básica. Los primeros cursos que se imparten de

¹⁷ Cfr. Enrique Suárez-Iñiguez, “La educación en Popper”, en Enrique Suárez-Iñiguez (coord.), *El poder de los argumentos. Coloquio Internacional Karl Popper*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 1997, p. 105.

Historia Universal en México son los de primaria y secundaria. Los objetivos de acuerdo a la Secretaría de Educación Pública son, entre otros: desarrollar habilidades para la comprensión de procesos históricos, analizar las interrelaciones humanas en tiempo y espacio, percibir a las sociedades y a los individuos como protagonistas de la historia, fortalecer la convivencia democrática e intercultural, comprender que existen puntos de vista diferenciados respecto al pasado, y reconocerse como una nación multicultural¹⁸.

Es interesante la noción que se tiene respecto al tiempo, denominado por la misma secretaria en la reforma de la educación básica como “Tiempo Histórico”. El cual comprende nociones de ordenamiento cronológico de los sucesos, identificación de los cambios y de un desarrollo no lineal ni estático de las diferentes sociedades, y comprensión de los conceptos de pasado, presente y futuro.

Este rubro me parece debe subrayarse ya que podríamos pensar que es un buen inicio para la comprensión de los procesos históricos, desde una perspectiva diferenciada y de reconocimiento de *tiempos ad hoc*, es decir, de eliminar conceptos que traten de explicar toda una realidad, ya sea ajena o propia.

Siguiendo con los *Fundamentos del Programa de Historia*, el manejo de la información es primordial debido al uso de las fuentes históricas. Se resalta el hecho del manejo e interpretación de textos y testimonios orales o gráficos. Así como el uso adecuado de conceptos, organización de las ideas y argumentación¹⁹.

¹⁸ Véase en www.sep.gob.mx revisada el 29 de Octubre del 2007 a las 12:43 hrs.

¹⁹ *Idem*.

Finalmente para lograr un entendimiento pleno de los procesos históricos, el programa contempla primero el estudio de todos los campos que construyen una realidad diferenciada: el económico, el político, el social y el cultural. Ello con el fin de integrarlos de manera ordenada y clara. De acuerdo a la SEP, ellos se definen de la siguiente manera:

1.Económico

La manera en que los seres humanos se han relacionado a lo largo de su historia para producir, intercambiar y distribuir bienes.

2.Social

Las diversas formas en que los grupos humanos se han organizado y relacionado. Tienen que ver con la dinámica de la población en el espacio, algunos aspectos de la vida cotidiana y las características, funciones e importancia de distintos grupos en las sociedades a lo largo de la historia.

3.Político

Se relaciona con las transformaciones que han caracterizado el desarrollo de la humanidad, a través de las distintas formas de gobierno, leyes, instituciones y organización social de los pueblos a lo largo del tiempo.

4.Cultural

Contempla la manera en que los seres humanos han representado, explicado y transformado el mundo que les rodea. Se ha procurado seleccionar algunos aspectos relacionados con creencias y manifestaciones populares y religiosas, y la producción artística y científica de una época²⁰.

²⁰ *Idem.*

Al parecer, es una forma de abordar los procesos históricos de manera integral que se proyecta no sólo en el ámbito de la educación básica sino en niveles más avanzados. Por ejemplo, en el caso de la carrera de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), las dos primeras clases de historia de México conservan ese espíritu de integralidad con la materia de Desarrollo económico, político y social de México.

Ahora bien, una vez conociendo los propósitos y formas de abordar la Historia universal y local, podemos revisar qué y cómo se abordan los temas del continente africano para visualizar un panorama más particular. El estudio de la historia universal en la educación básica se divide en 5 bloques que parten del siglo XVI, es decir, a partir de una época que podemos denominar “moderna” con el surgimiento del capitalismo desde finales del siglo XV²¹.

De entrada en el bloque 1²² que va del siglo XVI al siglo XVIII, se hace una separación histórica, entre el Mundo Antiguo, Edad Media y Edad Moderna. Ésta separación del tiempo (así como la primera que se hace al dividirlo en pasado, presente y futuro) es comprensible si pensamos que el alumno tiene que empezar a discernir entre lo que pasó, lo que está pasando y lo que puede pasar alrededor de él. Una visión estrictamente metodológica de la educación occidental en general. Sin embargo es un punto de rompimiento con las tradiciones africanas que más adelante describiremos, ya que tal separación del tiempo no existe como tal.

²¹Fernand Braudel de *L'École des Annales* en su libro *La dinámica del capitalismo* sitúa la evolución de Occidente a partir de finales del S.XV, a partir de 1450 se da una recuperación de la vida material europea después de la tragedia de la peste. Venecia, Holanda e Inglaterra serán los íconos de dicha evolución.

²² <http://www.reformasecundaria.sep.gob.mx/historia/historia1.htm>, consultada el 29 de octubre del 2007 a las 12:44 hrs.

Analizar la hegemonía europea junto con sus avances científico-tecnológicos, así como los intercambios culturales es parte de lo que se realiza en este primer bloque histórico. Aquí cuestionaría la forma en que se puede abordar el tema porque usualmente los intercambios de los cuales se habla son por lo general en el marco del dominio europeo, es decir, lo que Europa heredó a los pueblos conquistados y lo que Europa mejoró técnicamente de estos mismos pueblos, sin dejar de mencionar la idea constante de la superioridad en todos los aspectos de la Europa tecnológica.

África hace su aparición en los programas de estudio aproximadamente en el siglo V de nuestro tiempo, y durante 10 siglos (hasta el XV) se hace un estudio de las aportaciones de las culturas más sobresalientes del mundo, en dónde por supuesto se habla de los egipcios. Sin embargo, África no se ve más allá del Nilo, ya sea por razones de pueblos sin cultura y civilización, o tal vez por impedimentos geográficos que hacen difícil creer en la existencia de sociedades bien estructuradas fuera de los márgenes de un río tan caudaloso como el Nilo.

Después del estudio de las culturas más importantes viene el panorama colonial. Se pasa del esplendor de sociedades desarrolladas técnica, política, económica y socialmente, a la hegemonía europea con su luz civilizadora. ¿Acaso Europa destruyó en menos de un siglo lo que a dichas culturas les tomó más de 10? Mejor aún ¿todo esto desapareció sin dejar remanente alguno? Es verdad que se habla de intercambios culturales, pero no recuerdo en mis años de primaria y secundaria, ningún aporte de los africanos al mundo moderno.

Del colonialismo del siglo XV nos vamos al desarrollo industrial y comercial de los siglos venideros. Durante esta época África desaparece de nueva cuenta para dar paso a la Revolución Industrial, el mercantilismo y el liberalismo, la lucha por las independencias nacionales, el empoderamiento del Estado-Nación, la consolidación de las monarquías y la renovación cultural desde Europa. Como si la consolidación de los grandes imperios europeos hubiera sido posible sin el saqueo de sus colonias, como si la revolución científico-tecnológica no hubiera necesitado de las materias primas necesarias para su desarrollo, como si la palanca económica hubiera sido posible gracias al trabajo tan deificado por la filosofía europea.

El bloque 2 de historia comienza en el siglo XVIII en donde se destaca la consolidación de las potencias marítimas europeas así como los valores y principios de la Ilustración y el liberalismo. Es a partir de 1848 con el expansionismo imperial europeo que África reaparece y sólo para ayudar a un capitalismo que necesita de un espacio geográfico, comercial y financiero mucho más amplio²³. De nueva cuenta el mundo se consolida económica, política y socialmente sin que África *participe académicamente*.

Los bloques 3 y 4 serán el escenario donde África esté en medio de las luchas interimperiales europeas. Lo que desencadenará en la Primera Guerra Mundial. África se estudia en este caso, desde los intereses económicos y políticos de Europa. La dinámica del continente se explica en función de la propia dinámica europea. ¿Es esto cierto o es sólo un reflejo de una visión eurocentrista enraizada desde los inicios del estudio de la Historia?

²³ Ya V.I. Lenin comentaba en su célebre obra *El Imperialismo: fase superior del capitalismo* que la unión del capital banquero e industrial se unía para formar el capital financiero y ya no sólo exportar mercancías, sino capitales monopólicos que posteriormente terminarían por repartirse el mundo.

Finalmente el bloque 5 es en donde África aparece cómo el África de la pobreza en el mundo globalizado. Junto con Medio Oriente, la India y los Balcanes, África es tierra de conflictos étnicos y religiosos, así como el escenario principal de las luchas por los recursos naturales que mueven a las potencias del llamado Primer Mundo. Principalmente se hace énfasis en el *apartheid*²⁴ en Sudáfrica. Y mientras el mundo sigue en constante movimiento enmarcado en la mundialización, África es el continente del rezago tecnológico y educativo acompañado por Latinoamérica. De nueva cuenta, la ciencia y la tecnología se sirvieron de la tierra africana sin dejar remanente alguno.

Los textos sugeridos para el estudio de los temas relacionados con África son: de Pierre Bertaux, *África. Desde la prehistoria hasta los estados actuales*; de John Iliffe, *África, historia de un continente*; y de José Daniel Toledo Beltrán, *Asia y África en la historia*.

África en la Historia. El caso del bachillerato universitario

Una vez que hemos analizado de manera general el impacto de la enseñanza de la Historia Universal en particular durante la educación básica, trataremos de reflexionar sobre el papel de dicha materia en el bachillerato de la UNAM principalmente, debido al objetivo mismo de la investigación.

La Historia es abordada como parte del seguimiento de los cursos anteriores en la educación básica, con conocimientos previos de Historia

²⁴ El Apartheid se define como el “sistema social, económico y político implantado en la Unión Sudafricana, institucionalizado oficialmente en 1948 por el Partido Nacional, que formaliza, integra, amplía, intensifica, precisa y regula diversas formas de *segregación*...étnica que ya se venían practicando desde el siglo XVII con la llegada de los esclavos, rigiendo la vida de los sudafricanos con la pretensión de lograr el “desarrollo paralelo de las razas...” en Edmundo Hernández-Vela Salgado, *Diccionario de Política Internacional*, Ed. Porrúa, 6ª ed., México, 2002, pp.26-27.

Universal durante dos años y de Historia Contemporánea de México y el mundo. El curso único en la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM durante el primer año está programado para ir desde el reconocimiento de la Historia como ciencia, pasando por las revoluciones burguesas (europeas claro), hasta el denominado Nuevo Orden Internacional, la lucha entre el capitalismo y el socialismo. Cabe mencionar que las unidades se centran en los cambios políticos, económicos y sociales que suceden en Europa y sus repercusiones en el mundo²⁵. Es en el 4º año en la unidad 4 con el tema del imperialismo donde África se empieza a estudiar de nueva cuenta a partir del periodo colonial, enmarcado por el reparto de los territorios de la región entre las potencias europeas.

Es importante la percepción que se tiene en este nivel del continente porque, al mismo tiempo que reafirma los elementos dados en la educación básica, prepara el terreno para la confirmación de los estudios históricos de la región en la licenciatura. Sobre todo se llama la atención para las carreras en ciencias sociales.

La limitada información que se tiene del continente es un punto más a favor del conocimiento discontinuo en tiempo y espacio de África, cuyos resultados se verán en el impacto que tiene la región en el siguiente nivel educativo.

África en Relaciones Internacionales

Ya en el ámbito universitario, la especialización se ha hecho presente en el campo de las Ciencias Sociales. Con ello el estudio de los acontecimientos

²⁵ <http://www.prepa6.unam.mx/Planes/ProgsEst/1403.pdf>, consultada el 29 de Octubre del 2007 a las 14:34 hrs.

internacionales adquirió una autonomía que provocó al mismo tiempo la subespecialización. Ya sea por campos de estudio geográfico o temático, las relaciones entre los Estados se encaminaron hacia la regionalización en la globalización. A pesar de ser una carrera que supone y demanda el análisis de la sociedad internacional, pareciera ser que, de acuerdo al lugar donde se realiza la carrera, el enfoque se encamina hacia aspectos económicos y políticos principalmente, dejando del lado el estudio de lo social y lo cultural, inclusive, monopolizando los estudios regionales.

Ya que hemos visto que desde la Historia Universal, la historia africana empieza a partir de la colonización (reforzando las tesis de innumerables estudiosos del área), veamos cuál es el impacto de África como tal en la academia en general y en particular en el nivel licenciatura en Relaciones Internacionales al interior de los principales institutos o centros de enseñanza de nivel superior de nuestro país por medio del siguiente cuadro.

África en las Instituciones de nivel Superior en México

Universidad	Licenciatura	Materia de África en el Mapa Curricular	Observaciones
<i>Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE)</i>	Ciencia Política y Relaciones Internacionales	No aparece	Sólo se encuentran materias de Historia y Estudios regionales.
<i>Instituto Politécnico Nacional</i>	Negocios Internacionales	Aparece en los semestres 7 y 8 (de 9 totales)	Se estudia junto con las regiones de Medio Oriente y Asia- Pacífico
<i>El Colegio de México</i>	Relaciones Internacionales	No aparece	Única institución donde se pueden realizar estudios de posgrado de la región de África.
<i>Instituto Tecnológico Autónomo de México</i>	Relaciones Internacionales	Aparece en el séptimo semestre	Se estudia junto con la región de Oriente Medio.

<i>Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey</i>	Relaciones Internacionales	Aparece en el semestre 8	Se denomina Escenario regional de África y es una materia obligatoria. La perspectiva que se tiene del continente parte del estudio de los procesos históricos a partir del periodo pre-colonial de acuerdo al objetivo de la materia.
<i>Universidad del Mar de Oaxaca</i>	Relaciones Internacionales	Aparece en el semestre 9.	Se estudia como África al sur del Sahara.
<i>Universidad Autónoma de Guadalajara</i>	Relaciones Internacionales	Área Profesional	África se estudia en el Plan de estudios en la materia "Sociedad y Estado en Medio Oriente y África".
<i>Universidad Iberoamericana</i>	Relaciones Internacionales	Semestre 6 de 8 totales	Se estudia en la materia "África y Medio Oriente"
<i>Benemérita Universidad Autónoma de Puebla</i>	Relaciones Internacionales	Nivel Formativo	Aparece como "África: escenario en las relaciones internacionales"
<i>Universidad del Valle de México</i>	Relaciones Internacionales	Optativa	El nombre de la materia es "Estudios de África bilingüe"
<i>Universidad de las Américas (Puebla)</i>	Relaciones Internacionales	Semestre 6 de 9	La materia se titula "África sub sahariana"
<i>Universidad Nacional Autónoma de México (campus CU)</i>	Relaciones Internacionales	Aparece en el séptimo semestre.	Se estudia bajo una perspectiva histórica-cultural desde los propios textos escritos por africanos y desde una revisión crítica y totalizante.
Tabla realizada con datos obtenidos de los sitios web de cada una de las Instituciones.			

Estas son sólo algunas instituciones que cuentan con la carrera de Relaciones Internacionales en sus programas docentes y que pueden o no, encontrar en los estudios africanos una línea de investigación pero sobre todo de educación del área internacional.

Debemos decir que por supuesto esto no significa un estudio exhaustivo del estudio de África en la educación mexicana ya que existen muchas universidades con una tendencia similar de estudiar África junto con la región de Oriente Medio y/ o instituciones en México que si bien no cuentan con una carrera o licenciatura en sus planes y/o programas de estudio de Relaciones Internacionales, realizan investigaciones referentes al continente negro, entre ellas podemos mencionar a la Universidad de Veracruz, el Centro de Estudios

Mexicanos y Centroamericanos, distintas facultades de Antropología, entre otras instituciones.

En general observamos los siguientes aspectos que podemos destacar cuando se habla de África en la educación en México:

- África regularmente se estudia con la región de Medio Oriente.
- En ocasiones es la única región que no se estudia en los Planes de estudio a lo largo de las carreras universitarias.
- El estudio se realiza mayormente de forma coyuntural a partir de la colonización y/o los procesos de las independencias y la aparición del Estado-Nación.
- Existe un vacío histórico de cerca de diez siglos entre el estudio de la civilización egipcia y la colonización europea, vacío que inicia en la educación básica y se reproduce en los niveles posteriores.

Como hemos visto hasta el momento la institución educativa si bien ha sido reformada, no ha sido capaz de romper con ciertas características eurocéntricas que son necesarias repensar. Si hoy en día la educación no responde a la tarea – en el caso de los estudios africanos – de reflexionar y analizar la realidad de las sociedades negroafricanas, entonces es momento de pensar propuestas nuevas y encaminarlas hacia objetivos bien definidos.

La importancia de África en el estudio multidisciplinario

¿Para qué estudiar África? Es una de las preguntas que reflejan el utilitarismo que vivimos hoy en día al realizar cualquier estudio que suele denominarse científico. Es verdad que la ciencia como tal y su aplicación tecnológica han sido el motor de un crecimiento impresionante en la historia de la humanidad,

sin embargo, también debemos de reconocer que la ciencia y la tecnología empiezan por preguntarse el por qué de los fenómenos que suceden a nuestro alrededor. ¿Por qué estudiar África entonces? Muchos esfuerzos se han encaminado a tratar de dar respuestas claras y concretas a dicha interrogante, esfuerzos que muchas veces caen en los extremos de un “africanismo” exacerbado o de una ignorancia completa de lo africano con tal de satisfacer las necesidades teóricas y metodológicas de la ciencia moderna. Entre números y estadísticas que comprueban lo mal o bien que está un país; entre hipótesis, leyes y/o teorías que nos enseñan a analizar una realidad; entre la razón y la demostración de hechos que van más allá de la simple opinión; en la interminable lucha por “ajustar el vestido” es donde encontramos a los estudios africanos.

Parece que África tiene *problemas de incorporación*²⁶ no sólo a las ciencias naturales y/o exactas, sino también a las humanidades y a las ciencias sociales. Dicho problema de incorporación no se debe al *qué* de las exigencias metodológicas sino al *cómo* de ellas. Y para ello existen dos retos que podemos tomar en cuenta para el análisis de los estudios negroafricanos respecto de su cientificidad: la primera es qué es “lo racional”, y la segunda es si existen distintos tipos de razón. Dichos razonamientos son abordados desde diferentes aspectos en la literatura que existe para África.

Para ello hemos tomado como ejemplo un texto que nos parece sustancial para aquel que quiera tener un acercamiento desde diferentes ciencias que son consideradas paradigmáticas y que han dominado el campo

²⁶ Cfr. Robert Bates H., V. Y. Mudimbe and Jean O’Barr (comp.), *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*, University of Chicago Press, U.S.A., 1993, p. xviii.

científico desde la academia. Ciencias más antiguas que la propia disciplina de Relaciones Internacionales y de la cual ésta se nutrió.

África en las disciplinas

África en las disciplinas es un texto que desde su título nos hace reflexionar acerca de la cientificidad y el problema del método al que nos enfrentamos cuando investigamos. Se entiende que la ciencia es una y que existen muchas disciplinas que abordan desde diferentes perspectivas un objeto de estudio según sea el caso.

Para quien desea saber y conocer las aportaciones que desde y en África se han concebido, es una herramienta indispensable, no sólo porque es un texto que acaba con la ignorancia respecto al tema, sino porque nos da más elementos de análisis para desarrollar investigación en los estudios africanos. La Antropología, la Ciencia Política, la Economía, la Filosofía y el concepto de Afrocentrismo son los puntos que aborda el texto para concebir a los estudios africanos como un objeto de estudio poco explorado.

En la primera parte del texto nos encontramos frente a una disciplina que poco a poco se convirtió en una forma de explicación de las sociedades no racionales, la Antropología, donde en primer lugar, se estudian sociedades antiguas, y que con la evolución de la disciplina fue adoptando una postura más integradora para estudiar algunas cuestiones estructurales de los conglomerados del hombre “moderno” y su desarrollo en tiempo y espacio. África, desde este punto de vista antropológico es importantísima para entender el pasado más remoto de ese hombre hoy moderno, ya lo dijo D. T.

Niane: “La arqueología ha arrancado más historia del suelo africano que los textos o la tradición.”²⁷

Por ejemplo, hoy sabemos que existen documentos etíopes que se remontan al año 200 a.C. y que describen el espacio geográfico, abordando el estudio de los fenómenos naturales como las sequías; existen además narraciones, biografías, asuntos jurídicos, religiosos y literatura de sociedades islámicas de: el Sahel, Sudán, el cuerno de África y el Litoral Oriental²⁸. Esto en algún momento fue motivo para que sólo se reconociera la existencia de una civilización en el África más septentrional, y en algunos casos se llegó a considerar al Norte de África como parte de la sociedad islámica asiática, reconocida hasta la actualidad como la zona del Magreb.

Durante la época de la colonización africana se hacen análisis descriptivos y los exploradores europeos se convierten en historiadores coyunturales; sus “estudios” correspondían a una realidad inmediata determinada por las necesidades del colonizador. Durante este periodo se dio la apropiación del conocimiento africano por parte de los colonizadores; y dicho conocimiento se materializó en enciclopedias o guías, lo que le daba cierto carácter formalista²⁹.

La Antropología a través de la etnología, mitificó a las sociedades africanas. En 1920 se da la profesionalización del africanismo científico con la llegada de la etnografía y etnología como herramientas descriptivas o

²⁷ Cfr. D.T. Niane, “Introducción”, *Historia General de África. África entre los siglos XII y XVI*, Ed. Tecnos/UNESCO, Vol. IV, 1985, p.30. Respecto a construcciones imponentes al sur del Sahara que son una muestra más de la técnica africana existente. La unión de las piedras sin necesidad de mortero o de cemento.

²⁸ Cfr. Yarisse Zoctizoum, *Op. Cit.*, p.40.

²⁹ *Idem.*

metodológicas de las sociedades africanas³⁰. Esto fue como un candado para los estudios africanos, ya que la camisa de fuerza se llamaba *estudio etnocéntrico*. Observar, participar, preguntar, anotar, se volvió en el mejor método para comprender a las sociedades africanas, para luego, con estos datos, compararlas con otras sociedades, en este caso, con las europeas y las americanas.

Durante el “paréntesis colonial” es que se comienza a otorgar criterios de cientificidad a los estudios africanos y a enmarcarlos en teorías estructural-funcionalistas; los trabajos de Radcliff-Brown, Evans-Pritchard y Max Gluckman abordan su realidad africana desde una perspectiva estructuralista bajo la Teoría funcionalista de Malinowski.

La teoría de Malinowski no era otra cosa que la participación de los etnólogos en sus investigaciones de campo dentro de las sociedades africanas, considerándolas sociedades cerradas, autóctonas.

De alguna u otra forma los estudios africanos están estrechamente vinculados con la acción antropológica por la contribución del continente a la materia. Una de las pruebas más contundentes respecto de la importancia de los estudios africanos es el reconocimiento de la antropología como disciplina formal aunado al auge de la colonización europea en África y el estudio de dichas sociedades en los cientos de escritos europeos de la época³¹.

Entre 1920 y 1950 encontramos el crecimiento de estudios británicos quienes utilizaban la aplicación de la metodología ya señalada de sistemas cerrados interdependientes. Los Estados Unidos con los estudios de Herskovits

³⁰ *Ibid*, p. 42.

³¹ *Cfr.* Sally Falk Moore, “Changing perspectives of changing Africa: the work of anthropology”, en Robert Bates H., V. Y. Mudimbe and Jean O’Barr (comp.), *Op. Cit.*, p.4.

y los franceses con Maurice Delafosse y Marcel Griaule³² realizaron prácticamente lo mismo bajo el dogma de observar, comparar y describir. Pero, ¿cuáles fueron las consecuencias de ello?

La institucionalización del conocimiento africano se dio en lenguas ajenas, es decir, a través de libros y de investigaciones que se propagaron por todo el mundo, patrocinadas por grandes magnates del mundo como los Rockefeller o los Carnegie³³. Bajo la teoría funcionalista, África y sus pueblos enteros fueron vistos como la parte de un todo sistemático; aseveración que sin embargo se contrapone con los antecedentes científicos que no consideraban al continente como parte de la historia humana, científica y moderna.

El funcionalismo más que atender al continente como parte del sistema-mundo, se inclinó por estudiarlo al interior, tomando en cuenta las pequeñas formaciones sociales que constituían África y en donde Malinowski tuvo un desempeño fundamental para la antropología en general. Posteriormente aparecieron los estudios de Radcliff-Brown que introdujeron la idea del estudio de las instituciones sociales, principalmente de las sociedades “primitivas”. El trabajo de campo de Malinowski y el marco teórico-conceptual de Radcliff-Brown dieron más peso al estudio antropológico en África.

En 1937 Evans-Pritchard comenzó con los estudios de caso, siendo su punto de partida el pueblo de Sudán. A partir de ello comenzaron diferentes estudios sobre las costumbres, las leyes que regían dichas sociedades, el matrimonio y la familia, las tribus, entre otros. Estas investigaciones se realizaron en dos sentidos: el cómo pudo haber sido o era antes de la colonización y el cómo fue durante la colonización. Más allá de eso, la

³² *Ibid.*, p.7

³³ *Ibid.*, p.9

descripción fue la herramienta principal con la que trabajaron los británicos. La combinación entre la cosmovisión europea analizando estructuras humanas en fondo y forma fue peligrosa. La etnología y la etnografía si bien ayudaron mucho a describir lo que pasaba en África, fueron sumamente limitadas al comprender y aprehender lo que sucedía. La relación que se estableció entre estos estudios y el factor cultural en África bajo la premisa de sociedades primitivas, colocó al continente la etiqueta de *inferior* en comparación con la cultura “occidental”.

Por otra parte, la complejidad de la sociedad africana obligó a los investigadores a preguntarse por los cambios ocurridos en la transición de la población tribal a la población urbana. Hecho que no sólo sería una importante línea de investigación del momento, sino que se extiende a nuestros días. Sally Falk cita a Mayer y Mayer para describir este proceso como la ‘deTRIBALIZACIÓN’ de África³⁴. Es decir, lo que conoceríamos hoy en día como el proceso de urbanización de las sociedades campesinas en la época moderna.

Así, la tribu se convirtió en la unidad fundamental para el estudio de la sociedad africana y, al mismo tiempo, la deTRIBALIZACIÓN fue parte del discurso de varios líderes africanos hacia una modernización de los nuevos Estados africanos. La tarea del colonizador fue un éxito, interiorizó.

El continente africano nos ofrece incontables experiencias sobre nuestros orígenes naturales y sociales, donde se conjugan los cambios de la construcción natural y social. La antropología y África son vistas ahora como una herramienta indispensable para el pensamiento crítico, reflexivo e interpretativo en las ciencias sociales y las humanidades. Es importante tener

³⁴ *Ibid.*, pp.15

cuidado de los estudios comparativos y de las conclusiones simplistas, ya que estaremos en presencia de estudios de culturas diferentes.

Los estudios antropológicos dejaron un legado fuerte en diversas ramas y escuelas de pensamiento; mientras la etnología africanista se basaba en la antropología social, Basil Davidson se apuntalaba como uno de los principales historiadores africanistas; Georges Balandier, Cornevin y Deschamps lo hacían desde la sociología dinámica; la escuela francesa estructuralista de Levi-Strauss con un énfasis en la religiosidad; en Alemania la escuela difusionista de Frobenius en donde los valores culturales y el pensamiento religioso ocupaban el lugar primordial, siguiendo a W.Schmit, Baumann y Westerman; finalmente en EE.UU. se abordan los estudios africanos a la luz de la antropología cultural y el funcionalismo de Coleman, Alter y Alemanda³⁵.

África fue importante para la Antropología y no por la Antropología. Fue un primer acercamiento del mundo “moderno” a las sociedades africanas desde nuestra ignorancia que terminó por otorgar a la academia una disciplina interesante si se le trata con las reservas que amerite cada estudio de caso. El camino siguió y para la década de 1960 y con los movimientos de independencia en Guinea, el Congo, Senegal y Ghana, empieza un movimiento netamente marxista para explicar de manera holística la realidad africana.

Existen estudios como los de Terray: *Le marxisme devant les sociétés primitives*; además de los de Claude Meillasoux, Philippe Ray, Copans, Coquery-Vidrovitch, entre otros. Ya en la década de 1970 aparece una nueva reacción a la forma en cómo se estudiaba África, lo que se refleja en la Teoría de la Dependencia con uno de sus principales exponentes: Samir Amin³⁶.

³⁵ Yarisse Zoctizoum , *Op. Cit.*, pp. 43-47

³⁶ *Idem.*

En la misma década de los 70 y parte de los 80's se abordan además los estudios africanos desde la Teoría del Desarrollo y Teoría del Subdesarrollo.

Es a partir de los historiadores como Yoro Fall, Cheikh Anta Diop, Hampaté Bâ o Joseph Ki-Zerbo que se intenta estructurar una Historia Africana, con conciencia de su pasado, presenta y futuro; y que hasta el día de hoy sigue en construcción, dándole sentido y rumbo a los estudios africanos.

África en la Economía

En términos sencillos, la economía se entiende como la disciplina que analiza una estructura social y su relación con un proceso productivo, ya sea interno o externo, y en consecuencia, el intercambio, la distribución de bienes y servicios y el resultado de ello. La meta es obtener el máximo aprovechamiento de dichos recursos disponibles.

Es difícil hablar de economía en esta investigación en términos más complicados debido a que encontraremos un vacío entre la sociedad africana en general y los Estados-Naciones. La dinámica económica de los pueblos africanos es mucho más sencilla y en ocasiones más efectiva que la gran trama del comercio y finanzas internacionales aplicadas por los Estados en las llamadas Políticas Económicas. Claro, esto si consideramos que la economía tiene como fin último el bienestar de la población a través de los procesos productivos.

Sin embargo con las reservas que implica esto, es importante mencionar algunas de las aportaciones que desde este ámbito de la Economía estatal se han desarrollado.

La teoría económica, como cualquier otra teoría, se nutre de la experiencia y de la práctica, tomadas de una realidad social determinada en tiempo y espacio. África en este sentido, como diría Paul Collier, es una “mina de oro” debido a sus constantes y variados cambios en la historia. En la década de los años 60's, importantes y numerosos economistas se concentraron en la ciudad de Nairobi, Kenia, en el Instituto de Estudios para el Desarrollo. Entre los economistas encontramos a James Tobin³⁷ y Joseph Stiglitz, este último siendo uno de los más destacados en la década de los 90 en cuanto a Economía Internacional se refiere.

Durante sus estancias desarrollaron estudios respecto al desempleo y la migración. De acuerdo a Paul Collier en su ensayo *Africa and the Study of Economics* el continente africano ha contribuido al estudio de 3 áreas de la Economía: la microeconomía (estudio del comportamiento económico de individuos, ya sean personas o empresas), la macroeconomía (estudia el conjunto de la economía en una sociedad) y la economía política (estudia como factores sociales o políticos influyen en los aspectos económicos)³⁸. En el caso de ésta última aun no se ha podido comprobar a través de ejemplos claros, es por ello que no la mencionaremos en este apartado.

Lo interesante en este caso, es que son poco conocidas las estancias que estos investigadores en materia económica realizaron en África, y que posteriormente realizarían trabajos excepcionales en su área. Ambos economistas son considerados dentro de la escuela del *keynesianismo*³⁹. Tal vez por ello es más importante su estancia de investigación en el continente

³⁷ Economista estadounidense que defendía las ideas del Keynesianismo; entre otras cosas proponía gravar los flujos de capitales en el mundo.

³⁸ Paul Collier, “Africa and the Study of Economics” en Bates H., Robert, Mudimbe, V. Y. and O’Barr Jean (comp.), *Op. Cit.*, p.59

³⁹ Escuela económica que propone la participación de los Estados en las instituciones del Mercado.

africano, debido a que en este, pudieron encontrar un campo fértil para desarrollar ideas combinadas de economías abiertas y cerradas. Es decir, de economías autosuficientes que tienen que interactuar después con otros pueblos, regiones, estados y/o países.

Para P. Collier existían aspectos principales de las economías africanas que tienen como base el modelo de las pequeñas economías abiertas, es decir, aquellas sociedades que además de lograr un bienestar al interior de su estructura, también deben mantener un equilibrio con otras sociedades o grupos humanos con los que interactúe económicamente.

Por ejemplo, los Estados del continente africano estaban sumamente regulados (lo que se conocería como economías cerradas debido a todos los obstáculos que existían para fomentar el comercio internacional), existían desde restricciones al comercio hasta un mercado financiero y laboral no muy comunes para la actualidad internacional.

¿Esto fue producto de un desarrollo natural de la sociedad africana o es el resultado de los intereses económicos del colonizador? A mi parecer fue producto de un interés por parte de las metrópolis por conservar los privilegios que los bienes extraídos de África les proporcionaban a sus respectivos Estados.

En términos macroeconómicos, cuando el comercio entre los países aumentaba, los estados africanos en vez de permitir la entrada y la compra de productos de otros países, ya sean de la región o de otro continente, promovían el intercambio al interior de sus países y las compras moderadas de productos extranjeros. Sus políticas comerciales no obedecían a lineamientos internacionales. Lo endógeno prevalecía.

Ahora bien ¿cómo sostener estas ideas cuando actualmente, y revisando las cifras del Banco Mundial, el lector puede ver que de los 53 Estados africanos (sin contar a la República Árabe Saharaui) sólo 13 mantienen un superávit en la Balanza Comercial? Es decir, actualmente los estados africanos compran más productos extranjeros y venden menos de lo que ellos mismos producen. Una posible explicación la encontramos en los cambios que se generaban desde el exterior. A partir de 1982 con la llegada del neoliberalismo en todos los círculos políticos internacionales, los países del mundo se vieron obligados a comprar todo lo que les llegaba de afuera.

Para la década de 1990, las exportaciones totales de África superaban las importaciones; hacia 1992 habían alcanzado un punto de equilibrio y al año siguiente ya encontrábamos un déficit en el comercio africano. Fue hasta 1999 que de nueva cuenta las exportaciones superaron las importaciones, lo que se mantuvo hasta el año 2001. La mayor parte de las exportaciones se dirigió a Europa occidental⁴⁰. Fue con la apertura total del comercio y la llegada del neoliberalismo que las estadísticas macroeconómicas empezaron a verse afectadas no sólo en África sino en todo el mundo.

