



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL DESARROLLO DE ÁFRICA NEGRA:
UNA VISIÓN ENDÓGENA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
Licenciado en Relaciones Internacionales**

PRESENTA

DENISE ESPINOZA MARTÍNEZ

DIRECTOR DE TESIS: MTRO. FABIEN ADONON DJOGBÉNOU

OCTUBRE DE 2006



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.

Agradecimientos:

A mi abuela, a mi madre, a mis hermanas y a mis sobrinos,
por acompañarme y alentarme en los momentos claves de mi vida.

A mi Director de Tesis por creer y por prestarme
sus ojos en mi inmersión en el universo negroafricano.

A mis profesores por contribuir con
sus conocimientos en mi formación.

A mis amigos por ser y por estar...

ÍNDICE

Introducción p. 1

Capítulo 1. Precisiones teóricas sobre el desarrollo.

- 1. ¿Qué método?..... p. 6
 - 1.1. El desarrollo endógeno: un concepto estratégico..... p. 9
 - 1.2. Posición del problema. La importancia de las preguntas..... p. 12
 - 1.3. Los paradigmas dominantes..... p. 17
 - 1.3.1. La lógica de la extraversión..... p. 23
 - 1.3.2. Los modelos paradigmáticos..... p. 25
 - 1.4. Alternativas: ruptura e iniciativa..... p. 28

Capítulo 2. El compromiso con el desarrollo: hacia una autonomía cultural en el marco de las Relaciones Internacionales.

- 2. ¿Qué estrategia?..... p. 33
 - 2.1. La cultura motor del desarrollo..... p. 34
 - 2.1.1. Hacia una autonomía cultural..... p. 37
 - 2.1.2. Cultura y desarrollo..... p. 43
 - 2.2. Antecedentes de la toma en consideración del papel de la cultura en el desarrollo. La perspectiva desde las Relaciones Internacionales..... p. 46
 - 2.2.1. El trabajo del sistema de las Naciones Unidas: balance y perspectivas..... p. 52
 - 2.2.1.1. La UNESCO y el *Lanzamiento del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997)*..... p. 57
 - 2.2.1.2. La UNESCO y *Nuestra Diversidad Creativa*..... p. 60

| | | |
|----------|---|-------|
| 2.2.2. | Experiencias de otros organismos internacionales..... | p. 65 |
| 2.2.2.1. | Organismos de cooperación..... | p. 65 |
| 2.2.2.2. | Organizaciones no gubernamentales..... | p. 67 |

Capítulo 3. El desarrollo de África Negra: elementos endógenos para su aprehensión.

| | | |
|------------|--|--------|
| 3. | ¿Qué desarrollo?..... | p. 71 |
| 3.1. | El papel de la historia..... | p. 72 |
| 3.1.1. | De mitos y prejuicios: hacia la reivindicación de una conciencia histórica..... | p. 72 |
| 3.1.2. | La concepción de la historia en las sociedades negroafricanas..... | p. 79 |
| 3.2. | El valor de la tradición oral..... | p. 81 |
| 3.2.1. | La palabra: génesis sagrada de su fuerza creadora..... | p. 82 |
| 3.2.2. | El hombre y su palabra: la autenticidad en la cadena de transmisión..... | p. 84 |
| 3.2.3. | La gran escuela de la vida: el papel de la tradición oral en la educación africana..... | p. 86 |
| 3.2.3.1. | Hacia un diálogo entre la educación tradicional y la educación moderna: el caso de Burkina Faso..... | p. 88 |
| 3.2.3.2. | ¿Cómo solucionan los africanos el dilema de la lengua?..... | p. 97 |
| 3.2.3.2.1. | La dimensión lingüística..... | p. 97 |
| 3.2.3.2.2. | La dimensión cultural..... | p. 103 |
| 3.2.3.2.3. | La dimensión pedagógica..... | p. 108 |
| 3.3. | El fenómeno religioso en África negra: una visión desde la espiritualidad negroafricana..... | p. 113 |
| 3.3.1. | El hombre en relación al cosmos y a la divinidad..... | p. 115 |
| 3.3.1.1. | La creencia en el Ser Supremo..... | p. 116 |

| | |
|--|--|
| 3.3.1.2. La creencia en los espíritus ancestrales..... | p. |
| 118 | |
| 3.3.2. La vida y la muerte..... | p. |
| 119 | |
| 3.3.3. El tiempo africano: una totalidad en la que convergen mito, historia y sociedad..... | p. |
| 121 | |
| Conclusiones y perspectivas..... | p. |
| 129 | |
| Bibliografía..... | p. |
| 134 | |
| Hemerografía..... | p. |
| 140 | |
| Documentos..... | p. |
| 143 | |
| Fuentes electrónicas..... | p. |
| 144 | |
| Anexo I | Decenios de las Naciones Unidas para el Desarrollo. |
| Anexo II | El trabajo de los organismos de cooperación y de las organizaciones no gubernamentales en la toma en consideración del papel de la cultura en el desarrollo. |
| Anexo III | Etnografía africanista vs historiografía cheikhanteana. |
| Anexo IV | Mito bambara de la creación del universo y del hombre. |
| Anexo V | Cuadro comparativo de la situación sociolingüística en África negra antes, durante y después de la colonización. |

INTRODUCCIÓN

La valoración del grado de desarrollo de una sociedad tiende a realizarse a través de una línea de pensamiento única, mediante una serie de criterios que se suponen aplicables a todas las realidades como si todas las experiencias de desarrollo derivaran de un foco único que irradia la misma luz, de un mismo camino constituido de etapas determinadas a seguir por todas las sociedades y a través del cual se llega a un estadio superior hondamente anhelado. África negra no ha escapado a este mecanismo demoledor que pretende cancelar sus aspiraciones al negar su esencia y obstaculizar su capacidad creadora.

El problema de fondo radica en que el desconocimiento histórico de África negra conduce a la imposición de visiones del desarrollo ajenas al universo negroafricano. Ante los pronunciamientos reiterados de la comunidad internacional en relación a la necesidad de coordinar esfuerzos para desarrollar a África, sin preocuparse en ningún momento por conocer y respetar su forma de concebir el mundo, resulta imperativo analizarla en profundidad con miras a una mejor comprensión del desarrollo de las sociedades africanas. ¿Se trata de desarrollar a África o de que África se desarrolle? Una pregunta y dos proyectos antagónicos puestos en perspectiva a lo largo del presente trabajo de investigación.

La importancia de estudiar el tema del desarrollo de África negra se debe al hecho de que hacer extensivos paradigmas a realidades que operan bajo dinámicas distintas, profundiza la ignorancia y genera una comunicación que impide percatarse del potencial negroafricano. El reto para las relaciones internacionales consiste, entonces, en recontextualizar los conceptos y categorías de análisis a partir de los cuales se aborda el estudio de culturas diferentes. En materia de desarrollo, con mayor razón, se vuelve imperativo no sólo reconocer las diferencias sino plantear los mecanismos adecuados para abordarlas, es decir, adoptar una actitud distinta frente al conocimiento y sobre todo frente a la diferencia en su especificidad. El ser humano es la finalidad del desarrollo, por lo que las relaciones interculturales adquieren pertinencia frente a un modelo estatocéntrico, en torno al cual giran las ciencias sociales en general y en particular las relaciones internacionales, que no da cuenta de la complejidad de las sociedades en sus relaciones.

El objetivo general del trabajo es conocer la noción que sobre el desarrollo tienen las sociedades negroafricanas, a partir de una visión endógena proporcionada por elementos como la historia, la tradición oral, la educación, la lengua, el fenómeno religioso y la concepción del tiempo. Los objetivos específicos son: adoptar un marco teórico-metodológico-conceptual para la reflexión sobre el desarrollo; destacar la importancia de la cultura como motor del desarrollo; analizar los elementos endógenos que participan en la aprehensión del desarrollo de África negra y vislumbrar algunas alternativas generadas en el seno de sus propias sociedades para la solución o, en todo caso, la atenuación de problemas acuciantes en materia de desarrollo.

La hipótesis que se plantea es que la noción de desarrollo de las sociedades negroafricanas obedece a una cosmovisión y a una cosmogonía que le dan cuerpo y sustento y cuyo sentido es radicalmente distinto a la concepción que sobre el desarrollo Occidente pretende imponer en dichas sociedades. Esa cosmovisión y esa cosmogonía encuentran sus fundamentos en la familia extensa, la autorregulación comunitaria, la autonomía, la autosuficiencia, la solidaridad, el espíritu cooperativo, el respeto del bien colectivo, la tradición, el conocimiento y el dominio de uno mismo, la armonía y la compenetración del ser humano en el conjunto del mundo visible e invisible, la necesidad de mantener los vínculos entre los vivos y los muertos, el sentimiento de unicidad y de interdependencia de todas las cosas, el respeto a las jerarquías, el arquetipo en el pasado como el ideal a alcanzar por las generaciones sucesivas, entre otros.

Este intento por presentar una visión endógena del desarrollo de África negra, explora otras vías de incursión en visiones del mundo distintas a las dominantes. Por ello, el enfoque teórico-analítico a emplear en el presente estudio tiene una base necesariamente multi, inter y transdisciplinaria, en el entendido de que el ejercicio de análisis y reflexión sobre la realidad negroafricana, no puede valerse de preceptos establecidos por paradigmas teóricos ajenos al universo en cuestión, ni circunscribirse a estudios disciplinarios fragmentados.

Se recurre a la *sociología histórica*, para transitar de manera continua entre lo histórico y lo contemporáneo, a fin de deslindar las visiones y prejuicios que obstaculizan la comprensión de las causas y efectos de la situación actual de África negra.

La *sociología cultural*, permite concebir a la cultura como un presupuesto meta-tórico relativo a la naturaleza de la acción y del orden, es decir, un principio autónomo. Desde esta perspectiva analítica, la cultura proyecta el ámbito privilegiado de las dimensiones simbólicas y constituye un criterio de investigación que considera a esas mediaciones de la cultura el fundamento ineludible para el estudio de los hechos sociales.

Asimismo, los aportes en torno al estudio de la realidad cultural por parte de disciplinas como la *antropología*, la *lingüística*, la *pedagogía* y la *psicología* refuerzan la presente investigación, para ubicar a la cultura como el motor del comportamiento de las sociedades en sus relaciones, en la inteligencia de que el embrión de Estado implantado por la colonización europea en África no encarna la voluntad ni los anhelos de los pueblos africanos.

El trabajo consta de un primer capítulo que aborda las cuestiones referentes al método. Al respecto se plantea la orientación de la reflexión sobre el desarrollo de África negra, ejercicio que concibe el desarrollo endógeno como un concepto estratégico. Se busca dilucidar los mecanismos que hacen posible la existencia de un paradigma dominante en el campo del desarrollo, cuya crítica prepara el terreno para generar proyectos alternativos.

El segundo capítulo presenta la problemática del papel que juega la cultura en el desarrollo y la manera en que la comunidad internacional la aborda. Para ello, se realiza un balance de lo que se ha dado en llamar la toma en consideración de la dimensión cultural del desarrollo en las relaciones internacionales, tanto en el sistema de las Naciones Unidas, particularmente la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante, UNESCO), como a través de la experiencia de otros organismos internacionales. El interés radica en vislumbrar si las propuestas elaboradas responden a las necesidades reales en materia de desarrollo de los pueblos negroafricanos.

En un tercer capítulo se analizan los elementos constituyentes del desarrollo de África negra. La finalidad es conocer la noción que del desarrollo tienen las sociedades negroafricanas a partir de elementos propios de su cultura. El papel de la historia, la importancia de la tradición oral en la educación, la permanencia de las lenguas africanas, la fuerza de la espiritualidad africana y la concepción del tiempo convergen en un mismo proyecto de hombre y de sociedad negroafricanos.

Finalmente, tienen lugar las conclusiones y perspectivas. Aquí confluyen los ejes que estructuran la presente investigación: ¿Qué método? ¿Qué estrategia? ¿Qué desarrollo para África negra? Cuyos elementos de respuesta son campo fértil para el surgimiento de nuevas inquietudes.

Nous voulons que nos sociétés s'élèvent à un degré supérieur de développement, mais d'elles-mêmes, par croissance interne, par nécessité intérieure, par progrès organique, sans que rien d'extérieur vienne gauchir cette croissance, ou l'altérer ou la compromettre.

Dans ces conditions, on comprend que nous ne puissions donner à personne délégation pour penser pour nous; délégation pour chercher pour nous; que nous ne puissions désormais accepter que qui que ce soit, fût-il le meilleur de nos amis, se porte fort pour nous...

Aimé Césaire (Extracto de la carta a Maurice Thorez por la cual Césaire rompe, en 1956, con el partido comunista en donde militó durante doce años)

CAPÍTULO 1. Precisiones teóricas sobre el desarrollo.

1. ¿Qué método?

¿Por qué pensar en un método para abordar el desarrollo de África negra, cuando todo sobre dicho tópico parece ya estar dicho, cuando aparecen obvias las necesidades que como sociedades se tienen y por extensión sus satisfactores, en breve, cuando la meta y las fórmulas para alcanzarla parecen claras? La respuesta es sencilla: porque no podemos mirar a las sociedades negroafricanas con ojos prestados que, al no ser los propios, no alcanzan a percibir su esencia, su ritmo, sus procesos; que por proceder de otros sistemas de referencia obedecen a dinámicas e intereses particulares y, por consiguiente, nos indican hacia donde mirar.

La particularidad y la complejidad que caracterizan a nuestro objeto de estudio, las sociedades negroafricanas, 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 y los anhelos propios del objeto en cuestión. Y prudente, debido a la pretensión habitual a dispensar una serie de consejos, recetas e, incluso, “soluciones” a los males que aquejan al continente, sin siquiera ocuparse de la inmersión en su universo cultural.

Ocuparse entonces del problema del método resulta fundamental, porque es el camino que permite estructurar el conocimiento científico de la realidad objeto de estudio. La elección del método depende del objeto concreto y del propósito de la investigación, de ahí que el proceso de investigación requiera el empleo de procedimientos operativos rigurosos, adaptados al tipo de fenómeno que se estudia y al objetivo que se persigue.

La esencia del método, puntualiza Roberto Peña, consiste en “brindarnos ante todo una concepción del mundo, o sea, el cómo vamos a percibir las cosas y los procesos, y a partir de esto nos debe servir como el ‘hilo’ conductor para penetrar en las cosas, encontrar su esencia, descubrir la razón de ser de los procesos y entender su desarrollo y transformación. Por lo tanto, el método va a descubrir, no a crear, la realidad

concreta y objetiva de las cosas. En este sentido, la creación científica del conocimiento se va a encontrar determinada en última instancia por el método de estudio y el *substratum* filosófico que éste contenga.”¹

Al conferirle todo su valor, el método sirve de marco general para la aprehensión de la realidad que se estudia, mediante una adecuación entre ésta y los métodos aplicados para ello. Así aprehendido, el método logra contrarrestar una de las tendencias más dañinas en el campo de las relaciones internacionales, el “imperialismo de la metodología”², es decir, que sean los problemas los que se adapten a los métodos y no a la inversa. De ahí que, las teorías sean desarrolladas al margen del objeto de estudio y de un planteamiento teórico de base generado en su seno. No obstante, debe quedar claro que un método de conocimiento no se agota en sí mismo, sino que es el camino para llegar a incidir sobre esa realidad.

En este ánimo, se ha recurrido al trabajo que reúne las contribuciones teóricas y los estudios de caso concretos realizados por destacados africanos y presentados en el congreso del Centro de Investigación para el Desarrollo Endógeno (en adelante, C.R.D.E.) en Bamako (Malí), 1989, bajo la dirección de Joseph Ki-Zerbo, cuya ambición es constituir una aportación modesta a la opción estratégica del desarrollo endógeno.³

El C.R.D.E. tomó el lugar del Centro de Estudios para el Desarrollo Africano (C.E.D.A, por sus siglas en francés) fundado en 1980, en Ouagadougou (Burkina Faso). Su creación fue concebida para ayudar a plantear correctamente los problemas del desarrollo africano, al servir de marco para el pensamiento y la acción de los africanos que se adhieran, con la finalidad de que no se pierda del todo lo que nace y debe partir de ellos, con miras a su recreación a la medida del tiempo presente.

Se trata de una organización no gubernamental; apolítica; con un objetivo no lucrativo; interafricana e interdisciplinaria; establecida legalmente en Senegal, donde inició una investigación de terreno sobre las relaciones entre lo endógeno y lo exógeno. En su carácter de coloquio de reflexión sobre temas tratados en el marco de un desarrollo endógeno para África, sus principios fundadores son los siguientes:

¹ Citado en Celestino del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales*, Tecnos, España, (3ª ed.), 2000, p. 473. (Colecc. de Ciencias Sociales.)

² Término empleado por R. G. Schwarzenberg.

³ Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *La natte des autres. Pour un développement endogène en Afrique*, Karthala, París, 1992.

- La investigación forma parte integrante del desarrollo, como una de las dimensiones del derecho al desarrollo pero también como etapa estructural de todo cambio positivo.
- Sin investigación endógena, no hay desarrollo endógeno.
- No hay progreso, incluso material, sin reflexión teórica, sin ciencia y conciencia de la práctica.

Los estatutos del C.R.D.E. precisan también que se trata de:

- aprehender las contradicciones, las apuestas, los riesgos y los cambios del no-desarrollo actual en todos los dominios; y
- poner al día, por estudios concretos, la dinámica de los factores internos y externos del mal africano particularmente por el análisis de sus articulaciones.

Así, para Joseph Ki-Zerbo el proyecto del C.R.D.E. consistiría en contribuir en la edificación de una sociedad que sea, a la vez, una versión contemporánea positiva de la africanidad y una versión africana positiva de la “civilización contemporánea”. Coadyuvar por la Investigación-Desarrollo-Acción en la marcha de los africanos hacia el conocimiento de sí mismos, no de manera nostálgica o romántica, sino realista y determinada como una plataforma para instalarse mejor en el porvenir.

Su lema, “*On ne développe pas, on se développe*”⁴ se inscribe en el principio africano del “*Yèrè don*” (“Conocerse a sí mismo”), primer tiempo ineludible del desarrollo: si uno se desconoce a sí mismo ¿cómo puede desarrollarse? “*Yèrè don*” es preferible a todos los otros saberes, dicen los Bambara. Resulta imperativo practicar la apertura hacia los otros pero no al punto de olvidar conocernos a nosotros mismos. Porque cuando la mente está oscura, incluso cuando los ojos están bien abiertos, se va irremediabilmente hacia el precipicio. “*Kounfinya*” es la ignorancia (literalmente: oscuridad de la mente), por lo que se dice también “*Kounfinya yé bana yé*” (“La ignorancia es una enfermedad”).

⁴ Una interpretación adolecería de la precisión del original en francés.

1.1. El desarrollo endógeno: un concepto estratégico.

El concepto del desarrollo endógeno es, de acuerdo con Ki-Zerbo, una de las mejores claves para plantear correctamente los problemas africanos e iniciar válidamente su solución. El calificativo “endógeno” confiere un signo positivo a la palabra “desarrollo”, generalmente acompañada de una serie de ambigüedades; no obstante la inconsistencia científica de tal acoplamiento.⁵

El vocablo “endógeno” es válido como herramienta conceptual y operacional por su contenido: “Lo endógeno existe porque es sinónimo de vida. No existe sociedad sana, sin metabolismo interno integrado, sin procesos autogenerados y autopropulsados; de igual manera que no hay organismo sin intercambio con el exterior. Todos los sistemas vivos son abiertos y no autárquicos.”⁶

Para comprender la significación real de este término es necesario superar la acepción reduccionista que se le confiere a menudo, al retener únicamente las dos primeras sílabas (*endo*) que remiten a las particularidades internas, incluso a los provincialismos culturales locales. Lo endógeno, no es lo “tradicional” de los etnólogos y otros observadores exteriores que no retienen más que los elementos originales, arcaicos y estáticos en vía de disolución por la “difusión” de culturas “más desarrolladas”. Lo endógeno no es lo indígena, no es ni un africanismo más, ni una neo-negritud.