Hasta antes de esto, los gobiernos controlaban el comercio, se tenía un efecto favorable en las finanzas, se ahorraba mas y había más dinero, por lo que los bancos (gracias al aumento de la base monetaria) aumentaban su capacidad de prestar, lo cual hacía mucho más barato y accesible el crédito. Ningún otro continente tenía tantos “booms” temporales como África debido a que los gobiernos tenían el control de la producción interna, el intercambio con el exterior y su invariable cantidad de recursos primarios como: el fosfato en

⁴⁰ http://www.wto.org/spanish/res_s/statis_s/its2002_s/its02_byregion_s.htm consultada el 22 de Abril del 2008 a las 0:10 hrs.

Marruecos; el café en Kenia, Tanzania o Uganda; el té en Malawi y Kenia; el cobre en Zambia; el uranio en Nigeria; o el oro en Sudáfrica⁴¹.

En el caso de los estudios realizados en el ámbito local (microeconomía), las características del continente africano ofrecieron una gama de estudios de relevancia: la ausencia y la excesiva regulación de un mismo mercado, la dinámica de la población, la economía rural, entre otras. Uno de los principales trabajos que se desarrollaron fue el *Labor turnover* (rotación de mano de obra) de J. Stiglitz. En general se subrayó la importancia de la educación como una fuente importante para combatir el desempleo, pero al mismo tiempo como factor para mejorar el capital humano futuro del mercado laboral. Una investigación realizada en Kenia y Tanzania. Esto sirvió de ejemplo para realizar más investigaciones en dicha área en diferentes países africanos.

Dos aspectos fueron especialmente atractivos para los economistas investigadores: la coexistencia de dos mercados paralelos, uno formal y otro informal; y los cambios de los precios en largos periodos de los productos del campo⁴².

Existen de acuerdo a Paul Collier 3 áreas macroeconómicas en donde los estudios africanos pueden contribuir actualmente: la transición de una economía socialista a la inserción al mercado internacional (en donde el socialismo africano no suprimió al mercado, más bien lo controló); la economía de transición de la guerra a la paz; y la contribución de la experiencia de la unión monetaria.

⁴¹ Paul Collier, *Op. Cit.*, p.62

⁴² *Ibid.* p. 70

En microeconomía existieron 2 áreas importantes de contribución: la economía agrícola con la participación del campesino como consumidor y productor; y la economía industrializada con el crecimiento y/o desaparición de la microempresa⁴³.

Como observamos, fue durante la década de los 60's, al tiempo que aparecían los Estados africanos, que la economía del continente tenía un fuerte crecimiento derivado del control gubernamental europeo y más tarde de las estructuras post independentistas que dejaron en manos de africanos colonizados. Pese a ello, el manejo de la economía en pequeños grupos humanos fue satisfactorio hasta la aparición de políticas de puertas abiertas que favorecían las exportaciones y olvidaban el crecimiento de los mercados internos. La concentración de la venta de los productos africanos hacia sus respectivas metrópolis aumentó la dependencia de sus economías. Las viejas estructuras europeizadas que se enraizaron en los gobiernos favorecieron dichas políticas, lo cual en el ámbito internacional se tradujo en un "retraso" respecto de las economías "desarrolladas".

La imagen de economías tradicionales basadas en lo agrícola si bien es inherente al pensamiento sobre África, no debe ser un obstáculo para ver en su justa dimensión lo que significan los bienes y servicios que del continente se extraen y que son la base para muchos de los productos que se comercializan de forma importante internacionalmente.

Una vez más el continente africano fue un perfecto laboratorio que sin duda nos dejó una importante lección en materia económica y que fortaleció

⁴³ *Ibid.*, pp.76-77

las ideas keynesianistas: el equilibrio entre lo interno y lo externo es posible con independencia.

La Frontera africana para la Ciencia Política

La ciencia Política es una de las principales ramas de los estudios de Ciencias Sociales que desdeña la participación de África en el desarrollo del conocimiento. Su herencia europea muchas veces no le permite ver más allá de lo que la Teoría Política le deja ver y de lo que la Filosofía Política le exige comprender. Atiende en gran medida a los “clásicos” griegos desde Platón y Aristóteles, hasta los autores más modernos como Niklas Luhmann. Es por ello que pudiera ser de especial interés para las Relaciones Internacionales y para la Ciencia Política establecer y reconocer posibles vínculos con el conocimiento endógeno africano, que a decir de ciertos autores, ha contribuido en la teoría y en la práctica de algunos conflictos sociopolíticos hoy, en boca de la sociedad internacional.

La Ciencia Política o politología se entiende comúnmente como el estudio de las relaciones de poder, las relaciones características entre una sociedad y el Estado que conforman. El Estado en una palabra. Por lo tanto, para los estudios africanos sería ambivalente hablar de aportaciones a dicha disciplina debido a que desde nuestra perspectiva, el Estado en África es una construcción imaginaria que se materializó con la partición arbitraria del continente, olvidando las dinámicas geográficas de las poblaciones.

De nuevo cuenta, ello no implica que desde y en África no se hayan desarrollado investigaciones al respecto, y que desde su particularidad, el

continente ofrezca alternativas a las teorías políticas que ayuden a mejorar la convivencia entre los diferentes grupos humanos.

Por mencionar algunas, tenemos la teoría de la modernización política de Alter y Coleman que habla sobre la relación de la democracia universal y evolutiva con el concepto de modernidad que toma en cuenta a sociedades “tradicionales”; o Crawford Young y la aplicación de la Teoría pluralista del Estado para las sociedades no-occidentales.⁴⁴

Los africanistas dedicados al estudio de la ciencia política se han dedicado a identificar sus “ventajas comparativas” en el estudio de la disciplina, conductas o tendencias políticas que no se pueden encontrar en otra parte del mundo más que en África.

La idea principal que se desarrolla en el ensayo de Richard Sklar es la del gobierno mixto (*mixed government*). A lo largo de la historia política la idea de la organización de la sociedad ha dado como resultado un solo gobierno unificado y soberano. Desde las instituciones creadas por los griegos donde se protege al pobre y se salvaguarda al rico hasta la soberanía unificada de los Estados modernos. Sin embargo en África conviven dos conceptos: el Estado y el gobierno tradicional., que da como resultado uno de los ejemplos más extraordinarios para la sociedad actual: la autoridad dual. Como consecuencia de su historia y de su cultura, existe un estado auxiliar o el denominado estado detrás del estado. Para los politólogos seguramente esto puede ser una aberración al dominio omnipotente del Leviatán.

El caso por excelencia es Nigeria, quien fue organizado en múltiples reinos, jefaturas, y otras formas descentralizadas de gobierno. El emir unifica el

⁴⁴ Richard L. Sklar, “African Frontier for Political Science”, en H., Robert, Mudimbe, V. Y. and O’Barr Jean (comp.) *Op. Cit.*, pp. 83-99.

aspecto político y el religioso. Existen además el Califato, sistema musulmán ortodoxo. En términos generales la autoridad ejercida por estas formas de gobierno es extra-constitucional, sin embargo, su papel no sobrepasa los poderes legislativo, ejecutivo o judicial. En Nigeria el papel de la autoridad tradicional está estipulado en la Constitución desde 1989, que permite a los 30 estados constituyentes establecer un Consejo Tradicional con sus propias normas tradicionales que auxilian a sus gobiernos locales a resolver problemas⁴⁵.

Las tradiciones son tan importantes que, como lo diría W. Churchill en su momento “la lógica es una guía pobre comparada con la costumbre”. No se trata de un poder suave o *de facto* como el militar, el empresarial o el clerical, sino de una institución que nace y se legitima con el pueblo y que también el Estado legitima y legaliza.

Por ejemplo en la República de Botswana existe la *kgotla* que es una especie de junta presidida por mujeres en donde se discuten los asuntos públicos. Al mismo tiempo existe un partido político que gobierna al país. Rara vez estas dos estructuras de gobierno se mezclan, es decir, cada una asume su papel como rector de la vida social, ya sea urbana o rural. La Kglota la define Richard Sklar como la “síntesis distintiva africana de la doble majestad con el gobierno mixto”, es decir, la coexistencia. Cabe mencionar que la coexistencia no es el caso de todo el continente, es decir, no siempre los Estados africanos atendieron a la tradición de manera total en su sistema político (caso Ghana o Lesotho)⁴⁶.

⁴⁵ *Idem.*

⁴⁶ *Idem.*

Finalmente otro caso que ilustra lo que acabamos de mencionar es el del gobierno Ashanti en donde las regiones que lo conforman están verdaderamente gobernadas por los representantes elegidos y por los que representan, las familias que conforman esa estructura social. Además de la autoridad reconocida legalmente, existe un consejo que más allá de su legitimidad, es consultada en la resolución de problemas regularmente.

La forma de organización social podría ser un ejemplo para la ciencia política de hoy. Es decir, en el caso de África, el Clan o linaje se presenta como una forma paralela a lo que conocemos como Estado, sin embargo debemos ser cuidadosos al hacer dichas comparaciones debido a que son realidades que no comparten los mismos conceptos o ideas respecto de lo político. El reino agrupa clanes, y el rey es el jefe de un clan que se ha impuesto sobre los demás. Aun aquí se desarrolla una noción de poder y de subordinación. Sin embargo, sólo si al reino le va bien, el rey se exenta del trabajo manual; al mismo tiempo existe un consejo que modera el poder del rey, mientras que cada clan conserva sus tradiciones y tierras, pero existe el pago en especie como fidelidad al rey. El rey es sagrado e inclusive se realizan juramentos en su nombre. Hay que destacar que esto no significa la divinidad en cierta medida del rey⁴⁷.

Estos por supuesto, son solo algunos ejemplos de las relaciones sociales que se desarrollan en África pero que nos parecen suficientes para ejemplificar que las relaciones de poder pueden tener otras vertientes más allá del predominio del Estado-Nación en la Política Internacional.

⁴⁷ D. T. Niane, *Op. Cit.* pp.33-34

Afrocentrismo

Cuando escuchamos la palabra *Afrocentrismo* inmediatamente viene al pensamiento la idea de una Historia o civilización que considera a África como el origen de la “civilización” o también se le considera una reacción frente al eurocentrismo que dominó en algún momento la academia. Más allá de eso, para muchos africanos el *afrocentrismo* no les representa ninguna amenaza u obsesión por colocar el tema africano en las agendas académicas, científica o política mundiales; sobre todo porque principalmente fue un concepto que nació y creció en el continente americano como parte del movimiento afroamericano.

Así pues, el término es más conocido en América por partir de círculos académicos de EE.UU. desde donde se difundió y atacó más. La idea de afrocentricidad ha sido malentendida y distorsionada, de acuerdo a C.S. Whitaker, politólogo afroamericano, el afrocentrismo no es una postura sentimental sino un imperativo analítico que se desarrolla debido al “poder intelectual” que no acepta ni siquiera la posibilidad de admitir la contribución africana a las otras civilizaciones⁴⁸. Cuando se habla de afrocentrismo podríamos pensar que sólo el originario de la región puede realmente entender de lo que se trata; se trataría en todo caso de una barrera cultural que no sería exclusiva de los estudios africanos en México.

El afrocentrismo entonces es multifactorial. Es una reacción exacerbada por parte de algunos africanos frente a la ignorancia y necesidad de algunos círculos científicos que desconocen o malentienden lo africano. También es una lucha legítima por colocar a África en el escenario histórico internacional.

⁴⁸ Richard L. Sklar, *Op. Cit.*, p. 99

Es un intento por conciliar a la vez, dos puntos de vista que pueden confundirse y perderse en un diálogo de sordos.

La idea del afrocentrismo se vincula con la idea del relativismo, es decir, tiene una subjetividad definida. En este caso, la cultura y sociedad africanas ofrecen una mirada diferente de todo lo que conocemos o estudiamos.

Un ejemplo de ello es la teoría de la autoridad dual. Ello significa la coexistencia de las prácticas culturales africanas con las prácticas culturales occidentales. En el pensamiento social, el afrocentrismo se expresa en la filosofía francófona de la negritud de Léopold Sedar Senghor⁴⁹. ¿Cómo? Una filosofía y poesía africana que se expresa a través de una forma extranjera, el lenguaje del colonizado. El ejemplo más claro es su texto *Antología de la nueva poesía negra y malgache en lengua francesa*.

La combinación de ideas, teorías y pensamientos tan mal visto en la ciencia occidental, sirve para crear alternativas en África. Ello no significa caer en un relativismo extremo donde cualquier cosa es válida, es más bien, no cerrarse a las posibilidades, una posición más integral y articuladora.

Más aun, este punto medio ha llevado a desarrollar ideas que hoy en día representan una alternativa real a los problemas del mundo. Por ejemplo, Halisi en 1991 escribe sobre un movimiento político que denota un nuevo pensamiento de la izquierda, en donde existe una crítica (no socialista) al capitalismo, y se reconocen los aportes de la democracia (sin exacerbarla y caer en un eurocentrismo o liberalismo puro)⁵⁰. La autora propone al afrocentrismo (relativismo) como un paso hacia la evolución del pensamiento en Ciencias Sociales, de una verdadera teoría social universal.

⁴⁹ *Ibid.* p.101

⁵⁰ *Ibid.*, p.102

En este aspecto he de diferir con la autora debido a que, como es sabido, las teorías universales son muy peligrosas en el ámbito incluso de las llamadas ciencias exactas. Encontramos aquí dos posturas que intentan estudiar una misma realidad. Por un lado el universalismo totalitario que intenta abarcar un todo de manera unilateral; y por el otro lado el relativismo, con una postura universalista totalizante, que intenta a través de la coexistencia ideológica, abarcar ese mismo todo.

Ahora bien, el afrocentrismo también es visto como un pensamiento subjetivo y creador de cotos de poder o feudos académicos. Sin embargo, hay que recordar que lo mismo podría decirse del eurocentrismo, Asia-centrismo o América-centrismo si fuera el caso. Hay que recordar que en el campo académico de la investigación se parten de premisas subjetivas. Algunas podrán demostrarse estadísticamente, otras simplemente serán demostradas con hechos no cuantificables, como podría ser el caso de la cultura y sus expresiones.

El ejemplo que nos da Richard Sklar pertenece a la autoridad dual ya mencionada. Por un lado tenemos la autoridad gubernamental reconocida política y jurídicamente; y por el otro lado tenemos a la autoridad tradicional legítima socialmente aceptada. El hecho de que un gobierno actualmente puede ser evaluado en función de las estadísticas nacionales que prepara el y otros actores políticos - nacionales o internacionales -, no significa que sea mejor que la otra. ¿Cómo poder medir la autoridad tradicional basada en elementos culturales? David Laitin señala aquí la importancia política relativa de los valores culturales alternativos⁵¹.

⁵¹ *Ibid.*, p.104

En África el afrocentrismo ha sido de mucha utilidad para resolver problemas de carácter político que bien podrían aplicarse en el caso de México. Regularmente los gobiernos africanos están basados en 2 ó más sistemas legales derivados del proceso de colonización y de su propia historia. Desde el ámbito estatal, las leyes son exógenas y ajenas a la sociedad africana. Cobie Harris se refiere en este caso, a la necesidad del afrocentrismo como la llave para la legitimización de los gobiernos denominados nacionales, es decir, del Estado-Nación africano.

Otro caso donde se vuelve condición necesaria el afrocentrismo, es en lo que se refiere a los Derechos Humanos. Existen en África muchas prácticas que entran en conflicto con el derecho internacional y con las leyes consuetudinarias de la sociedad africana. De acuerdo a Rhoda Howard, en este caso el relativismo no debe ser excusa para prácticas que obviamente dañan principios fundamentales de todo ser humano, pero que es indispensable que sea utilizado como asesor para dirimir este tipo de conflictos⁵².

Los africanos se deben de dar cuenta por ellos mismos que algunas prácticas o costumbres deben cambiar, y como nada es para siempre, seguramente esto cambiará.

¿Cuál es la importancia pues de la tradición o de la costumbre? El empoderamiento de la sociedad frente a los gobiernos o líderes corruptos.

Si esto lo vemos en el ámbito local, trasladémoslo ahora al plano internacional. El concepto del gobierno mixto debe entenderse en la sociedad internacional cuando algún tema de este continente sea tratado. El diálogo

⁵² *Ibid.*, pp.105-107

entre estas dos autoridades africanas es la condición necesaria para la conciliación y resolución de problemas.

El afrocentrismo no debe ser pues, una respuesta visceral y excluyente frente a ideas totalitarias. Debe ser al contrario, una alternativa para un mejor entendimiento no sólo de África sino de las relaciones entre los diferentes pueblos.

La filosofía de y por África

Este es uno de los temas más complicados que aborda el texto no sólo por su complejidad teórica y práctica, sino porque desde el estudio de las relaciones internacionales, carecemos de bases suficientes para poder analizarlo. Sin embargo no está de más echarle un vistazo a este tipo de pensamiento que de acuerdo a los especialistas requiere, para su desarrollo, de un pensamiento bien estructurado por parte de las sociedades. Es decir, de un método y de un cuerpo teórico bien definido, de ciencia.

Como lo mencionamos, la filosofía implica una forma de pensamiento estructurado. Para la etnografía, la filosofía africana era algo que carecía de un análisis racional y sistémico. Presuponían dos cosas: la existencia de un pensamiento primitivo y la necesaria conversión a la civilidad y sistematización lógica de su pensamiento⁵³. Por lo tanto al carecer de ello, en África no existía la filosofía. El filósofo de Benin, Paulin Hountondji lo define como una *etnofilosofía* que confunde o combina elementos teóricos de la antropología y

⁵³ V. Y. Mudimbe y Kwame A. Appiah, "The impact of african studies on philosophy", en Robert Bates H., V. Y. Mudimbe and Jean O'Barr (comp.), *Op. Cit.*, p.116

de la filosofía; es decir, desde una perspectiva teórico-conceptual de occidente, analizan lo que para ellos, no es filosofía en África.

La principal crítica que se hace de la filosofía africana parece ser el factor religioso, que suele denominarse como “mágico” o “místico”. Es por ello que algunos autores han querido ir más lejos que la visión etnocentrista. V

Verbigracia, Fabien Adonon comenta:

En la perspectiva reduccionista, la filosofía es asunto de la inteligencia (no de la vida en su plenitud y totalidad); y la inteligencia es asunto del concepto y su manejo lógico... Con este intelectualismo unilateral presenciamos la degeneración de la filosofía... [filosofía que considera] a la ciencia como un fin en sí mismo... [Finalmente] una visión más amplia de la filosofía es, esencialmente, la manera en que los humanos conciben y sienten sus relaciones con la naturaleza, con la sociedad y con la fuerza vital, el No Creado, el Divino como queramos llamarlo.⁵⁴

Así pues, la filosofía no debe ser privada de la existencia misma del ser humano y de su entorno. No puede analizarse desde un punto de vista excluyente. Otro ejemplo de ello es el texto de V. Y. Mudimbe *La paciencia de la filosofía* en donde claramente se señala la idea que la antropología y el etnocentrismo pusieron sobre la mesa, la ‘filosofía primitiva’ de sociedades primitivas con ‘mentalité primitive’ (Lévy-Bruhl). Mentalidad prelógica y que se rige por lo místico⁵⁵.

Durante la segunda guerra mundial existe una ruptura respecto a cómo se percibía la filosofía africana. El estudio de Lévy-Bruhl fue el detonador de dicha ruptura en la década de los 40. Se rompe con la idea de una mentalidad

⁵⁴ Fabien Adonon, “África Negra en su(s) religión(es)”, en Fabien Adonon (antología) *Estudios Africanos. Hacia el universo negroafricano*, vol. 1, UNAM-FCPyS, México, 2003, p. 165.

⁵⁵ V.Y. Mudimbe, “La paciencia de la filosofía”, en Celma Agüero Doná, *África: inventando el futuro*, EL Colegio de México, México, 1992, p. 39

pre-lógica de los africanos (cómo aquellas estructuras precapitalistas del tercer mundo). En este caso lo que alguna vez fue primitivo ahora era un elemento cultural, lo que se llamó paganismo ahora era religión. Y es aquí donde uno se pregunta si realmente existió dicho cambio o sólo fue parte de una cultura eufemista occidental.

El pensamiento se reorganizó y sucedieron 3 hechos importantes: se reconoció la historicidad de cada cultura, la evolución de los paradigmas y la aparición de la otredad como reconocimiento del yo. Sin embargo esta época también estuvo marcada por la misión colonizadora del Oeste y el positivismo de A. Comte. Con los estadios de Comte la realidad tenía un escenario primitivo y uno moderno o avanzado. El primero tenía una mentalidad preológica, basado en un pensamiento mítico y anclado en el pasado. El segundo tenía una mentalidad civilizada que utilizaba la razón, la lógica y las reglas, todo en un orden positivo⁵⁶. Dicha filosofía justificó la esclavitud, la colonización y la explotación de diferentes culturas.

Más allá de estos debates en los que se inscribe la filosofía africana, o al menos se intenta demostrar su validez en este ámbito académico, encontramos la principal influencia africana en la filosofía occidental, la racionalidad que se le da a las creencias tradicionales mágico-religiosas.

¿Y cómo se logra esto? En primer lugar se toma en cuenta que sólo cuando se tiene la experiencia en este tipo de prácticas religiosa, es cuando se puede entender. Y en segundo lugar, cuando se descarta la racionalidad de cualquier cosa sin antes haberla estudiado se comete un error metodológico de entrada. Dichas creencias y las ciencias no tienen muchas diferencias entre sí,

⁵⁶ V.Y. Mudimbe y Kwame A. Appiah, *Op. Cit.*, p. 118

ambas comparten creencias en fuerzas ya sean personales o impersonales, y ambas se concretan a expresarse en términos de predicción y explicación de hechos. La creencia en ocasiones, termina siendo como la teoría, ambas son cuestión de fe.⁵⁷

Y “he allí... la mayor convergencia entre filosofía y religión: la concepción del mundo, del ser, de la vida.” (Fabien Adonon).

De la multidisciplinariedad a la interdisciplinariedad

En conjunto podemos observar una tendencia hacia una diversificación de los estudios africanos en donde debemos abandonar “[la]... creencia – político, religiosa y científica -...[que]... implica pensar que sólo hay *un* sistema – el capitalista – y *una* política económica – el liberalismo -, *una* política de Estado – la democracia de las élites- , *una* globalización...”⁵⁸. Lo que intentamos decir encuentra su respuesta en la visión amplia y abierta a las posibilidades de un diálogo entre disciplinas. Con ello, queda establecido la variedad de materias y visiones a las que debemos recurrir para hacer del estudio de las sociedades negroafricanas una empresa prudente, llena de justicia, porque:

“La particularidad y la complejidad que caracterizan a nuestro objeto de estudio...demandan un esfuerzo de reflexión a la vez serio y prudente en torno a su desarrollo. Serio, en relación a la extensa literatura que versa sobre el tema pero que indefectiblemente se ajusta a un paradigma dominante, ajeno a las realidades...del

⁵⁷ *Ibid.*, p.125

⁵⁸ Pablo González Casanova, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*. Anthropos Editorial-IIS-UNAM, España, 2004, p.130

objeto en cuestión. Y prudente debido a la pretensión habitual a dispensar una serie de 'soluciones' a los males que aquejan al continente...⁵⁹

Recordar que la simple suma de las diferentes perspectivas y la mecanicidad con que las trabajemos no bastan para analizar la realidad africana tan dinámica. Es por ello que una vez establecido los parámetros de percepción y análisis, hemos de continuar con la importante tarea que tiene la historia africana en las relaciones internacionales y en la formación de conocimiento, para después evaluarla a la luz de los elementos culturales que dan pie a la propuesta establecida para abordar los estudios negroafricanos, para percibirlos, comprenderlos, analizarlos y reflexionar en torno a ellos la dinámica de la sociedad internacional en su conjunto.

⁵⁹ Denise Espinoza, *Op. Cit.*, p. 1.

CAPÍTULO 2. LA “OTRA” HISTORIA

La Historia en papel y el papel de la Historia

Hablar de África es hablar del rompimiento con una barrera de “conocimiento científico” eurocéntrico. Se trata pues de “La barrera de los mitos” que Fabien Adonon rescata en su *Iniciación a la “Otra África”*; esta barrera mítica, nos da una idea de las luchas documentales que hay que librar para romper con el *monoteísmo* intelectual. En 1990 F. Adonon afirmaba que “el conocimiento africanista del África en general y del África negra en particular está en crisis”.

Lo que caracterizaba a dicha crisis provenía de 3 factores principalmente: los prejuicios etnocéntricos, las inhibiciones metodológicas, y las prácticas desgastadas; todo ello en función de las formas de abordar los estudios africanos. Ello significaba el estudio de África a través de una base racional (no razonable) e intelectual europea que utilizaba de manera sistemática a africanos colonizados para reproducir su propio sistema. Una ideología africanista promovida por intelectuales africanos arropados en un cuerpo teórico etnocéntrico, subordinando a la sociología, como diría Stanislas Adotevi.

Dicho marco de estudio no podía descansar más que en la ignorancia “intelectual” de los primeros investigadores europeos, que no veían en África más que una porción de tierra lista para ser explotada, un coto de caza preparado por Dios para los reyes, duques o príncipes europeos.

El estudio de las sociedades de África es pues un reto que rompe con pensamientos, ideologías, teorías y paradigmas enraizados en la sociedad

internacional a través de modelos progresistas y civilizadores unívocos, donde se cree tener el conocimiento de todo, adoptando en ocasiones posturas totalitarias que desconocen que "...La 'totalidad estudiada' no incluye a la totalidad no estudiada... [y posturas que piensan que]... En cuanto a la validez científica de los planteamientos de sistemas alternativos... [éstos son]... motivo de una descalificación y un ninguneo fundamentalistas."¹.

Es decir, que cuando se presenta alguna alternativa a los modelos paradigmáticos en la resolución de conflictos o en los estudios científicos, regularmente lo nuevo es descalificado.

Denise Espinoza lo expone de manera clara y contundente al hablar de desarrollo endógeno² y modelos paradigmáticos³ cuando escribe que "... si un proyecto de desarrollo endógeno no es concebible más que ligado a un discurso en sí mismo endógeno, la actitud frente al centro generador de los paradigmas y los modelos paradigmáticos es de *desmitificación, ruptura y cambio de terreno*"⁴.

Dicha actitud de cambio empieza desde el trasfondo histórico, debido a que la historia es, además de pasado y origen, motor de cambio y ruptura⁵.

¿Por qué y para qué la Historia?

¹ Pablo González Casanova, *Op. Cit.*, p.131.

² El desarrollo endógeno aparece ya como un objeto de estudio en *La natte des autres (pour un développement endogene en Afrique)* escrito por Joseph Ki Zerbo en 1992 y que rescata la historia viva de los pueblos africanos.

³ Para Denise Espinoza, los paradigmas dominantes en el estudio de sociedades negroafricanas han cumplido con una misión mitificadora que impiden la reflexión y, sobre todo, la ruptura teórica con dichos modelos paradigmáticos.

⁴ Denise Espinoza, *Op. Cit.*, p.23

⁵ Luis Villoro, "El sentido de la Historia", en Carlos Pereyra (comp.), *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI Editores, 19ª ed., México, 2000, p.46.

La ciencia de la historia contempla 2 cuestiones importantes: la legitimidad y la utilidad⁶. Como podemos observar, la legitimidad que tuvieron durante mucho tiempo los *promotores* europeos del África viene de dos factores: fueron los primeros en sistematizar bajo premisas etnocéntricas a las sociedades africanas, calificando a través del lenguaje sus formas de vida como atrasadas y anacrónicas; en segundo lugar nos encontramos ante la enorme difusión que tenían estos escritos, sus observaciones eran lo único que se podía obtener hasta el momento (en Occidente) sobre un continente al que sólo se reconocía con la Historia egipcia – en ocasiones – y ligado fundamentalmente al desarrollo asiático de la Península Arábiga. Hay que destacar que esta legitimidad sólo se da *en y desde* Occidente; la historia contada a los africanos ha sido aprendida mas no aprehendida por ellos.

La importancia de la Historia radica en que, en ocasiones, el desprecio o aversión por ella no se queda solamente en el ámbito académico, sino que trastoca nuestra condición cultural al influir en la concepción que tenemos del espacio y del tiempo. Historia no es historiografía (descripción), es el hecho mismo que tiene como condición básica la continuidad, el movimiento. Dicho movimiento posee un significado que nos lleva a comprender a la historia y a darle sentido a los acontecimientos. Es decir, no se queda en la descripción del hecho, sino en su análisis y agrupamiento en el marco de algo más general.

Para Eric Kahler no hay historia sin conciencia, es decir, se necesita de la interacción entre el sujeto y el objeto⁷ para crear historia en sí y para sí. Nos da un ejemplo de cómo el animal no posee historia porque precisamente no tiene conciencia de sí; el mismo argumento fue utilizado por los europeos para

⁶ Carlos Pereyra, "Historia ¿para qué?", *Ibid.*, pp. 11-31.

⁷ El autor comenta que "... el fenómeno observado es modificado por el acto mismo de la observación..." en Erich Kahler (trad. Juan Almela), *¿Qué es la Historia?*, FCE, 5ª ed, México, 1985, p.28

racionalizar la realidad de culturas diferentes. Su interpretación fue la de poblaciones sin historia por falta de conciencia, de razón. Una vez más se demuestra la importancia de la aprehensión del conocimiento, por más benigno que haya sido el marco en el cual fue concebido. Finalmente la historia no está restringida al pasado, porque en cada hecho de la vida cotidiana que se da de manera continua, se hace historia, y cuando le otorgamos un significado, cuando construimos nuestra realidad a cada día, construimos también identidad. Sin embargo Erich Kahler escribe que dentro de las grandes civilizaciones del mundo, la civilización occidental es la única que ha producido historia explícita y humana debido al uso de conceptos bien definidos y a la cualidad del cambio (dinámica), hechos que no se ven en algunas civilizaciones asiáticas o poblaciones religiosas.

Para ello, Marc Bloch nos recuerda que de la ignorancia del pasado proviene la incompreensión del presente. Y Polibio dice que aquel que estudia las historias aisladas, no puede tener una visión completa y justa de la historia como un todo⁸.

La civilización griega es vista como el ícono de la gran civilización occidental, junto con sus 3 grandes historiadores: Herodoto, Tucídides y Polibio, quienes son reconocidos como los iniciadores de la historia como interconexión de hechos que establecen un orden general, sin embargo son conexiones con una visión del cambio cíclico. Y para la historia “moderna”, los cambios y hechos son irrepetibles y se desarrollan bajo la óptica del progreso y la carrera humana. La herencia judeo-cristiana alimentó la idea del cambio y

⁸ *Ibid.* pp. 13-24

de la irrepitibilidad de los acontecimientos; con lo cual empezábamos la historia regresiva, esperando al fin, el juicio final⁹.

Al mismo tiempo que vemos cómo en la Europa moderna se desarrollan ideas sobre la concepción de la Historia, observamos un etnocentrismo regional y una ignorancia de lo diferente. Para romper con todo esto, fue, es y será siempre necesaria la visión misma de quien vive la Historia, en este caso, de los propios africanos.

La Historia es un instrumento de poder que ha sido utilizada para construir y *reconstruir*¹⁰ memorias nacionales y el pasado de pueblos enteros. Sin embargo no siempre está al servicio del descubrimiento de nuestro pasado más completo, más total, es decir, demostrar una realidad entera, en donde el pasado del hombre explica en mucho, la existencia en tiempo y espacio de la actualidad. Lo que para los pueblos denominados por Luis Villoro como “primitivos” fue el mito, para las sociedades “modernas” es la historia; la cual tiene un carácter etiológico, lo que significa buscar e indagar en el origen de una comunidad para explicar su hoy, desde la búsqueda de la generalidad en que se contextualiza y, desde la particularidad de la comunidad del individuo que la escribe; es por ello que el doble papel de ciencia e ideología se hacen presentes en lo histórico¹¹.

Para África la re-construcción de su historia es primordial, ya que se había construido hasta hace poco a partir del otro. Ahora, se intenta exponer al mundo el pasado de África como parte de la Historia, su historia en la Historia.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Cfr. Enrique Florescano, “De la memoria del poder a la historia como explicación” en Carlos Pereyra, *Op. Cit.*, p.93.

¹¹ Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp.37-38.

¿Cómo hacer Historia?

Si bien es cierto que no existe una receta para la narrativa africana, existen elementos muy precisos que es necesario tomar en cuenta para poder escribir una historia africana lo más cercana a su realidad. Particularmente para este apartado tomaremos como base el texto de *Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África* de Yoro Fall (historiador, arqueólogo, politólogo y comunicador) originario de Senegal y ex funcionario de la UNESCO; su importancia radica en el carácter académico que imprime a su ensayo, por lo que es indispensable tenerlo en cuenta para el desarrollo de nuestra investigación.

Para el autor, desde el inicio existió un problema al escribir la historia africana, particularmente durante la colonización y después de ella. Tanto los investigadores africanos como los extranjeros no podían concebir una realidad ajena a la conceptualización europea.

Por ejemplo en el caso mexicano, en los años 70`s es cuando se desarrollan tesis que critican de forma rígida la historia europea. En 1973, aparece en México una tesis que efectivamente aborda estos temas, reivindicando desde la cultura y especialmente desde la ideología de la negritud a las sociedades negroafricanas¹².

Al hablar de cómo hacer historia en África, inevitablemente nos encontramos con la tradición oral, término acuñado por Jean Vansina, que ha tenido una evolución conceptual y ha servido como herramienta indispensable de la narrativa africana. Es "...una fuente valiosa de la historia de África...[que] posibilita el seguimiento del tránsito de sus diversos pueblos en el espacio y en

¹² Ver Anexo 1

el tiempo, la comprensión desde el interior de la visión africana del mundo y a la aprehensión de los caracteres originales de los valores que fundamentan las culturas y las instituciones negroafricanas.”¹³ La tradición oral se ha convertido hoy en día en *oralitura*, ya que no solamente es una historia, una narrativa del pasado, también es un sistema de conocimiento a través del cual se interpretan las sociedades africanas, herencia y memoria colectiva¹⁴.

La riqueza de la oralitura radica en que es una forma de comunicación multimodal, es decir que el que posee la palabra, el *griot*, tiene que interpretar los mensajes que hay detrás de la oralidad, conocerlos, transcribirlos o traducirlos; la oralitura no es una simple reproducción de la palabra hablada, es una reconstrucción permanente de lo escondido, de lo intrínseco¹⁵.

O bien, la tradición oral: “... no es solamente el espejo de la sociedad de la que emana, puede también evidenciar las contradicciones internas, sociales y psicológicas que en la palabra se vuelven perceptibles.”¹⁶

En suma la importancia de la oralidad en África podría ser motivo de una investigación aparte; sin embargo aquí sólo se ha intentado establecerla como una fuente sustancial en los estudios negroafricanos.

Además de la oralitura, también se puede hacer historia desde los objetos. Si bien los africanos no desarrollaron un sistema de escritura de tipo europeo, existen sistemas gráficos que son mucho más visibles y evidentes que incluso la tradición oral.

¹³ Denise Espinoza, *Op. Cit.*, p. 81

¹⁴ Yoro Fall, “Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África”, en Fabien Adonon D. (comp.), *Op. Cit.*, p. 104.

¹⁵ *Ibid.*, pp.106-107

¹⁶ Luz María Martínez Montiel, *Presencia africana, oralidad y transculturación*, en http://www.lacult.org/docc/africana_%20oralidad_transcult.doc, consultada el 6 de Marzo del 2007 a las 20:33 hrs.

Yoro Fall hace una anotación importante que tal vez ejemplifica y resume muy bien las diferentes fuentes y formas de la historia africana. Cuando escribió un trabajo de investigación que le tomó 10 años sobre cierta comunidad y sus relaciones familiares, regresó a la comunidad para presentar su trabajo, sólo para darse cuenta de que esa investigación era algo ya escrito en otra lengua, en otra forma. La conclusión es que no existen formas unívocas de concebir una misma realidad y que como dice Yoro Fall, a veces pensamos que hacemos cosas nuevas sólo porque lo escribimos y pensamos desde nuestra perspectiva¹⁷.

Siguiendo en la línea de las formas de hacer historia nos encontramos ahora con el problema de la periodización. Yoro Fall lo plantea de la siguiente manera: es sabido que no todas las culturas han planteado la misma cronología, y hoy sabemos que existen diferentes calendarios alrededor del mundo. Existe una diversidad histórico-cultural en donde las sociedades africanas se oponen a una periodización rígida basada en la sucesión (ascendente) o en la tecnología (rupturas temporales). Se habla así más de relaciones y/o articulaciones¹⁸.

Finalmente para 1992 se abrían al estudio de la Historia nuevos campos para África: la genética, la historia del pensamiento, ecología, salud, alimentación, la cultura. Temas que actualmente podemos ver son agenda de la sociedad internacional y que se reflejan en el interés de las tesis realizadas a partir de la década de los 90 en México.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 109-110

¹⁸ *Ibid.*, pp. 112-117

Del origen de la Historia en África

Desde la tarea titánica que comenzó la UNESCO con la *Historia General de África* y las mesas de trabajo que se realizaron desde entonces en el marco de este proyecto, los propios africanos sistematizaron sus tradiciones, reivindicando el concepto *tradicional* y logrando insertar en la estructura política del Estado africano su historia. Este hecho no es menor si tomamos en cuenta que fue un paso importante entre muchos otros para que se reafirmara y constituyera una percepción de la identidad africana en los círculos científicos y académicos, una Historia africana a partir del factor cultural.

Con ello aparecieron hombres africanos importantes que se dedicaron al rescate de la historiografía y la cultura africana y a quienes debemos el apogeo de los primeros estudios endógenos; estudios realizados ya sea en forma individual o en forma conjunta (caso de la *Historia General de África* ya referida).

Historia: 'Con las llaves en la mente'¹⁹

La década de los años 70's marcó a una generación de jóvenes y adultos que presenciaron transformaciones importantes en los ámbitos económico, político y social. El sistema económico internacional basado en el keynesianismo estaba a punto de derrumbarse, la crisis petrolera del 73-75 fue un claro ejemplo de ello, gobiernos de todo el mundo comenzaron a realizar virajes

¹⁹ Idea que se desarrolló como parte de una ponencia presentada por Joseph Ki-Zerbo titulada "El desarrollo 'con las llaves en la mano'" en Bamako en 1989.

importantes en sus políticas públicas. Desde gobiernos europeos hasta latinoamericanos.

La conjunción de gobiernos interesados en regresar al sistema económico dio como resultado la confrontación con grupos y/o colectividades que mantenían la idea política del Estado benefactor. En África no fue la excepción, los movimientos independentistas estatales intentaban recuperar no sólo su independencia política sino su historia, “rebajada a un vulgar apéndice” (Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África Negra*, tomo I) de la historia de cualquier Estado-Nación europeo. Y más allá de eso, era la historia de exploradores o científicos europeos.

Esta historia oficialista fue la que durante varios años atrajo la atención de la comunidad internacional, ya que hasta el momento los escritos redactados por exploradores y científicos renombrados eran lo único que se conocía del continente africano, inclusive aquellas áreas que eran “propiamente” asiáticas como la zona del Magreb. Ni siquiera la gran civilización egipcia era considerada como africana, sus faraones eran a menudo caracterizados como personas caucásicas.

En este contexto se inscribe el papel jugado por J. Ki-Zerbo. No hay duda de que este autor es un referente para el que desee escarbar en la historiografía africana. Son muchas las biografías que destacan su apego a las raíces no sólo de donde nació (Alto Volta, actual Burkina Faso) sino del África negra en general.

Para Amadé Badini la clave del pensamiento de J. Ki-Zerbo está en el “pensar por sí mismo” y su relación con lo público. De esta idea sale por ejemplo el concepto de desarrollo endógeno y la importancia del pasado como referencia

obligada hacia el porvenir. La confrontación de nuestras ideas con los demás y la apuesta por la imaginación y la creatividad²⁰.

“...[Es sana] una mirada sin complacencia sobre nosotros desde el exterior. Pues la crítica, si es asumida con valentía, es un tónico que estimula, una herramienta que agudiza la lucidez para el progreso.” Joseph Ki-Zerbo.

La importancia de las palabras de J. Ki-Zerbo radica en muchas de las preocupaciones políticas y económicas que se discuten hoy en México sobre África: las consecuencias del imperialismo colonial y el neocolonialismo; el surgimiento de Organizaciones Internacionales y su papel en la transformación del continente; la inserción de los Estados en el Sistema Económico Internacional; la importancia geopolítica de la región; y el caso paradigmático del desarrollo africano materializado en Sudáfrica, entre otros.

J. Ki-Zerbo y muchos otros se dieron a la tarea de romper con la barrera de la tradición escrita. En primer lugar hay que recordar que los primeros acercamientos a la Historia que se tiene en la educación en México rescatan que la Historia nace o aparece (principalmente) con la escritura, derivado de la idea de que antes de ello no existe registro alguno de cómo fueron las cosas, es decir, el argumento ha sido que si no está escrito es que no existe. La esencia material de la existencia se nos presenta como un hecho irrefutable en la cultura de lo tangible. Como si la Historia fuera exclusiva del desarrollo técnico del papel y la tinta. Todo ello se contrapone a la tradición oral del continente africano (del que seguramente la oralitura no fue exclusiva).

²⁰ Amadé Badini, “Joseph KI-Zerbo (1922-)” en *Perspectivas*, vol. XXIX, no.4, París-UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 1999, p.685-697.

La herencia de Herodoto a la que hace referencia Ferrán Iniesta y el “imperio de la razón” occidental surgido de la Revolución Francesa excluyen a la palabra como constructora de historias. *Kuma*, la palabra por excelencia en lengua maninka es producto del pensamiento mismo, de la acción transformadora de éste y de su materialización en la técnica de la escritura²¹.

Para J. Ki-Zerbo la historia debía verse como un río vivo que no se remitía a un pasado estático e inerte y que era necesario insertar en las escuelas y planes de estudio de África al terminar la colonización, para que la tarea de las generaciones futuras fuera la Historia; es decir, el redescubrimiento o la revalorización del África negra.

La importancia de la educación era para Joseph Ki-Zerbo clave para el desarrollo endógeno, como lo menciona Amadé Badini, fue parte de la construcción de su teoría y de su práctica en la educación africana.

Una vez establecidas las líneas generales del papel de la Historia, nos dedicaremos a descubrir en ella las principales aportaciones que África ha realizado al conocimiento de la Historia Mundial en primer lugar y de la Historia de México subsecuentemente, así como a rastrear el origen de tantas falacias que existen alrededor de la población negra.

Del origen de las falacias

Parecería extraño – desde nuestra cosmovisión – imaginarnos que el primer hombre pudiera haber sido negro, y lo es más cuando nosotros no somos del mismo color de piel. Regularmente la forma de pensar del ser humano está marcada por su propia historia, su pequeño universo que se nutre de los

²¹ Cfr. Ferrán Iniesta, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la catarata, España, 1992, p.67.

demás. A partir de esto adquiere una forma y estructura de pensamiento que le permite identificar y analizar su entorno.

Ferrán Iniesta nos cuenta en su obra *El planeta Negro* cómo la cultura griega fue el punto de partida para *falsificar* la historia africana; el prometeo griego que dotó a los hombres del fuego y colaboró en la construcción de una civilización, la semilla tecnológica de la humanidad: el fuego²². La pregunta que resulta de estas afirmaciones de Ferrán Iniesta es ¿podría haber existido un prometeo negro?

La falsificación de la historia para nada se refiere a la negación de la mitología griega, parece ser sólo el descontento con las consecuencias de ello, la utilidad que se le dio. He aquí pues, el papel paradójico de la historia: como fundamento de la dominación de una civilización y como "...puerta de escape de la práctica enajenante de la historia falsificada..."²³.

Uno de los tantos historiadores africanistas europeos fue Basil Davidson, quien en su obra titulada *Old Africa rediscovered* y traducida al español como *La historia empezó en África* intentó dar una serie de características de las sociedades africanas que de acuerdo a Ferrán Iniesta "reintrodujo a África en la Historia", poco después de que Hegel eliminó al "África negra" de la universalidad histórica. Como se ha demostrado, la Historia Universal que aprendemos desde niños está concentrada en su totalidad al estudio de Europa, lo cual nos da una idea de los océanos de desconocimiento que arrastramos desde temprana edad.

²² *Ibid.*, pp. 39-44

²³ José Joaquín Blanco, "El placer de la Historia", en Carlos Pereyra, *Op. Cit.*, p.80.

Théophile Obenga, *diopista*²⁴ por convicción, hace un estudio muy interesante sobre la exclusión del África negra en la Historia Mundial, específicamente por parte de Hegel en la totalidad histórica²⁵.

En general para Hegel, las sociedades negroafricanas no poseen ese espíritu civilizador que dota a los hombres de la conciencia de su ser, de la racionalidad necesaria para construir su propia historia. Por lo tanto, la ausencia de este espíritu nunca les permitió tener una conciencia racional para *construirse* y ser sujetos y objetos de la Historia. Para Denise Espinoza, esto impidió captar lo sustancial de las sociedades negroafricanas, el espíritu de sus pueblos.

El reconocimiento que sólo se hace de Egipto como aportación *cuasiafricana* tiene sus salvedades debido a varios factores. Ferrán Iniesta vuelve a sorprendernos con una anécdota en donde egiptólogos son impedidos para realizar una investigación en el estudio de las momias egipcias que sin duda demostrarían de manera contundente que el imperio egipcio fue negro. Lo cual le regresaría a África, la historicidad misma de Egipto. Claro está que dichas aseveraciones que hacemos son basadas en los estudios del autor, ya que durante algún tiempo fue discípulo de uno de los más grandes historiadores del continente negro.

De la maldición de Cam a la crítica

Ahora bien ¿cuáles han sido las reacciones a la exclusión histórica de África? Desde hechos bíblicos como la “maldición de Cam” hasta la lucha contra el

²⁴ Término que hace referencia a los académicos o investigadores que parten de los fundamentos dejados por Cheikh Anta Diop respecto de los estudios africanos.

²⁵Théophile Obenga, “La totalité historique de Hegel exclut l’Afrique Noire” en Fabien Adonon D. (comp.) en *Antología de Estudios Africanos*, vol. 1, (3 vols.), FCPyS, UNAM, México, 2003, pp.21-33.

eurocentrismo, han jugado un papel central en la historia e historiografía africana.

De acuerdo a la biblia, Cam, uno de los hijos de Noé, al haber avergonzado a su padre al verlo desnudo después de una borrachera, fue merecedor de dicha maldición²⁶ que daba origen a la población negra, mito que durante mucho tiempo fue motivo de descalificación y justificación para menospreciar al negro, que al mismo tiempo era deshumanizado debido a las constantes comparaciones con los animales, principalmente con los monos²⁷.

Sin embargo Karl Meinhoff decía ya en 1912 que el *camitismo* tenía orígenes caucasoides pero contaminado de elementos africanos; un intento, como lo describe Ferrán Iniesta, de *blanquear* a Cam y negar la negritud de esta fracción de la historia de la humanidad. Como el mismo dice, es paradójico que la historia bíblica de Cam sea utilizada en dos formas diferentes como herramienta subyugadora de los africanos: primero para explicar el origen de la maldición de un continente con la descendencia de Cam, y después para negar la negritud y la aportación a las ciencias y a las humanidades de civilizaciones tan importantes como la egipcia, o regiones como el actual cuerno de África.

Dichas reflexiones las retoma Ferrán Iniesta de su maestro Cheikh Anta Diop que ya en su libro *Naciones negras y cultura* señalaba este punto bíblico haciendo una crítica al mismo. Diop agrega que la discriminación hacia la raza

²⁶ La Biblia dice al respecto: "...Noé, que era labrador, comenzó a trabajar la tierra y plantó una viña. Bebió el vino, se embriagó y quedó tendido sin ropas en medio de su tienda. Cam, padre de Canaán, vio que su padre estaba desnudo y fue a decírselo a sus dos hermanos que estaban fuera. Pero Sem y Jafet tomaron un manto, se lo echaron al hombro, y caminando de espaldas, entraron a tapar a su padre. Como habían entrado de espaldas, mirando hacia afuera, no vieron a su padre desnudo. Cuando despertó Noé de su embriaguez, supo lo que había hecho con él su hijo menor, y dijo: '¡Maldito sea Canaán! ¡Será esclavo de los esclavos de sus hermanos! ¡Bendito sea Yavé, Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo! Que Dios agrande a Jafet y habite en las tiendas de Sem, y sea Canaán esclavo de ellos.'

²⁷ Luis César Bou, *África y la Historia*, en <http://www.rebellion.org/africa/bou210103.htm>, consultada el 24 de Abril del 2008 a las 13:21 hrs. El autor describe varias anécdotas en donde se llega a mencionar la procreación posible entre el negro y los monos.

negra a través del mito de Cam empieza después del Éxodo judío, los cuales al abandonar Egipto, promueven el recelo hacia lo negro señalando a la vez las contradicciones en el uso de la palabra egipcia *Kemit*.

Incluso de la palabra camita, que aun se usa para designar al pueblo blanco como se mencionó, descienden los primeros pastores civilizadores que, durante el genocidio de Ruanda y Burundi, se utilizó como herramienta de enfrentamiento, ya que se inventó la superioridad de los pastores sobre los agricultores; es decir entre batutsis y bahímas o bahutus, entre pastores blancos y agricultores negros²⁸.

Con el mito y la maldición de Cam, los territorios²⁹ donde se establecieron los pueblos de la descendencia del hijo menor de Noé fueron vistos como tierras de esclavos. La justificación perfecta para deshumanizar al hombre negro, que durante la empresa expansionista-imperialista, serviría como motor de crecimiento para las principales potencias. Así, Europa (el imperio grecorromano según la Biblia), la tierra de Jafet, se alzaría como el padre o tutor del África Negra. Los inicios de un eurocentrismo enraizado en la sociedad internacional.

El papel del Eurocentrismo

El eurocentrismo ha sido un término utilizado para definir una forma de pensamiento en donde la Europa que conocemos, esa que tiene sus orígenes en los griegos, ocupa el centro del pensamiento, desde la academia hasta la

²⁸ D. T. Niane, *Op. Cit.*, pp. 23-34

²⁹ La biblia menciona especialmente la descendencia de dos de los hijos de Cam: Misraim en Egipto, y Cus o Kush en Etiopía. Además de Canaán y Put que se establecieron también en África y parte de Asia. Ferrán Iniesta lo sostiene: Misraim era Kémit-Egipto, Kush era el Sudán Oriental, Put era el cuerno de África y el sur de Arabia, y Canaán era la tierra de Phalestiu.

política. Define formas y fondos desde los que se traza una ideología, una hipótesis, una teoría o una ciencia. Esa Europa generadora de conocimiento que regularmente se convierte en universal.

Para Enrique Dussel no hay que confundir a Europa con la Grecia originaria ni con Roma ya que esto es un invento ideológico alemán de finales del siglo XVIII y no corresponde a la verdadera historia de la Europa moderna. En realidad la Europa Moderna descende de pueblos semitas que conquistaron a antiguas poblaciones camitas: los cananeos y los fenicios que ocupaban la Tierra Santa descrita en la Biblia. La Europa moderna será el resultado del mundo latino y occidental que se enfrentará a lo oriental, y que para el año de 1492 uniría lo latino occidental con lo griego oriental; universalizando el pensamiento y formando una periferia de culturas en donde antes existió un centro generador de conocimiento. Entonces "...El 'eurocentrismo' de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como 'centro'".³⁰

Esto quiere decir que a partir de la ampliación del mundo hacia América, es decir, hacia un occidente mucho más lejano, Europa se apropia del centro de la realidad internacional.

La crítica al eurocentrismo nace pues como una reacción frente a la universalidad y homogeneidad. Para Yoro Fall, dicha crítica – enfocada a África – no nace con los historiadores o con los filósofos, más bien se desarrolla con las luchas y los movimientos sociales que se oponían a la colonización, es

³⁰Cfr. Enrique Dussel, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Edgardo Lander. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Julio, 2000. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>, consultada el 24 de Abril a las 16:02 hrs.

decir, nace con las luchas políticas. Sin embargo, es importante mencionar lo que una de las particularidades de estas luchas fue el motor literario, debido a que fueron los poetas y novelistas los que comenzaron con la crítica. Los “revolucionarios” africanos hacían política desde la literatura también, reafirmando así una cultura y una identidad propia³¹.

África en la Historia Mundial. De los orígenes del hombre.

Durante los últimos años han aparecido múltiples notas hemerográficas y estudios *científicos* que corroboran que el nacimiento de la humanidad se da en tierras africanas. Desde la década del 70 del siglo pasado, se descubre en Etiopía por Donald Johanson, el esqueleto incompleto de la denominada *Eva Negra*. A partir de ahí, las investigaciones multidisciplinarias respecto al tema de los orígenes de la humanidad concentraron sus energías en África. Este primero paso de las ciencias naturales fue decisivo para entender la migración a través del tiempo del hombre. Ya desde 1871 Charles Darwin sugería que los orígenes del hombre debían buscarse en África, en donde los fósiles más antiguos se encuentran en la región del Valle del Rift, conformado por Zambia, Kenia, Tanzania, Etiopía y Palestina³².

Aun hoy se siguen descubriendo distintos tipos de fósiles que los arqueólogos y antropólogos intentan reconstruir para llegar al gran descubrimiento del eslabón perdido entre el simio y el hombre. En el 2007 se descubre cerca del valle del Rift, en la región de Nakali, Kenia, un fósil de 10 millones de años de antigüedad al que se le denominó *Nakalipithecus*

³¹ Yoro Fall, *Op. Cit.*, p.100.

³² Mario Moya Palencia, *Madre África. Presencia del África negra en el México y Veracruz antiguos*. Ed. Porrúa, México, 2006, pp. 9-11

nakayamai y en Etiopía se hallaron restos del *Chororapithecus abyssinicus*. Estos fósiles podrían demostrar, de acuerdo a las investigaciones, que los antepasados del hombre no salieron de África para poblar Europa y luego regresar al continente africano para convertirse en el antepasado común o el eslabón perdido³³. Es decir que el antepasado más directo del hombre “moderno” pudo nunca haber salido de África.

La aportación de la genética es indispensable; ella nos aporta los elementos científicos irrefutables de que África es el origen de la humanidad, del hombre moderno. Rebeca Cann, profesora de la Universidad de Hawai expuso su teoría *Mitochondrial ADN and human evolution* en 1987 de donde se concluye que a mayor variabilidad genética en la población de un lugar, mayor antigüedad se le puede atribuir³⁴.

En el 2007 el periódico *La Jornada* traduce una nota del periódico norteamericano *The Independent* en donde se hace alusión a los estudios genéticos realizados en la Universidad de Cambridge para encontrar a nuestro antepasado común que sin duda salió de algún lugar del África del centro-sur. Las conclusiones han apoyado la teoría que pone a África como el origen del hombre moderno; la prueba contundente es que las variaciones genéticas en los seres humanos van disminuyendo mientras más lejos se esté de África. Esto confirma que el antepasado del hombre abandonó hace 55 mil años África, su hogar durante 200 mil años aproximadamente, y que a partir de su distribución geográfica, se fue adaptando a su ambiente³⁵.

³³ Véase <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/14/index.php?section=ciencias&article=a02n1cie>, consultada el 22 de Abril del 2008 a las 13:01 hrs.

³⁴ Mario Moya Palencia, Op. Cit, p. 33.

³⁵ Véase <http://www.jornada.unam.mx/2007/08/07/index.php?section=ciencias&article=a02n1cie>, consultada el 22 de Abril del 2008 a las 13:06 hrs.

Para los especialistas, los cambios genéticos que sufrió la población negra³⁶ de África en Eurasia, por ejemplo, podrían explicarse debido al intenso frío de la región que ocasionó ciertas mutaciones que en 10,000 años pudieron provocar – junto con la escasa vitamina D³⁷– que la piel negra fuera innecesaria y se tornara blanca, lo que se conoce como albinismo; así como el cambio de una nariz más estrecha que resulta más conveniente en un ambiente frío.

La Grecia negra

La población *africoide grimaldi* representa un ejemplo de la herencia civilizatoria propiamente africana: la invención de la escultura, aretes, instrumentos musicales; el uso del arco y enterrar a sus muertos, son sólo parte de lo que menciona Mario Moya citando el libro de Sollas, *Ancient Hunters*.

La palabra África significa de acuerdo al griego “la tierra sin frío”. ¿Cómo se comprueba la presencia negra en el Mediterráneo? Con los vestigios de embarcaciones africanas en Grecia que corresponden a las que navegaban sobre el Nilo. Incluso los propios griegos como Herodoto afirman que sus tierras fueron habitadas antes por tribus “primitivas” de egipcios y fenicios, quienes aportaron entre otras cosas, el alfabeto y la propia metodología de adoración a ciertos dioses³⁸.

Estas hipótesis o afirmaciones están basadas en argumentos e investigaciones serias que no sólo se circunscriben en lo general al ámbito histórico, y en lo particular a materias como la lingüística, la geografía, la

³⁶ La población que experimentó dichos cambios fue la de los *africoides Grimaldi*.

³⁷ Teoría propuesta por F.G. Murray en 1934.

³⁸ Mario Moya P., *Op. Cit.*, p. 41

antropología o la arqueología. Uno de los libros que sustentan estas ideas es *Black Athena. The afroasiatic roots of classical civilization* de Martin Bernal, obras que en 3 volúmenes nos sugiere, a través de la herencia afroasiática, un modelo histórico de la antigüedad que se basa no sólo en la exaltación de Grecia y las lenguas indo-europeas, sino en raíces egipcias, semitas e indo-europeas. El estudio que realiza es originalmente de lingüística – debido a que es su área de estudio –, a la que toma como base para desarrollar una serie de argumentos respecto a los nombres de ciudades y personas que Grecia heredó de pueblos africanos y asiáticos.

La “*Fabricación de la Antigua Grecia*” como denomina Martin Bernal al periodo entre 1785 y 1985 cuyo aporte fue negar toda influencia de las raíces afroasiáticas en el desarrollo de la Grecia antigua. El racismo y el antisemitismo fueron los factores principales que envolvieron a este periodo en donde se eliminó el aporte de egipcios o fenicios en la cultura griega.

Sólo por mencionar un ejemplo, los nombres de las principales deidades griegas se basaron en las deidades egipcias como el mismo Herodoto reconoce. El caso de la cultura del toro o el carnero son emblemáticos en los egipcios y en Creta. Además de ello, la mitología griega también pudo basarse en las deidades egipcias y semíticas³⁹.

El nombre del libro *Black Athena (Atena Negra)* se revela con la relación existente entre la diosa Neit – diosa de la sabiduría y la guerra – de la antigua ciudad egipcia de Sais, y la diosa griega Atena – diosa de la sabiduría y la guerra –. La localización de la ciudad es confusa pero se cree que se encontraba entre los límites de Libia y Egipto por lo que Herodoto (primer gran

³⁹ Martin Bernal, *Black Athena*, Rutgers University Press, Great Britain, 1987, pp. 18-21.

historiador griego) relacionaba en sus escritos a Atena con los Libios y Egipcios y por lo tanto, con una ciudad y diosa negras⁴⁰.

Lo importante de *Black Athena* radica en que parece no ser un texto que radicalice su postura científica en favor de lo negro exclusivamente, no es parte de un afrocentrismo mal entendido, es un estudio que trata de demostrar la viabilidad que tiene estudiar a la civilización occidental no sólo desde modelos europeos, sino también como el producto de elementos afroasiáticos, que juntos, nos dan una visión más completa de la historia.

Entre lo más sorprendente que podemos encontrar del legado africano a la Grecia Antigua y al mundo en general están las ideas de filósofos como Tales de Mileto, Anaximandro, Pitágoras, Demócrito, Anaxímenes, y por supuesto Sócrates, Platón y Aristóteles. Los trabajos de John Williams, George James, Ivan van Sertima y el propio Mario Moya rescatan dicho “legado robado” en palabras de G. James. Para el autor G. James, el robo inició con la invasión de Alejandro Magno a Egipto en el año 331 a.C. y duró cerca de 5000 años, tiempo durante el cual los griegos estudiaron en África. Por mencionar sólo un ejemplo, la idea del autoconocimiento en la filosofía y la frase *Hombre: concóctete a ti mismo* proviene de los templos egipcios, así como muchas ideas que fueron extraídas o inspiradas en el *Libro Egipcio de los muertos*.

Lo negro ha estado presente siempre en la historia de la humanidad; una prueba podrían ser ciertos rasgos físicos y culturales de los africanos incluso en lugares como China, India y el Asia del Pacífico, lo cual ayuda a desechar las ideas racistas que en momentos parecen predominar el debate científico y académico.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 52-53.

Hoy en el año 2009 se sabe que más del 90 % de los genes que tenemos los compartimos con otras especies animales como el ratón, o que en el caso del chimpancé sólo nos diferencia poco más de un 1%, que en el caso de los seres humanos podemos decir prácticamente que son similares y que sólo una pequeña porción (el 0.1%) nos hace diferentes respecto de ciertos rasgos físicos. En el caso de México, el mapa genómico que quedó listo en el año 2007 nos mostraba que dentro de este 0.1% que nos distingue de otros grupos humanos, el 65% es único, mientras que el resto pertenece a un conjunto europeo o africano, dependiendo de la zona⁴¹.

Un estudio más detallado respecto del genoma humano, marcadores genéticos y de cómo la población mundial tiene un antepasado común en África las podemos encontrar en los escritos y ponencias del Dr. Antonio Velázquez Arellano.

África en Europa

Una vez que hemos visto que el componente negro es innegable en la historia de la humanidad pasaremos a la presencia africana en Europa. Una de las primeras invasiones africanas se dio por parte de los etíopes, aquellos a quienes los griegos reconocían como símbolos de la negritud y de quienes ya se hablaba en las narraciones épicas griegas. Mario Moya nos habla de dos invasiones etíopes a España, la primera realizada 700 años antes de Cristo, época de las dinastías egipcias; la segunda alrededor del siglo V d.C., un siglo antes de que los moros invadieran España. Los moros son un grupo de piel

⁴¹ Liliana Alcántara, “Listo, el mapa Genómico de los mexicanos”, *México, El Universal*, Viernes 9 de Marzo del 2007, México, p. A13. Es importante destacar y recordar que los seres humanos poseemos el 98% de genes idénticos, y que sólo somos distintos en el 2% restante.

obscura que el ejército romano encontró en el año 46 a.C. cuando entró en África y al que denominó “mauros”, localizados en Mauretania, lo que sería actualmente Marruecos y parte de Argelia⁴².

La importancia de los moros radica en su aportación cultural originaria en la conquista de España por parte de los árabes. Existió un grupo denominado moros claros o bereberes (que eran la unión de libios y negroafricanos) quienes al unirse a los árabes militar, religiosa y culturalmente, dieron gran cohesión a dicho grupo. Fue el profeta Mahoma quien tuvo gran peso en la expansión del islam en la parte septentrional de África y en la empresa conquistadora de la península ibérica. Un moro negro, Tarik-bin-Ziad fue quién invadió España hacia el 711 d.C. con ejército de bereberes y negroides⁴³.

Regularmente cuando se habla de este periodo de la Historia, entre el siglo V y VI d.C., se hace alusión a la conquista árabe en España, por ejemplo, Bernard Lewis al hablar del imperio islámico y la dinastía de los Abbasíes, sólo menciona que dicho grupo de origen persa fue ayudado por un grupo denominado malawí entre quienes encontramos a egipcios y árabes (no haciendo distinción si negros o blancos o incluso moros)⁴⁴. Para Mario Moya Palencia tanto en la dinastía Omeya como en la de los abásides, existe el componente negro de forma importante. Fueron los moros quienes tradujeron al árabe varios textos en sánscrito, griego y egipcio. Entre los conocimientos más destacados podemos mencionar la producción de pólvora, la práctica de

⁴² Mario Moya, *Op. Cit.*, p. 50

⁴³ *Ibid.*, p.52

⁴⁴ Bernard Lewis, “El Imperio Islámico”, *Los árabes en la historia*, Oxford University Press, 1950, pp. 101-121.

operaciones quirúrgicas, y que de los textos indios extrajeron antes que los europeos las ideas de un mundo redondo achatado en los polos.

¿Por qué no una España negra entonces? Mario Moya explica que entre los siglos VIII y XI entre francos y judíos comercializaban esclavos como esclavos los cuales eran comprados por los cristianos, lo cual cambió a la España mora gradualmente. Posteriormente otras dinastías moras gobernaron España, entre ellas la almorávide, con participación de los mandingas del Sudán; de dicha época sobresale un africano que vivía en España, Averroes o Ibn Rusd, el más grande filósofo y matemático de la Edad Media⁴⁵.

Durante la Edad Media El Cairo fue el centro académico más grande a través de Dar-el-Hikma o la *Casa de la sabiduría*, con aportaciones en casi todos los campos de las ciencias. Se hicieron grandes descubrimientos que fueron retomados más adelante por los europeos en campos como la astronomía, las matemáticas, la medicina, la lógica o la filosofía. De nueva cuenta sólo por mencionar un ejemplo, los descubrimientos ópticos de Alhazen ayudaron 5 siglos después a las investigaciones de Roger Bacon y J. Kepler.

Hasta el momento hemos escrito sobre la presencia negra en lo que se conoce como el Magreb principalmente y en la península Ibérica. Ahora bien, ¿qué sucede con Europa occidental? Aquí la presencia negra, además de la ya descrita, se debió al proceso de esclavitud por parte de Portugal y España, negros traídos de Guinea, Senegal y el Congo principalmente, entre ellos, wolofs, mandingos, guineos y congos. Durante esta etapa se da un proceso muy interesante, la adopción por partes de las familias reales de africanos.

⁴⁵ Mario Moya, *Op. Cit.*, pp. 53-56

Muchos de ellos bautizados en la fe cristiana por lo que sus raíces se perdieron en los registros civiles, pero sólo en estos.

Quizá la realeza portuguesa fue la que reveló con mayor claridad la herencia africana debido a la naturalidad y frecuencia de los intercambios culturales. También en Italia hay herencia negra. Alejandro de Médicis fue un mulato que llegó a ser duque de Florencia; hijo de una negra y de un cardenal que llegó a convertirse en Papa. Inclusive a los Países bajos llegó el gen africano a través de la mezcla de los españoles y los nórdicos. En Alemania, Francia y Rusia por la esclavitud y el concubinato. En el caso de Francia, Luis XIV, Luis XV y Luis XVI tuvieron una relación directa con la negritud. Un caso ejemplar es el novelista negro Alejandro Dumas padre quien fue hijo de un mulato y una blanca. Finalmente de Gran Bretaña se puede decir lo mismo respecto de la presencia de esclavos negros y su relación con familias reales o su mezcla con los blancos⁴⁶.

No sería difícil imaginar una pequeña pero importante Europa negra, de todos es bien conocido las uniones sexuales que tenía la realeza fuera del matrimonio, ya sea con blancos o con negros; y de lo “exótico” que podía llegar a ser una mujer negra o un hombre negro para la Europa medieval, renacentista y “moderna”. Fue así como principalmente la mujer negra fue vista como objeto del deseo de reyes, o como lo menciona Mario Moya, vista como una madona negra. La mujer africana estuvo presente desde la mitología griega, hasta los reinados europeos, siendo generadora de conocimiento o dando vida a hijos ilegítimos de grandes personalidades europeas⁴⁷.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 58-64

⁴⁷ Mario Moya Palencia menciona los siguientes ejemplos de lo negro femenino en la historia: el oráculo de Dodona en Grecia fundado por 2 mujeres negras; la reina Carlota Sofía, consorte del rey Jorge III en el siglo XVIII; la duquesa Alafoes, cortesana portuguesa de principios del siglo XIX; el primer amor de Luis

Ahora bien, una de las críticas más cerradas que se hace de las sociedades negroafricanas es la cuestión religiosa. ¿No existe una relación entre lo religioso y lo africano? Pues también hay genes africanos en lo que creemos y en lo que llamamos fe actualmente.

Mario Moya cita a Robert Fulton al afirmar que muchos de los dioses y nombres de la población del África romana fueron latinizados por ser en ese tiempo el idioma dominante y que al menos 3 de los papás de la iglesia católica entre los siglos II y V fueron negros: los santos Gelasio, Miltiades y Victor I⁴⁸. Entre otros San Agustín fue despojado del color negro y de su nariz propiamente africana por el pintor Sandro Boticelli.