El modelo occidental de desarrollo –predominantemente económico-⁷ es un modelo endógeno, en tanto producto exclusivo de la cultura y la civilización occidentales. Hay que recordar que este modelo fue denominado y aplicado en Europa antes de ser exportado. Precisamente, el desarrollo de los países del Norte se explica por el hecho de que no ignoraron las especificidades culturales de sus poblaciones.

El enfoque endógeno del desarrollo exige tener en cuenta el contexto sociocultural en el marco del cual el desarrollo debe realizarse, así como las condiciones específicas vinculadas a una determinada cultura: conceptos, imágenes simbólicas, modos y estilos de vida, sistemas de valores, formas de organización social, entre otros. El objetivo de este enfoque consiste en satisfacer las necesidades y aspiraciones reales del pueblo en

⁵ *Infra* 1.2.

⁶ Joseph, Ki-Zerbo, “Le Développement clés en tête”, Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *op. cit.*, p. 1.

⁷ *Infra* 2.2.

cuestión, basado en su propia capacidad creadora, sus propios valores y potencialidades y sus propias formas de expresión cultural. La clave del enfoque endógeno radica en la función activa que asigna a la población beneficiaria en su propio desarrollo, además de garantizar que éste se integre plenamente en sus propias estructuras socioculturales.⁸

A menudo, el término endógeno es empleado como un adjetivo que califica un tipo de desarrollo opuesto al desarrollo extravertido. El vocablo francés *endogène* se define como “todo aquello que es producido sin ningún aporte exterior”.⁹ Sin embargo, no se podría definir lo endógeno simplemente por oposición a lo exógeno. Una cosa no excluye a la otra: toda cultura se nutre de las contribuciones de las demás, lo que le permite revitalizarse. En otras palabras, lo exógeno se vuelve endógeno desde el momento en que pasa por el tamiz cultural.

El desarrollo endógeno aparece así como un concepto universal y abierto, pero centrado en cada país preocupado de su papel en el mundo sobre el núcleo autóctono original, como bien lo ilustran los casos de Japón y de China.¹⁰ Así pues, el desarrollo endógeno no es ni autártico ni secesionista. No es un encierro sobre sí mismo lo cual equivaldría al suicidio: lo que hace posible la afirmación de sí es un diálogo real con los otros.

Existe otra tendencia a considerar lo endógeno en analogía con el pasado. Nada más alejado de la realidad. Lo endógeno, no es el pasado -aunque el pasado no está fijo ni fosilizado-; es un presente efervescente. En efecto, así como el sistema dominante sabe servirse de las prácticas “tradicionales” –mientras condena el recurso al pasado-, de igual manera lo tradicional se apoya en las oportunidades nuevas ofrecidas por lo exógeno. De manera que, lo endógeno sobre lo cual hay que construir es lo endógeno vivo: el presente cambiante, lugar de confrontación entre ayer y mañana, interface entre el aquí y el allá, entre la sociedad y las estructuras oficiales.

⁸ Mervyn, Claxton, *Cultura y Desarrollo. Estudio*, UNESCO, París, s/f, pp. 5-6.

⁹ Larousse, *Larousse de poche 2006*, España, (2ª ed.), 2005, p. 284.

¹⁰ Cfr., para el caso de Japón: Arturo, Santa Cruz, *Un debate teórico empíricamente ilustrado: la construcción de la soberanía japonesa, 1853-1902*, Universidad de Guadalajara, México, 2000, pp. 181-277; para el caso de China: José, Gutiérrez Vivó, “Emisión Especial del XXXV Foro Económico mundial desde Davos, Suiza”, en *Monitor*, Grupo Monitor (1320 AM), México, D.F., 26 de enero de 2006; José, Gutiérrez Vivó, “China, al centro del debate mundial”, en *Diario Monitor*, Sec. Davos, México, D.F., 27 de enero de 2006, p. 2B.

En este sentido, precisa Ki-Zerbo: “Lo endógeno no es ni un tesoro sepultado que deberíamos desenterrar, ni una diapositiva paralizada por la contemplación. Es más bien la secuencia actual de un filme que ha comenzado desde hace tiempo; es el momento de un proceso: una fusión en la verticalidad del tiempo, entre lo antiguo y lo nuevo, y en la horizontalidad del espacio ‘poroso a todas las inspiraciones del mundo’.”¹¹

Desde donde se aprecia la cultura como una mixtura, un bloque dinámico constituido a la vez por un núcleo material y por las cualidades de su “estar-en-el-mundo” concreto: un nudo singular de situaciones, condicionamientos, necesidades, aspiraciones e intereses que nos coloca como seres colectivos reconocibles.

Ahora bien, todas las culturas contienen elementos estáticos y dinámicos, ambos necesarios para su estabilidad y desarrollo. El enfoque endógeno tiene en cuenta ambos tipos de elementos, ya que obtiene su autenticidad de uno y utiliza el otro como vector para el cambio, al mismo tiempo que procura que este cambio no sea demasiado abrupto o traumático como para provocar el rechazo de la sociedad. Para que el cambio tenga éxito, debe ser resultado de fuerzas internas a la sociedad aun cuando pueda ser estimulado e influenciado por fuerzas externas. Lo esencial es que los cambios estructurales de la sociedad estén integrados en un proceso interno natural.

Así, se aprecia que no obstante el cuestionamiento sobre la eficacia y el valor del modelo occidental de desarrollo en el propio mundo occidental, ante las distorsiones que ha provocado (incremento del desempleo, deterioro del medio ambiente, entre otras), estas sociedades han evolucionado de manera natural hacia esta situación, de conformidad con imperativos culturales locales, nacionales y regionales, sin ninguna imposición de fuerzas externas a su cultura: “La mayoría de los países desarrollados nunca han conocido, en los tiempos modernos y durante un periodo prolongado, cambios impuestos desde el exterior que hayan interrumpido un proceso histórico continuo ni disminuido su fe en la propia capacidad para resolver sus problemas.”¹²

No puede decirse lo mismo respecto de la gran mayoría de países a los cuales se ha exportado el modelo occidental de desarrollo. El periodo de dominación colonial obstaculizó el proceso natural de desarrollo (independientemente del ritmo y las

¹¹ Joseph, Ki-Zerbo, “Le Développement clés en tête”, en Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *op. cit.*, p. 1.

¹² Mervyn, Claxton, *op. cit.*, pp. 1 y 43.

modalidades que pueda haber seguido en estas sociedades), al imponer la presión y la orientación externas, de acuerdo con los intereses de los países metropolitanos, en sustitución de una dinámica interna en armonía con las aspiraciones de la sociedad local. Estos países, que han tenido que comprimir en tres o cuatro decenios el tipo de cambios originados por la modernización, cuya duración había sido mucho más larga en los países industrializados, no han podido integrar esos cambios en sus principios y actitudes culturales, especialmente debido a que esos cambios, a diferencia de lo que ocurre en los países industrializados, son resultado de fuerzas exógenas y no endógenas.

Para que el enfoque endógeno del desarrollo pueda prosperar, debe lograr la mayor participación posible de la población interesada. Este tipo de enfoque parte del supuesto de que no existe una solución ideal para los problemas del desarrollo ni hay una norma fija para lograrlo. Por lo tanto, las políticas y estrategias que deberán adoptarse serán necesariamente diferentes de un país a otro y de una situación a otra.

Así aprehendido, lo endógeno es un concepto identitario y progresista central: un concepto estratégico que no se puede marginar. En efecto, contrariamente a lo que se piensa, África no está estancada. Frente a la crisis actual que agobia y paraliza al sector “moderno”, el sector popular, “no estructurado”, el más endógeno, manifiesta un dinamismo notable; no solamente para sobrevivir, sino para auto-estructurarse y contribuir a las opciones alternativas para África. De manera que todo proyecto africano de desarrollo debe afirmar la prioridad y la primacía de lo endógeno.

1.2. Posición del problema. La importancia de las preguntas.

La razón principal por la cual hablar de desarrollo endógeno radica en, al menos pragmáticamente, rechazar la idea de un referencial histórico único, un polo normativo único de enunciados que surten efecto sobre el desarrollo. Bajo esta óptica, hablar de desarrollo endógeno implica hacer pensable un policentrismo discursivo sobre el desarrollo o los desarrollos, debido a la existencia de una pluralidad de sujetos que tienen

derecho a la palabra y a la iniciativa.¹³ Precisamente desde esta pluralidad es que debe pensarse la cuestión del desarrollo.

Así lo hace Samir Amin, para quien “otro desarrollo” (diferente del que deriva del ajuste a las exigencias de la expansión del sistema mundial) no sólo es necesario, desde el punto de vista de los intereses de la gran mayoría de los pueblos del Tercer Mundo, sino también posible. El proyecto consiste en “...un mundo policéntrico no reducido a los cinco ‘grandes’ (Estados Unidos, URSS, Europa, Japón y China), que sustituyen la bipolaridad de las dos superpotencias y siguen marginando a los terceros mundos, sino un mundo policéntrico verdadero, que ofrezca una posibilidad de desarrollo real a Asia, África y América Latina.”¹⁴ Las profundas diferencias existentes entre estas regiones, resultado de su desigual desarrollo económico, pero también de sus opciones sociales y de sus raíces culturales, imponen una variedad de vías de desarrollo, complementarias, sin duda, pero no reductibles a una “receta universal”.