En el terreno estrictamente africano la reina Hatshepsut de la 18ª dinastía egipcia fue la primera reina en desafiar la supremacía del hombre a pesar del respeto que se le tenía a la mujer en la sociedad egipcia. Esta faraón gobernó durante 33 años y se dice fue la princesa que crió a Moisés⁴⁹.

Además de Hatshepsut, existieron otras dos grandes reinas negras: Cleopatra y Makeda. La primera es la más conocida, la última reina Cleopatra que gobernó Egipto y que se casó con Julio César y posteriormente con Marco Antonio y que vivió entre los años 69 y 30 a.C.

Aquí cabe señalar que investigaciones recientes por parte de arqueólogos egipcios como el especialista Zahi Hawass han declarado recientemente que de Egipto y de los grandes faraones solo conocemos el 30 % de todo el conocimiento. Se han realizado excavaciones en las pirámides de Gizeh que demuestran nuevos lugares aun inexplorados. Además se ha

XIV de acuerdo a Michelet y citado por Mario Moya; la Venus o Afrodita fue tomada de la imagen de una diosa egipcia llamada Hathor; en fin, una infinidad de casos entre monjas, damas de compañía, santas, princesas, príncipes, esposas, amantes, nietos, etc. *Ibid.*, pp.64-71

⁴⁸ Robert Fulton H., *The Saints go marching in*, citado por Mario Moya P., *Ibid.*, pp. 71-77.

⁴⁹ John Garstang, *The New York Times*, citado por Mario Moya, *Ibid.*, p.81

hablado de la ignorancia y descuido de los primeros exploradores extranjeros que perdieron piezas como el famoso pene de Tutankamón que se creía había sido robado antes del descubrimiento de la tumba del faraón. Por lo tanto, Egipto y las sociedades negroafricanas aun tienen mucho que mostrarnos y enseñarnos⁵⁰.

Makeda o la reina de Saba o Etiopía a quien llamaban también Belkis en Arabia llegó al trono en el año 1005 a la muerte de su padre. Su reinado se caracterizaba por la fuerza de sus mercaderes marítimos. Fue esposa del rey Salomón de Israel con quien procreó un hijo al que llamaron Manelik o Menelik que llegaría a ser el primer rey etíope de la dinastía salomónica. La importancia de dicha reina es la extensión de su territorio, gobernaba en el estado sede de Axum, al noreste de África y sus dominios se extendían por el mar de Eritrea y el Mediterráneo, Siria, India, Armenia y hasta el sur de Arabia. Seguramente los pueblos de ambos reinos supieron uno del otro debido al comercio intenso en la zona. El encuentro entre la reina Makeda y el rey Salomón se da en primera instancia por motivos comerciales como lo relata Mario Moya y la propia Biblia. De acuerdo a los relatos bíblicos la reina de Saba conocía al rey Salomón por algunos relatos que había escuchado en su tierra y que después pudo corroborar cuando lo visitó⁵¹.

En la Biblia nunca se mencionará un encuentro sexual entre Makeda y Salomón, sin embargo de acuerdo a diversas interpretaciones cristianas, cada

⁵⁰ Ricardo Cerón, "Bajo tierra, 70% del Egipto Antiguo", *Cultura*, El Universal, Domingo 2 de Marzo del 2008, México, p. E22.

⁵¹ La Biblia al respecto tiene: "La reina de Saba había tenido noticias de la fama de Salomón y vino a preguntarle sobre cuestiones muy difíciles... No hubo misterio que el rey no pudiera aclarar. La reina de Saba presencié la vida fastuosa de Salomón... Ella quedó maravillada... Salomón dio a la reina de Saba todo cuanto ella quiso... Después ella se marchó y volvió a su país con toda su gente." Del libro 1 de los Reyes (10). Además la reina de Saba se menciona en el libro 2 de las *Crónicas* (9) y en el libro de los Profetas en Mateo 12,42.

encuentro entre los personajes significaba un unión más allá de lo político, comercial o social.

Entre las representaciones femeninas negras más importantes de la antigüedad tenemos a Isis, deidad etíope, lo femenino por excelencia, generadora y dadora de vida, Astarté era su nombre egipcio; varias deidades grecorromanas como Diana, Cibeles, Deméter, entre otras; Czestochowa, la virgen negra polaca; la virgen negra de Loreto en Italia; e innumerables ejemplos⁵².

Finalmente la presencia en los más recónditos lugares de Eurasia no es despreciable. Tan solo mencionaremos los posibles orígenes africanos de Stonehenge, la influencia en la mitología vikinga, el asentamiento negro en Colchis al norte del Mar Negro según Herodoto, el general negro Aníbal en Rusia, entre otros⁵³.

La ciencia africana

Una de las críticas que se vierten sobre África y que se generaliza más es a través de la pregunta *¿y en África qué?*, haciendo alusión a los aportes científico-tecnológicos de África para el mundo, los inventos, los descubrimientos o la herencia en artes o humanidades. En el primer capítulo hicimos referencia exclusivamente en los aportes vistos desde la academia que desde las sociedades negroafricanas se han realizado. Para este segundo apartado incluiremos los avances científicos que existían en África y que lograron permear a la humanidad.

⁵² Mario Moya Palencia, *Op. Cit.*, pp. 83-88

⁵³ Clarence L. Holte, "The blacks in Pre-Revolutionary Russia", en *African presence in early Europe*, citada por Mario Moya Palencia, p. 95

El siguiente cuadro presenta las aportaciones y avances africanos más importantes, basado en el libro *Madre África* de Mario Moya Palencia.

Avances científicos africanos

Campo	Investigador	Lugar	Periodo	Descripción
<i>Metalurgia</i>	Peter Schmitt y Donald Avery (1978)	Tanzania	Siglo V	Se encuentra un horno donde se producía acero a partir del carbón a temperaturas de 1,825°C en un solo proceso. En Europa los alemanes producen acero hasta el S.XIX y en 2 procesos.
<i>Astronomía</i>	Lynch y Robbins (1978)	Kenya	300 años a.C.	Se encuentra un observatorio astronómico llamado Namoratunga en las orillas del lago Turkana. Cerca de ahí se encuentra Namoratunga II, construcción de 19 pilares alineados con diferentes estrellas o constelaciones de ese tiempo. Una especie de Stonehege africano.
	Marcel Griaule y Germaine Dieterlen	Mali	Aprox. Siglos XIII a XVI	De acuerdo a las investigaciones de los antropólogos franceses, el pueblo Dogón de Timbuctú poseía un conocimiento extraordinario del sistema solar y del universo. Lo más destacado es su visión de cuerpos lejanos como la estrella Sirio B que sólo puede verse con telescopios muy potentes hoy en día. Además comerciaban lentes de cristal con Egipto.
<i>Matemáticas</i>	Alexander Marshack	Rep. Democrática del Congo	30,000 años a.C.	Herramientas de hueso e incrustaciones de cuarzo que sugieren el conocimiento de la multiplicación por 2.
	Claudia Zaslavsky	Egipto antiguo		Los egipcios poseían jeroglíficos para expresar del 1 al 100,000. El valor egipcio del "pi" era de 3.16, muy cercano al valor real y más preciso que el cálculo de los hebreos antiguos y babilonios.
	Dirk Struick	Egipto	Siglo V	Año 4241 a.C. Fecha original

			a.C.	del calendario egipcio que fue modificada al año 2773 a.C. por académicos europeos.
	Richard Gillings		Aprox. 2,500 años a.C.	Adelantos en geometría y matemáticas claramente comprobadas por las construcciones de Gizeh, Saqqara, el templo de Luxor, Karnak, el valle de los reyes, Abu Simbel, entre otras.
	Conant, Samuel Johnson y Robert Arsmtrong	Benin y Nigeria	Aprox. entre el 500 y 1500 d.C.	Se estudia al pueblo yoruba y se registra su sistema de numeración vigesimal, prueba de su razonamiento abstracto.
				Euclides y Ptolomeo de la escuela de Alejandría eran egipcios que escribieron en griego. Vemos así, la importancia de la lengua y la escritura en la transmisión de conocimiento. E inclusive en la “desafricanización” de personajes importantes en palabras de Mario Moya.
<i>Arquitectura e Ingeniería</i>	George Sarton	Egipto	Siglo XIII a.C.	Los papiros matemáticos que sirvieron para el cálculo de las pirámides de Gizeh fueron realizados 13 siglos antes de Euclides. Es importante destacar que los que trabajaron en las pirámides no eran esclavos sino hombres libres que trabajaban por convicciones de culto.
	Caton-Thompson(1971) y Molefi Y Kariam Asante	Zimbabwe		Junto con las pirámides de Egipto, Sudán y Uganda, el Gran Zimbabwe es uno de los complejos arquitectónicos más grandes en África. Ciudad-estado con una población de 10,000 personas rodeada por muros de piedra como una fortaleza pétreo.
<i>Agricultura y Ganadería</i>	Fred Wendorf, R. Schild y Angela Close	Egipto	Hace entre 17,000 y 18,500 años	Se pensaba que la agricultura había comenzado hace 10,000 años pero mientras Europa estaba cubierta por el hielo, en Wadi Kubbania en el desierto occidental de Egipto se cosechaba trigo, cebada, lenteja, chícharos,

				entre otros. La prueba son antiguos campos de cultivo encontrados en dunas. El cultivo se realizaba a pesar de las inundaciones y del clima desértico. Se comprobó la aparición de la agricultura cerealera y el cambio de cacería a agricultura.
	Charles Nelson	Kenya	Hace 15,000 años	Se encontraron huesos y dientes de Ganado que comprueban la domesticación y cría de ganado hace unos 15,000 años en el África oriental, 7000 años antes que en Medio Oriente.
Medicina	Ivan Van Sertima		Hace aprox. 14 siglos.	Uso de la vacuna contra la viruela usando un antibiótico llamado tetraciclina. Edward Jenner la "descubre" en el siglo XVIII.
		Mali, Nigeria, Egipto.		De los africanos heredamos la fisostigmina para tratar el glaucoma; la reserpina para tratar la hipertensión arterial; el kaopectate derivado de un invento nigeriano; los bantúes del <i>salis capiensis</i> ácido acetilsalicílico. Dos de los más famosos médicos egipcios fueron Atrhotis (3200 a.C.) e Imhotep que vivió en la tercera dinastía egipcia con el faraón Zoser (2980 a.C.). El ensayo sobre medicina de Hipócrates habla precisamente sobre la medicina egipcia.
	P. Ghalioungui	Egipto	Entre el 2600 y 1500 a.C.	Los papiros de <i>Edwin Smith</i> y <i>Ebers</i> revelan además de una mezcla de magia-religión-ciencia médica, un amplio conocimiento en: anatomía, farmacología, oftalmología, dermatología, ginecología, obstetricia, odontología, anticoncepción, patología, botánica y tratamiento quirúrgico, entre otros.
	Frederick Newsome			Fue Pitágoras quien introdujo los conocimientos médicos egipcios en Grecia. Un

				ejemplo de ello es la práctica egipcia de la circuncisión que posteriormente se distribuyó por el Asia menor.
		Uganda, Liberia, África Oriental.		Varios pueblos africanos tenían conocimientos médicos: los banyoro de Uganda; los mano de Liberia utilizaban el principio de la vacuna; los masai de África oriental trataban la neumonía; los pueblos zulúes manejaban más de 700 plantas.
<i>Física, Aeronáutica y otras ciencias</i>	Ivan Van Sertima y Khalil Messiah			Además de médico, Imhotep fue físico e inventor de la palanca (que 2000 años después se le atribuyó a Arquímedes). Inicios de la medición científica del tiempo con los egipcios. 18 siglos antes de Leonardo Da Vinci los egipcios ya se ocupaban en cuestiones de la aeronáutica (la prueba es un planeador que data del año 200 a.C.)
<i>Escritura</i>	Bruce Williams, Willard Johnson y Clyde-Ahmad Winters, Niangoran-Bouah.		Miles de años antes de Cristo.	Diferentes tipos de escritura con signos fonéticos: el sistema jeroglífico iniciado incluso antes de la primera dinastía egipcia; el mandé del que derivan el soninké, el soso, entre otros, en el Sahara; el meroítico en Nubia (Egipto y Sudán); la escritura vai en Sierra Leona; el akan en Ghana y Costa de Marfil.
<i>Navegación</i>	Stewart Malloy	África occidental y central		Infinidad de embarcaciones encontradas que comprueban el intercambio comercial realizado no sólo al interior de África. Además de demostrar el traslado de grandes tonelajes. Existencia de barcos remeros y de vela. Las caravanas eran guiadas a través del compás y de cálculos astronómicos. Los chinos registran a navegantes africanos en el siglo XIII.

Como podemos observar, los avances científicos y tecnológicos se registran a lo largo y ancho del continente africano. Si bien es cierto que la mayoría se registra en Egipto, cuna del conocimiento, también es verdad que grandes ciudades se edificaron más allá del Nilo, en Zimbabwe. El centro de África fue tránsito obligado de los comerciantes venidos de todos los puntos cardinales del continente negro. Las costas occidental y oriental reflejan sociedades sumamente desarrolladas e intercomunicadas no solo de forma terrestre sino también a través de los ríos, mares y océanos. Y es precisamente este último punto, el cruce de los océanos, el que da pie para hablar del gen africano en América, en México específicamente, y que aun hoy, es motivo de debate especialmente en la Antropología, pero que refleja sin duda que las relaciones internacionales pudieran haber existido mucho antes de 1648, y que África fue pionero en las relaciones intercontinentales.

África en México. ¿La “tercera raíz”?

¿Por qué hablar de África en México? O tal vez un poco más escéptico, ¿podemos hablar de África en México? Pareciera difícil imaginar que con una tierra y unas sociedades tan lejanas a nosotros se pudieran tener tantas cosas en común. Cada día el hombre se hace más preguntas acerca de su origen para entender por qué actuamos de determinada forma o por qué nos parecemos o diferenciamos unos de otros. La presencia africana en México tiene múltiples características que decidí dividir en 3 rubros: desde la perspectiva histórica, desde la perspectiva antropológica, y desde la perspectiva estatal.

La perspectiva histórica

Sin duda antes de mencionar específicamente a México, es necesario hablar en general del continente Americano debido a que la historia antigua se inserta en modelos más globales contrariamente a las historias estatales o nacionales actuales.

Después de hacer un repaso por el largo pero ingenioso camino del hombre desde el continente africano hemos llegado a la América *colombina*, esa que fue “descubierta” en 1492 y que se creía inexplorada. Tierra de pueblos originarios que habían alcanzado ya un grado de desarrollo importante que se reflejaba en sus técnicas y en sus ciencias. Su progreso técnico fue fruto de sus relaciones intrarregionales y posiblemente de sus relaciones con otras sociedades extrarregionales que existían más allá de sus fronteras territoriales e incluso marítimas. Y precisamente este es el debate en donde se inserta mucho antes de la llegada de los europeos, el gen africano en el México indígena. Debate que ha suscitado un enfrentamiento académico entre antropólogos, etnólogos e historiadores.

En 1862, cuando se encuentran las cabezas olmecas en Tres Zapotes, Veracruz, José Melgar – su descubridor – se sorprendía al ver el parecido con representaciones etíopes⁵⁴ típicas. Los rasgos físicos de las cabezas y las trenzas en la parte posterior daban pie para reflexionar acerca de alguna

⁵⁴ No hay que olvidar que en esa época, como lo señala Mario Moya, la palabra “etíope” significaba generalmente negro o africano.

influencia o conexión entre olmecas y africanos, ya sea como sociedades desarrolladas o como parte de un pasado aun más lejano⁵⁵.

Manuel Orozco y Berra, historiador, señala también en 1880 la posible existencia negra debido a los hallazgos de la aleación metálica denominada *guanin*, metal estudiado y originario de las costa occidental africana y del norte de África. Se compone de oro, cobre y plata⁵⁶. Una prueba más de esto es la exportación y comercio que existía ya en África de oro, aceite de palma, semillas, pieles, sedas, armas, joyas, esclavos (músicos, agricultores, etc.), marfil (bruto o tallado) que son tan sólo una muestra también de la tecnificación y el tráfico transahariano⁵⁷.

Ello de nueva cuenta hizo pensar en los intercambios culturales entre África y América antes de la llegada de Colón.

Pero ¿cómo pudieron África y América comunicarse? La distancia que existía entre estos dos continentes, la poca información que existía sobre las sociedades endémicas y la creencia de su retraso técnico imposibilitaba a la imaginación europea.

En el siglo XX se dio una pista sobre las comunicaciones interoceánicas entre las sociedades negroafricanas a través de los viajes trasatlánticos que el historiador y lingüista Leo Wiener expuso entre los años 1919 y 1922, y que la *Historia General de África* expone de manera extensa.

Sin embargo, esta pista no fue la primera ni la única que se dio para conocer más sobre la relación ancestral entre las poblaciones del “Nuevo Mundo” y el África occidental, particularmente con la costa de Oro, el Imperio de Mali y la Senegambia.

⁵⁵ *Ibid.*, pp.157-158

⁵⁶ *Ibid.*, p.160

⁵⁷ D.T. Niane, *Op. Cit.*, pp. 28-32.

Cruzando el atlántico

Después de estudiar el grado de avances técnicos, científicos, sociales e incluso económicos de las sociedades de todo el continente africano, podemos ocuparnos de la forma en la que establecieron vínculos con el continente americano. Para ello es necesario mencionar una dinámica que se registra en África aproximadamente en el siglo XII principalmente pero que tiene sus orígenes en periodos mucho más antiguos de la historia.

La década de los años 90's dio a luz un texto revelador sobre dos viajes que dejaron huella en el ámbito de la navegación, pero sobre todo en la historia y la geografía modernas; *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la Rencontre de l'Amérique* del senegalés Pathé Diagne. Si bien a finales de los años 70's Ivan Van Sertima de la Universidad Rutgers de Estados Unidos de América había dado a conocer su libro *They came before Columbus* que habla sobre el mismo tema, era ya bien conocido que en la costa occidental africana se habían desarrollado diversos conocimientos e intercambios con las poblaciones de la costa occidental del Atlántico gracias al desarrollo científico-tecnológico de los africanos y de la influencia del mundo islámico.

Entre otras cosas, el texto de Pathé Diagne es un referente de los propios africanos de la antigua Senegambia no sólo para contar la historia de la travesía del Mansa Makari II, sino para conocer los grandes periodos de descubrimiento y redescubrimiento entre las sociedades que une el océano Atlántico.

Como lo señala Pathé Diagne:

Bakari II et Christophe Colomb ont été partie d'un même monde euro-méditerranéen et afro-asiatique réveillé, depuis le siècle d'or des Abbassides, par les penseurs de la Renaissance. Celle-ci découvre les textes pharaoniques et grecs d'Alexandrie, traduits et largement diffusés à l'instigation du Calife Al Mamun, fondateur de Bagdad, en 754. Bakari II et Christophe Colomb vont, dans la mouvance intellectuelle de ce renouveau, capitaliser, l'un et l'autre, les résultats d'une navigation africaine qui entretenait, avec les empires amérindiens, un trafic très ancien⁵⁸.

Una de las diferencias del texto de Pathé Diagne respecto al de I. Van Sertima es el estudio no sólo de la travesía de Bakari II sino el de los imperios o sociedades de la antigua Costa de Oro que junto con el conocimiento heredado de los musulmanes, harían posible los viajes de Colón y Bakari II. Los viajes que fueron posible gracias a las embarcaciones de los marineros de Senegambia y del imperio de Ghana Ta (con 4 milenios de antigüedad en el siglo XV) fueron parte de los conocimientos que ambos navegantes adquirieron gracias a sus viajes (en el caso de Colón) y a las relaciones establecidas con el Imperio de Mali (en el caso de Bakari II).

El siglo VII d.C. fue el detonante para la expansión del conocimiento de los textos faraónicos que, una vez traducidos por los árabes musulmanes, dieron más herramientas para el reconocimiento del mundo y su geografía. Cabe señalar que la conjunción del conocimiento africano con el conocimiento asiático no es producto de la casualidad. Su desarrollo es producto y creador al mismo tiempo de una de las regiones más prósperas en el mundo antiguo: el

⁵⁸ Pathé Diagne, *Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) a la rencontre de l'Amérique*. Les Editions Sankoré, Dakar-Senegal, 1993, p. 2.

Sahara. Desde la Península Arábiga hasta la costa occidental africana se gestó una zona de intercambio comercial, cultural, lingüística, científica, política y académica.

Hoy en día podemos ver como los estudios africanos están sumamente ligados a los estudios asiáticos y en especial con el estudio del denominado Medio Oriente. Del siglo XII al siglo XVI, África tendría una sinergia importante con el mundo islámico. La civilización swahili, una de las más reconocidas, es una civilización musulmana africana original, que se desarrolló desde la costa oriental hasta el río Congo, es decir, pasa por la zona de los grandes lagos. Se expresa en su lengua bantú pero con préstamos del árabe. Su lengua se convirtió en una lengua vehicular de los mercaderes y comerciantes que encabezaban las relaciones comerciales entre África, Europa y Asia.

Las relaciones comerciales y culturales desde el África septentrional hasta la zona sur nos hablan de una circulación de bienes y personas tan común que podríamos preguntarnos si es que no nos encontrábamos antes un liberalismo perfecto. Una misma lengua facilitó este intercambio; lengua que no fue impuesta sino solo utilizada para el área comercial. Es así como las relaciones entre el bosque, la sabana y el desierto pertenecían a la cotidianeidad del continente⁵⁹.

Por lo tanto, no debe extrañarnos que para cuando Colón y los europeos llegaron a América y encontraron material propiamente africano e historias de los pobladores que contaban de la presencia de los negros, no se sorprendieran de ello, pero sí se preguntaran del cómo habían llegado. Claro que no es lo mismo navegar los ríos africanos que cruzar el Atlántico, sin

⁵⁹ D. T. Niane, *Op. Cit.*, pp. 23-28.

embargo, las sociedades africanas habían desarrollado técnicas de navegación con materiales sencillos con los que se construían embarcaciones que ya sea por el azar o de forma deliberada, llegaron a América mucho antes que los conquistadores españoles.

El historiador africano Al Umari o Ibn Fadallah Al Omari recoge directamente la travesía de Bakari II de una entrevista con Ibn Amri Majib, secretario del Sultán de Egipto en esa época quien se reuniera con Kanku Muusa (sucesor del imperio de Bakari II) para platicar sobre los resultados poco conocidos del viaje del antiguo emperador de Mali⁶⁰.

Historiadores como Ibn Jaldún o Ibn Khaldun que aparecen tanto en el libro de Mario Moya Palencia como en la *Historia General de África* hablan de cómo el emperador y sus capitanes realizaron varios viajes – algunos de ellos sin problemas – entre las costas occidentales de África (Guinea, Ghana) y el Caribe o el Golfo de México ayudados por las corrientes marítimas atlánticas, incluso embarcaciones que partían de Cabo Verde hacia occidente con distintas mercancías, entre ellas oro⁶¹.

Como hemos visto los conocimientos en la navegación por parte de Bakari II y de sus predecesores eran extraordinarios; conocían perfectamente los ciclos de las corrientes marítimas (en especial la corriente noratlántica), de los vientos y de las temporadas o estaciones propias para la navegación, ya sea en pequeñas o largas distancias. Tenían dos tipos de embarcaciones dependiendo de lo largo del viaje y del peso de la misma. Podían ser de una sola pieza (looco) o un conjunto de piezas (gaal), ambas hechas con materiales naturales como troncos de árboles, distintos textiles y fibras, goma y cuero. Las

⁶⁰ Pathé Diagne, *Op. Cit.*, p. 3.

⁶¹ Mario Moya P., *Op. Cit.*, pp.167-176.

embarcaciones se caracterizaban por ser ligeras pero resistentes y alargadas⁶². Sin duda estas embarcaciones no sólo servían para el tráfico fluvial sino también para el marítimo y oceánico, como quedaría comprobado siglos después con las expediciones de Santiago Genovés al Caribe y costas mexicanas.

Hoy en día es innegable la descendencia africana de los pueblos caribeños e inclusive centroamericanos, incluso son parte de las sociedades indígenas de dichos territorios. Su influencia se expresa de manera contundente en la cultura caribeña. También podemos destacar este gen africano en las costas mexicanas, sobre todo en la costa del Golfo de México.

Y llegaron a las costas mexicanas...

En Febrero del 2006, la doctora Vera Tiesler de la Universidad Autónoma de Yucatán, dio a conocer los resultados de una investigación iniciada en el año 2000 en el estado de Campeche: el primer africano en pisar América lo hizo en el siglo XVI y llegó a Campeche como esclavo. Tal aseveración se basó en el hallazgo de osamentas encontradas en una estructura colonial que funcionaba como un cementerio. La doctora Vera Tiesler aseguró haber encontrado la primera prueba física de un individuo de África en el continente. La pista la dieron los dientes, que después de varias pruebas físicas, se llegó a la conclusión de que pertenecían a individuos originarios de la costa occidental de África, específicamente de Ghana. La investigación se realizó en conjunto con la Universidad de Wisconsin⁶³.

⁶² Pathé Diagne, *Op. Cit.*, pp. 110-111.

⁶³ Juan Solís, “Campeche, puerta de entrada de africanos...”, *Cultura, El Universal*, Jueves 2 de Febrero del 2006, México, p.F2.

Después de dar detalles de la presencia negra en América, esta noticia tampoco debe de sorprendernos, ya que forma parte de estudios antropológicos que como hemos mencionado, debaten intensamente con los estudios históricos. Más adelante esta noticia nos ayudará a realizar reflexiones sobre la llegada de los africanos al continente, sin embargo era necesaria mencionarla ahora debido a que forma parte de un conjunto de sucesos que nos ayudan a entender el origen de ciertas ideas que se tienen respecto de lo negro en México.

Ahora bien, para Ivan Sertima, el primer contacto entre los africanos y las costas mexicanas pudo haberse dado probablemente entre los años 800 y 654 a.C., fecha en que la dinastía Nubia-egipcia estaba en guerra y necesitaba de metales para hacer frente al conflicto bélico por lo que probablemente llegaron a las costas mexicanas. Su hipótesis se basa en la semejanza que existe entre las vestimentas de los capitanes y faraones egipcios con la de las figuras olmecas encontradas en La Venta y que datan de los mismos años (entre el 700 y 650 a.C. aprox.). “Los divinos gemelos” junto con la escultura de un felino si bien no tienen rasgos físicos negroides, si tienen tocados característicos de faraones egipcios.

Por lo tanto Ivan Van Sertima menciona que dichas figuras, así como las cabezas olmecas de las que ya hemos hablado, pueden ser parte del testimonio que dejaron los pueblos originarios de México de la presencia negroafricana. Además de estas dos suposiciones, existen pruebas en distintas esculturas o figuras de grabados en Monte Albán o La Venta que muestran capitanes fenicios sin duda⁶⁴.

⁶⁴ Mario Moya P., *Op. Cit.*, pp. 186-211.

La arqueología de la América antes de Colón en La venta, Tres Zapotes, Monte Albán o Teotihuacán y la escritura con graffías picto-ideofónicas en imágenes, símbolos y sonidos son similares a las desarrolladas en Egipto o sumeria; dichos elementos dan más argumentos para pensar en la posibilidad real de una convivencia o relación entre imperios africanos y amerindios⁶⁵.

Otras hipótesis del autor aluden a las semejanzas entre las pirámides mesoamericanas y las africanas, principalmente las nubias, que son las que concuerdan en tiempo.

Algunas de las hipótesis de Ivan Van Sertima pudieran en ocasiones caer en el terreno de las suposiciones o de la imaginación, como aquella en la que habla sobre la posible confusión del príncipe mandinga Abubákari II con Quetzalcóatl; sin embargo, no podemos olvidar que lo mismo suposición se hizo con Hernán Cortés. Más allá de eso, es perfectamente debatible si los pueblos originarios de México, en particular la cultura olmeca, tuvo contacto y/o influencia con alguna sociedad negroafricana; lo que no debemos olvidar es que el hombre se ha nutrido a lo largo de la historia precisamente por su convivencia social, ya sea al interior o al exterior de sus fronteras naturales o políticas.

El contacto parece innegable, los océanos son puntos de unión que parecen barreras infranqueables. Los viajes ya descritos de africanos son la prueba de ello. Prueba que se corroboró cuando un antropólogo mexicano tan criticado en su momento, partió de la costa oriental del Atlántico y llegó a las costas del Caribe mexicano. Santiago Genovés a bordo de *Acali* atravesó el

⁶⁵ Pathé Diagne, *Op. Cit.*, p. 128

Atlántico en 101 días sobre una embarcación pequeña y muy sencilla con una tripulación de 12 personas. Como él mismo lo señala en sus conclusiones:

Nuestro arribo a Cozumel llenó de alegría a muchos difusionistas... a los que piensan que sí hubo contactos a través del Atlántico antes de Colón, desde Europa o África, bien fuera por egipcios, fenicios o mesopotámicos, o por alguna cultura africana posterior⁶⁶.

La lucha entre el aislacionismo (quienes creen en el desarrollo particular de cada civilización) y el difusionismo (aquellos que creen en las relaciones e influencias entre civilizaciones) en la que se inscribe el debate entre antropólogos e historiadores parece tener mucho que dar aun, como lo veremos al analizar la perspectiva antropológica.

Hasta ahora hemos tratado de hacer un breve recuento histórico de cómo el “gen africano” pudo haber llegado a América y México; cómo convivió y como se nutrió también de las sociedades mesoamericanas, pero sobre todo de la huella que dejó en los diferentes campos científicos, sociales y culturales.

La perspectiva antropológica

De alguna u otra forma ya hemos abordado nuestro tema principal desde la Antropología de manera general, por lo que ahora solo mencionaremos algunas las ideas más destacadas que se refieren particularmente al caso de México y cómo se han estudiado las poblaciones negras. Muy pocos son los estudios que existen acerca de este tema, sobre todo porque la mayoría de

⁶⁶ Santiago Genovés, *Acali*. Ed. Planeta, Barcelona, 1975, p. 379.

ellos se pierden en el lenguaje (al ser escritos en otros idiomas), la poca difusión de los temas, y en la centralización del conocimiento (conocemos más los textos que se realizan en grandes instituciones).

Un claro ejemplo de ello es que para este apartado he decidido apoyarme en textos de investigadoras francesas que trabajan con instituciones mexicanas principalmente y que no necesariamente pertenecen al gremio antropológico. Tal es el caso de Odile Hoffman, investigadora del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA) que forma parte del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia.

Regularmente para los estudios antropológicos y etnológicos, la historia de los africanos en México comienza o coincide con el periodo de la esclavitud, aproximadamente a finales del siglo XVI. Si bien están de acuerdo con la herencia negroafricana en México a través de la llamada “Tercera Raíz”, aun son escépticos respecto a la influencia que pudieran haber tenido con las civilizaciones mesoamericanas. Por lo tanto, pudiera parecer que la mayoría de los antropólogos perteneces a la corriente aislacionista, aun cuando no sea así.

Entre otras cosas suelen utilizar conceptos como el de “afrodescendientes” para categorizar a las poblaciones negras en los distintos países, por lo que en el caso de México, el término afromexicano parece estar poco arraigado en el lenguaje académico e incluso, en el lenguaje cotidiano.

Odile Hoffman nos da algunas pistas para reflexionar del por qué África ha desaparecido durante tanto tiempo del mapa interno mexicano. A diferencia de otros países latinoamericanos principalmente, en México no existe ningún movimiento de reivindicación identitaria que pudiera permitir la movilización política o social de la población negra. Por otro lado esta población es

notablemente minoritaria, no encontramos demostraciones marcadas de prácticas religiosas o culturales, no existen grupos o colectivos negros formados en torno a intereses comunes, ya sean políticos, económicos o sociales⁶⁷.

Al estudiar exclusivamente al individuo, en este caso al mexicano, los estudios antropológicos hacen énfasis en los descendientes de africanos que de acuerdo a los estudios, fueron esclavos africanos que llegaron a las costas mexicanas. Es importante mencionar esto antes de hacer una crítica a dichos estudios; debemos entender que su visión sólo se enmarca en las poblaciones actuales descendientes de africanos, aun cuando pudiera realizar estudios históricos.

Por lo tanto, en México, para el debate antropológico, los estudios africanos se estudian desde una perspectiva regularmente “esclavista”, es decir, como migrantes que trabajaron en las minas, las plantaciones agrícolas y en la ganadería, y que compartían la subordinación con los indígenas mexicanos frente a los españoles. Dicha subordinación regularmente desembocó en revueltas – como las indígenas o campesinas -, siendo la más famosa la revuelta de Yanga, quien en 1735 participó en una, formando un palenque o pueblo de negros libres en Córdoba, Veracruz⁶⁸.

Con el mestizaje durante la colonia, los pueblos negros fueron cada vez menos visibles y fueron desapareciendo casi en su totalidad, con excepción de la costa chica que comprenden los estados de Guerrero y Veracruz donde iniciaron los estudios etnográficos con Gonzalo Aguirre Beltrán y en donde actualmente podemos encontrar diferentes estudios relacionados con las

⁶⁷ Odile Hoffman, “Negros y afro-mestizos en México...” en *Revista Mexicana de Sociología* 68, num.1, Enero-Marzo del 2006, p.107

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 109-110

poblaciones negras, la mayoría de ellos, aun desde la antropología social y la etnografía debido al gran legado de Aguirre Beltrán⁶⁹.

Fue a partir de la Antropología que comienza la investigación denominada la “Tercer Raíz” en la década de los 80’s a cargo de Guillermo Bonfil Batalla y después seguida por Luz María Montiel⁷⁰. La tercera raíz es un proyecto que intenta demostrar que además de la herencia indígena y española, también tenemos una herencia negra. Sin embargo como algunos estudiosos piensan, ¿por qué no creer que es la primera? He ahí el debate entre los que piensan que somos una población que se desarrolló de manera aislada y quienes piensan que provenimos de una serie de encuentros y desencuentros a lo largo de la historia.

Por ejemplo, el concepto de mestizaje es clave en la perspectiva antropológica. Para Odile Hoffman, la tendencia a la *afrogenética* (descendencia africana) ha provocado que se crea que lo africano es la herencia principal en los mexicanos. Desde su perspectiva, una herencia tan compleja, en este caso la de México, no puede atribuirse a un solo grupo predecesor, aun cuando se reivindicquen influencias claramente africanas. Por lo tanto se trata de una postura que intenta mediar entre la América indígena y la herencia africana⁷¹.

Respecto a la posible llegada de los africanos a las costas mexicanas antes de Colón, Odile Hoffman crítica el afrocentrismo y la falta de pruebas respecto a tales hipótesis. Sin embargo esta postura es parte del “afrocentrismo” mal entendido que ya hemos revisado. Además también hemos

⁶⁹ Si bien las costas mexicanas son indicativas de la presencia negra en México, ello no significa que no existan en otras regiones del país. Los estudios antropológicos han encontrado que el Norte, el Occidente y sobre todo el Bajío, tienen también una importante presencia negra a través del mestizaje.

⁷⁰ Odile Hoffman, *Op. Cit.*, pp.113-114

⁷¹ *Cfr. Ibid.*, p.119

argumentado la viabilidad de las hipótesis que aseguran la relación africana y amerindia.

Apoyada en textos de M. Wieviorka, Hoffman señala la importancia de una nueva concepción de mestizaje alejada del particularismo y del universalismo, que se fortalezca con la participación del Estado y de sus instituciones, pero que sobre todo atienda a las dinámicas propias de los grupos en cuestión⁷².

Es clara la postura de algunos académicos respecto de la influencia de las civilizaciones afro-asiáticas en América: no se acepta aun del todo esa relación intrínseca que hubo y que es parte de las relaciones entre los grupos humanos desde la antigüedad. Si bien es cierto que debemos respetar y reconocer nuestros orígenes más cercanos, ello no debe hacer olvidar que la historia de la humanidad y nuestro presente es producto de los intercambios entre distintas formas de concebir el mundo, entre distintos grupos humanos y entre distintos conocimientos.

La perspectiva estatal

Por último en este apartado queremos hacer referencia a la aportación en cierta forma más reconocida en el ámbito nacional y que se da a partir de las relaciones entre los Estados. Para ello nos apoyaremos en el texto *La presencia contemporánea de África en México* de Massimango Cangabo Kagabo que formó parte de una serie de presentaciones en el senado de la República durante la LX legislatura y que trata particularmente la presencia

⁷²*Ibid.*, pp. 125-128

actual de los africanos en nuestro territorio, sus actividades y sus aportaciones en el ámbito nacional.

Desde que el presidente Luis Echeverría adoptó una postura “tercermundista” de defensa y solidaridad y, con la creación del Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo, las relaciones entre México y África han estado marcadas por la cooperación internacional. El punto de inicio para el profesor Massimango Cangabo es la relación entre Estados independientes, es decir aproximadamente a partir de 1950 con la excepción del Estado de Etiopía. Es a partir de aquí, que a la herencia de la trata negrera en México y a los afrodescendientes, se suma la migración africana contemporánea a nuestro país⁷³, y en particular en la ciudad de México.

Pero ¿cuáles son las causas de este proceso migratoria africano? África no se diferencia de otras latitudes respecto a los problemas económicos, sociales e incluso políticos. Si bien es cierto que estos problemas se acentúan por la creación de Estados africanos que hoy son parte del problema, la gente sale de África casi por las misma razones por las que los mexicanos cruzan la frontera norte.

John O. Igué ve a la migración como un fenómeno permanente en la historia de la humanidad, y en el caso particular de África menciona 4 causas por las que los africanos se mueven tanto al interior como al exterior: por motivos religiosos, por motivaciones económicas, por el mal funcionamiento de ciertas estructuras sociales, y por la necesidad de la juventud de nuevas oportunidades locales o globales⁷⁴.

⁷³ Cfr. Massimango Cangabo Kagabo, *La presencia contemporánea de África en México*, ponencia presentada durante la LX legislatura del senado de la República, México, 2006, p.2

⁷⁴ Cfr. Jhon O. Igué, “Les migrations de population” en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p.178

Es un hecho entonces, que las razones de la migración son variadas, y en el caso específico de los africanos en México, se insertan en la dinámica de migraciones por razones culturales y religiosas. La primera de ellas es la más importante debido al gran número de africanos que llegaron a México a las universidades e instituciones educativas en general. Llegando a través de marcos de cooperación científico-cultural. Sin embargo últimamente, el profesor Cangabo señala la llegada de refugiados a nuestro país, provenientes de los países con más conflictos internos, como el caso del Congo, Brazaville, Ruanda, Burundi, Sierra Leona o Sudán⁷⁵.

De los más de 50 países africanos, sólo 26⁷⁶ tienen presencia importante en nuestro país. Como lo dijimos, es a partir del presidente Luis Echeverría que las relaciones estatales se formalizan y se comienza a dar entrada a jóvenes estudiantes africanos principalmente de países de la costa occidental y del norte de África en su mayoría.

Las actividades principales⁷⁷ que los africanos realizan en la ciudad de México son:

- Estudios universitarios y de posgrado
- Empresarios
- Religiosos
- Misiones diplomáticas
- Formación de asociaciones civiles

Como podemos observar, los africanos realizan actividades que sin duda contribuyen a uno de los sectores más importantes del desarrollo de un país, el

⁷⁵ Massimango Cangabo K., *Op. Cit.*, p. 3

⁷⁶ *Ibid.*, p.5

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 8-10

de la educación. Además es importante resaltar que la mayoría de ellos han aportado sus conocimientos al país; si bien es en ocasiones porque no tienen el deseo de regresar a sus países de origen, también se debe al compromiso que adquieren, como cualquier otro extranjero, de dar un poco de lo que nos ofrece el país receptor.

Algunos otros, vienen con la firme convicción de aprender y volver a sus lugares de origen y mejorar aquello que es indispensable. En general los migrantes de cualquier país son diversos, de nueva cuenta podemos tomar el caso de México y los emigrantes hacia EEUU.

La presencia africana en el marco institucional se caracteriza así, por la cooperación entre dos regiones que últimamente han dado un giro hacia el factor cultural, alejándose de posturas oficiales y que, como veremos en el último capítulo, parecen dar más pistas para reflexionar en torno a lo que conocemos de ellos y para entender de mejor manera lo que pasa hoy en África y su relación con el mundo.

CAPÍTULO 3. ÁFRICA ¿MODERNA?

El presente continuo africano

Mitos, distorsiones, prejuicios: he ahí los resultados de la imagen que dejaron del África negra las diversas potencias europeas que la convirtieron – en su tiempo – en un vulgar apéndice de sus respectivas historias.

Fabien Adonon Djogbénu

¿Cómo empezar este último capítulo? Esa pregunta me mantuvo ocupado un buen rato. No sabía si hacer una recopilación de las ideas que ya había mencionado en los capítulos anteriores, escribir sobre la actualidad africana o simplemente hablar arbitrariamente de lo que me parecía importante.

Hablar del pasado, del presente o del futuro africano. ¿Cómo saber dónde empieza y dónde acaba cada uno de ellos? Estamos acostumbrados a realizar cortes temporales, definir el inicio y el fin de las cosas, a veces sin ninguna conexión entre dichos periodos. El ejemplo más claro de ello es lo que nos heredó la Modernidad: hacer tabla rasa de las cosas y empezar de cero.

Esa modernidad que en algún momento de la historia parecía desaparecer con la llegada de la posmodernidad. Modernidad que al mismo tiempo que daba libertad, desconocía aquello que fue antes de ella, una especie de dios celoso y castigador si no se le seguía. Fue a finales del siglo XVII que el triunfo de la razón se extendió hasta nuestros días. Razón que en su vertiente más ambiciosa afirma que el hombre es lo que hace, es decir, una

vinculación con la idea de lo material, de lo tangible, de lo hecho por el hombre¹.

Esta razón trataba de ordenar de nueva cuenta aquello que en algún momento había ordenado la religión a través de un dios, dicho reordenamiento separaba en cierta forma el aspecto del mundo de los hombres y el mundo de la religión, factor clave para el entendimiento o creación de conflictos con otras sociedades, especialmente con aquellas en donde la cosmovisión de los diferentes aspectos de la vida, natural, social y espiritual no se contraponen.

Y es aquí donde África se encuentra, enraizada en un conjunto que le da su razón de ser y hacer, razón que la legitima y explica².

Así pues este capítulo reflexionará sobre la aportación de la cultura en el desarrollo de las sociedades negroafricanas, su importancia y cómo es que la cultura es quizás, el factor principal para aprehender los estudios africanos, su *tiempo histórico* y su *tiempo mítico*.

¿Modernidad africana?

El siglo XX estuvo marcado por una evolución formidable en el quehacer humano, principalmente en lo que solemos llamar *técnica*. Evolución que entendemos como avances en la historia científico-tecnológica del hombre. En capítulos anteriores hemos hablado ya de la historia lineal y progresiva como visión totalizadora del ser humano, sin embargo es momento de reflexionar en

¹ Cfr. Alain Touraine (Alberto Luis Bixio, trad.), *Crítica de la modernidad*, 2ª ed., FCE, México, 2000, p. 9.

² Fabien Adonon D., “Esencia africana y posmodernidad” en Fabien Adonon, *Estudios africanos vol.3 ¿África hoy?*, UNAM-FCPyS, México, 2003, p. 302.

torno a esta idea para descubrir el contexto en el cual se desarrolló y el propio contexto que ha desarrollado por sí misma.

Crecer, ir hacia adelante, avanzar, no retroceder, nunca mirar hacia atrás, evolucionar, progresar; son ideas que nos acompañan a lo largo de nuestra vida social, económica o de relaciones interpersonales y que delimitan nuestras metas y objetivos. En cierta medida son ideas aceptables y razonables que la mayoría de nosotros entendemos y aprehendemos de manera natural. Sin embargo ¿qué pasa cuando estas ideas se vuelven una presión constante en nuestras vidas y nos hacen diferenciar aquello que es correcto y bueno de lo que se supone no lo es?

La modernidad está íntimamente ligada a la idea del progreso en donde se señala que vamos caminando hacia la libertad, la abundancia y la felicidad³. La frase conjunta de *civilización y progreso* se ha enmarcado regularmente en descripciones buenas o malas de una sociedad donde se conjugan conceptos como libertad y democracia⁴. Para John Bury *la idea del progreso humano es, pues, una teoría que contiene una síntesis del pasado y una previsión del futuro. Se basa en una interpretación de la Historia... que infiere que este progreso continuará indefinidamente*⁵. Es decir, se ve como el resultado natural del devenir de la sociedad. Como referencia a ciertas particularidades o aspectos de la vida material del hombre, es decir, aquello que el hombre hace. Por ejemplo, el resultado de su técnica para modificar su entorno con un fin último de utilidad⁶. Cabe mencionar la importancia de la diferencia que se hace

³ Alain Touraine, *Op. Cit.*, p.10

⁴ John B. Bury [Elías Díaz y Rodríguez Julio (trad.)], *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p.9

⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁶ Maurice Daumas (trad. Marcos Lara), *Las grandes etapas del progreso técnico*, FCE, México, 1996, p.7.

cuando se habla de *técnica* y de *tecnología*. La primera está diseñada para hablar de aquello que es exclusivo de las primeras etapas del denominado *progreso técnico*. La segunda hace referencia a los avances que se dan principalmente a partir del siglo pasado con el desarrollo de la informática y de las nuevas tecnologías de la información. Por ejemplo, en un texto de Maurice Daumas, la técnica se refiere a la transformación de materiales de origen natural en bienes de consumo; mientras que la tecnología aparece en el siglo XVII con la aplicación razonada de las diferentes técnicas que hasta el momento existían⁷.

Dicho progreso de la técnica se ha enmarcado en 5 etapas de manera general: la primitiva, la arcaica, la tradicional, la clásica y la científica⁸.

Así mismo, la historia también ha estado dividida por etapas que separan lo antiguo de lo clásico, lo clásico de lo moderno y lo moderno de lo contemporáneo. Separaciones que sitúan al progreso en un ir y venir constante entre pasado y futuro. Por lo que para algunos autores como John Bury, la teoría del progreso debe tomar en cuenta tanto al pasado como al futuro⁹.

Es aquí, en la idea de temporalidad, donde se encuentra un debate interesante. El tiempo cómo factor clave en el desarrollo de las sociedades. Su percepción y su ordenamiento dan sentido a la vida cotidiana, al hoy y al ahora, pero también a lo que fuimos, nos recuerda de dónde venimos y por qué somos lo que somos.

En el mundo moderno la idea de rapidez, de fluidez, de cambio constante es lo que caracteriza a las sociedades denominadas como

⁷ *Ibid.* p. 8

⁸ *Ibid.* p. 10

⁹ John B. Bury, *Op. Cit.*, p. 70

modernas. Al respecto Octavio paz escribe: *Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino por su heterogeneidad...la modernidad está condenada a la pluralidad...*¹⁰. Si en realidad esto se aplicara, tendríamos que pensar en un mundo donde el entendimiento mutuo entre las sociedades es posible, sin embargo, a veces lo que nos es ajeno, nos espanta y lo rechazamos, atendiendo únicamente a nuestra cosmovisión.

En un mundo donde el pasado se olvida rápidamente porque el tiempo se vuelve efímero, pierde su sentido, se sentencia con facilidad que el pasado ya fue o como Octavio Paz señala: "...para los antiguos el ahora repite al ayer, para los modernos es su negación."¹¹. He aquí en primer lugar, la separación de lo antiguo y de lo moderno, del pasado y del presente. El recuerdo de que la modernidad nos hizo empezar de nuevo y centrarnos en el hombre y su relación con su entorno, de su separación de ideas poco prácticas o científicas. Lo que para occidente fue la omisión de creencias y formas de organización social y política que no descansaran en bases científicas y que significó, desde este punto de vista, la eliminación de cualquier desigualdad heredada, de miedos y la luz que nos llevaría al conocimiento¹².

La idea de igualdad heredada de la revolución francesa y todos los valores renacentistas eliminaron las diferencias que existían de sociedades que tenían su propio desarrollo, que *avanzaban* a su propio ritmo y, que en vez de destruir viejas estructuras opresoras, fomentaban su relación con su tiempo, es decir, con nuestra idea de pasado.

¹⁰ Octavio Paz, *Los hijos del Limo*, Planeta-Agostini, España, 1985, p.18

¹¹ *Ibid.*, p.22

¹² Alain Touraine, *Op. Cit.*, p.19

El tiempo africano

Para las sociedades primitivas el arquetipo temporal, el modelo del presente y del futuro, es el pasado...un pasado inmemorial que está más allá de todos los pasados, en el origen del origen...[que] fluye continuamente, desemboca en el presente y...es la única actualidad que de verdad cuenta.

Octavio Paz

El progreso, la civilización, el ascenso del hombre hacia un estadio superior no permite el regreso y ni siquiera una mirada atrás. La carrera civilizadora está conformada por la ciencia (conocimiento y método científico) y la aplicación de ésta: la técnica (tecnología). Existe el pensamiento enraizado de que la tecnología es la panacea del desarrollo humano, que resuelve problemas de inmediato y a largo plazo. Intentamos resolver los conflictos atendiendo a las consecuencias, no a las causas. Tapamos un hoyo haciendo otro que crece paulatinamente.

La modernidad ha sido importante en este sentido. Lo que se enfatiza en todo momento hoy es el olvido y el reemplazo¹³. Los que atienden a su pasado son acusados de retrógradas y grupos que no confían en las bondades del progreso humano. Los africanos han sido criticados por recurrir frecuentemente a su pasado y a sus tradiciones sin entender primero la idea que tienen del tiempo.

Para nosotros "...[el] tiempo se distingue de otras épocas y sociedades por la imagen que nos hacemos de transcurrir: nuestra conciencia de la historia..."¹⁴. En este caso para los africanos, la conciencia histórica se formó de la misma manera, a partir de la ruptura epistemológica heredada de la etapa

¹³ Zygmunt Bauman (trad. Albino Santos Mosquera), *Vida líquida*, Ed. Paidós, España, 2006, p. 11

¹⁴ Octavio Paz, *Op. Cit.*, p.27

colonial. Théophile Obenga señala esto cuando hace la distinción entre los estudios etnográficos y una verdadera historia de las sociedades africanas:

Tout au contraire, Cheikh Anta Diop entend élaborer une conscience historique à partir de l'étude de l'histoire et des civilisations de l'Afrique noire, depuis les origines de l'humanité.

Octavio Paz señala y describe la modernidad y su relación con la temporalidad de la siguiente manera:

El tiempo como un continuo ir hacia el futuro... La modernidad es un término exclusivamente occidental y no aparece en ninguna otra civilización... La modernidad es pues crítica del pasado y crítica de la tradición, pero inmune a la crítica de un principio, el cambio... En la modernidad la historia es futuro, un futuro eterno.

Así pues observamos que existe una idea muy clara sobre la transformación temporal que la modernidad trajo consigo, o más bien como diría Alain Touraine, lo que el modernismo¹⁵ trajo consigo. En consecuencia, la modernidad desde su vertiente occidental atendía a una razón y a una organización propia, nos muestra la *naturaleza* de las cosas, es decir, de una verdad por sí misma cierta y evidente¹⁶. Hecho que ocasiona en muchos casos, negar todo lo que está fuera de su razonamiento.

Ahora bien, existe una idea extendida de que los africanos están sumergidos en la perpetuidad, es decir, que la noción de cambio que la modernidad deificó está ausente en las sociedades negroafricanas. La influencia del pasado sobre dichas sociedades, ha sido muchas veces poco entendida. Los mitos, las

¹⁵ El modernismo es, de acuerdo a Alain Touraine, la ideología occidental de la modernidad, una idea endógena de la modernización. La modernidad por lo tanto, no se reduce a la historia del progreso de la razón y de la destrucción de culturas llamadas tradicionales.

¹⁶ Alain Touraine, *Op. Cit.*, p.22

religiones “primitivas”, el sentido de la veneración, de la predestinación, el animismo, entre otras características “antiguas”, no son más que las claves para acercarnos a una cultura diferente¹⁷. Como veremos, esto parte de una idea totalizadora en donde la tradición juega un papel muy importante, papel que fue sustituido en la modernidad por la razón.

Tiempo histórico y tiempo mítico

Las etapas del progreso tienen un articulador común, el tiempo. Para los africanos el tiempo no es exclusivo del individuo o de la sociedad moderna. Tampoco es algo que se pueda separar, al contrario, el mismo tiempo es intemporal y como lo establecen Bubu Hama y J. Ki-Zerbo quienes lo denominan esencialmente social, también es comunitario.

En la modernidad, la eternidad es marginada, la velocidad y no la duración es lo que importa; lo verdaderamente importante es la intensidad con la que se vive la vida terrenal, por lo que todas las experiencias que podríamos esperar en una vida eterna, se pueden experimentar si vivimos lo suficientemente rápido¹⁸. Al contrario, el tiempo africano (y seguramente el de muchas otras comunidades) le da a la eternidad un papel importante en el sentido de unir a las generaciones pasadas con las contemporáneas¹⁹.

Fabien Adonon señala al respecto:

¹⁷ Jesús Contreras Granguillhome, *Introducción al estudio de África*, FCPyS-UNAM-CRI, cuaderno 4 del Centro de Relaciones Internacionales, México, 1974, pp.39-48.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Op. Cit.*, p.17

¹⁹ Bubu Hama y J. Ki-Zerbo, *Tiempo mítico y tiempo histórico*, El correo de la Unesco, Agosto-Septiembre, 1979, p.12

Los africanos hablan del *tiempo percibido* por los sentidos como un aspecto de otro *tiempo vivido* por otras dimensiones de la persona; del “individuo” y la sociedad; dicen los africanos que el *pasado* vive en el *presente* porque se vuelve sangre, gesto, memoria...

En consecuencia, la correlación entre este tiempo percibido y tiempo vivido es el *tiempo mítico* de los africanos, el cual se une al *tiempo histórico*, porque estos no se niegan, se complementan, y en algunos casos, el primero da fuerza al segundo, es su origen.

Por su parte, el tiempo histórico es lineal, ascendente y muy a menudo considerado como progresista; es la forma en la que lo hemos concebido siempre, nuestra idea del desarrollo en la sociedad. Ello nos limita a una visión unidimensional de la Historia, es decir, hemos despojado al tiempo de su uniformidad para su mayor comprensión, para la comprensión humana. La separación se ha llamado: presente, pasado y futuro. Con ese orden y esquema es como entendemos regularmente la idea del progreso.

El punto de partida en muchas ocasiones es el presente, el hoy que idealizamos en el futuro prometedor y de mejoras, diferenciándolo del pasado “retrógrada”. Por otro lado, para los africanos el tiempo no está separado del aspecto político, ni del religioso. La vida y la muerte mismas son un mismo tiempo, están en un mismo tiempo. Este “binomio vida-muerte, muerte-vida” contiene principios que son el fundamento de la religiosidad africana²⁰.

Sin embargo existe la otra idea de pensar al tiempo, que ya se conoce en el espacio; el tiempo mítico, el cual es intemporal y circular, es decir, desde lo que Honorat Aguessy denomina la visión tridimensional. Se conjugan las 3

²⁰ Fabien Adonon (comp.), *Op. Cit.*, p. 309.

formas de ver al tiempo: el pasado es presente, y el futuro es presente continuo. No existe una separación debido a que nunca la hubo, porque la importancia del pasado vislumbra un futuro igual o mejor que se presenta día a día. Es así como "... para el africano el tiempo es dinámico...el hombre [no] es el prisionero de un pataleo estático o de una repetición cíclica"²¹.

Para la modernidad, una sociedad abierta se caracteriza precisamente por lo anterior, ser una sociedad dinámica y por lo tanto abierta. Aquellas que no se encierran en su tradición. Sin embargo, el error es pensar que la tradición es estática.

Costumbre y Tradición

Costumbre y tradición son palabras que regularmente se asocian al quehacer africano, tanto en la academia como en la interacción social, política y económica. La primera viene del latín "com" *con* y "suescare/suus" que significaría *lo que nos es propio*, es así como costumbre denota una idea de familiaridad. Mientras que tradición proviene de "traditio" y este a su vez de "tradere", que significa entrega o "delivery". Ambos conceptos siempre en asociación con una valorización del pasado. Con prácticas y creencias con cierto aire de identidad²².

El término de tradición no sólo se utiliza para hablar de saberes antiguos y/o heredados o simplemente de conocimientos que se transmiten de una generación a otra, no, es en suma, una serie de saberes que son enseñados o

²¹Boubou Hama y Jospheh Ki-Zerbo, "El lugar de la Historia en la sociedad africana", en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p.141.

²²Suzanne Preston, "Truth and seeing: Magic, Custom, and Fetish in Art History" en V.Y. Mudimbe, *Op. Cit.* p. 153

transmitidos por una persona y en reciprocidad, aceptados y aprendidos por otra. Saberes que son aceptados por el convencimiento y hasta cierto punto conocimiento de lo que es verdadero y/o válido²³.

Si entonces la tradición es conocimiento transmitido de generación en generación, esto no necesariamente se da de forma mecánica, es decir, una de las características de la tradición es el enriquecimiento de lo heredado. Paulin Hountondji al distinguir *lo tradicional* de *la tradición* y diferenciar el sustantivo del adjetivo calificativo. En vez de hablar de un 'África tradicional' inexistente debemos simplemente mencionar a la tradición o a las tradiciones africanas. La tradición africana es pues una herencia compleja y transmitida de generación en generación – siempre en movimiento – a través del camino de la historia²⁴.

Por ejemplo, para Honorat Aguessy el concepto de tradición en la cultura occidental parecer ser rescatado como algo anquilosado y sin embargo él insiste en que no existe grieta alguna entre lo 'tradicional' y lo 'moderno', que finalmente dicha grieta es ideológica. Y Paulin Hountondji sentencia que "lo tradicional" no debe depender estructuralmente de lo que diga "Occidente", y que los conocimientos de la tradición o mejor aún los 'saberes endógenos' son marginados de la dinámica internacional aun con toda la carga de valores que significan para las sociedades africanas.

Muchas veces la costumbre y la tradición se utilizan indistintamente y se asumen como conceptos similares simplemente porque así siempre han sido las cosas. Cuando los europeos llegaron al continente africano, describieron todo un conjunto de prácticas o creencias como costumbres y/o tradiciones, ya

²³ Josef Pieper (trad. Javier Hernández Pacheco), *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. [En Línea], Ed. Encuentro, Vol. 3, Madrid, 2000, pp.335, Google Books, <http://books.google.com.mx/books?id=4uyuFoayiGkC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false> [Consultado el 4 de Agosto del 2009]

²⁴ Paulin Hountondji, "Démarginaliser" en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p. 140.

que era la primera vez que lo veían, de su ignorancia surgió la valoración del pasado en un sentido peyorativo. Sin embargo algunas de esas actividades descritas, eran relativamente nuevas en las sociedades africanas, como es el caso de las ceremonias “huetanu” del antiguo reino de Dahomey, las cuales Suzanne Preston las describe como “nuevas” a la llegada de los europeos, ya que era una costumbre aproximadamente de mediados del siglo XVIII²⁵.

Si tomamos en cuenta los siglos que han pasado a lo largo de las generaciones africanas, sí podríamos denominarlos como de reciente aparición. La razón por la cual las consideraron en este tiempo como tradicionales, y aun hoy las podríamos ver de esa manera, es que actualmente estamos *acostumbrados* a vivir la vida de manera más intensa, más rápida, por lo que el tiempo para nosotros pasa más rápido aun cuando sea simplemente una percepción.

La modernidad como hemos visto ha acelerado los procesos, nuestro tiempo a decir de Zygmunt Bauman busca más que abrir nuevos comienzos, clausurar y cerrar, es decir, es una serie de finales sucesivos²⁶. Por lo tanto, la tradición africana no es un pretexto para enmarcarlas como sociedades cerradas o anquilosadas, estáticas, la tradición se reinventa a sí misma ya que es producto de su antecesora y al mismo tiempo generadora de nuevas prácticas o actividades que permean la cotidianeidad africana.

Ahora trataremos de ejemplificar a la tradición con un concepto que además es una fuente histórica importante: la tradición oral.

La relación que existe entre el objeto y el sujeto es clave para analizar cualquier hecho o situación. En el caso de la tradición oral, la relación que

²⁵Suzanne Preston, *Op. Cit.*, p.154

²⁶Zygmunt Bauman, *Op. Cit.*, pp.10-11

existe entre el hombre y la palabra fue sustituida en la época moderna por la relación hombre-escritura. Sin embargo, en el caso de las sociedades negroafricanas, debemos remontarnos al propio génesis, en donde la palabra fue antes que la escritura, aquella que creó todo y que tiene un carácter sagrado y articulador²⁷.

Al respecto Fabien Adonon escribe:

Los negroafricanos otorgan a la palabra un poder místico. Hablar constituye el parto del verbo; es dar a luz a un ser vivo al que se prodigan los cuidados más atentos a partir del periodo de la preconcepción. La palabra es memoria viviente en África...

En el mismo sentido Denise Espinoza, quien ha trabajado durante mucho tiempo con Fabien Adonon y que escribe sobre el desarrollo en el África negra señala:

Si la palabra no existiera, las fuerzas permanecerían estáticas, no tendrían lugar ni la creación ni el cambio de vida. La palabra mantiene el curso de las cosas y las transforma. Este poder hace que la palabra sea eficaz, que tenga carácter obligatorio y que comporte consecuencias. De manera que la palabra obliga al hombre y éste se responsabiliza de su palabra.

De aquí se desprende la relación tan fuerte entre la palabra y quien la crea, quien la piensa y quien la dice. Relación que crea obligación y consecuentemente una acción positiva, la del mantenimiento de la historia individual-colectiva. Sin embargo la tradición oral y/o la oralitura no se

²⁷ Cfr. Amadou Hampaté Bâ, "Los archivos orales de la Historia", *El Correo de la UNESCO*, Agosto-Septiembre, 1979, p.17

circunscriben únicamente a recuerdos que pasan de generación en generación, ni siquiera es únicamente la exaltación de la palabra como un dios intangible, de nueva cuenta, la tradición oral es vinculante con la cultura de las sociedades negroafricanas al generar valores. Fabien Adonon sentencia:

Pero pensar la tradición oral sólo en relación con la palabra o limitarla a la "literatura oral" es mutilar su sentido. La tradición oral es conocimiento total en un "modelo de cultura" que otorga una preeminencia social al Decir sobre el Escribir; es un conjunto coherente de valores, fuentes de valor que tienen su lógica interna, su economía de signos.

Así pues, la tradición oral es un elemento más de la dinámica de las sociedades negroafricanas, sin ella, no habría movimiento ni cambios, que con su propio ritmo se dan temporal y espacialmente. Dinámica que demuestra su capacidad de adaptación y de transformación ante los cambios que su propia sociedad o comunidad les exige.

Cabe aclarar que el pensar que la tradición oral fue la única fuente por la que se transmitían los conocimientos en África y que por lo tanto la escritura estuvo ausente, sería negar los sistemas de escrituras ya sea pictográficos o fonéticos que se desarrollaron en las sociedades negroafricanas, como por ejemplo: los manuscritos de los vav o los basa en Sierra Leona, los nsidibi en Nigeria, y los mende en Liberia²⁸.

Finalmente si como menciona H. Aguessy, la tradición oral "es predominante pero no exclusiva", por lo tanto si bien se expresa en juegos, proverbios, mitos, cuentos y/o leyendas, lo oral también se apoya en aspectos

²⁸ Honorat Aguessy, "Percepciones y opiniones tradicionales en África" en Alpha Sow (et.al) (trad. Luis Ángel Fernández H.), *Introducción a la cultura africana. Aspectos generales*, Serbal-UNESCO, París, 1982, p. 91

escritos que apoyen la transmisión de esta memoria colectiva. Memoria que es influenciada por lo social, lo moral o lo religioso de la sociedad en donde se origina, es decir, en valores culturales que lo determinan. Por lo tanto, debemos entender que existe una diversidad de variables (geográficas, económicas, sociales, políticas) que debemos atender en las sociedades africanas para su mejor comprensión.

La Cultura

El estudio de la cultura siempre ha sido muy importante en África, para los africanos; sin embargo, para los que lo estudiamos desde afuera, significa una línea de estudio en la que todavía queda mucho por hacer. Apoyados en organizaciones internacionales como la ONU, a través de organismos como la UNESCO, salieron a la luz escritos africanos y no africanos que ya comprendían que la mundialización sería un proceso clave para la convivencia pacífica de los pueblos. Tal vez por eso, el tema cultural recobró importancia. No era un tema nuevo porque todos los pueblos se han desarrollado a través de sus expresiones culturales. Sin embargo, para el caso de África, se hizo más evidente a los ojos de la comunidad internacional, porque fue importante en la lucha por las independencias, alentada por grandes personalidades africanas que iban desde académicos hasta luchadores sociales.

La cultura como concepto, fue puesta en el centro del debate internacional, debate en el que se encontraban también el neoliberalismo, la libertad sexual, la paz internacional, el repudio a la guerra. El fin de las “independencias” africanas, marco el inicio de una nueva lucha, esta vez, que

se encontraba más en el campo de las ideas. Una vez terminado el breve lapso colonial, la apuesta fue reivindicar la historia, la lucha seguía para los africanos.

La aparición del Estado africano condicionó desde los gobiernos, la lucha por la democracia (sistemas políticos), la libertad (comercial) y la igualdad (unidad nacional). La cultura africana fue entonces lanzada a la convivencia y diálogo con conceptos totalmente ajenos a su realidad. Muchas veces se lograron avances y se cumplieron metas específicas gracias a la lucha de líderes africanos. Sin embargo, la desilusión en algunos casos de lo que significó el Estado-Nación, provocó que la cultura como concepto, fuera relegada como parte del desarrollo de las sociedades negroafricanas.

Como vemos, lo cultural no sólo es clave para el estudio de las sociedades negroafricanas, sus alcances van más allá de la centralización o monopolio por parte de un estudio regional. La cultura por lo tanto es un concepto totalizante que nos ayuda a diversificar los campos de estudio en la investigación y que, además, es un eje articulador en el estudio de sociedades diferentes.

El aspecto cultural en RRII: el caso de los estudios africanos en la FCPyS

La cultura es un tema complejo cuando nos adentramos en ella. Como todos los conceptos, no es universal, aunque pareciera ser que todos sabemos a qué nos referimos cuando hablamos de ella. Pareciera ser que el cascarón del concepto es el general, más no su contenido y desarrollo. Así, tanto en África como en América el concepto de cultura puede significar lo mismo, una serie

de características sociales que cambian en tiempo y forma diferenciándose una de la otra. Con esto, reflexionaremos en torno a la cultura partiendo de su papel en las Relaciones Internacionales para luego incorporarla como factor clave en los estudios negroafricanos.

El estudio de la disciplina de Relaciones Internacionales, ha tenido durante mucho tiempo la tarea de especificar su objeto de estudio. Debido a que su estudio se dedicó de inicio principalmente a las relaciones exclusivas entre los Estados, su visión era más cercana a la de la Ciencia Política, sin embargo en el caso de la Universidad Nacional Autónoma de México, al ser impartida en la Facultad de Derecho durante sus primeros años, la disciplina también se ubicaba en el espectro del Derecho Internacional. Con una visión clásica de las relaciones internacionales, el estudio de la dinámica internacional estaba enmarcado por la tradición euro-americana que se enfocaba en el análisis del Estado nacional.

Ello se refleja en los primeros Coloquios Internacionales organizados por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) en la Universidad Nacional Autónoma de México. En 1977 en el segundo Coloquio, la disciplina se encontraba en un proceso de identificación y sistematización de su objeto de estudio, al ser una disciplina joven, su cientificidad y legitimidad en la arena académica era cuestionada aun y en cierta forma opacada por los estudios políticos, sociológicos y jurídicos.

Sin embargo la disciplina de Relaciones Internacionales fue encontrando poco a poco su especificidad y totalidad en las diferentes ramas que la conformaban y en la realidad internacional respectivamente²⁹. Para 1981

²⁹ Graciela Arroyo Pichardo, "Las Relaciones Internacionales en la *praxis* de los países socialistas" en *Relaciones Internacionales*, vol. 11, Núm. 33, FCPyS-UNAM, México, 1984, pp. 141-152.

comenzaba la “descolonización de las relaciones internacionales”³⁰ y salían a la luz estudios que se inspiraban en las luchas de liberación nacional que cuestionaban, desde el llamado Tercer Mundo, al Estado nacional. La regionalización en Relaciones Internacionales parecía tomar fuerza con la incorporación de Asia en el estudio de la disciplina por parte de investigadores como Jaime Isla. El cuestionamiento de lo estatal venía desde Asia, África y América Latina como parte de pueblos poco estudiados hacia el interior³¹.