Esta pluralidad consagra una perspectiva que no tiene una unicidad mas que postulada o impuesta. Un enfoque tal conlleva al siguiente sobreentendido de naturaleza metodológica: todo proyecto de *desarrollo endógeno* supone, a título de condición rigurosamente ineludible, la *endogeneidad de la reflexión* que lo elabora. Pero hay que ser muy prudente respecto de la reflexión a emprender, porque el significado que se le atribuya y la manera en que se efectúe determinan un acercamiento efectivo a la noción de desarrollo. Así pues, la reflexión de la cual se trata es aquella que distingue el “desarrollar” del “desarrollarse”:¹⁵

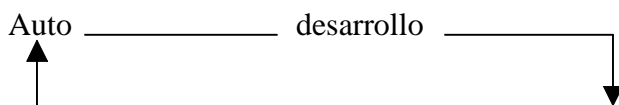
- “*Desarrollar*”, es un verbo transitivo, es decir, conduce de manera directa del sujeto al complemento, por lo cual no define claramente lo que desarrolla, ni la finalidad para la cual lo desarrolla; no existe un sujeto activo; en cambio,
- “*Desarrollarse*”, al no ser una forma verbal transitiva, implica hacerse cargo y la auto-posición de un sujeto creador y no solamente beneficiario de su propio desarrollo.

¹³ Mamoussé, Diagne, “Contribution à une critique du principe des paradigmes dominants”, en Joseph, Ki-Zerbo (dir), *op. cit.*, p. 109.

¹⁴ Samir, Amin, *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde. Une analyse politique*, L’Harmattan, París, 1989, pp. 9-11.

¹⁵ Mamoussé, Diagne, *op. cit.*, pp. 109-110.

Algunos autores reflexionan en este mismo sentido aunque recurren a los conceptos de segundo orden pero, en esencia, su significación es la misma. Tal es el caso de Edgar Morin, quien refiere: “En efecto, se ha olvidado que decir desarrollo es decir *autodesarrollo*. Auto=Hombre (sociedad, individuo). El desarrollo, pues, debe concebirse como:



en una repetición sin fin en la cual el desarrollo se convierte a la vez en medio y fin del sistema autoorganizador (sociedad, individuo).”¹⁶ De manera que todo concepto de segundo orden, es decir, que comporta el prefijo recursivo *auto*, indica que el objeto debe necesariamente partir y regresar al sujeto: aquí, la sociedad, el hombre.

El mismo Ki-Zerbo, consciente de la esencia y el sentido de la reflexión, no da preeminencia a la transitividad sobre la recursividad de los términos, o viceversa.¹⁷ No obstante, para efectos del presente trabajo, se empleará el término “desarrollarse” contenido en el lema del C.R.D.E, mismo que guía el espíritu de las reflexiones aquí expuestas.

Una de las convicciones que sustentan esta perspectiva es aquella que postula que *no se puede desarrollarse en la dependencia*, cuyos corolarios son, por consiguiente, responsabilidad e iniciativa intelectual y práctica. De acuerdo con Alioune Diop, la tarea consiste en resucitar y animar el poder y la iniciativa intelectuales del africano (inserto en su entorno natural y socio-cultural), a fin de ponerlo a sí mismo a ejercer su responsabilidad de juzgar directamente las realidades nacionales e internacionales. Porque esta es “la primera condición por cumplir para garantizar la correcta eficacia de nuestro desarrollo integral”.¹⁸

¹⁶ Edgar, Morin, “El desarrollo de la crisis del desarrollo”, en Cándido, Mendès (dir), *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1979, p. 226.

¹⁷ *Cfr.*, el uso indistinto que el autor hace de ambos términos al referirse al trabajo del C.R.D.E., en Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *op. cit.*, p. VI.

¹⁸ Mamoussé, Diagne, *op. cit.*, p. 110.

Walter Rodney comparte dicha convicción y en su ya clásica obra, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, lo demuestra a través de una ilustradora analogía: “Cuando un hijo o una cría de cualquier especie animal deja de depender de su madre para obtener alimento y protección, puede afirmarse que *se ha desarrollado* en dirección a la madurez. Los países dependientes nunca pueden considerarse desarrollados.”¹⁹

A partir de estas ideas, es posible acceder a otro nivel en el análisis. Si, como se acaba de afirmar, no se puede desarrollarse en la dependencia, tampoco es posible pensar la no-dependencia al interior del campo estructurado de los esquemas y los conceptos forjados, en, por y para la dependencia. En este sentido, la crítica de esos esquemas y conceptos constituye la condición *sine qua non* para toda crítica del orden que los engendra y los hace funcionar, del cual aseguran a cambio su continuidad teórica y práctica. De ahí la necesidad de asumir una actitud metodológica fundamental: la generación de preguntas que, planteadas de manera correcta, pueden llevarnos al núcleo mismo de la problemática en cuestión.

Hablar de desarrollo endógeno y de una endogeneidad del pensamiento implica una exigencia: la reivindicación de una responsabilidad histórica por un sujeto auto-implicado. Esta exigencia se logra al nivel de las preguntas más que en el de las respuestas. Dicho de otra manera, la noción de desarrollo, tal cual ha sido aprehendida aquí, se convierte en una pregunta; para abordarla, hay que situarse por encima de las preguntas y no por debajo de las respuestas, sugeriría Mamoussé Diagne.

La crítica del discurso dominante sobre nuestra situación histórica y existencial requiere, ante todo, la identificación de ese lugar a partir del cual se generan las preguntas. De ahí la importancia de plantearse correctamente una pregunta, sobre todo porque al hacerlo se articulan sus modalidades y se prepara el lugar, tanto teórico como práctico, de su aparición. Entonces, la primera apuesta consiste en plantearse las preguntas (por sí mismo; valga la redundancia), en función de las preocupaciones, necesidades y aspiraciones propias.

¹⁹ Walter, Rodney, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI Editores, México, 1982, p. 39. (Las cursivas son mías.)

Empero, habría que dejar en claro todos los matices de esta actitud metodológica. Comúnmente, la reflexión apunta a localizar y señalar los lugares donde se origina no el desarrollo endógeno, sino la pregunta (o las preguntas) que le conciernen. En otras palabras, no se cae en la cuenta de que el acoplamiento de las nociones *desarrollo* y *endogeneidad*, da lugar a una redundancia. Pero ¿paradoja?, aquella que nace precisamente de nuestra indiferencia ante tal contrasentido: “Se encuentra, simplemente, que si la expresión ‘DESARROLLO ENDÓGENO’ no constituye para nosotros un escándalo y un monstruo teórico, es porque hay una ficción a la cual estamos acostumbrados al punto de no ver más la inconsistencia científica: la de un DESARROLLO NO ENDÓGENO.”²⁰

De manera que, emprender una crítica real del discurso dominante sobre el desarrollo exige, previamente, una autocrítica de nuestras formas comunes de percibir y de pensar para, de una vez por todas, convencernos de que *¡el desarrollo será endógeno o no será!* Y si es no sólo inconsistente la idea de un desarrollo no endógeno, sino insostenible la creencia de que no existe una problemática de fondo, sería entonces prudente pensar el desarrollo planteándose, entre muchas otras, las siguientes preguntas: *¿por qué?*, *¿para qué?*, *¿cómo?* y *¿desde el punto de vista de quién?*

Mamoussé Diagne consideraría estas preguntas como un proyecto: el de quien controla la reflexión y la iniciativa histórica. Planteárselas real y concretamente, es decir, hacerse responsable de ellas, no implica solamente emprender la crítica de los paradigmas dominantes que impiden el acceso a las preguntas que nos corresponden, sino reivindicar para uno mismo la capacidad y el derecho de crear los paradigmas alternativos. De esta manera, Diagne pone en perspectiva dos proyectos recíprocos que él mismo denomina:

- la crítica de los paradigmas dominantes efectuada a partir de su foco de generación; y
- el acto de auto-posición por el cual un sujeto se afirma él mismo como fuente de nuevos paradigmas.

²⁰ Mamoussé, Diagne, *op. cit.*, p. 111.

Tomar conciencia de dichos proyectos resulta fundamental, en el entendido de que una crítica verdaderamente radical no es aquella que aporta respuestas diferentes a preguntas similares, sino aquella que es capaz de emprender analíticamente una regresión hasta el lugar mismo donde se forjan las preguntas, en pocas palabras, llegar a la identificación del sujeto o de la fuente que se arroga el derecho de formularlas. Los paradigmas dominantes, en tanto fuente generadora de preguntas, funcionan de acuerdo con una lógica basada en un principio de sistematicidad, a través una serie de artificios que le garantizan su continuidad teórica y práctica.

1.3. Los paradigmas dominantes.

Una pregunta elemental por su misma naturaleza, permite articular las bases para una crítica de los esquemas y de las formas comunes de reflexión a partir de los cuales pensamos el desarrollo: *¿Qué es un paradigma?* Cabe aclarar que el objetivo no es formular una definición unívoca de paradigma; orientación por demás muy generalizada, controvertida e innecesaria para efectos del presente trabajo, debido a que lo realmente importante es ese ejercicio de aislar sus elementos, comenzar a nombrarlos y lograr articularlos en un todo coherente que dé cuenta de las múltiples dimensiones que lo constituyen y le imprimen el sentido que aquí interesa.

Una de las aproximaciones más esclarecedoras del término, es la realizada por Thomas S. Kuhn en su trabajo sobre la historia de la ciencia, particularmente en su obra dedicada al estudio de la naturaleza de las revoluciones científicas y su función en el desarrollo científico, en tanto que cambios de paradigmas.

De acuerdo con el *papel que desempeñan en la investigación científica*, Kuhn considera los paradigmas como “...realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.”²¹ Es decir, se trata de tradiciones científicas (creencias sostenidas por una comunidad científica) que fijan compromisos a los profesionales que las

²¹ Thomas S., Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 13. [Título original: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.]

adoptan a través de generalizaciones constituidas por enunciados explícitos de leyes y sobre conceptos y teorías científicos que, en la medida de su reconocimiento, ayudan a fijar enigmas y limitar las soluciones aceptables para los mismos.