Los años 70`s fueron clave para el desarrollo de los estudios africanos en Relaciones Internacionales. El marco sin duda se ubica en las políticas estatales. El periodo de Luis Echeverría Álvarez fue fundamental para el desarrollo de los estudios del llamado “Tercer Mundo”. La Política Exterior de México encabezada por el presidente y a cargo de Emilio Rabasa impulsó el interés y la solidaridad con los países africanos y sus luchas independentistas, materializando esta postura en la *Carta de Derechos y Deberes Económicos de los Estados* adoptada por la Asamblea de la ONU.

En la Universidad Nacional Autónoma de México se vivía un proceso de efervescencia por los estudios del Tercer Mundo, es decir, América Latina, Asia y África. La FCPyS no escapaba a dicho entusiasmo y empuje por lo que como lo relata el Profesor Fabien Adonon, fue pionera en el estudio específico de los estudios africanos con la incorporación como materia integrante del mapa curricular en la educación superior³².

Por aquellos años el profesor Héctor Cuadra Moreno, de la FCPyS, participaba activamente en la Organización de las Naciones Unidas en los

³⁰ Concepto que tomé de la ponencia presentada por el profesor Fabien Adonon en el XXX Coloquio Internacional de Primavera del año 2005.

³¹ Victor Batta Fonseca, “Marxismo y cuestión internacional” en *Revista de Relaciones Internacionlaes*, *Ibid*, pp. 75-90.

³² *Memorias de la Segunda Jornada Africana*, Disco 1, UNAM-FCPyS, México, 2009, 38 min.

procesos de paz e independencia en las “nuevas naciones africanas”. Su interés y conocimiento de lo que sucedía en África lo llevaron a escribir *La polémica sobre el colonialismo en las Naciones Unidas. El caso de Namibia* que cómo el mismo lo relata, intentó ir más allá de la “mera sistematización de los incidentes diplomáticos”³³. Asimismo, fue el primer profesor a quien el Dr. Modesto Seara Vázquez le encomendó en 1967 impartir un curso sobre África en la facultad y en la nueva carrera de Relaciones Internacionales. Dicha tarea se le encomendó a él debido a su participación política y académica desde Ginebra en la “nueva” realidad africana. De 1963 a 1967, participó en misiones de la Comisión Internacional de Juristas a cargo de Sean McBride, el Dr. Cuadra en donde se realizaban recorridos por los países africanos para negociar con la nueva clase política africana³⁴.

Como lo relata el mismo Dr. Cuadra, de manera un tanto apresurada, comenzó esta difícil tarea con programas de estudio y planta docente arrancados de la experiencia y de los pocos conocidos y/o estudiosos de África de ese momento. Entre ellos los profesores Jesús Contreras y Fabien Adonon. Uno de los principales investigadores mexicanos fue el profesor Jesús Contreras Granguillohome de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México que a principios de esta década había publicado tres textos importantes para el desarrollo del estudio del África Negra: *Introducción al estudio de África; El panafricanismo, evolución y perspectivas* y; *Problemas actuales de África*. El primero es básico para aproximarse a la historia africana, para entenderla y para investigarla. El segundo es una aproximación histórica a los organismos regionales de África y

³³ Héctor Cuadra Moreno, *La polémica sobre el colonialismo en las Naciones Unidas. El caso de Namibia*, UNAM-IIIJ, México, 1975, p.7.

³⁴ *Memorias de la Segunda Jornada Africana*, Disco 2, UNAM-FCPyS, México, 2009, 82 min.

a los movimientos de participación multilateral que más allá de ser una recopilación sobre el panafricanismo, nos da una muestra del África regional, no estatal. El tercer texto es una presentación de los “focos rojos” de África durante dicha década: Namibia, Rhodesia, Sudáfrica, Madagascar, el Magreb, Sudán, Etiopía, por ejemplo.

Jesús Contreras es sin duda un referente en la formación de nuevas generaciones en el estudio de África debido a que junto con el profesor Fabien Adonon, continuaron y mantuvieron la tarea que se inició con el Dr. Héctor Cuadra Moreno, la difusión de África en México, a la que más tarde se unirían por ejemplo, el profesor Massimango Cangabo Kagabo a iniciativa del propio Dr. Cuadra. Es importante destacar también la participación del profesor Massimango Cangabo quien desde la Universidad del Mar continúa con su participación activa en los estudios africanos y que cuando formó parte de la planta docente de la FCPyS, también fue un referente para las nuevas generaciones que han decidido dedicarse al análisis de esta región.

Por otro lado, alumnos y ayudantes de profesor en su época, como la Dra. Rosa María Villarello, encontraban en el aspecto cultural una forma de explicar movimientos sociales de las sociedades negroafricanas, ya sea por las noticias y por las lecturas de periódicos y revistas, ya sea por la literatura y poesía leída y escrita en lengua francesa.

La Dra. Rosamaría Villarello, junto con otros egresados de Relaciones Internacionales de ese momento como Jesús Contreras, Hilda Varela y Margarita Álvarez³⁵, fueron becados por el gobierno federal para realizar

³⁵ Tanto Hilda Varela como Margarita Álvarez pertenecen a las primeras generaciones de estudiosas de África, sin embargo, sólo Hilda Varela parece haber continuado con dichos estudios. Actualmente forma parte de la planta docente del Colegio de México en el Centro de Estudios de Asia y África y quien maneja temas de Historia Política de África. Además de la profesora Hilda Varela no podemos dejar de

estancias y estudios en países africanos. Fue una época en la que el impulso de la diplomacia mexicana permitió a los interesados del área, vivir esa realidad que parecía tan lejana, la africana³⁶.

Sin embargo, después de ello, algunos egresados de la carrera se fueron a especializar a Europa, sin embargo, sólo uno de aquellos años de los 60's escogió la especialización en África, Jesús Contreras.

La mayoría de la literatura que se leía en el momento respondía a las inquietudes que despertaban textos como *Piel Negras Máscaras Blancas* y *Los condenados de la Tierra* de Frantz Fanon; textos literarios y políticos de Léopold Sédar Senghor como *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* y *Négritude et civilisation de l'Universel*; o textos incluso del propio Jesús Contreras ya mencionados.

Es decir, el discurso de lo africano estaba enmarcado en la ideología que se desprendía de las luchas políticas, en las expresiones culturales propias de los nuevos Estados africanos y en el estudio psicológico y antropológico de las sociedades negroafricanas con textos como los de Jean Paul Sartre quien con *Orfeo Negro* habla a los blancos desde su propia blancura y expone lo que los blancos no pueden entender de la poesía negra, vista como reclamo racial y violento, pero que refleja (en el lenguaje del colonizador) todo aquello que no se escuchaba, que no podía ser escuchado.

La negritud, el panafricanismo, la descolonización, entre otros, fueron temas que acercaron el África negra a los estudios internacionales desde lo cultural, esa África de donde nacían los nuevos actores que se “incorporaban”

mencionar a la profesora Celma Agüero, quien trabaja temas de historiografía africana y las relaciones en el Atlántico Sur.

³⁶ *Idem.*

a la sociedad internacional por medio del Estado-nación y a través de la descolonización.

Rosamaría Villarello escribía en los 70's que “el valor cultural de un pueblo, depende del valor contributivo que podrá representar para el desarrollo de la civilización universal, estableciendo entre los seres humanos relaciones concretas de igualdad y de unidad”. Particularmente en su introducción, lo cultural es un factor clave en los procesos de descolonización, desenajenación y despersonalización de los africanos de la época de las independencias. La negritud será pues, una manifestación cultural que entiende su significado integral durante el proceso de la llamada descolonización³⁷.

Ya para el Coloquio de 1982, el Centro de Relaciones Internacionales de la misma Facultad, ponía en la agenda la cuestión del Estado y la Nación. Dichas ponencias representarían, de acuerdo a Fabien Adonon, un parteaguas en el estudio de la disciplina, de los estudios regionales y de África misma. Ya no se trataba de estudiar al Estado nacional, sino de fragmentar el concepto del Leviatán e ir más allá de las fronteras estatales para “descubrir” que existían sociedades, naciones, pueblos, etnias, grupos.

Tal vez una de las primeras en darse cuenta de que la disciplina necesitaba un cambio y de enumerar la multiplicidad de factores para analizar la realidad internacional de sociedades diferenciadas fue Graciela Arroyo Pichardo, entonces coordinadora del Centro de Relaciones Internacionales. Para ella la comprensión y aprehensión de lo histórico, lo socio-económico, lo político, lo antropológico y lo cultural eran la clave para estudiar contextos específicos de la realidad internacional.

³⁷ Rosamaría Villarello Reza, *Negritud, colonialismo y cultura en África*, Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, FCPyS-UNAM, México, 1973, p.2.

A partir de estas especificidades, los estudios regionales se hacían quizás, más fáciles de aprehender, sin embargo, para los estudios del África negra, aun podían ser insuficientes debido a cuestiones temporales y conceptuales. Así pues, el principio de los años ochentas marcaba el inicio de la correlación de factores para el estudio de las relaciones internacionales desde contextos específicos; se abandonaba en cierta forma la universalidad y/o generalidad del Estado-Nación y se reconocían las dinámicas nacionales dentro de un Estado.

El final de los años ochenta marcó el final de muchas luchas de liberación nacional y el final del mundo bipolar. Con el viraje hacia el estudio del hegemon, las relaciones internacionales cayeron de nuevo en la tentación de estatocentrismo. A pesar de ello, con la mundialización y específicamente con la globalización como concepto primordial en el nuevo milenio, lo cultural y lo que ello significa, fue un punto clave para entender la dinámica internacional; si bien se intentaba homogeneizar o estandarizar a las sociedades, la globalización terminó por provocar lo contrario.

Actualmente autores como Samuel Sosa escriben sobre las dimensiones olvidadas de la globalización por ejemplo, entre las que destaca la cultura. Una globalización cultural que no se define desde los Estados, sino desde los mercados y la producción industrial de dicha cultura que intenta ser hegemónica, es decir, una cultura global³⁸.

Otros, como David Sarquís ubicaron al factor cultural dentro de los “nuevos” temas en la agenda de las relaciones internacionales. “Nuevo” para él porque de acuerdo a su análisis, el tema cobró importancia a raíz de los

³⁸ Samuel Sosa, “Las dimensiones olvidadas de la globalización: identidad, cultura y movimientos sociales indígenas”, en Victor Batta y Samuel Sosa (coord.), *Escenarios Futuros sobre la Globalización y el Poder Mundial. Un enfoque interdisciplinario*. FCPyS-UNAM, México, 2004, pp. 181-183.

estudios sobre Antropología social y por la salida del libro de Samuel Huntington donde habla sobre las nuevas guerras o conflictos por causa de factores culturales³⁹.

Sin embargo cabe hacer una aclaración nuevamente respecto de la distinción entre civilización y cultura ya que, una vez más se ponía de manifiesto que ambos conceptos se utilizaban como sinónimos para identificar una serie de factores económicos, políticos y sociales de sociedades diferenciadas.

Ahora bien la importancia del factor cultural la hemos destacado en el primer capítulo, sin embargo es preciso profundizar un poco más en el concepto. De él, se ha escrito infinidad de definiciones, las cuales son por supuesto, el reflejo de cada una de las cosmovisiones que existen, el reflejo de cada uno de los pueblos, comunidades o sujetos que escriben al respecto. Es por ello que el mundo pudiera ser visto como lo describe Graciela Arroyo Pichardo, como un fractal, una serie de descomposiciones que demuestran la riqueza en el estudio de la cultura.

Para Fabien Adonon la cultura es simplemente el espíritu de las formas. Las civilizaciones y toda la producción que encarnan pueden desaparecer, la cultura no⁴⁰.

Desde otro punto de vista, Honorat Aguessy menciona que “El terreno cultural es muy sensible a las ideologías que dominan a las distintas sociedades”, es decir, que dependiendo de la ideología dominante, es como se concibe a la cultura. Para ello divide a la cultura en figurativa (continuidad del

³⁹ David J. Sarquís, “La cuestión de la cultura en el estudio contemporáneo de las Relaciones Internacionales” en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 13, ITESM, México, 2002, pp. 157-160

⁴⁰ Cfr. Fabien Adonon, *Op. Cit.*, en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p. 306

pasado y de lo que espera dejar en los jóvenes); configurativa (lo contemporáneo persiste y lo que cuenta es la razón de los mayores); prefigurativa (prevalece lo desconocido, ausencia de lo absoluto o modelos preestablecidos)⁴¹. Como vemos, este punto de vista habla sobre continuidad o discontinuidad en el factor cultural e incluso la ausencia de ésta relación.

Graciela Arroyo señala que la oposición entre civilización y cultura surge después del siglo XIX cuando historiadores como Spengler, Mann o Ricoeur hablan de la cultura como un conjunto de valores, principios e ideales⁴².

Para algunos otros como Zygmunt Bauman, la modernidad se caracteriza por la aparición de una cultura híbrida que rechaza las ideas de continuidad, coherencia o proyecto de vida que sugieren el concepto cultural denominado hoy, “tradicional”⁴³.

Por su parte, Denise Espinoza señala de nueva cuenta, a nuestro parecer, el aspecto moderno de la cultura cuando escribe que la cultura se entiende como “...el vehículo por el cual se transmiten los comportamientos, al mismo tiempo que como una fuente dinámica de cambio, de creatividad y de libertad, y el catalizador de innovaciones prometedoras.”⁴⁴

Desde la perspectiva de un luchador social en la época de las independencias africanas, Amílcar Cabral, el papel de la cultura es fundamental ya que es ‘...la resultante de la historia como la flor es la resultante de una planta...’; es al mismo tiempo ‘...donde reside la capacidad (o la responsabilidad) de elaboración y de fecundación del germen que asegura la

⁴¹ Honorat Aguessy, “La problemática de la identidad cultural africana” en Aguessy, Honorat (et.al), *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*, SERBAL/UNESCO; España, 1983, pp.17-18.

⁴² Graciela Arroyo Pichardo, “Paradojas del mañana: una nueva civilización, nuevos y antiguos saberes” en Graciela Arroyo Pichardo (coord.), *Op. Cit.*, p. 238

⁴³ Zygmunt Bauman, *Op. Cit.*, p.44

⁴⁴ Denise Espinoza, *Op. Cit.*, p.62

continuidad de la Historia al asegurar al mismo tiempo la perspectiva de la evolución y del progreso de la sociedades cuestión⁴⁵

Finalmente para David Sarquís, la cultura es en general "...el conjunto de creencias, costumbres prácticas y hábitos que establecen las reglas y procedimientos para la vida en colectividad y no sólo la parte del *refinamiento espiritual* y la creación estética con la que muchas veces se le asocia."⁴⁶

Como vemos es muy difícil tratar de establecer un concepto único de cultura ya que se parte de la subjetividad y de la complejidad propia de las dinámicas sociales. Sin embargo podemos coincidir en que la cultura va más allá de la fetichización y racionalización del término, expresa no sólo materia sino movimiento y esencia, es la perfecta correlación de las partes en un todo generador. Un *concepto totalizante*.

Para las relaciones internacionales este concepto totalizante coadyuva y se articula con la multidisciplinariedad que caracteriza a nuestra disciplina. Gracias al factor cultural, el entendimiento de otros actores internacionales se hace más aprehensible al identificarlos como señala David Sarquís, entidades culturales. Lo que automáticamente señala diferencias específicas.

Estas diferencias tendrían una doble función para el estudio de las relaciones internacionales, por una parte serán clave el entendimiento entre las diferentes sociedades del ámbito internacional y por el otro deberá de tenerse cuidado para no ser una causa de enfrentamiento entre ellas⁴⁷. Es decir, se parte del hecho de que la cultura debería ser un catalizador para liberar las tensiones internas de cada Estado- Nación, ello por supuesto es tarea de la Ciencia Política, la Sociología o la Economía. Hacia afuera, la disciplina de Relaciones

⁴⁵ Mario Andrade, *Amílcar Cabral. Ensayo de biografía política*, S.XXI, México, 1981, pp. 152-153

⁴⁶ David Sarquís, *Op. Cit.*, pp. 163-164.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 167-170

Internacionales será la responsable de que, por medio del factor cultural, se logren articular las diferencias de la sociedad internacional para no verlas como un obstáculo a superar, sino como una realidad dispuesta a aceptar⁴⁸.

La idea de articular las diferencias es la versión idealista en las relaciones internacionales, sin embargo en su versión fatalista, las diferencias entre las sociedades parten de una idea que hemos intentado desenmascarar y exponer como errónea. La idea de relacionar a la tradición con lo estático y lo cerrado, es parte del modernismo occidental que se apoya en sus teorías y paradigmas, en ocasiones mal entendidas.

Es decir, el modernismo occidental es de naturaleza endógena, por lo que sus promotores parten de un sistema cerrado, el cual desarrolla ideas totalitarias que intenta colocar como camisa de fuerza en sociedades diferentes. Las sociedades cerradas deberían entenderse no como sociedades tradicionales, sino como sociedades totalitarias.

Sin embargo la misma idea de sociedad totalitaria ha sido bastión del pensamiento hegemónico para seleccionar aquellas sociedades que no se acercan a la concepción que se tiene de ideas como libertad, igualdad o justicia. El caso más común se da precisamente en las relaciones internacionales cuando se trata de establecer criterios comunes a todos los países. La creación de organizaciones internacionales y de instituciones multilaterales siempre ha corrido el riesgo de fomentar una idea única de lo que debería ser el mundo.

En el caso de factores culturales específicos, los Derechos Humanos son parte de una larga serie de conceptos que intentan universalizarse y que

⁴⁸ *Cfr.* Rocío Arroyo Belmonte, “La diversidad cultural y las crisis en el siglo xxi: ¿la antesala de la revolución?”, en Graciela Arroyo P.. *Op. Cit.*, p. 205

con el tiempo se ha convertido en una especie de lineamiento impuesto por parte de aquellos que se dicen civilizados sobre aquellos a los que denominan atrasados o tradicionalistas⁴⁹.

La cultura africana se enmarca en este debate internacional acerca de la reflexión sobre diversos usos y/o costumbres que tienen sus sociedades, mosaico casi interminable que es necesario conocer para entenderlas.

Cuestión de ser

Al estudiar la noción de cultura, se pone énfasis en las diferencias de los distintos grupos humanos. En consecuencia, se termina hablando de las identidades de cada grupo cultural, es decir, de identidades culturales, de relaciones interculturales o de culturas diferentes.

El problema radica en el debate entre la igualdad que debe prevalecer en muchos aspectos de la convivencia internacional, y las diferencias a las que se deben atender para lograr dicha igualdad. Por ejemplo, ¿debemos aceptar los diferentes usos y costumbres de algunos pueblos o sociedades que desde nuestra perspectiva van en contra de la dignidad humana? Aquí el problema es que no todos vemos las cosas desde la misma perspectiva; si bien es cierto que existen conceptos que más o menos compartimos todos, no debemos olvidar que no existen ideas que sean compartidas de manera universal o de forma total.

Para Luis Villoro, la interculturalidad significa unidad y respeto por la pluralidad. Dicha unidad y respeto partiría desde lo más alto, desde el papel que debe

⁴⁹ Cfr. David Sarquís, *Op. Cit.*, pp. 174-179

jugar el Estado, definido como un Estado plural que no pretende dominar a los pueblos y que acepta una coexistencia acordada entre naciones o pueblos diferentes⁵⁰.

Michel Wieviorka en el Coloquio sobre *Diversidad y Multiculturalismo* realizado en la Universidad Nacional Autónoma de México, señala que las diferencias que quieren hoy en día ser reconocidas deben ser vistas en términos globales y desde dimensiones múltiples. En el contexto actual del estudio de las identidades culturales, el Estado-Nación queda rebasado debido a la desterritorialización de los procesos y de los actores que se insertan en la destrucción-construcción de la interculturalidad.

Entonces, si en la modernidad se da un constante proceso de destrucción y creación debido a la desterritorialización del Estado-Nación, nada más cercano a esto que la realidad africana en donde para comprender mejor las dinámicas sociales y los espacios geográficos y temporales, debemos alejarnos del estatocentrismo.

Sin embargo cabe aclarar que H. Aguessy insiste en que la cultura africana tiene una característica muy especial debido a su carácter abierto y en constante desarrollo o transformación; a pesar de estar dispuesta a recibir elementos de otras culturas, lo tradicional mantiene su postura de reivindicar lo que la hace ser, es decir, de construir una identidad a partir de la distinción con las otras culturas⁵¹. Esto da fortaleza al argumento de que lo tradicional (ligado al pasado) no es un concepto estático, sino todo lo contrario.

⁵⁰ Luis Villoro, Sesión Inaugural del coloquio *Diversidad y Multiculturalismo. Debates en torno a la democracia y la interculturalidad*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Auditorio "Ricardo Flores Magón", Lunes 20 de Agosto, 2007.

⁵¹ H. Aguessy, *Op. Cit.*, pp.20-23.

Existen a mi parecer coincidencias que deben matizarse entre la cosmovisión occidental y la africana respecto de la idea del hombre ante el mundo. Para ambos, el hombre es importante, es el centro, y es visto como un ser supremo. Sin embargo para lo occidental, el hombre se une a la naturaleza a través de la razón y la sociedad reemplaza a Dios como evaluador de la conducta humana⁵².

Al contrario, para los africanos, el ser humano no se separa de la divinidad, más bien es parte de su entorno y su desarrollo, se relacionan constantemente. El hombre y su comunidad, el hombre y su Dios, un juego de parejas constante y una simbiosis entre lo terrenal y lo espiritual⁵³. Para los africanos, aun manifestando una idea de individualidad, existe un compromiso con la naturaleza y el universo. El hombre desde esta perspectiva no intenta controlarla, ni siquiera dominarla o transformarla radicalmente, al contrario, el proyecto de vida radica en la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, aun cuando pudiera estar comprometido con una obra transformadora.

Ahora bien, Zygmunt Bauman señala que en la modernidad la identidad significa un 'volver a nacer', la posibilidad de ser otra persona. La búsqueda de esta identidad lleva consigo la búsqueda de la individualidad cuya paradoja es que se termina siendo como los demás. La identidad que para Sartre era un proyecto de vida y para Ricoeur significaba continuidad, en la modernidad significa un proyecto que en cada momento se termina y vuelve a empezar, una libertad que va en busca de seguridad y viceversa⁵⁴.

⁵² *Idem.*

⁵³ Denise Esinoza, *Op. Cit.*, p. 115

⁵⁴ Zygmunt Bauman, *Op. Cit.*, pp. 18-55

Lo que significa que existe una contradicción en la modernidad acerca del concepto de identidad, porque mientras que busca la individualización, tiende a la homogeneización. La dualidad diferencia-igualdad se hace presente. Debemos entender que existe un mismo mundo para todos y que la revalorización de lo cultural se enfrenta hoy en día a los excesos del cientificismo⁵⁵. Es importante entender que sólo a través del otro uno puede identificarse con uno mismo. Ahí donde el africano es *él mismo en todos*, es en donde la modernidad intenta separar a la comunidad para individualizarla.

Fabien Adonon escribe al respecto:

La cultura negroafricana tiene de la persona una concepción más social que individual, el otro es indispensable para la realización del quehacer cotidiano. El proyecto del 'yo', por consiguiente, no se plantea como entidad rígidamente estructurada que se distingue totalmente del *otro* y se le enfrenta, sino que se define precisamente con relación al *otro*⁵⁶.

La idea generalizada de modernidad es la anti-tradición, la eliminación de costumbres y creencias y la entrada al universalismo, una visión negativa de lo que significa la modernidad. La modernidad es dejar de lado ideas totalitarias y encontrar la combinación entre lo natural y lo cultural, porque el hombre es precisamente la resultante de dicha combinación⁵⁷.

Esta idea rompe claramente con una visión negativa de la modernidad donde la *razón* está por encima de todo. Para Alain Touraine "...la modernidad

⁵⁵ Adriana Murguía, "Pluralismo epistemológico: el debate en la Filosofía de la Ciencia", ponencia presentada en el coloquio *Diversidad y Multiculturalismo. Debates en torno a la democracia y la interculturalidad*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Auditorio "Ricardo Flores Magón", Lunes 20 de Agosto, 2007.

⁵⁶ Fabien Adonon D., *Op. Cit.* en *Op. Cit.*, p.307.

⁵⁷ Alain Touraine, *Op. Cit.*, pp.203-215.

de una sociedad se mide por su capacidad de apropiarse de las experiencias humanas alejadas de la suya en el tiempo o en el espacio.”. Así mismo el mundo es cada vez más parecido a un caleidoscopio o a un fractal. Graciela Arroyo Pichardo cita a Mandelbrot para describir al mundo como un sistema de fractales, en donde el sistema-mundo determina su propia dinámica a través de la historia, y que junto con sus elementos y procesos se modifica y es modificado por ellos en una constante interrelación⁵⁸.

En este sentido, la comprensión del otro es importante para definirnos, es importante en el proceso de la identidad cultural. La imposición y la idea de superioridad siempre será un peligro para las relaciones internacionales. El caso de África es ilustrativo.

Estaba claro que los europeos trataron de imponer también su modelo único de desarrollo en África, y que fueron ellos mismos años después, quienes trataban de reivindicar y proclamar un nuevo modelo de desarrollo por medio de sus cuadros político-ideológicos que asimilaron el conocimiento científico en la tierra del hombre blanco. Para autores como H. Aguessy era mejor vivir la diferencia en lugar de proclamarla. Él mismo cita una frase extraordinaria de Wole Soyinka: ‘el tigre no proclama su *tigritud*, salta’⁵⁹.

Por lo tanto, durante la etapa de las luchas independentistas, y sólo para algunos africanos, la formación de la identidad africana empieza con el reconocimiento de su ser, de su conciencia, de su técnica y de su conocimiento, es por ello que después de la colonización y durante la época de las independencias políticas, el hombre negro retoma como valores positivos

⁵⁸ Graciela Arroyo Pichardo, “Sistema mundial y subsistemas regionales ¿un mundo de fractales?”, en Graciela Arroyo Pichardo y Alfredo Romero Castilla (coord.), *Regiones del mundo. Problemas y perspectivas: Diálogos para su estudio*, UNAM-FCPyS, México, 2002, p. 32

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 25-26

los valores que el hombre blanco ignoró, omitió o incluso vulneró⁶⁰. Con esta construcción de la identidad a través del modelo de “soy lo que no soy”, los africanos se identificaron con movimientos de negación y reivindicación.

Sin embargo es de suma importancia recalcar que la cuestión identitaria no significó nunca un problema para la mayoría de los africanos, ¿acaso una persona o individuo necesita reafirmar o reivindicar aquello que ha vivido y que vive día a día? ¿el negro necesitaba saberse negro? ¿el zulú necesitaba demostrar que vivía como zulú? A pesar de ello, movimientos culturales como la negritud fueron un revulsivo en el ánimo de algunos africanos para continuar con sus luchas nacionales. Este y otros aspectos culturales han formado parte de la cotidianeidad de las sociedades negroafricanas que, conjuntamente conforman las *claves del desarrollo* y las claves para una verdadera aproximación científica ya académica.

El factor cultural en África

Antes de abordar este aspecto, es necesario mencionar que como ya hemos visto no podemos hacer generalizaciones al hablar de cultura en África. Como en muchas partes del mundo, la diversidad en África es un factor esencial. Por lo tanto, si bien no podemos hablar de aspectos particulares idénticos en todas las sociedades en África, si podemos mencionar algunos articuladores culturales basándonos en un texto de Honorat Aguessy, que menciona las áreas distintivas para distinguir lo africano, dichas áreas son: las prácticas

⁶⁰ *Ibid.*, p.24

religiosas de fondo, la producción artística, el uso y la transformación de la naturaleza, la literatura oral, y los juegos⁶¹.

Muchos de los primeros textos que se escribieron respecto a la cultura africana se enmarcaron en el periodo colonización- descolonización. Es decir, partían de las observaciones realizadas por los antropólogos y luego por los etnólogos, lo cual imprimía un sello de *razón descriptiva*⁶².

Es decir, al leerlos podemos entender las formas pero no el fondo de ellas. Por lo tanto, cuando se trate de analizar textos surgidos en la etnología, se debe de tener mucho cuidado al hacerlo, ya que de otra manera, podemos caer en la simple observación de hechos ajenos a nuestras realidades, que difícilmente, podríamos entender.

Como señala Ngugi Wa Thiong'o:

Un requisito previo del desarrollo cultural en África es... la lucha permanente por su liberación política y económica de todos los vestigios del imperialismo...[Ello] permitiría ver el florecimiento de una gran cultura moderna en África y en el resto del mundo en desarrollo, una cultura con raíces en los aspectos dinámicos y progresistas de la tradición nacional pero abierta también a cuanto de humanista y progresista ofrecen las culturas de todo el mundo.

⁶¹ Honorat Aguessy, *Op. Cit.*, en Alpha Sow, *Op. Cit.*, pp. 97-98.

⁶² Beat Sitter-Liver señala la doble función que tienen las ciencias culturales al promover la reflexión desde la *razón productiva* y desde la *razón perceptiva*. La primera hace recordar al hombre los límites de su libertad en la transformación de su entorno, mientras que la segunda lo ayuda a entender que no todo es controlable y a entender que no todos somos iguales. Por lo tanto la *razón descriptiva* es la más simplificada y sólo atiende a la observación de los hechos. Véase Beat Sitter-Liver, *Op. Cit.*, en Graciela Arroyo Pichardo, *Op. Cit.*, p. 38

Durante mucho tiempo, el error de muchas sociedades fue el de suprimir iniciativas propias de pueblos originarios al interior, y en cambio, promover la apertura de culturas ajenas al desarrollo mismo de las sociedades⁶³.

Algunas de las definiciones del pensamiento social africano respecto al concepto de cultura son de gran utilidad para adentrarnos en su percepción. Para H. Aguessy es "...un conjunto dinámico de sistemas simbólicos que abarcan el arte, la religión, las instituciones, las reglas matrimoniales, los vestidos, la técnica de las relaciones económicas, la ciencia, entre otras."⁶⁴.

Por otro lado Lucía N. Omandi nos menciona que la cultura es "...una fuerza unificadora que sostiene el comportamiento...es decir, las manifestaciones visibles: su arquitectura, música, arte y formas de arte, la educación o la lengua."⁶⁵.

Para Alpha Sow la importancia de la cultura africana para el presente radica en: presentar los valores verdaderos de la herencia cultural africana; transmitir estos valores al público en general; promover la comprensión y la cooperación internacionales; comprender el significado, historia, formas y características de expresión. En resumen, mostrar las características propias y específicas de los africanos.⁶⁶

Uno de los tantos aspectos que se pueden destacar de la cultura africana es su relación con el proceso de descolonización. Para muchos líderes africanos, la cultura fue un estandarte (por ejemplo el caso de Léopold Sedar Senghor o de Amílcar Cabral) durante las luchas por las independencias. Otro

⁶³ Cfr. Ngugi Wa Thiong'o, "Identidad nacional y dominación extranjera" en *El correo de la UNESCO*, edición de Junio, París, 1982, p.22.

⁶⁴ Honorat Aguessy, *Op. Cit.*, p.19

⁶⁵ Lucía N. Omandi, "La riqueza en la diversidad para la afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea" en *Ibid.*, p.135.

⁶⁶ Alpha Sow (et al.) (trad. Luis A. Fernández), *Op. Cit.*, pp. 9-31

aspecto que se relaciona con lo anterior, es el reflejo en las expresiones culturales de la identidad negra, como en el caso de la negritud.

Para Fabien Adonon la negritud es "...el conjunto de valores culturales del mundo negroafricano tal como se expresa en su vida, instituciones y obras... [es] el reconocimiento y la manera de asumir los valores negroafricanos de civilización...". Por lo tanto, la negritud va más allá de una ideología o política en caminata a lograr la unidad africana. Es parte de una expresión que le daba coherencia y continuidad a valores que nunca desaparecieron a pesar de la época colonial.

El papel que jugaron personalidades en el ámbito de la academia, de las luchas sociales o de las artes para la expresión totalizante de la cultura africana es decisivo para demostrar que la cultura no era parte exclusiva de una élite, sino que se desarrolló en la vida social, política y económica de los africanos.

La cultura vista desde 3 aspectos

Nada, a final de cuentas, es tan inquietante que ver a tantos pueblos cruzarse sin jamás encontrarse realmente. Y sin embargo, hoy nos damos cuenta, en nuestro mundo unipolar, de los graves peligros que, la ignorancia del Otro, nos hace correr a toda la humanidad.

Boubacar Boris Diop

Brevemente haremos una recopilación de ciertas personalidades que tuvieron trascendencia para el conocimiento de las sociedades negroafricanas. Hemos querido escoger 3 aspectos diferentes de la vida africana. En primer lugar, expondremos brevemente la visión de un luchador social que participó activamente en la independencia de su país; en segundo lugar analizaremos el papel de un poeta que por medio de sus palabras, reflejaba el rompimiento de

las cadenas coloniales; y en tercer lugar veremos como el papel de un académico que por medio de la ciencia logró una de las as grandes conquistas para los africanos, la demostración al mundo de una conciencia histórica propia.

Amílcar Cabral

Para algunos estudiosos del África negra, Amílcar Cabral fue uno de los personajes más importantes para la región, no sólo por su lucha librada en las independencias políticas de Cabo Verde y Guinea Bissau, sino también por sus múltiples aportaciones al conocimiento en campos como la literatura y la política.

Durante su estancia en Europa también desarrollo sus habilidades en la poesía, la prosa, el fútbol y las matemáticas. Sus influencias más poderosas fueron las de Kwame Nkrumah y Léopold Sédar Senghor.

Amílcar Cabral tenía muy claro la realización de sus ideas a través de diferentes formas y/o métodos; se valió de revistas, círculos de estudio, organizaciones estudiantiles y políticas, e incluso de equipos de fútbol, para promover la idea de la liberación entre la comunidad negra portuguesa en principio.

Amílcar Cabral utilizó la misma estrategia que otro revolucionario como lo fue Kwame Nkrumah. La formación de escuelas e institutos en la Costa de Oro, además de revistas, periódicos y organizaciones y redes juveniles fueron de los métodos más utilizados para organizar las resistencias africanas, al mismo tiempo que se promovían los aspectos culturales⁶⁷.

⁶⁷ Kwame Nkrumah, *Un líder y un pueblo* (trad. Enrique González Pedrero), FCE, México, 1962, p.125

Para cuando A. Cabral terminó sus estudios con excelentes notas y regresó a su tierra natal, tenía la firme intención de formalizar su lucha política e ideológica que para 1956 materializaría con la formación del PAIGC (Partido Africano de Independencias de Guinea y Cabo Verde) cuya estrategia se basó en 3 frentes: la formación de cuadros para fortalecer sus bases ideológicas, la expansión de sus ideas e los países vecinos, y la búsqueda del apoyo internacional que recibiría a partir de 1960 con la China comunista. Los objetivos del Partido de A. Cabral eran la paz, el progreso y la felicidad.

Los resultados de la liberación en Guinea Bissau por ejemplo los encontramos en: la educación más apegada a las costumbres endógenas, la importancia del sector salud, el rescate de la tierra, las reformas en materia de impartición de justicia, etcétera.

Para Amílcar Cabral la importancia de la Historia, de la historia del colonialismo fue vital para entender su época. Es decir, para mí, existió una lucha entre cultura (impuesta) y contracultura (endógena) que se afirma durante este periodo de las independencias con las revoluciones y luchas de liberación nacional. Como lo afirma A. Cabral, “la lucha de liberación no es solo un hecho cultural, sino un factor de cultura”.⁶⁸

Aimé Césaire

En abril del año 2008, el poeta y activista falleció a la edad de 94 años en Martinica. Césaire fue considerado junto a Léopold Sédar S. y Léon-Gontran Damas, uno de los principales representantes del movimiento de la negritud. Como mucho negros, estudió en París donde desarrolló el concepto de

⁶⁸ Cfr. Ibid. p.156

negritud. Sus principales obras son *Discurso sobre el colonialismo* y *Cuadernos sobre el retorno al país natal*. Además de dichas obras también fue escritor de obras de teatro⁶⁹.

A continuación transcribiremos algunos poemas⁷⁰ del autor y, con el peligro que conlleva, daremos una visión de lo que entendemos después de haberlos leído. La intención no es exponer una serie de fragmentos y describirlos, por el contrario, es mostrar, por medio de la poesía, un aspecto de la cultura africana visto que sin duda es motivo de análisis. Es importante mencionar que si se quiere profundizar un poco más en el tema, el análisis y los textos de Frantz Fanon *Piel Negra, máscaras blancas* y del mismo Jean Paul Sartre en su prólogo *Orfeo Negro* al libro *Antología de la nueva poesía negra y malgache de lengua francesa* de L.S. Senghor son indispensables para una mayor comprensión de lo que aquí exponemos.

*Tibio amanecer de calores y de miedos atávicos
por la borda mis riquezas peregrinas
por la borda mis falsedades auténticas.*

Pero ¿qué extraño orgullo me ilumina de pronto?

*que venga el colibrí
que venga el gavilán
que vengan los restos del horizonte
que venga el cinocéfalo
que venga el loto portador del mundo...*

⁶⁹ DPA y AFP, “Falleció el poeta...”, *La Jornada*, sección “Cultura”, viernes 18 de Abril, 2008, p. 6a.

⁷⁰ Los poemas son partes extraídas de la página, http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112001001300009&script=sci_arttext, consultada el 17 Mayo del 2008 a las 23:17 hrs.

En este extracto, a mi parecer, podemos apreciar el reconocimiento que hace de sus raíces a través de la naturaleza y de la reivindicación que ello conlleva. La palabra *orgullo* es clave para reflexionar al respecto.

Además de esta línea de relación con el entorno, relación naturaleza-hombre, en el siguiente fragmento observamos claramente una de los objetivos que tenía la negritud, el entendimiento:

*...dadme la fe salvaje del brujo
dad a mis manos la fuerza de modelar
dad a mi alma el temple de la espada...
...
¡Hacedme rebelde a toda vanidad, ...!
...
...sabéis que no es por odio contra las otras razas
que me obligo a ser cavador de esta única raza
que lo que yo quiero
para el hambre universal
para la sed universal
es apremiarla libre finalmente
para que produzca de su intimidación cerrada
la succulencia de los frutos...*

No cabe duda que la fuerza de la *razón perceptiva* está presente en Aimé Césaire. Un verdadero pensamiento moderno no se aferra a su visión de la realidad, pero que como consecuencia clara de varios años de imposición, pareciera natural cierto reflejo de resentimiento u orgullo frente a grupos totalitarios.

En este caso, bien puede hacerse un análisis sobre la continuidad o discontinuidad de lo africano en las poblaciones afroamericanas. Tal fue el caso de muchas sociedades del Caribe. Para algunos antropólogos como Herskovits, no existía diferencia entre ambas poblaciones. Sin embargo para el

sociólogo Franklin Frazier la discontinuidad entre los afrodescendientes de América y los propios africanos era la clave para entenderlos. Las comunidades negras fueron durante un breve tiempo, gobernadas por blancos, lo cual las hizo susceptibles a un entendimiento mucho más profundo⁷¹.

Los textos sobre antropología social tal vez se acercan mucho más a la realidad cuando se trata de explicar lo que sucede con los africanos fuera de sus fronteras. El caso de los afrodescendientes tiene la particularidad de haberse mezclado con otros grupos originarios en la mayoría de los casos. En otros, conservaron su grupo originalmente africano. Así pues se habla de mestizaje en América Latina. Y aun más, del proceso de criollización.

Si tratamos de hacer una extrapolación desde esta perspectiva para el caso específico de los estudios negroafricanos en el continente africano, los resultados serían desastrosos. La razón es muy sencilla, en África, a diferencia de otras experiencias coloniales, el mestizaje entre europeos y africanos fue ínfimo en comparación con otras regiones. Más del 90% de la población africana, es originaria. Además, el periodo colonial duró apenas medio siglo aproximadamente, en comparación con los más de 3 siglos que duró de manera “oficial” en América por ejemplo.

Finalmente analizaremos el factor cultural que fue manejado con gran habilidad desde la academia por uno de los más grandes pensadores que dio el actual Estado de Senegal.

⁷¹ Roger Bastide, “Continuidad y discontinuidad de las sociedades y culturas afroamericanas” en Elisabeth Cunin (coord.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, INAH-CEMCA-IRD-IFEA, México, 2008, pp. 39-60

Cheikh Anta Diop

Quizá uno de los primeros africanos en darle coherencia y constancia a los conceptos de historia y cultura en pro de la unidad cultural africana, fue Cheikh Anta Diop. Dicha continuidad ya dotaba a los estudios africanos de una conciencia histórica. La inclusión de África en la Historia universal con una de sus obras fundamentales *Nations Nègres et Culture*. Y además, una unidad cultural dentro de un mosaico de culturas y de civilizaciones.

Para Ch. A. Diop, cada cultura con una “c” minúscula, reinventaba la Cultura con “C” mayúscula⁷². Así, el todo era más que la suma de las partes. Todo lo que podríamos hablar sobre la cultura africana en particular, ya está escrito en la gran cultura africana, cuyo ejemplo más excepcional es la cultura egipcia.

Al mismo tiempo, se hace una crítica al pensamiento de Diop en cuanto a la unidad cultural que básicamente se refiere al hecho de que solamente aquellos que conocen la historia por experiencia propia, serán capaces de explicarla mejor que otros que no la vivieron. Aquí la advertencia es sobre los peligros que pudiera acarrear una visión unánime en el contexto de los estudios africanos. Si bien un africano es el más capacitado para explicar su historia, no quiere decir que sea el único. Además de los peligros que pudiera entrañar una posición etnológica, que como bien escribe Paulin Hountondji es uno de los

⁷² Cfr. Francois-Xavier Fauvelle, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*. Ed. Karthala, París, 1996, p. 45

mitos más perversos, es importante no caer en la unanimidad de pensamiento y distorsionar así la realidad⁷³.

Finalmente un aspecto importante que Diop maneja respecto a la cultura es su relación con la negritud. Al hablar de la cultura egipcia, la enmarca en una cultura propiamente africana y, por lo tanto, una cultura negra. Sin embargo la relación raza-cultura que hace Francois-Xavier Fauvelle para realizar dicha observación, parece eliminar la idea del despojo que los historiadores habían hecho no sólo de África como región sino de la identidad africana expresada desde la negritud. Es decir, no sólo se había omitido que Egipto se encontraba en África, sino que se había blanqueado a los egipcios, o en el mejor de los casos, se habían arabizado. La reivindicación de lo negro en lo egipcio fue un hecho importante pero no decisivo para las sociedades que existían y se desarrollaban más allá de las fronteras del Nilo; sociedades que indudablemente conservaban sus formas de vida expresadas en el arte, la religión, la literatura, sus relaciones interpersonales.

Expresiones culturales africanas

Las cadenas de la esclavitud no congelaron el alma, ni paralizaron el pensamiento de los Mandinga, Yoruba, Bantú, Fanti, Ashanti, Ewe-Font o Akan. Es tiempo de olvidar el olvido. La memoria existe y hay memorias que urgen en cuentos y narraciones, en mitos y creencias, en toques y silencios de tambores. También en el gesto, en la danza y en la ética del vivir y del morir.

Luz María Martínez Montiel

⁷³ *Ibid.*, pp.46-48

¿Qué sucede en África? ¿Hay cultura en el sentido más material del concepto? Para algunos autores, la cultura expresaría un alto nivel artístico e intelectual, el desarrollo del arte, las ciencias y la filosofía⁷⁴. Además de eso, la cultura es sin duda, las formas de vida y las relaciones que establecemos con los demás.⁷⁵

Por ello, no está de más dar un breve esbozo de dichas relaciones, formas de vida y expresiones culturales africanas.

En cuanto a las relaciones de parentesco y la conformación básica de la sociedad africana encontramos el *diku* o *clan*, que es un conjunto de individuos con un antepasado común. En este caso, los hijos pertenecen a todos porque el hombre no es un ser aislado o con exclusividad en el orden social.

En su texto *Esencia africana y posmodernidad* y siguiendo con la conceptualización del individuo o persona, Fabien Adonon nos dice:

La persona o el “individuo” es el centro de una convergencia doble e inversa: por una parte, es elemento genealógico porque remite a los ancestros; y por otra, es elemento de un conjunto del que la sociedad forma parte, fuera de la cual no sabría conservar consistencia alguna, ontológica o axiológica. La persona está implicada en multitud de estructuras: familia, linaje, aldea, pueblo, etnia, etc.; es decir, en lo que constituye fundamentalmente su esencia; y fuera de allí, difícilmente logra asirse personal y socialmente⁷⁶.

⁷⁴ Otto Klinberg, “Cultura y culturas en un mundo cambiante” en *El correo de la UNESCO*, año XXXV, UNESCO, París, Junio de 1982, p.9

⁷⁵ El Sector de cultura de la UNESCO señala que: *la cultura es el fluir continuo de significados que la gente imagina, funde e intercambia. Con ellos construimos el patrimonio cultural y vivimos en su memoria. Esos significados nos permiten crear lazos con la familia, la comunidad los grupos lingüísticos y el Estado-nación, e identificarnos como parte de la humanidad. Nos permite, asimismo, tener conciencia de nosotros mismos.* Citado por Edmundo Hernández-Vela S., *Op. Cit.*, p. 182

⁷⁶ Fabien Adonon D., *Op. Cit.*, en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p. 307

Por su parte A. Hampaté Bâ escribe:

La vida se organiza a partir de la familia como primera célula. El padre de familia es el jefe, el Sol, y la madre, la Luna; el hijo es un satélite... Esta jerarquía establece el orden de la familia, en primer lugar; enseguida en el barrio y finalmente en la aldea, considerada como simbolización microcósmica del universo.⁷⁷

En cuanto a la relación que establece este grupo con la naturaleza Inongo-vi-Makomé escribe que el africano dota de alma a todas las creaciones de la naturaleza y les otorga vida, y que, como veremos más adelante, forma parte de un arte animista pocas veces comprendido del todo.

El hombre se debe a sus semejantes, a los otros hombres y tiene deberes con el ambiente (animales, vegetales, medio físico) atendiendo a un respeto por la vida en general. No se cosecha ni se caza o pesca fuera de las fechas establecidas por calendarios sagrados. A. Hampaté Bâ dice que "las leyes de la alianza entre hombres, animales y vegetales y el respeto religioso de los hombres impiden eficazmente la destrucción masiva de las especies..."⁷⁸.

Su relación con su entorno se transmite de generación en generación a través de mitos, leyendas y/o cuentos. El mito es un relato con simbolismos que se caracteriza por tener una historia sagrada. La leyenda por su parte es un relato breve que nos muestra el destino de un clan o una etnia. Su carácter es más humano y tiene la función de conservar la memoria histórica de un grupo. Por último "los cuentos son las creaciones donde el hombre intenta

⁷⁷ A. Hampaté Bâ, "Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización" en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p. 189.

⁷⁸ *Ibid.*, pp.188-189.

reflejar la realidad de la sociedad que habita y, a través de símbolos y metáforas, explican todos los aspectos de la vida que les rodea...[al mismo tiempo] no refleja un pasado lejano, el narrador del mismo parece contar una historia que ha vivido...”⁷⁹.

Sin embargo el autor, a mi parecer, comete un error al mencionar en el texto las “derrotas” de los africanos; por un lado la derrota contra el primitivismo, en la que refleja una perspectiva eurocentrista, ya que desde la idea del progreso occidental, África se encontraba atrasada o aún en estado salvaje⁸⁰.

La segunda derrota pareciera ser más palpable y menos abstracta, la que se refiera a la lucha contra la esclavitud, que ni siquiera se denominaría lucha porque de acuerdo al autor, fue una batalla ganada por los europeos, en gran medida gracias a la primera derrota frente primitivismo. Si la lucha por la “modernidad” y el progreso es una idea falsa desde mi perspectiva, la segunda derrota no puede existir como consecuencia de la primera, así que el fenómeno de la esclavitud africana se puede explicar por otros motivos, tales como el uso de la fuerza y/o las formas “suaves” en las que se llevó a cabo, verbigracia, la evangelización.

Parece ser que el autor escribe para un determinado sector de los africanos, a pesar de sus generalizaciones (inevitables para no ser descubierto), su texto parece ir dirigido a los gobernantes y la burocracia de los llamados Estados africanos.

Una de las cosas más importantes que el autor señala en su texto es el caso del desnudo (antes reprimida por los europeos y ahora alabada).

⁷⁹ Inongo-vi-Makomé, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Ediciones Carena, España, 2000, pp. 16-18

⁸⁰ *Ibid.* pp. 21-26

Actualmente el desnudo es signo de modernidad y libertad, de ser liberal. Para el caso de los africanos, el considerar que no están consientes de su desnudez, significa desconfiar de su capacidad de decisión respecto de dichas prácticas.

Podemos mencionar una infinidad de actividades que señalan una diferenciación clara cuando se trata de África. El caso de los tatuajes y perforaciones o algo más reciente y polémico, la ablación del clítoris. Para el autor existen actividades muchas más denigrantes para el ser humano que la mencionada, él contrapone el hambre y la pobreza existente en países supuestamente desarrollados, modernos o civilizados

Uno de los debates más polémicos es el de los derechos humanos. En el caso del aborto y la ablación del clítoris Inongo-vi-Makomé sentencia el machismo de las feministas, incapaces de creer en la madurez de la mujer africana para aceptar o no dichas prácticas, e incluso de la sociedad africana en general para darse cuenta de si sus prácticas son vigentes o no.

En general es difícil establecer criterios de evaluación para este tipo de actividades que van más allá de nuestra comprensión. No es de mi interés ser parte de la crítica totalitaria sobre ciertos derechos en la vida que compartimos casi la totalidad de hombres y mujeres, y tampoco desde mi subjetividad puedo aceptar hechos que van en contra de todo aquello en lo que creo. Asumir una postura imparcial es difícil, pero es mejor ésta a la neutralidad que muchas veces peca de indiferencia. Debemos confiar en que las sociedades negroafricanas son capaces de renovarse y reinventarse a sí mismas, como hasta ahora lo han hecho. Siempre habrá casos extremos que debemos

analizar con sumo cuidado, es inherente a la convivencia humana que se den estas situaciones.

¿Arte en África?

¿Existe arte en África? ¿existe una historia del arte en África? Sin Historia no hay Arte. Y como el continente africano fue catalogado como ahistórico por el pensamiento etnocentrista, en consecuencia y desde esta perspectiva, no podríamos hablar de realización y/o producción de arte africano.

Cheikh Anta Diop, en el capítulo 4 de la segunda parte de *Naciones negras y cultura* hace mención a esta característica a la que se enfrenta el arte africano. Los estudios occidentales, a través de numerosos estudios europeos, colocaron a las civilizaciones africanas como producto de la raza blanca, ya sea de origen camita, griega, árabe o romana. Entre los muchos autores encontramos a L. Frobenius, M. Olbrechts, H. Baunmann, William Fagg, etc. Incluso este último, a pesar de encontrar indicios de características claramente africanas en el arte de los yoruba en Ife, siempre trataron de encontrar en sus hipótesis, una cuna griega para explicar la complejidad de estas manifestaciones artísticas⁸¹.

Como bien sabemos, esta posición es indefendible ahora. En este sentido podemos mencionar máscaras, estatuas, figurillas de diferentes metales, lienzos, tallas de madera o piedra, música, entre muchas otras “producciones”, que las sociedades africanas *poseen* como parte fundamental de la cultura.

⁸¹ Cheikh Anta Diop, *Nations négres et cultura. De l'antiquité négre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Presence Africaine, París, 1979, pp. 513-518.

Es indudable que lo material es parte del arte, mas no lo es todo. El arte, como parte de la cultura, expresa características concretas de la sociedad donde nace. Por lo tanto, si bien las expresiones artísticas tienen como finalidad expresar una idea, esta nunca podrá ser universal, debido a la percepción del observador que puede o no entenderla.

En su texto *Formas y expresión en las artes africanas* Ola Balogun señala que “el lenguaje de la obra de arte...puede resultar...totalmente indescifrable si no se comparten una serie de elementos comunes que permitan la interpretación.”

El arte, por lo tanto, es un concepto más que no puede generalizarse, debido a que la conceptualización de lo estético, a lo cual está profundamente ligado, es diverso incluso en una misma sociedad de acuerdo al tiempo y el espacio. Para Ola Balogun, el estudio de las sociedades específicas y sus manifestaciones artísticas, es el primer paso para estudiar este punto. Solo así, podremos articularlas después con el arte de otras sociedades, ya sea al interior o exterior de ellas⁸².

¿Cuáles serían entonces las características que distinguen al arte africano, sus formas? Para Cheikh Anta Diop son una libertad audaz, ritmos poderosos y una invención plástica siempre válida⁸³.

Para otros como Ola Balogun existen una serie de formas que caracterizan el arte africano. La primera es que no existe un estilo único para las formas del arte africano, si bien se puede partir de una unidad conceptual como la tribu para definir los diferentes estilos, no puede olvidarse que las tribus no son conjuntos separados, ni espacial ni temporalmente. La segunda

⁸² Ola Balogun, *Forma y expresión en las artes africanas*, en Alpha Sow (et. al.), *Op. Cit.*, p.35

⁸³ Cheikh Anta Diop, *Op. Cit.*, p. 519.

característica es la conjunción de forma y contenido en el arte africano, es decir, entre lo qué es y significa el objeto, y el para qué se utiliza. Por ejemplo, las máscaras africanas no sólo son un mero producto del trabajo manual, sino que cumplen una función en ceremonias sociales y/o religiosas⁸⁴.

Cheikh Anta Diop en este sentido, nos dice que "*l'artiste africaine a toujours atteint le beau, l'esthétique á travers l'utilité.*". Esto da pie a la tercera característica, la interrelación entre diferentes expresiones artísticas, verbigracia, la música, la danza o la escultura forman parte de un todo que no se entiende si se separan cada uno de los elementos. Cada expresión artística no es un fin en sí mismo, sino solo un medio para alcanzar ese fin⁸⁵.

La cuarta característica es que el arte africano no tiene exclusivamente una finalidad lúdica, con excepción de la narrativa o cuentistas y algunas danzas y máscaras, en África, se contextualizan las artes de acuerdo a ceremonias o ritos⁸⁶.

Amadou Hampaté Bâ escribe:

El Arte, con A mayúscula, creado por las religiones tradicionales, es un Arte sagrado. Como tal, está muy lejos de ser simplemente decorativo y artificial... Las religiones tradicionales no dan a sus practicantes el derecho de querer mejorar ninguna otra naturaleza más que la suya, propia e íntima. El arte africano no tiene, pues, su origen en la simbolización de los conocimientos y las fuerzas abstractas; se convertirá, con el tiempo, en una ciencia aplicada.⁸⁷

⁸⁴ Ola Balogun, *Op. Cit.*, pp. 38-38.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 39

⁸⁷ A. Hampaté Bâ, *Op. Cit.*, en Fabien Adonon, *Op. Cit.*, p. 190.

Es de suma importancia que no haya malas interpretaciones en este sentido, el arte africano no es religioso exclusivamente, si bien está impregnado de este elemento, hacer una generalización así, es demasiado peligrosa.

Ahora bien, para otros autores como Suzanne Preston, en el caso del arte africano, tenemos lo que ella denomina un arte vivo, razón por la cual la tradición cambia constantemente y el *rompimiento de las costumbres*⁸⁸ es un factor que distingue las tareas africanas. Y es esta una de las aportaciones del mundo negroafricano a las artes.

En cuanto al arte, el africano Inongo escribe que el africano "...no copia la naturaleza sino que exagera las formas para crear algo nuevo e irreal."⁸⁹ Además como estudiamos anteriormente, el africano dota de alma y vida a su medio. Este tema ha sido motivo de polémica, ya que el animismo fue una aportación de la antropología para definir las religiones africanas. Esta relación con la religión se articuló desde la perspectiva etnocentrista con el arte africano. Más tarde los estudios en psicología donde el animismo se relaciona con el pensamiento infantil, los antropólogos no dudaron en comparar a los pueblos primitivos con la etapa infantil del hombre civilizado. El 'adultocentrismo' del pensamiento occidental, los estudios antropológicos de Taylor, Lévy-Bruhl, y la teoría del desarrollo de Jean Piaget mal entendida, distorsionaron en cierta medida el concepto del animismo y lo transformaron en una crítica simplista de las religiones y el arte africano⁹⁰.

Es por ello que – de nueva cuenta – el papel de la historia es relevante para hablar en esta ocasión del arte negroafricano. Arte que una vez

⁸⁸ Es así como la autora describe la principal aportación de los africanos en la Historia del Arte

⁸⁹ Inongo-vi-Makomé, *Op. Cit.*, p. 18

⁹⁰ Para profundizar en el aspecto psicológico véase Juan Deval, *El animismo y el pensamiento infantil*, S. XXI, España, 1975, pp. 335.

reconocido en la Historia, puede establecer semejanzas y diferencias con otras regiones del mundo. El ensayo que Suzanne Preston propone es precisamente respecto de esto último, la construcción de ideas de diferencia y similitud en las artes de Europa y África; proponiendo como ejes temáticos 3 conceptos: el fetichismo, la magia y la costumbre. El primero entendido como una serie de creencias que a pesar de su irracionalidad permanecen; el segundo como la práctica de privilegiar al otro como extraño y al extraño como otro; finalmente define la costumbre como la retención de ideas – ya sean inventadas o fundamentadas – que siempre han estado y que siempre estarán en una comunidad⁹¹.

Regularmente lo fetiche esta valorizado por su identidad o disociación de la propiedad de alguien o de uno mismo y que tiene un efecto en el otro. Arthur Reber lo define como los artículos o partes del cuerpo que son usados por el otro. También la palabra ha sido relacionada con las clases altas, la denominada “fetichización”, que sería aquello con lo que la élite mantiene sus comodidades. Del latín “fastidious” que significa artificial o manufacturado; sin embargo desde Inglaterra hasta la Península Ibérica se le ha dado una connotación denigrante definiendo fetiche desde la academia como cualquier objeto que la población primitiva creía tenía poderes mágicos, basado en la devoción irracional⁹².

Es así como todo el trabajo artesanal de los africanos fue denigrado a una mera creación arbitraria y unilateral de sus artesanos. Hayden White la define como una especie de creencia o devoción, o postura psicológica. Desde el Renacimiento al final del siglo XVIII, Europa fetichizó a los pueblos nativos

⁹¹ Suzanne Preston, “Truth and seeing: Magic, Custom, and Fetish in Art History”, en Robert Bates H., V. Y. Mudimbe and Jean O’Barr (comp.), *Op. Cit.* p.139-140

⁹² *Ibid.*, p.143

africanos con los que tenía contacto, ya sea viéndolos como monstruosas formas de humanidad o como objetos de deseo. Es así como el discurso del fetichismo proviene de Europa para definir al otro. Por su parte, la fetichización del pasado es la causa principal para definir el arte y sus consecuencias.

Se dice de la magia que es una forma misteriosa de poder o creencia irracional, como ya lo vimos anteriormente. La magia siempre será la religión del otro. De acuerdo al Diccionario de Inglés de Oxford, la magia es una especie de brujería, mientras que R. Collinwood la define como una palabra usada para describir ciertas prácticas comunes en las sociedades salvajes menos civilizadas y menos educadas. La magia es algo irracional y sin embargo “las prácticas” de fe de la religión católica ¿las debemos ver simplemente como eso, como un acto de fe?

Y sin embargo existen diferentes versiones de lo que es la magia en Grecia, en el Caribe, en la religión católica, en la astrología, etcétera. Respecto al título de este apartado la cuestión es esta; para tratar al menos de entender algo, debemos trasladar lo que nos es extraño a algo familiar, sin dejar de lado su esencia⁹³. De lo nuevo a lo cotidiano, y eso es lo que hace un poco la religión.

Es necesaria la introducción de África en la Historia del Arte que se imparte en las Universidades del mundo, de otra forma estaríamos frente a una Historia parcializada en las artes o en cualquier otro campo como ya hemos visto. Es momento de dejar de ver el trabajo artesanal de África como una curiosidad o como una maravilla en el sentido peyorativo.

⁹³ *Ibid.*, pp.147-152

Si bien la tarea principal de este apartado fue establecer las características principales del arte africano, es necesario ejemplificarlo materialmente, para ellos existen las máscaras; la poesía, las esculturas; las pinturas, la música y la danza, entre otras.

En el caso de las máscaras, ya hemos analizado su función socio-religiosa. El artesano o tallista de la máscara no busca representar alguna forma de la naturaleza o abstraer esa forma como comúnmente se hace en el arte occidental; en este caso las máscaras son estilos⁹⁴ que representan y sugieren, una orientación impuesta por el sistema de creencias al que pertenece pero con la libertad creadora que le confiere su imaginación.⁹⁵

Es por eso que a pesar de que algunos de los más destacados artistas europeos se hayan visto influenciados por el arte africano, no pudieron apreciar y comprender el contexto del mismo. Por ejemplo, Pablo Picasso fue influenciado por el estilo expresionista o geométrico de las máscaras del estilo *Ban* en Côte d'Ivoire o del *Basonge* en el Congo al pintar su célebre obra *Las señoritas de Aviñón*, sin embargo y a decir de Ola Balogun, sólo convirtió esta influencia en algo abstracto y descontextualizado. Lo mismo podemos decir de otros pintores y escultores como los franceses Henri Matisse, André Derain y Georges Braque; el italiano Amadeo Modigliani; el rumano Constantin Brancusi; el alemán Ernst L. Kirchner; o el holandés Vincent Van Gogh.⁹⁶

⁹⁴ En el Congo Central encontramos los estilos realistas *Pongwé* o *Gouro*, en Côte d'Ivoire el *baoulé*, en Camerún el de los *bamouns* o el de los *Bagas* en Guinea, entre muchísimos otros que merecerían una colección entera para describirlos y analizarlos.

⁹⁵ Ola Balogun, *Op. Cit.*, en Alpha Sow, *Op. Cit.*, p. 43.

⁹⁶ Henri Matisse al hacer su primer viaje a Argelia conoce el arte local; André Derain coleccionaba arte africano y asiático; Pablo Picasso al conocer a Matisse y Derain se vio inmerso en la apreciación e lo africano; Georges Braque se impresionó después de conocer *Las señoritas de Aviñón* de Picasso; A. Modigliani al visitar *Le Musée de l'Homme* en París descubre el arte africano; Ernst Kirchner al formar el círculo Die Brücke promueve la apreciación del arte africano; C. Brancusi conocer perfectamente las colecciones de arte africano de los museos de Berlín, París y Londres; y finalmente Vincent Van Gogh se ve influenciado también por lo "exótico" y recién apreciado arte africano a principios el S. XX.

Cabe señalar que tales influencias si bien se reflejan en sus obras, ello no significa una real representación del arte africano. Incluso, la mayoría de los autores ven al arte africano desde la perspectiva etnocéntrica que dominaba la época. Simplemente hay que decir que las colecciones que conocieron formaban parte de los museos europeos tras el reparto de África en la Conferencia de Berlín.

No debemos caer en la trampa de las generalizaciones y la simplificación sino llegaríamos a la conclusión a la que llegó Janheinz Jahn cuando en su libro *Muntu: las culturas neofricanas* asevera: “paradójicamente, son diversos los artistas europeos que se hallan más cercanos a la actitud artística africana que muchos artistas del Continente negro.”⁹⁷

¿Podríamos decir entonces, que muchos movimientos artísticos europeos como el expresionismo, el impresionismo o el cubismo tuvieron su origen o un redescubrimiento a partir de la inspiración africana? Sería demasiado atrevido hacer una afirmación de esta naturaleza, lo que queda claro es que la cultura no se conforma de manera aislada, sino que está en constante relación con diferentes estilos, sociedades, formas de ver la vida, de sentirla.

Otras de las formas artísticas africanas es la talla, que, como en África no existía el arte pictórico sobre lienzo o seda, para algunos es el símil de esta forma artística. Entre los materiales que los pueblos africanos utilizaban encontramos una gran variedad como la madera de ébano, el granito, el marfil, metales, arena, la madera sycomore que es muy liviana pero no se pudre, la terracota, el bronce, hierro, oro, las piedras diorita o esteatita, etc.

⁹⁷ Jahn Janheinz (trad. Jasmin Reuter), *Muntu: las culturas neofricanas*, FCE, México, 1963, p.254.

La escultura se hizo regularmente sobre madera y no sobre piedra o minerales como en Occidente, aunque una gran cantidad de obras en piedra se realizó en Nigeria occidental; finalmente así como las máscaras, las esculturas han cumplido con una función simbólica⁹⁸.

En cuanto a la arquitectura, la mayoría de ella está basada en la arcilla y no en la piedra. Para Ola Balogun esto se explica debido a que en un clima tropical, resulta más conveniente el uso de la primera. A pesar de ello, existen grandes construcciones como en la ciudad de Zimbabwe o las ciudades de Tombuctú, Gao y Djenné en el Sudán; los palacios de los reinos Mosi, Ashanti, Dahomey, Yoruba, Kánem-Bornú, etc⁹⁹.

Entre las artes plásticas también encontramos la cerámica y la pintura, de la cual la más representativa de esta última es la de los bosquimanos de África del Sur¹⁰⁰.

Ahora bien, el arte se hace más complejo cuando se trata de expresiones no materiales, es decir, las que se denominan interpretativas. Entre estas encontramos: la danza, el drama ritual (enmascaradas), la música y la poesía. A estas artes Ola Balogun las llama *Artes comunicativas*, ya que su función principal es precisamente esa, comunicar una idea o concepto en determinado contexto.

Por ejemplo tenemos la poesía *valaf* en Senegal o la poesía *swahili* en la costa oriental de África. Cada una posee un valor social, político y/o religioso que cumple el papel en ocasiones de documento histórico.

En el caso de la poesía swahili, Arturo Saavedra hace un estudio sobre la función política y social de esta poesía. El swahili era para sus hablantes,

⁹⁸ Ola Balogun, *Op. Cit.*, en Alpha Sow, *Op. Cit.*, p. 53.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 68

¹⁰⁰ Cheikh Anta Diop, *Op. Cit.*, p. 527.

subrayaba los valores que caracterizaban a la gente costera de los pueblos de tierras centrales. Mediante sus proverbios, conservaban una serie de conocimientos y sabiduría popular en verso. A través de la tradición oral primero y luego como palabra escrita, la poesía swahili contribuyó a conservar la historia local por medio de narraciones épicas que se representaban por la comunidad y, que por medio de la dramatización, interactuaban lo religioso, lo histórico y los valores sociales. Es así como la poesía a decir de David Massamba, se convierte en 'el arte de decir muchas cosas usando pocas palabras'.¹⁰¹

Todas las expresiones artísticas mencionadas corresponden a lo que muchos denominarían arte tradicional, que hoy, se enfrenta al reto de eliminar conceptos europeos y/u occidentales en las nuevas generaciones de artistas africanos. Porque es más importante atender a la tradición del arte africano que al arte tradicional que evoluciona en el tiempo y de generación en generación.

Ya muchos autores han escrito del tema, uno los primeros pasos y quizás el más importante en la estrategia cultural es la educación. Joseph Ki-Zerbo la menciona como una de las claves para el desarrollo. Pathé Diagne la convierte en un objetivo dentro del *Renacimiento africano*. La educación a su vez no está dissociada de la lengua, vehículo y herramienta para el crecimiento de un aparato científico y tecnológico. La ciencia y la tecnología sólo son medios que la cultura debe transformar y actualizar a favor de la 'autenticidad' africana. La obra de arte moderna en África no debe estar supeditada a los

¹⁰¹ Cfr. José A. Saavedra C. (trad. Carmen Hinojosa L.), *La poesía swahili como fuente histórica*. Utenzi, *poemas de guerra y la conquista alemana de África del Este 1888-1910*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 53-61.

parámetros europeos y a su imitación. Debe radicalizarse, en el sentido de volver a los orígenes¹⁰².