En su relación con la “ciencia normal”,²² Kuhn define a los paradigmas como las realizaciones que comparten dos características: por una parte, su logro carece de precedentes suficientes como para poder atraer a un grupo duradero de partidarios, alejándolos de los aspectos de competencia de la actividad científica; y por otra parte, son lo bastante incompletas para dejar muchos problemas para ser resueltos por el limitado grupo de científicos.

Barry Barnes, en la exposición que realiza sobre los puntos de vista de Kuhn, utiliza el término “paradigma” para denotar “un problema-solución aceptado en el ámbito de la ciencia, un determinado logro científico”, sentido que Kuhn manifiesta con la palabra “ejemplar”. De ahí que, los paradigmas sean considerados como ejemplares. En otras palabras, “...un paradigma es una realización científica vigente, un *problema-solución* concreto, que ha ganado aceptación universal en el mundo científico como procedimiento válido para uso pedagógico.”²³

Precisamente, una de las funciones de los paradigmas consiste en proporcionar modelos de problemas y soluciones. El paradigma establece el problema que debe resolverse y la teoría que lo sustenta se encuentra implicada directamente en el diseño del aparato capaz de resolverlo. De manera que la existencia del paradigma define el problema, condiciona su tratamiento y determina su solución. Campo fértil para la acción de los paradigmas dominantes a través del control de la reflexión, es decir, plantear por otros los problemas que les son propios y, simultáneamente, sus soluciones.

Al respecto, Kuhn subraya una de las características más importantes de los paradigmas: “...una de las cosas que adquiere una comunidad científica con un paradigma, es un criterio para seleccionar problemas que, mientras se dé por sentado el

²² Kuhn define “ciencia normal” como la investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, que alguna comunidad científica particular reconoce durante cierto tiempo como fundamento para su práctica posterior; o bien, una tentativa tenaz y ferviente de obligar a la naturaleza a entrar en los cuadros conceptuales proporcionados por la educación profesional. En este sentido, la investigación científica normal va dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma. *Ibidem*, pp. 26, 33-34 y 53.

²³ Barry, Barnes, T. S. *Kuhn y las Ciencias Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 18-19 y 49.

paradigma, puede suponerse que tienen soluciones...”²⁴ Esos problemas son los únicos que la comunidad científica admitirá como científicos o que instará a sus miembros a tratar de resolver. Lo cual ocasiona que otros problemas sean considerados como metafísicos, como correspondientes a la competencia de otra disciplina o, a veces, como demasiado problemáticos para justificar el tiempo empleado en ellos y, por lo mismo, rechazados.

En este sentido, un paradigma puede incluso aislar a la comunidad de problemas importantes desde el punto de vista social, porque no pueden enunciarse de acuerdo con las herramientas conceptuales e instrumentales que proporciona el paradigma. Tales problemas pueden constituir una distracción. Es decir que, el paradigma se encarga tanto de plantear el problema como de garantizar su solución, de manera que al científico, lo único que le queda por hacer, es poner en práctica el conjunto de técnicas y procedimientos conocidos en ese tránsito problema-solución. Y, evidentemente, los problemas que dicho paradigma no sea capaz de abordar quedarán al margen de la ciencia.

Ante este hecho cabría preguntarse: ¿acaso ciencia no es búsqueda y búsqueda constante?, ¿no será que los paradigmas, en su naturaleza normativa, restringen dicha búsqueda? El mismo Kuhn así lo cree, si bien no concibe otra forma de llevar a cabo la ciencia, debido a que todavía no disponemos de una alternativa viable al “paradigma epistemológico tradicional”, de la experiencia neutra y fija a partir de la cual, en distintos momentos, se harían diferentes interpretaciones.²⁵

Al respecto, una de las funciones normativas de los paradigmas consiste en fungir como mecanismos de legitimación y de perpetuación, tanto teórica como práctica, de la investigación normal al quedar dispensada de proporcionar sus títulos teóricos: “Los científicos...pueden estar de acuerdo en cuanto a su *identificación* de un paradigma sin ponerse de acuerdo o, incluso, sin tratar siquiera de producir, una *interpretación* plena o *racionalización* de él. La falta de una interpretación ordinaria o de una reducción aceptada a reglas, no impedirá que un paradigma dirija las investigaciones...En realidad, la existencia de un paradigma ni siquiera debe implicar la existencia de algún conjunto completo de reglas.”²⁶

²⁴ Thomas S., Kuhn, *op. cit.*, p. 71. (Las cursivas son mías.)

²⁵ Thomas S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., España, 1989, pp. 25-26.

²⁶ Thomas S. Kuhn, *La estructura...op. cit.*, pp. 81-82.

El paradigma proporciona límites preestablecidos y relativamente inflexibles dentro de los cuales la ciencia normal debe insertar a la naturaleza. No busca provocar nuevos tipos de fenómenos; a los fenómenos que no encajan en esos límites no se les contempla. Tampoco intenta descubrir nuevas teorías y se muestra intolerante con las formuladas por otros. Resulta imperativo reconocer que la multiplicidad de actores característica del sistema mundial hoy en día, da cuenta de la diversidad de formas de pensar y de hacer las cosas, es decir, de las estrategias de dichos actores en su actuar. La ciencia no escapa a esta realidad y, en su calidad de parte integrante del desarrollo, debe ser rescatada del discurso totalizador y unívoco para, de esta manera, reconocer que existen otras formas de concebirla, de practicarla y de transmitirla.

Los paradigmas son parte constitutiva y están dirigidos tanto hacia la naturaleza como hacia la ciencia que los produjo, es decir, constituyen la fuente de los métodos, problemas y normas de resolución aceptados por cualquier comunidad científica madura, en cualquier momento dado. Como vehículo para la teoría científica, el paradigma muestra a los científicos qué entidades contiene y cuales no la naturaleza y cómo se comportan. Esta información provee un mapa cuyos detalles son objeto de investigaciones científicas avanzadas; este mapa es tan esencial para las actividades de investigación, como la observación y la experimentación para el desarrollo continuo de la ciencia. Como parte constitutiva de la naturaleza, los paradigmas proporcionan las indicaciones principales para el establecimiento de esos mapas. De manera que, al aprender un paradigma, se adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y normas, casi siempre en una mezcla inseparable.

La percepción que una persona tiene del mundo varía de acuerdo con su preparación y formación previas. Lo que ve un hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver: “La percepción no es, pues, una simple acomodación del sujeto al objeto, sino una especie de compromiso entre los conocimientos anteriormente adquiridos y el objeto tal como aparece concretamente. A menudo, el sujeto se anticipa al objeto, esperando percibirlo de una cierta manera...”²⁷

²⁷ Dominique Perrot y Roy Preiswerk, *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Nueva Imagen, México, 1979, pp. 100-101. (Serie Interétnica.)

Este proceso, por el cual la percepción del objeto se modifica debido a elementos del conocimiento, tiene lugar a través de los paradigmas. Una vez adoptado un paradigma, el sujeto cognoscente sabe qué es un dato, qué instrumentos pueden emplearse para ubicarlo y qué conceptos son importantes para su interpretación. Por consiguiente, aunque resultan legítimas y a veces fructíferas, las preguntas sobre las impresiones de la retina o sobre las consecuencias de la manipulación en el laboratorio, presuponen un mundo subdividido ya de cierta manera, tanto perceptual como conceptualmente. Tales preguntas dependen de la existencia de un paradigma y reciben respuestas diferentes como resultado del cambio de un paradigma a otro.

De manera que, si no puede haber ningún sistema de lenguaje o de conceptos que sea científica o empíricamente neutro, la construcción propuesta de modelos y esquemas alternativos deberá proceder de alguna tradición basada en un paradigma. En este sentido, la comprensión del desarrollo de África negra, recurre necesariamente a los elementos constitutivos de la cosmovisión de las sociedades africanas, que dejan entrever la noción que poseen de su propio desarrollo.²⁸

Entendido de esta manera, un paradigma supone el conocimiento del mundo y respuestas firmes a las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las entidades fundamentales de que se compone el Universo?
- ¿Cómo interactúan esas entidades, unas con otras y con los sentidos?
- ¿Qué preguntas pueden plantearse legítimamente sobre esas entidades y qué estrategias pueden implementarse en la solución de los problemas suscitados en su interior?

Al hablar de un paradigma dominante del desarrollo se hace referencia a la existencia de un sujeto que cree saber qué es el desarrollo y que, en función de esa “certidumbre”, determina su constitución, su dinámica, sus métodos, sus problemas y la solución a estos. Su carácter dominante, se traduce en la imposición de dicho esquema, no sólo sobre el sujeto que lo formula sino también sobre los demás.

²⁸ *Infra* Cap. 3.

Es Joseph Ki-Zerbo quien plantea de manera pertinente el problema general de los paradigmas que dominan el campo del saber para el desarrollo, tanto al nivel de la investigación como de la formación y de la acción. El nivel mediocre de la Investigación-Desarrollo en África es mucho menos un efecto que una causa del subdesarrollo. Resulta en vano luchar contra la miseria económica si no se pone en marcha la investigación endógena: la situación económica de la cual gozan hoy los países ricos, se debe al desarrollo de su investigación. De ahí que se planteé lo endógeno frente a los paradigmas dominantes, en una suerte de secesión epistemológica selectiva.

En este orden de ideas, el paradigma puede ser apprehendido como un concepto dotado del estatus de referencia: “Es un referencial, un concepto-marco en relación al cual se ordenan, se subordinan y se clasifican un gran número de otros conceptos e ideas en un campo dado de conocimientos. Es un principio de orden del saber y de la acción. Ya que está rigurosamente controlado, el paradigma puede constituir la clave de una teoría, pero puede también desplazarse hacia la categoría de las ideologías.”²⁹

Esta definición proporcionada por Ki-Zerbo contiene los elementos fundamentales que estructuran un paradigma. Destaca el *status de referencia* que posee un paradigma, es decir, la tradición, el consenso o las normas aceptadas por una comunidad determinada. Un paradigma obtiene su status como tal debido a que tiene mayor éxito que otros en la solución de algunos problemas que el grupo de expertos ha reconocido como destacados. Aunque el tener mayor éxito no implica que pueda resolver del todo un problema o que ofrezca resultados lo suficientemente satisfactorios para varios problemas.

Como *concepto-marco*, el paradigma constituye un conjunto implícito de creencias entrelazadas, que permite la selección, la evaluación y la crítica, y sin el cual no puede llevarse a cabo ninguna interpretación. Si este conjunto de creencias no se encuentra implícito en el conjunto de hechos, deberá ser proporcionado del exterior, quizá por alguna teoría, por una ciencia o por incidentes personales o históricos.

Como *principio de orden del saber y de la acción*, el paradigma proporciona a todos los fenómenos, excepto a aquellos que no se insertan en los límites establecidos, un lugar determinado por la teoría para su problematización y soluciones pertinentes.

²⁹ Joseph, Ki-Zerbo, “Le Développement clés en tête”, en Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *op. cit.*, p. 9.

En cuanto a la incursión del paradigma en la categoría de las ideologías, se observa que las palabras más ordinarias pueden ser interpretadas en un sentido ideológico y ocultar un patrón, una carga teleológica y normativa inducidas. Es el caso de nociones como las de raza, pueblo, clase, interdependencia, solidaridad, ajuste estructural, ayuda, *desarrollo*, entre otras.³⁰

Ideologías, teorías y conceptos que funcionan como grilletes rígidos y unilaterales de análisis y de acción; que aspiran a “comprender” sociedades distintas a la propia en el campo del sistema o de los sistemas dominantes. Pero, en esencia, ¿cuál es la lógica que subyace al funcionamiento de estos paradigmas dominantes?

1.3.1. La lógica de la extraversión.

Los paradigmas dominantes se constituyen como fuente generadora de preguntas a través de una *lógica extravertida*, es decir, un razonamiento de base orientado hacia el exterior, ordenado y subordinado a las necesidades exteriores en lugar de estar autocentrado y destinado, primero, a dar respuesta a las preguntas planteadas por la sociedad africana en sí misma.

De acuerdo con Mamoussé Diagne, la problemática de la extraversión se encuentra en el centro generador de las preguntas planteadas. De ahí que, para poder comprender su lógica se debe tener presente que tales preguntas no tienen un sentido mas que histórico, por lo tanto, su inteligibilidad exige que se les acople a aquello que las dirige epistemológicamente. Esto puede realizarse a través de dos líneas de reflexión:³¹

- ¿Quién se arroga históricamente el derecho de plantearlas para sí mismo y, eventualmente, para los otros? O, lo que no es lo mismo,
- ¿Quién se desposee o es desposeído del derecho de plantearlas para sí mismo?.

³⁰ *Cfr.*, los ejemplos por demás ilustrativos que el autor evoca al respecto, *ibidem*, pp. 9-15.

³¹ Mamoussé, Diagne, *op. cit.*, p.112.

Los paradigmas dominantes tienen un efecto legitimador que favorece la *dominación*, por eso es preciso identificar al sujeto que utiliza esos instrumentos para consolidar su hegemonía sobre otro. Este último es el sujeto desposeído, es decir, aquel sobre el cual y en detrimento del cual se ejerce el imperio de los paradigmas dominantes, sin que se tome en consideración su responsabilidad en este estado de hechos.

En todo caso, lo que destaca es la *problemática del desarrollo*, tal cual funciona en la casi totalidad de nuestros países como una *problemática extravertida*, definida por la ausencia de un sujeto que se planteé las preguntas y los problemas que le conciernen directamente; una especie de “decentramiento” o inexistencia de un centro generador de iniciativas.

De manera que la extraversión no se encuentra únicamente en los temas, sino que reside ante todo en la identidad del sujeto que los formula y los impone. Esta extraversión de las problemáticas, versión contemporánea de una situación asimétrica heredada de la historia colonial, constituye la matriz de todas las extraversiones subsecuentes.³²

Por lo tanto, una *problemática de lo endógeno* sólo puede prosperar en la medida en que consolide su *endogeneidad como problemática*. Es decir, que el sujeto directamente implicado asuma su responsabilidad evitando con ello que otros lo hagan por él. De lo contrario, el monopolio o, por lo menos, la hegemonía de una problemática en el campo del desarrollo, determina el camino que conduce a la solución elegida en la marcha para sí y para los otros. Esto es, en particular, definir las modalidades y los ritmos de acceso a un objetivo histórico determinado, las etapas a seguir para conseguirlo. Es, sobre todo, imponer los esquemas y los paradigmas a partir de los cuales un tal itinerario se concibe como realizable.³³

³² Es precisamente en el marco de esta problemática que se inscribe el trabajo de Paulin Hountondji, en torno a la extraversión teórica y a la extraversión científica que caracterizan el estado actual de la investigación científica en los países del Tercer Mundo, y particularmente de África negra, hoy ampliamente dependientes de Occidente. Cfr. Paulin, Hountondji, “Démarginaliser”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *Antología Estudios Africanos*, vol. 1, (3 vols.), FCPyS, UNAM, México, 2003, pp. 121-164.

³³ Walter Rostow planteó, en su obra *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, las cinco etapas del crecimiento económico: la “sociedad tradicional”, las “precondiciones para el despegue”, el “despegue”, el “impulso a la madurez” y el “consumo masivo”. Citado en Don R., Hoy (comp.), *Geografía y desarrollo. Un enfoque regional a escala mundial*, Traduc. Roberto Ramón Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, p. 131. (Textos de Economía.) [Título original: *Geography and Development. A World Regional Approach*, Macmillan Publishing Co., Nueva York, 1978.]

La no-endogeneidad representa así la imposibilidad de que un sujeto genere las preguntas que le incumben directamente, y que lo confina en las respuestas a las preguntas planteadas por otros. La ausencia de una voluntad autocentrada (resultado de la inexistencia misma de un centro asignable) hace de este sujeto una persona fragmentada, estructuralmente desequilibrada, cuyo vínculo que la une a sí misma y a los demás es el conflicto, con un peligro permanente de ruptura –la gran mayoría de los conflictos existentes en África negra encuentran explicación en esta situación-. Es un sujeto atomizado, entre una diversidad de proyectos de los cuales se sintió beneficiario pero en ningún momento autor.

La naturaleza de tales proyectos revela el papel al que se confina a sus “beneficiarios”: los hay aquellos que se interesan en una agricultura de trata, incapaz de erradicar las hambrunas periódicas; algunos se ocupan de los cuidados de la salud de la población, definidos en función de los intereses de las farmacéuticas multinacionales; otros se enfocan en la política de formación de cuadros, a través de valores inadecuados a su contexto. Los ejemplos empíricos podrían multiplicarse para ilustrar el propósito, pero la reflexión no se dirige hacia un paradigma dominante en particular, sino hacia el mecanismo que los crea y sus efectos.

1.3.2. Los modelos paradigmáticos.

El principio de los modelos paradigmáticos no es en sí mismo un modelo entre otros, sino la habilidad que permite crearlos y los prejuicios a partir de los cuales juzga una determinada realidad, en pocas palabras, su principio de sistematicidad. Corresponde a lo que generalmente se denomina el *gran reparto*, es decir, la clasificación de los países en “desarrollados” y “sub-desarrollados”, pensado según la metáfora geográfica del Norte y del Sur. Este arqueo-paradigma, no tiene una simple ambición clasificatoria, funciona en realidad como un molde normativo. La noción del desarrollo que conlleva no es neutral, aunque así pretendan hacerlo creer sus diferentes camuflajes ideológicos.

La primera de esas ficciones es aquella que impide descifrar, a través de parejas instaladas, una división internacional del trabajo generada y mantenida por la estructura capitalista del mercado mundial. Este camuflaje se prolonga en el postulado de homogeneidad de los polos erigidos, el Norte y el Sur, cuya función consiste en disfrazar las divergencias de intereses al interior de cada uno de ellos. Oculta la red de alianzas y complicidades entre clases sociales existente al interior de cada polo, particularmente entre aquellas que dominan al “centro del centro” y al “centro de la periferia”. El resultado es hacernos pensar y aceptar una solidaridad ficticia entre poblaciones de la periferia y evitar cuestionarnos en torno a quién tiene interés en denunciar y restablecer este orden.

La función del uso de parejas instaladas es trazar un itinerario que constituye y se impone como la vía obligada para todos. Es designar el pasado del sujeto que lo formula como el futuro inevitable para los demás. Y es también, impedir que ese pasado y ese itinerario mitificados sean objetos de crítica y de iniciativas de cambio.

La ley de funcionamiento de los modelos paradigmáticos creados por una matriz de este tipo es esconder su vocación normativa bajo su aparente fin descriptivo. Su función es darnos a leer una historia mitificada a través de la metáfora y la confusión conceptual. Estas metáforas pueden ser de tres tipos:³⁴

- *Cuantitativistas*: pretenden hacernos pensar el crecimiento ¡sin desarrollo!, únicamente por la magia y la ilusión de las cifras y de su comparación entre los países del Norte y los países del Sur. La función del recurso a las cifras y a la abstracción es reivindicar una neutralidad axiológica y una asepsia política que cae en el economicismo.
- *Tecnologistas*: el desarrollo (o su contrario) se mide por el equipamiento tecnológico, sin cuestionar la elección de las técnicas y de su utilización, ni la distancia entre aquellos que las crean y quienes las utilizan. La ilusión tecnologista hace de las “transferencias de tecnología” los instrumentos más seguros de la dependencia.

³⁴ Mamoussé, Diagne, *op. cit.*, pp. 114-115. *Cfr.*, la tendencia de la cultura dominante a revestir el análisis de los problemas del subdesarrollo de una interpretación funcional y preponderantemente estadística, en Enrique, Ruiz García, *Subdesarrollo y liberación*, Alianza Editorial, España, 1973, pp. 16-20 y 23-24.