El 'Arte sagrado' en África y el arte africano son dos variables inseparables que deben entenderse como un todo que integra, desarrolla y transmite cultura; cultura que caracteriza a las sociedades africanas, que las articula en todo sentido, desde la historia, la política, lo social, lo religioso y lo cotidiano.

Perspectivas culturales

Queda claro pues, la importancia que tiene hoy en día el factor cultural para el análisis de la realidad internacional. Las ciencias culturales en este aspecto, señala Beat Sitter-Liver citando a Mittelstrass, son el foro en donde "... las sociedades modernas obtienen un conocimiento de ellas mismas en forma de ciencia...". En este sentido, los rasgos específicos¹⁰³ que dan a las ciencias culturales un carácter muy completo en torno al estudio de las relaciones internacionales son:

- El interés por el reconocimiento histórico individual y una multiplicidad de factores diferenciados que despiertan la capacidad crítica.
- Obliga al hombre a desarrollar un razonamiento que se aleje de la explotación de su entorno físico y lo obligue a pensar más en el cuidado del medio.
- Creación de una conciencia histórica para trabajar el futuro. Un hecho de conservación.

¹⁰² Pathé Diagne, "Renacimiento africano y cuestiones culturales", en Alpha Sow (et. al.), *Op. Cit.*, pp. 163-168.

¹⁰³ Beat Sitter-Liver., *Op. Cit.*, pp. 36-39

Como lo señalamos al principio, el marco en el que se desarrollan las relaciones internacionales y en general los sucesos actuales en el mundo, tienen una diversidad de causas y de efectos que no pueden ser entendidas desde las “trincheras” de una sola disciplina. La cooperación entre los diferentes campos de conocimiento, entre las ciencias naturales, sociales y humanas es fundamental. No es una cuestión de quién aporta más en la resolución de conflictos, o cuál es mejor, o cuál es el origen de las demás; como se señala, es un hecho de conservación.

Por su parte, las tareas¹⁰⁴ que nos heredan las Ciencias Culturales son:

- Revalorización del trabajo más allá del aspecto económico como fuente de justicia social.
- El acceso a la información científico-tecnológica como factor cultural.
- Creación de puentes de comunicación para la coexistencia de miembros de culturas diferentes.
- Capacidad de diálogo incluso a pesar de nosotros mismos. Es decir, un esfuerzo para lograr la convivencia.

Aun nos falta mucho por conocer, por saber. La interacción y el trabajo conjunto entre las disciplinas y las construcción y/o reconstrucción de conceptos puede ser un buen inicio. Recordemos que estos, son productos culturales, y que como tal, son productos de un momento histórico, de una sociedad, de una forma de vivir. El diálogo, la comunicación verdadera, y la

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 39-43

voluntad, serán herramientas que nos ayuden a superar nuestras diferencias más allá de verdades absolutas o monopolios en el conocimiento.

La religión Bokonon del Caribe (que se inspira en una religión del Oeste de África) nos enseña cómo una verdad puede estar sustentada en simples mentiras. Y todo parte de una premisa muy sencilla: se tiene la creencia que ninguna persona, incluso los Bokonon, puede saber todo del mundo, así que nadie tiene la verdad. Por lo tanto la vida está llena de mentiras y verdades.

Reparafraseando a Kurt Vonnegut en el texto de S. Preston: *even useful theory may be founded on untruth*. Incluso la teoría más útil puede estar basada en falsedades.

La empresa de un renacimiento africano no consiste en la búsqueda del pasado sino en la
perpetuación de una tradición viva.

Pathé Diagne.

CONSIDERACIONES FINALES

¿Adán y Eva eran negros?

En África empezó el viaje humano en el mundo, desde allí emprendieron nuestros abuelos la conquista del planeta. Los diversos caminos fundaron los diversos destinos, y el sol se ocupó del reparto de los colores.

Ahora las mujeres y los hombres, arcoíris de la tierra, tenemos más colores que el arcoíris del cielo; pero somos todos africanos emigrados. Hasta los blancos blanquísimos vienen del África. Quizá nos negamos a recordar nuestro origen común porque el racismo produce amnesia, o porque nos resulta imposible creer que en aquellos tiempos remotos el mundo entero era nuestro reino, inmenso mapa sin fronteras, y nuestras piernas era el único pasaporte exigido.

Eduardo Galeano

Complicado es finalizar algo que no acaba, que sigue su curso. Regularmente después de hacer un esfuerzo por realizar una investigación y presentar una serie de hipótesis y argumentos que justifican el estudio de algo, debemos de llegar a conclusiones. No, no sería justo concluir que África efectivamente fue omitida – ¿o debiera decir ignorada? – del estudio científico y académico. Y no me refiero al África que vemos esporádicamente en los periódicos, revistas “especializadas” o en la televisión o en los programas especiales de descubrimientos y exploradores. No.

Me refiero al África caracterizada por una dicotomía expresada en el binomio ausencia-presencia. Es verdad que las dicotomías han encerrado muchas veces el peligro entrañable de la cerrazón y de los círculos viciosos. En este caso me atrevería a decir que podemos hablar de un binomio perfectamente desarticulable, convertible y conocimiento de causa, en un objeto de estudio claro, histórico- concreto, dinámico y actual.

La ausencia del África negra en este caso, significa en primer lugar, la ignorancia que se tiene sobre sus muchas dinámicas en algunos círculos científicos y académicos. Y en general, en el imaginario colectivo. La ignorancia

producto de una propuesta educativa que se remite al estudio del continente como una región que aparece en la Historia a partir de su relación colonizador-colonizado con Europa. Una Europa que es el motor de los estudios en educación básica e incluso en la educación media superior.

Para disminuir esta ignorancia es necesario evaluar a profundidad los planes y programas de Estudio en todos los niveles educativos. La ausencia se refleja principalmente en la sociedad civil en general, al abordar temas relativos a África. Sólo se conoce que África es el continente más pobre y donde hay negros, o simplemente nada *fuera de imaginación perversamente fértil*.

Esto puede ser corroborado teniendo cualquier plática trivial con cualquier persona en la calle. Gran parte de esta cultura de la información selectiva es promovida y/o alentada por los principales medios de comunicación de México y el mundo. Se ve a África tan lejos, que el interés por difundir hechos o noticias africanas son prácticamente nulos. La televisión, la radio o la prensa escrita difícilmente incluyen noticias cotidianas de las sociedades negroafricanas, ni siquiera de las sociedades del Magreb.

Sin embargo, parece que las guerras, la violación de los derechos humanos, las crisis internacionales o la falta de lo que se llama gobernabilidad, son detonantes de la aparición repentina de África en los medios de comunicación. Cuando la ausencia desaparece, la presencia es relativa. África se circunscribe a temas de crisis. Luchas por los recursos naturales, falta de procesos democráticos, ayuda internacional, pobreza extrema y, en el mejor de los casos, como parte de la nota cultural.

Ahora bien, hay que delimitar muy bien lo que sucede en los medios de comunicación de lo que sucede en la academia o en el mundo de las

instituciones políticas. Desde la academia, el esfuerzo cada día es mayor y se ve reflejado en el creciente número de tesis que se realizan en la Universidad Nacional Autónoma de México y otras instituciones educativas sobre el continente africano a partir de los años 80's. El caso de México es particular porque a raíz de la posición *tercermundista* que se manejó en los años 70's, nuestra sociedad asumió desde el Estado, una posición de solidaridad con las causas sociales, económicas y políticas de *los condenados de la tierra* más importantes.

El caso de la Universidad Nacional Autónoma de México es relevante ya que desde su posición ha mantenido la convicción de formar estudiantes que privilegian el sentido social y el desarrollo individual y colectivo para un futuro mejor de nuestro país. Ello en un ambiente de libertad sin dogmas y sin hegemonías ideológicas. Por lo que los estudios no sólo regionales sino de cualquier índole social, física, biológica o humanista han estado enmarcados en un espíritu de libre expresión de las ideas, recogiendo muchas corrientes ideológicas y formas de pensamiento. Sin duda una institución que promueve la pluralidad.

Las investigaciones sobre sociedades negroafricanas realizadas en la Universidad Nacional Autónoma de México y en especial en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, se distinguen de otras instituciones educativas por su carácter crítico. Atendiendo a las problemáticas desde varios puntos de vista: político, económico, social y sobre todo cultural.

Porque hemos entendido que la diversidad en el mundo, es base para el entendimiento entre las sociedades y los individuos y/o actores internacionales. Sin embargo desde la academia aun existe una deficiencia, y es la falta de

articulación entre los miembros de una comunidad de estudio (en este caso los estudiosos de África) y entre las diferentes instituciones académicas. Es decir, una falta de articulación intra e interacadémica.

Mi experiencia en distintos foros donde se reúnen investigadores a hablar sobre África fue escuchar el mismo discurso con el que todos los interesados sobre el continente empezamos: “el poco estudio del continente africano” o la falta de una investigación seria. Si bien esto es cierto en muchos de los casos, como lo he afirmado, también es cierto que es hora de darnos cuenta de que existen muchas más personas interesadas en estudiar África desde lo endógeno. También es necesario descentralizar la información y desconcentrar las actividades e instancias encargadas del estudio del continente.

Por una parte debemos reconocer y cooperar con otras instituciones educativas regionales que realizan investigaciones teóricas y más aún, prácticas, como lo serían las Universidades de Veracruz y Guerrero, solo por mencionar algunas.

Por otro lado, se deben de crear organismos especializados en los estudios africanos que se desvinculen de forma técnica y administrativa de los estudios asiáticos. Con ello, la Universidad Nacional Autónoma de México podría ser pionera en los estudios negroafricanos. Recordemos que los estudios del África septentrional ya cuentan con el apoyo de los departamentos de estudios asiáticos.

Este modelo puede ser aplicado no sólo a la subregión de África, sino a todas aquellas regiones que tienen poco interés por parte de las autoridades administrativas. En el caso de Relaciones Internacionales, todas las regiones

deben ser prioritarias para lograr una mejor reflexión y análisis de la sociedad internacional, porque lo internacional no es excluyente.

El trabajo en la cooperación educativa es importante para desarrollar vínculos que nos permitan mejorar la docencia y la investigación. Los programas de movilidad estudiantil que existen en la Universidad Nacional Autónoma de México son clave para el desarrollo de dichos proyectos.

Tenemos el ejemplo del IRD (Instituto de Investigaciones para el Desarrollo) del gobierno francés para desarrollar proyectos que permitan la comunicación de diferentes investigadores que estudian temas africanos. El caso de la Universidad de Veracruz con apoyo del gobierno estatal para desarrollar foros y coloquios sobre las poblaciones negras en México.

O el caso del CEMCA (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos) que depende también del Ministerio francés de asuntos exteriores. Si no desarrollamos proyectos propios sobre las sociedades negras, el conocimiento se perderá o emigrará hacia institutos extranjeros. Un caso que me sorprendió fue el estudio de poblaciones afrodescendientes en la costa chica de México que recibían el apoyo de extranjeros para promover su cultura. ¿Qué en México no es posible ayudarnos?

Es de resaltar sin embargo los esfuerzos individuales y colectivos que se hacen en la Universidad Nacional Autónoma de México como el *Coloquio sobre pensamiento crítico en África* en su primera edición, organizado por el Centro de Lenguas Extranjeras, o las primeras jornadas africanas organizadas en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales a través del Programa PAPIME dirigido por el profesor Fabien Adonon.

Existen además organizaciones como la casa Refugio Citlaltépetl que organiza actos relativos a África. O el Instituto Nacional de Antropología e Historia en colaboración con la Universidad Nacional Autónoma de México y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) participando en Congresos sobre poblaciones negras.

Todas estas actividades forman parte de un gran engranaje de estudios africanos en México. Es necesario desde mi perspectiva, integrar todas estas visiones: desde la antropología, la historia, la filosofía, la cultura, los estudios regionales, la política. El objetivo es sin duda que África esté presente como un actor más para explicar y comprender la dinámica internacional.

Ahora bien, eso por lo que le toca a la academia. Desde la parte estatal, las instituciones gubernamentales deben de realizar nuevas propuestas de análisis y reflexión respecto a África. Debemos alejarnos un poco de las soluciones a corto plazo.

En primera por razones económicas, ya que no tenemos los recursos necesarios para solventar gastos de ayuda internacional. Ya sea en especie o en dinero. Por otro lado, porque la ayuda internacional no resuelve los problemas de África. En el coloquio internacional *Atreverse a Inventar* organizado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México y la Casa Refugio Citlaltépetl, el profesor de la universidad de Montreal Abdulaziz Fall sentenciaba que en vez de promover la ayuda alimentaria por parte de los países industrializados, era necesario desarrollar el concepto de *soberanía alimentaria*.

Si bien es cierto que a principios de su mandato en el año 2006, el presidente Felipe Calderón Hinojosa promovió la cooperación científico-

tecnológica y cultural con África a través de la Secretaria de Relaciones Exteriores, los resultados aun son mínimos. Las semanas de África organizadas por la Secretaria y el senado de la República abarcan temas que difícilmente explican la totalidad africana. Los temas de democracia, educación o salud no pueden ser entendidos si no atendemos a los factores endógenos mencionados ya. Un real entendimiento entre nuestras dos regiones parte de aceptar nuestras diferencias y re-conocernos en ellas y a través de ellas.

En el ámbito internacional, los gobiernos del mundo – especialmente China y Europa – ven en África una excelente oportunidad para sus inversiones debido a la posibilidad de que los gobiernos africanos otorguen preferencias o facilidades para la explotación de los recursos minerales en la mayoría de los casos. A cambio, los gobiernos de dichos Estados recibirían preferencias económicas en aduanas o en reducción de su deuda, además de la ayuda para el desarrollo. Desarrollo que como sabemos, sólo los propios africanos lograrán.

Las investigaciones sobre África se enfrentan a un problema fundamental, la falta de bibliografía especializada. Textos como éste, intentan ser un grano de arena más en la elaboración de bibliografía especializada así como en el análisis de las sociedades negroafricanas desde su cultura e historia. El uso de textos de los años 80's y 70's reflejan la importancia de producir más conocimiento sobre el área que atienda principalmente a fuentes africanas.

Hoy en día, nos encontramos frente a la oportunidad de rescatar y de difundir lo que ya otros escribieron o dijeron. Hoy, no existe la solución perfecta a los problemas y debemos ser capaces de convivir con otras formas de pensamiento. Sólo tenemos un mundo hasta ahora, sólo compartimos un

mismo tiempo y espacio que debemos cuidar para hacer de este un mundo más humano por medio de una visión crítica, pero sobre todo, desde una visión libre en pro de la búsqueda de alternativas que nos brinden un presente mejor.

Quiero cerrar esta etapa de la investigación con un proverbio africano, que es una de las artes comunicativas que existen para la transmisión de conocimiento y la enseñanza de valores en las sociedades de África. El proverbio refleja, desde mi punto de vista, la tarea que tenemos y el papel que desempeñamos como investigadores sociales, pero sobre todo como personas o individuos que convivimos en comunidad, y que día a día, hacemos historia.

El mundo es un cántaro de agua, cuando hemos bebido de él, lo pasamos al siguiente, porque ha llegado su turno.

Proverbio Bambara

ANEXO 1

Tesis existentes en la Biblioteca Central de la UNAM que desarrollan temas referentes al continente africano

Tema	Institución	Carrera	Año
Aspectos físicos y humanos Política	FFyL-UNAM	Geografía	Sin fecha
	FCPyS-UNAM	Ciencia Política y Admón. Pública	1965
Intercambio comercial	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1967
Derechos Humanos y discriminación Controversia territorial Neocolonialismo	FD-UNAM	Derecho	1969
	FD-UNAM	Derecho	1971
	FD-UNAM	Derecho	1972
Negritud, colonialismo y cultura Colonización	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1973
	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1973
Ganadería	FMVyZ-UNAM	Médico veterinario-zootecnista	1974
Movimientos de liberación	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1975
Política Exterior de Brasil hacia África	Escuela de Relaciones Internacionales-COLMEX	Relaciones Internacionales	1976
Relaciones México-África	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1978
Independencia económica e hidrocarburos Integración económica	Escuela de Estudios de Asia y África-COLMEX	Maestría en Estudios de Asia y África	1980
	FES Aragón-UNAM	Relaciones Internacionales	1981
Movimiento mahdista sudanés	Escuela de Estudios de Asia y África-COLMEX	Maestría en Estudios de Asia y África	1982
Gas natural argelino	Escuela de Estudios de Asia y África-COLMEX	Maestría en Estudios de Asia y África	1983
La experiencia revolucionaria egipcia	Escuela de Estudios de Asia y África-COLMEX	Maestría en Estudios de Asia y África	1984
Vinculación África-América Latina	Escuela de Estudios de Asia y África-COLMEX	Estudios de Asia y África del Norte	1985
Efectos del zacate estrella	FMVyZ-UNAM	Médico veterinario-zootecnista	1985

Descolonización	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1986
Digestibilidad del pasto estrella	FMVyZ-UNAM	Médico veterinario-zootecnista	1986
Digestibilidad del pasto estrella y otros minerales	FMVyZ-UNAM	Médico veterinario-zootecnista	1986
El problema del Estado	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1986
Autodeterminación y descolonización	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1986
Movimientos de liberación nacional	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1987
Integración regional	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1987
Población	Escuela de Administración Pública y Ciencias Sociales-Universidad Autónoma de Baja California	Especialidad en Ciencias Sociales	1987
Desarrollo y dependencia del norte de África	FES Aragón-UNAM	Relaciones Internacionales	1988
El hambre en África subsahariana	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1988
Deuda externa	FE-UNAM	Economía	1988
Maloclusión infantil	FO-UNAM	Cirujano dentista	1989
Integración política	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	1991
África en Inglaterra	FFyL-UNAM	Historia	1996
Distribución geográfica de mamíferos terrestres	FC-UNAM	Biología	1997
Régimen colonial y conflictos étnicos	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1998
Migración y refugiados	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	1998
Botánica	FMVyZ-UNAM	Médico veterinario zootecnista	1999
Guerra civil en Zaire	FCPyS-UNAM	Ciencias de la comunicación	2000
Filosofía africana	FCPyS-UNAM	Doctorado en	2000

	Estudios Latinoamericanos		
Consecuencias de la Conferencia de Berlín Refugiados	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2000
	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2001
Organización regional	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2001
Sudáfrica	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	2002
Democracia	FFyL-UNAM	Doctorado en Estudios Latinoamericanos	2003
Cooperación regional	FCPyS-UNAM	Maestría en Relaciones Internacionales	2004
Participación de México en las misiones de la ONU en África	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2004
Revistas especializadas en Asia y África	FCPyS-UNAM	Ciencias de la Comunicación	2004
Refugiados	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2004
Desarrollo	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2005
Derechos Humanos	FES Aragón-UNAM	Relaciones Internacionales	2005
Cooperación Internacional	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2006
Pacificación en los Grandes Lagos	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2006
La ONU en Angola	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2006
Migración	FES Acatlán-UNAM	Relaciones Internacionales	2006
Desarrollo	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2006
Cooperación Internacional	FCPyS-UNAM	Relaciones Internacionales	2007
Conflicto étnico	Escuela de Relaciones Internacionales-	Relaciones Internacionales	2007

	Universidad Lasallista Benavente		
Mujeres de descendencia africana	FFyL	Historia	2008
La OUA	FCPyS	Maestría en Relaciones Internacionales	2008
Sudáfrica	FCPyS	Relaciones Internacionales	2009
Geopolítica de la RDA	FES Acatlán	Relaciones Internacionales	2009
Política Exterior de México	FES Aragón	Relaciones Internacionales	2009
Macroeconomía y salud	FE	Economía	2009

ANEXO2



Mapa de los
“antiguos”
Reinos de
África
tomado de

www.ucm.es



Mapa de
edición
propia hecho
a partir de
un modelo
didáctico
tomado de
[http://clio.red
iris.es](http://clio.rediris.es) y que
borra las
fronteras
más lineales
de los
actuales
Estados
africanos.

Bibliografía

Adonon Djogbénu, Fabien (comp.), *Iniciación a la "Otra África". Apuntes y Antología*, SUA-FCPyS, UNAM, México, 1990, pp. 509.

Adonon Djogbénu, Fabien (coord.), *Antología de Estudios Africanos*, 3 vols., FCPyS, UNAM, México, 2003.

- Vol. 1 *Hacia el universo negroafricano.*
- Vol. 2 *Colonización y en busca de Estado, nación y democracia.*
- Vol. 3 *¿África hoy?*

Agüero Doná, Cela, *África. Inventando el futuro*, COLMEX, México. 1992. pp.201.

Aguessy, Honorat (et.al.) (Pedro Gómez trad.), *La afirmación de la identidad cultural y la formación de la conciencia nacional en el África contemporánea*, SERBAL/UNESCO; España, 1983, pp. 220.

Andrade, Mario, *Amílcar Cabral. Ensayo de biografía política*, S.XXI, México, 1981, pp. 192.

Anta Diop, Cheikh, *Nations négres et culture. De l'antiquité négre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, Presence Africaine, París, 1979, pp. 564.

Arroyo Pichardo, Graciela (coord.), *La Dinámica mundial del siglo XXI. Revoluciones, procesos, agentes y transformaciones*, Grupo Editorial Cenzontle, México, 2006, pp. 341.

Arroyo Pichardo, Graciela y Romero Castilla, Alfredo (coord.), *Regiones del mundo. Problemas y perspectivas: Diálogos para su estudio*, UNAM-FCPyS, México, 2002, pp. 247

Bart, Francois (et.al), *L'Afrique. Continent Pluriel*, CNED-SEDES, Francia, 2003, pp.248.

Bates H., Robert, Mudimbe, V. Y. and O'Barr Jean (comp.), *Africa and the disciplines. The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*, University of Chicago Press, U.S.A., 1993, pp. 245.

Bauman, Zygmunt (trad. Albino Santos Mosquera), *Vida líquida*, Ed. Paidós, España, 2006, pp.206.

Bernal. Manuel, *Black Athena. The afroasiatic roots of classical civilization*, Rutgers University Press, USA, 1987, pp. 575.

Bury, John B. [Elías Díaz y Rodríguez Julio (trad.)], *La idea del progreso*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pp.327.

Contreras Granguillhome, Jesús, *Introducción al estudio de África*, UNAM, México, 1974, pp.110.

- *El panafricanismo, evolución y perspectivas*, UNAM. México, 1971, pp. 385.
- *Problemas actuales de África*, UNAM, México, 1973, pp.274.

Cuadra Moreno, Héctor, *La polémica sobre el colonialismo en las Naciones Unidas. El caso de Namibia*, UNAM-IIJ, México, 1975, pp.138.

Cunin, Elisabeth (coord.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*, INAH-CEMCA-IRD-IFEA, México, 2008, pp. 334.

Daumas, Maurice (trad. Marcos Lara), *Las grandes etapas del progreso técnico*, FCE, México, 1996, pp. 151.

Deval, Juan, *El animismo y el pensamiento infantil*, Siglo XXI, España, 1975, pp.335.

Diagne, Pathé, *Bakari II(1312)I et Christophe Colomb (1492) a la rencontre de l'Amérique*, Les Editions Sankoré, Dakar, 1993, pp. 184.

Espinoza Martínez, Denise, *El desarrollo de África Negra: una visión endógena*, Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, FCPyS-UNAM, México, 2006, pp. 162.

Fauvelle, Francois-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Karthala, París, 1996, pp.229.

Genovés, Santiago, *Acali*, Ed. Planeta, Barcelona, 1975, pp. 394.

González Casanova, Pablo, *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*. Anthropos Editorial-IIS-UNAM, España, 2004, pp.478.

Hernández-Vela Salgado, Edmundo, *Diccionario de Política Internacional*, 2 vols., Ed. Porrúa, 6ª ed., México, 2002, pp.26-27.

Historia General de África. África entre los siglos XII y XVI, Tecnos/UNESCO, Vol. IV, París, 1985, pp.772.

Iniesta, Ferrán, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la catarata, España, 1992, pp.224.

Janheinz, Jahn (trad. Jasmin Reuter), *Muntu: las culturas neoafricanas*, FCE, México, 1963, pp. 348.

Kahler, Erich (trad. Juan Almela), *¿Qué es la historia?*, FCE, 5ª ed., México, 1985, pp. 216.

Ki-Zerbo, Joseph (trad. de Carlo Caranci), *Historia del África Negra*, “De los orígenes al siglo XIX”, Tomo I, Alianza Editorial, España, 1980. pp.523

Lewis, Bernard, “El Imperio Islámico”, *Los árabes en la historia*, Oxford University Press, 1950, s/pp.

Moya Palencia, Mario, *Madre África. Presencia del África negra en el México y Veracruz antiguos*, Ed. Porrúa, México, 2006, pp. 332

Nkrumah, Kwame (trad. Enrique González Pedrero), *Nkrumah: un líder y un pueblo*, FCE, México, 1962, pp. 346.

Paz, Octavio, *Los hijos del Limo; vuelta*, Planeta-Agostini, España, 1985, pp.329.

Pereyra, Carlos (comp.), *Historia ¿para qué?*, Siglo XXI Editores, 19ª ed., México, 2000, pp.245.

Pujolle, Thérèse, *El África Negra*, Ed. Debate/Dominós, España, 1995, pp. 127

Saavedra Casco, José Arturo (trad. Carmen Hinojosa Lechuga), *La poesía swahili como fuente histórica. Utenzi, poemas de guerra y la conquista alemana de África del Este 1888-1910*, El Colegio de México, México, 2008, pp. 292.

Sosa, Samuel y Batta, Víctor (coord.), *Escenarios Futuros sobre la Globalización y el Poder Mundial. Un enfoque interdisciplinario*. FCPyS-UNAM, México, 2004, pp. 232.

Sow, Alpha I. (et al.) (trad. Luis A. Fernández) , *Introducción a la cultura africana. Aspectos generales*, SEBAL/UNESCO, España, 1982, pp.176.

Suárez-Iñiguez, Enrique, “La educación en Popper”, en Enrique Suárez-Iñiguez (coord.), *El poder de los argumentos. Coloquio Internacional Karl Popper*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa-UNAM, México, 1997, pp. 274.

Touraine, Alain (Alberto Luis Bixio, trad.), *Crítica de la modernidad*, 2ª ed., FCE, México, 2000, pp. 386.

Villarello Reza, Rosa María, *Negritud, colonialismo y cultura en África*, Tesis de Licenciatura en Relaciones Internacionales, FCPyS-UNAM, México, 1973, pp.186.

Vi-Makomé, Inongo, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Ediciones Carena, España, 2000, pp.156.

Zoetizoum, Yarisse, *África: problemas y perspectivas*, Centros de Estudios de Asia y África del COLMEX, México, 1992. pp.277.

Bibliografía complementaria

Baniafouna, Calixte, *Quelle Afrique dans la mondialisation économique? Entre el coeur et la raison*, Ligue, París, 1996, pp. 376.

Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, FCE, Colombia, 1997, pp.127.

Fanon, Frantz, *Piel Negra, máscaras blancas*, Shapire Editor S.R.L., Argentina, 1974, pp. 204

Galeano, Eduardo, *Espejos. Una historia casi universal*, Siglo XXI, México, 2008, pp. 365.

Gonidec, Pierre Francois, *Relations Internationales Africaines*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1996, pp. 209.

Kodjo, Edem, *...Et Demain L'Afrique*, Ed. Stock, París, 1985, pp.366.

Lamko, Kously, *La libertad se conquista. Los grandes discursos de Thomas Sankara*, UACM-Casa Refugio Citlaltépetl, México, 2007, pp. 220.

Lenin, Vladimir I., *El imperialismo : fase superior del capitalismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1920, pp.148.

Moreno Friginals, Manuel (ponente), *L'Afrique en Amérique latine*, UNESCO, París, 1984, pp.359.

Sindjoun, Luc, *Sociologie des relations internationales africaines*, Karthala, París, 2002, pp. 239.

Sédar Senghor, Léopold, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Quadrige/PUF, París, 2001, pp. 227.

Touré, Ahmed Sékou, *Puor une économie populaire et révolutionnaire*, Troisieme Edition, Tome XX, Guinea, 1976, pp. 479

- *África en Marcha*, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, Cuba, 1970, pp. 595.

Hemerografía

Alcántara, Liliana, "Listo, el mapa Genómico de los mexicanos", *México*, El Universal, Viernes 9 de Marzo del 2007, México.

Andriamirado, Sennen, "OUA: 'Comprenne qui pourra'" en *Jeune Afrique* , Año 23, No. 1147 Diciembre 1982- Enero 1983, París, pp. 48-54.

Badini, Amadé, "Joseph Ki-Zerbo (1922-)" en *Perspectivas*, vol. XXIX, no.4, París-UNESCO: Oficina Internacional de Educación, 1999, p.685-697.

Cerón, Ricardo, "Bajo tierra, 70% del Egipto Antiguo", *Cultura*, El Universal, Domingo 2 de Marzo del 2008, México

Cissoko, Sékéné Mody, "L' Histoire africaine au service de l'unité" en *Afrique Histoire*, No.3, París, 1981, pp. 4-5.

DPA y AFP, "Falleció el poeta...", *La Jornada*, sección "Cultura", viernes 18 de Abril, 2008.

Dumont, René, "La voix des sans-voix" en l'*Intelligent*, No. 2111, Junio-Julio. París, 2001, pp. 26-28.

Hama, Boubou, y Ki-Zerbo, Joseph, "Tiempo mítico y tiempo histórico en África", en *El Correo de la UNESCO*, año XXXII, UNESCO, París, Agosto-Septiembre, 1979, pp. 12-16.

Hampaté Bâ, Amadou, "Los archivos orales de la Historia", en *El Correo de la UNESCO*, año XXXII, UNESCO, París, Agosto-Septiembre, 1979, pp. 17-23.

Hoffman, Odile (trad. Camila Pascal), "Negros y afroestizos en México", *Revista mexicana de sociología*, Vol. 68, Núm. 1, México, 2006, pp.103-135.

Klinberg, Otto, "Cultura y culturas en un mundo cambiante" en *El correo de la UNESCO*, año XXXV, UNESCO, París, Junio de 1982.

Relaciones Internacionales, vol. 11, Núm. 33, FCPyS-UNAM, México, 1984.

Relaciones Internacionales, num. 99, Septiembre –Diciembre, FCPyS-UNAM, México, 2007, pp. 232

Sarquís, David J., "La cuestión de la cultura en el estudio contemporáneo de las Relaciones Internacionales" en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 13, ITESM, México, 2002, pp. 157-160

Solís, Juan, "Campeche, puerta de entrada de africanos...", *Cultura*, El Universal, Jueves 2 de Febrero del 2006, México.

Wa Thiong'o , Ngugi, "Identidad nacional y dominación extranjera" en *El correo de la UNESCO*, edición de Junio, París, 1982.

Ciberografía

AFP y Reuters, *Descubren en África fósil...*, en <http://www.jornada.unam.mx/2007/11/14/index.php?section=ciencias&article=02n1cie> consultada el 22 de Abril del 2008.

Bou, Luis César, *África y la Historia*, en <http://www.rebelion.org/afrika/bou210103.htm>

Cangabo Kagabo, Massimango, *La presencia contemporánea de África en México*, [En línea] ponencia presentada durante la LX legislatura del senado de la República, México, en http://www.senado.gob.mx/comisiones/LX/relextafrica/content/informacion_interes/docs/presencia.pdf [Consultada en Mayo del 2006].

Connor, Steve, *Africa subshariana, el único origen del hombre...*, [En línea] en <http://www.jornada.unam.mx/2007/08/07/index.php?section=ciencias&article=02n1cie>, [consultada el 22 de Abril del 2008].

Dussel, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, [En Línea] Edgardo Lander. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Julio, 2000. Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Dussel.rtf>, [consultada el 24 de Abril de 2008].

Economic Statics by region of the WTO en www.wto.org

"Fundamentos", *Reforma de la Educación secundaria*, 2005, en www.sep.gob.mx

Mapa curricular de la Licenciatura en Ciencia Política y Relaciones Internacionales en www.cide.edu

Martínez Montiel, Luz María, *Presencia africana, oralidad y transculturación*, en http://www.lacult.org/docc/africana_%20oralidad_transcult.doc

Pieper, Josef (trad. Javier Hernández Pacheco), *Obras. Escritos sobre el concepto de filosofía*. [En Línea], Ed. Encuentro, Vol. 3, Madrid, 2000, pp.335, Google Books, <http://books.google.com.mx/books?id=4uyuFoayiGkC&printsec=frontcover#v=onepage&q=&f=false> [Consultado el 4 de Agosto del 2009]

Plan de Estudios de la Licenciatura en Negocios Internacionales en www.ipn.mx

Plan de Estudios de la Licenciatura en Relaciones Internacionales en www.colmex.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.itam.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.itesm.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.umar.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.dgae.unam.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.uag.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.udlap.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.uia.mx

Plan de Estudios de Relaciones Internacionales en www.uvmnet.edu

Poemas de Aimé Césaire en http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0716-58112001001300009&script=sci_arttext consultada el 17 de Mayo del 2008.

Programa de Estudio de Historia, Preparatoria-UNAM, 2007, en <http://www.prepa6.unam.mx/Planes/ProgsEst/1403.pdf>

Videografía

Mazrui, Alí A., *La triple herencia*, Reino Unido, BBC-WETA, 1986.

Memorias de la Segunda Jornada Africana, 2 Discos, México, FCPyS-UNAM, 2009.

Conferencias

Adonon, Fabien, “África en los Coloquios de Relaciones Internacionales”, ponencia presentada en el XXX Coloquio Internacional de Primavera *Evaluación y prospectiva de las relaciones internacionales*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Auditorio “Ricardo Flores Magón”, 19 de Mayo, 2005.

Murguía, Adriana, “Pluralismo epistemológico: el debate en la Filosofía de la Ciencia”, ponencia presentada en el coloquio *Diversidad y Multiculturalismo. Debates en torno a la democracia y la interculturalidad*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Auditorio “Ricardo Flores Magón”, Lunes 20 de Agosto, 2007.

Villoro, Luis, y Wieviorka, Michell, Sesión Inaugural del coloquio *Diversidad y Multiculturalismo. Debates en torno a la democracia y la interculturalidad*. México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Auditorio “Ricardo Flores Magón”, Lunes 20 de Agosto, 2007.