- *Espaciales* o *cromorfas*: interponen la imagen del camino (“en vía de”...subdesarrollo) o del retraso (que posiblemente no se corrija jamás).

Los modelos paradigmáticos mantienen una relación de dominación que acentúa la dependencia del pseudo-beneficiario: “África ha recibido ya mucho dinero. Pero no ha hecho nada. O poco. Se podría multiplicar la ayuda, se mejorarían las situaciones, pero no se haría arrancar el motor. *No se ha desarrollado nunca un país con la Caridad Internacional...*”³⁵ La “ayuda” y la “cooperación” internacionales consolidan el intercambio desigual. Es bien sabido que los flujos netos de capitales se efectúan del Sur hacia el Norte: ¿quién ayuda a quién?

El denominador común de todos esos modelos paradigmáticos reside en su ley de funcionamiento, aquella de un doble lenguaje: el de los hechos y el de su camuflaje. Su función, no es hacer inteligible la historia sino mitificarla para impedir reflexionar sobre el proceso de acumulación que condujo a cierto desarrollo a través del saqueo histórico.³⁶ Pero su intención es sobre todo práctica: evitar la posibilidad de una ruptura teórica y práctica con el orden que consagran los modelos paradigmáticos.

Un paradigma instauro un orden en el pensamiento. Hay que distinguir el “listo_para_pensar” del “orden_para_pensar”, que dispensa de tener que pensar por sí mismo. Darse a la tarea de “alcanzar” el desarrollo de alguien más (la metáfora del camino), es admitir que se está obligado a recorrer su mismo camino y en las mismas modalidades. Es, sobre todo, instaurar una relación que se inscribe en el orden establecido a escala histórica. Es, en resumen, regresar al modelo caduco de una historia paradigmática y repetitiva.

La historia de los paradigmas sólo es comprensible a través de su función: producir una historia en sí misma paradigmática. La clave que dirige al imperio de los paradigmas dominantes, no es entonces su papel como instrumentos de conocimiento, sino como realidades ideo-motrices al servicio de un imperio histórico.

³⁵ Erik Orsenna, *et. al.*, citados en Inongo-vi-Makomé, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Carena, España, 2000, p. 143. (Colec. Culturas Alternativas.) (Las cursivas son mías.)

³⁶ Jean, Ziegler, *Saqueo en África*, Siglo XXI Editores, México, 1979. [Título original: *Main basse sur l’afrique*, Seuil, París, 1978.]

1.4. Alternativas: ruptura e iniciativa.

A la luz de lo expuesto hasta aquí, la tesis es clara: 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*.

Una ruptura de este tipo no significa encierro y aislamiento del pensamiento, sino la reivindicación de un punto de partida por un sujeto que asume una alternativa: la elaboración autónoma de proyectos. Es, ante todo, la inversión de la concepción hoy dominante: cambiar la lógica de las ‘transferencias’ por una lógica de la invención, una ruptura radical con la extraversión en beneficio de un desarrollo endógeno de los saberes y de hacer los saberes.

La recontextualización y reevaluación de los conceptos es una de las tareas más urgentes. Replantear el pseudo-buen sentido que se atribuyen algunos de entre ellos es contribuir al surgimiento de un discurso alternativo, verdaderamente endógeno. Es momento de deshacerse del estado de espíritu y de acción que provoca la concepción fatalista del “no-desarrollo” o del “mal-desarrollo” y que reprime la energías creadoras de las sociedades.

Una vez admitido tal principio puede ser planteado, de manera rigurosa, el problema de la cooperación internacional de los pueblos para un desarrollo verdadero. El intercambio, única forma de cooperación no empobrecedora y no alienante, supone la no dependencia unilateral. Pero esta autonomía, reivindicada para nosotros mismos, no tiene ningún sentido si no se trabaja para instaurarla en nosotros mismos, entre nosotros mismos. Una liberación auténtica requiere asumir la responsabilidad de sujetos creadores de alternativas.

Cuando el imperio de los paradigmas ha colonizado y ocupado no solamente territorios sino el imaginario de sus habitantes, aparece como una exigencia ineludible el afianzamiento de proyectos autónomos. Debemos y podemos hacer que los simulacros de desarrollo y la red de paradigmas que dibujan el mapa, no nos oculten el territorio real donde deben librarse nuestras luchas por el único desarrollo auténtico, histórica y libremente asumido.

Si centramos esta reflexión en un nivel de análisis y de acción regional y global para África, con el objetivo de vislumbrar los nexos que pueden establecerse entre ambos niveles y el desarrollo endógeno, encontramos que es posible tender puentes sólidos. A nivel regional, los pueblos africanos necesitan las herramientas necesarias para sustituir el endeble regionalismo imperante por uno sólido.

En la medida en que gobiernos legítimos sean conscientes del rol que deben desempeñar en la organización y la conducción de sus sociedades, dejarán de privilegiar las relaciones con sus ex metrópolis para apelar a los orígenes, las tradiciones, los problemas y los intereses comunes que los vinculan a sus vecinos inmediatos. Ningún país africano considerado aisladamente podrá encontrar soluciones apropiadas a sus problemas ni lograr impactar en otros niveles de acción.

La integración en África es un proceso en construcción pero sus bases carecen de solidez. El balance poco alentador que arrojan los procesos de integración constituye la evidencia flagrante de que no es posible seguir copiando esquemas y modelos exitosos en otros contextos pero ajenos a las propias realidades y necesidades. Poner en marcha el enfoque endógeno del desarrollo es trabajar en la construcción de una auténtica dinámica regional. De lo contrario, ¿cómo lograr una integración efectiva en África? cuando:

- el modelo de integración busca homologar la experiencia europea;
- la tendencia general de los esquemas de integración en la región consiste en reunir a países de la misma colonización;
- cada potencia colonizadora, a través de “renovados” pero en esencia los mismos mecanismos, intenta reagrupar a los “suyos”;
- no se cae en la cuenta de que sólo el genio creativo de los negros africanos generará las soluciones a los problemas que los aquejan pero a través de los medios que les son propios.

A nivel global, un regionalismo cimentado sobre intereses, objetivos, estrategias y esquemas acordes con las realidades de África permitiría vincularse a otras dinámicas regionales y globales, incluso en el marco de los diversos foros multilaterales, con la finalidad de compartir experiencias y obtener beneficios para las sociedades

africanas. Un pueblo conocedor de sus potencialidades y consciente de sus debilidades es capaz de hacer su aporte al enriquecimiento de la humanidad pero también de apoyarse en aquellos elementos que, recontextualizados, contribuyan a su fortalecimiento como sociedad.

Se trata de trabajar conjuntamente en favor de la diversidad creadora y en detrimento de la uniformación empobrecedora, por la solidaridad de los pueblos a través de la libre afirmación de cada uno de ellos. Un nuevo proyecto integral para nosotros y para el planeta debe emanar de la reflexión profunda y concertada entre los seres humanos para asociar lo mejor de cada quien. Se trata de una alternativa sin alternativa, es decir, una exigencia ineludible para los habitantes de la Tierra.

Pero corresponde a los africanos abrir los espacios de debate para alimentar la reflexión sobre el despliegue del potencial negroafricano. Ese deber de debate exige también el deber de iniciativa y de acción alternativa. En efecto, los problemas acumulados por África son de tal complejidad y tan plurales que su solución requiere la reflexión y la acción en un mismo tiempo. Trabajar en el fortalecimiento de los valores referenciales que dan sentido a la existencia y permanencia de una sociedad, es preparar el terreno para el surgimiento de un proyecto de desarrollo coherente y libremente asumido.

Si bien el debate sobre el desarrollo de África negra ha sido enriquecido por las tesis y las argumentaciones de valor científico de autoridades destacadas, es necesario ampliar el espacio para generar una diversidad de puntos de vista, argumentaciones y contra-argumentaciones. De frente a este desafío, un doble movimiento, en apariencia contradictorio, parece imponerse: una concentración en torno a la problemática general y una deslocalización del espacio del debate sobre el desarrollo.

“Deslocalizar” el terreno del debate, significa que la reflexión no sea monopolizada únicamente por los especialistas, sino que se enriquezca de las diferentes opiniones y expectativas de las poblaciones de base. Asimismo, implica que los temas abordados desborden la dimensión económica, que los diferentes aspectos de la problemática sean tomados en cuenta bajo una óptica pluridisciplinaria.³⁷

³⁷ Jean-Louis Roy citado en Mahamoudou, Ouédraogo, *Culture et développement en Afrique: le temps du repositionnement*, L'Harmattan, París, 2000, p. 19. (Colec. Études Africaines.)

Deslocalización o decentramiento, suponen la supresión de las estrategias de mistificación que acompañan y vuelven estériles los debates sobre el presente y el porvenir de los pueblos. Proceder de esta manera, plantea la posibilidad de encontrar una vía no convencional pero asumida libremente por las sociedades negroafricanas, frente a los problemas y los retos que se les presentan.

El debate sobre las vías y teorías del desarrollo de África negra, a la luz de los enfoques conceptuales de sus culturas, se fundamenta en una observación atenta de la realidad de sus sociedades. Reconsiderar las concepciones culturales de los pueblos es el único indicador válido y confiable de sus necesidades, anhelos y satisfactores.

L'humanité ne doit pas se faire par l'effacement des uns au profit des autres; renoncer prématurément et d'une façon unilatérale, à sa culture nationale pour essayer d'adopter celle d'autrui et appeler cela une simplification des relations internationales et un sens du progrès, c'est se condamner au suicide.

Cheikh Anta Diop (*Nations Nègres et culture*)

CAPÍTULO 2. El compromiso con el desarrollo: hacia una autonomía cultural en el marco de las Relaciones Internacionales.

2. ¿Qué estrategia?

A lo largo de los últimos cincuenta años, la comunidad internacional se ha empeñado afanosamente en desarrollar a África. Para lograrlo, ha puesto en marcha múltiples esquemas, modelos y recetas de éxito garantizado por otras experiencias, pero que en las sociedades negroafricanas no han arrojado los resultados esperados. En su fracaso, numerosos organismos, gubernamentales o no, tanto africanos como de otras partes del mundo, y algunas instituciones financieras mundiales se han hecho una serie de cuestionamientos.

En un primer momento, la comunidad internacional cuestiona directamente a África: ¿será que se encuentra imposibilitada para asimilar los cambios registrados en la sociedad internacional y emprender los ajustes necesarios? o ¿es que pesa sobre ella alguna maldición que la confina a jugar un papel específico en el escenario internacional –el que ha jugado hasta el día de hoy, ciertamente nada alentador-? En breve, ¿qué pasa en África?

En un segundo momento, la comunidad internacional se cuestiona a sí misma: ¿por qué no se han alcanzado los objetivos trazados en materia de desarrollo? ¿A qué se debe que los proyectos, a pesar de estar técnicamente bien concebidos, no provoquen el impacto previsto en sus estimaciones? ¿Los fundamentos de las estrategias de desarrollo son los adecuados?

La constatación de que la omisión del papel de la cultura es la causa del fracaso de las “décadas del desarrollo”, ha originado una adecuación en los enfoques y las estrategias de múltiples organismos internacionales. Cabría preguntarse ¿de qué desarrollo se trata? ¿Quiénes son los agentes centrales de dicho proceso? ¿Las estrategias diseñadas se adecuan a las necesidades de las poblaciones a las cuales están destinados los proyectos y programas? ¿Qué lugar se le asigna a la cultura? ¿El desarrollo es concebido de manera inteligente?

2.1. La cultura motor del desarrollo.

A lo largo de la historia y en todas las culturas, la cultura de un pueblo ha estado estrechamente vinculada a su desarrollo. Este vínculo se ha roto recientemente debido a la rápida expansión del modelo occidental de desarrollo durante los siglos XIX y XX, que logró ejercer una influencia predominante en la mayor parte del mundo, especialmente a través de la colonización y el comercio. Empero, este modelo importado era ajeno a las tradiciones locales lo que impidió que arraigara en la cultura local. De haberse integrado, el modelo importado habría adquirido vida autónoma sin necesidad de un sistema de apoyo externo.

La cuestión del desarrollo sólo se planteó como problema general y multidimensional tras la experiencia de la descolonización de un gran número de países durante los años sesentas, ya que hasta entonces su “desarrollo” había beneficiado no a la propia población sino a los países que poseían imperios coloniales.

El problema de la relación entre cultura y desarrollo se plantea entonces en todas las regiones del mundo y en todas las eras de civilización donde se llevó a cabo la expansión europea durante el siglo XX. En el caso de África, este problema se plantea con agudeza desde las independencias: “El proceso de ruptura de los países africanos con las antiguas potencias tutelares en los planos político, económico, cultural, social o incluso simbólico a menudo se acompañó de un leitmotiv en su manifestación y en su formulación. Se trata de lo que se designa a menudo, tanto en los círculos de debates como en las estructuras de decisiones o de análisis, *dimensión cultural del desarrollo*.”¹

La expresión está revestida de una cierta ambigüedad que provoca un malentendido, tanto de forma como de fondo. El término “dimensión cultural del desarrollo” asocia el desarrollo a una realidad intrínseca que se basta a sí misma en sus resultados y que, eventualmente, puede valerse de algunas artimañas o recursos sin que su dimensión fundamental se vea afectada o modificada. El efecto de esta percepción del desarrollo es su disociación del trasfondo cultural, lo que sesga e hipoteca una reflexión verdaderamente enriquecedora.²

¹ Mahamoudou, Ouédraogo, *Culture et développement en Afrique: le temps du repositionnement*, L'Harmattan, París, 2000, p. 9. (Colec. Études Africaines.) (Las cursivas son mías.)

² *Supra* Cap. 1.

Al hablar de la “dimensión cultural del desarrollo” se relega a la cultura a un segundo plano, a un mero “factor” y de ahí a concebirla como un obstáculo la distancia es corta. No se trata de una dimensión entre otras ni uno de tantos factores que tomados en su conjunto constituyen los elementos del desarrollo, sino la referencia básica por la que se miden todos los demás factores: “El desarrollo es una tela inconsútil, tejida con una multitud de hilos entrelazados. Pero es la cultura la que le da su color, su textura, su trama, su flexibilidad, su resistencia.”³

No puede existir un desarrollo plenamente satisfactorio y sostenible que no reconozca y utilice la fuerza de la cultura y haga caso omiso de los estilos de vida, sistemas de valores, tradiciones, creencias, conocimientos y aptitudes de la comunidad. El desarrollo sólo puede prosperar cuando está arraigado en la cultura y tradición de cada pueblo, porque es un proceso global vinculado a los valores propios de cada sociedad y que demanda una participación activa de los grupos y personas, que son tanto los autores como los beneficiarios de este proceso.

En efecto, como la cultura de un pueblo representa la totalidad de su marco de referencia para la vida, incorpora todas las posibles respuestas que un pueblo puede dar a las exigencias del medio ambiente en que vive. Habría entonces que percibir a la cultura no como un ornamento del desarrollo sino como un valor clave, su espina dorsal. En este sentido, la complejidad del tejido social, de las relaciones intercomunitarias e interpersonales y de los procesos que se gestan en su seno, debería ser revisada a través de la dinámica cultural.

Como lo dicta un antiguo adagio africano, “*es difícil obligar a alguien a recibir un don*”, también un desarrollo que no se impregne de los fundamentos culturales que han sido adoptados por el cuerpo social, está condenado a no tener un cimiento sólido ni un porvenir real. Es bien sabido que los logros económicos y las adquisiciones científicas y tecnológicas no tienen significación más que en relación a los valores humanos.⁴ Esta es la realidad y los africanos la conocen muy bien, no obstante que algunos grupos, en función de intereses particulares, pretendan ignorarla.

³ Mervyn, Claxton, *Cultura y Desarrollo. Estudio*, UNESCO, París, s/f, p. 47.

⁴ Amadou-Mahtar, M’Bow, “La dimensión humana”, en *El Correo de la UNESCO*, año XXXV, París, julio de 1982, pp. 7-8.

Para poner realmente los impactos de esos progresos al servicio de las poblaciones así como liberar la energía cultural de un pueblo, es necesario primero trabajar en restablecer la confianza de esas sociedades en sus culturas. Es por ahí que hay que comenzar si se quiere dar realmente un sentido, una congruencia a los combates contemporáneos de África negra.

Al respecto, cabría hacer una precisión. Generalmente, la literatura que versa sobre África negra presenta una población desarraigada, avergonzada de su cultura, al grado de hablar incluso de un “desprecio” por la cultura propia. Dicha visión presenta una gran virtud pero también una gran debilidad.

La virtud de esta perspectiva, radica en la identificación de uno de los mayores males que aquejan al continente y de cuyo combate depende, en gran medida, su rumbo: la extraversión cultural, es decir, la tendencia a adoptar ideas, valores, costumbres, anhelos, entre otros elementos, de una cultura distinta en detrimento de la propia.

La debilidad de este enfoque consiste en generalizar la tendencia referida al conjunto de la población. Dicho de otra manera, la extraversión cultural es un fenómeno propio del *África oficial* es decir, del África de los Estados, de la clase política y de las elites africanas domesticadas por los valores coloniales, no del *África potencial* o la “otra África”, el África cotidiana, la de las sociedades arraigadas en su cultura y coherente con sus valores.

En efecto, la extraversión cultural es un fenómeno que se observa en aquellos sectores de la población que han estado o están en contacto con culturas externas: gobiernos, científicos, intelectuales, estudiantes, entre otros. La identidad cultural no constituye un problema para las masas, sino para la elite, en cuya formación han entrado a veces elementos difícilmente evitables de desarraigo cultural.

Establecer tal distinción, de manera definitiva, resulta fundamental ante el compromiso adquirido de combatir los mitos creados en torno a África negra, con el objetivo de contribuir, en la medida de nuestras posibilidades, al restablecimiento de la verdad histórica del continente. O, de acuerdo con Axelle Kabou: “El verdadero militante de la causa africana ‘tiene la responsabilidad de presentar al mundo el rostro auténtico de

África, y de corregir los prejuicios y los errores de los cuales sus pueblos han sido víctimas’.”⁵

El punto de partida consiste en reconocer el papel central que ocupa la cultura en el despliegue efectivo de las energías creadoras de las sociedades, en pocas palabras, en el desarrollo. Desafortunadamente, sabemos poco acerca del papel que juega la cultura tanto en el discurso científico como en el pensamiento cotidiano socialmente estructurados sobre el desarrollo. Javier Pérez de Cuellar hablaría de una “nueva frontera”, para referirse al todavía relativamente desconocido territorio de la cultura y el desarrollo.

El tratamiento de la cultura en la historia sigue impregnado de culturalismo, esa tendencia a tratar los caracteres culturales como invariantes transhistóricas.⁶ Es menester recordar que la cultura moldea nuestro pensamiento, nuestra imaginación y nuestra conducta, pero también constituye una fuente de cambio, de creatividad y de libertad, a través de la cual se manifiestan numerosas posibilidades de innovación.

Para Javier Pérez de Cuellar el proyecto es claro: reconocer al fin la fuerza creadora de la cultura posibilitaría que la interdependencia y la solidaridad entre todos los pueblos y culturas constituyeran la base inamovible de un nuevo derecho de gentes, de un nuevo pacto social para el siglo XXI.⁷

2.1.1. Hacia una autonomía cultural.

Ya Amadou-Mahtar M'Bow, ex Director General de la UNESCO, en su discurso pronunciado en el marco de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (Mondiacult), llevada a cabo en México (1982), subrayaba la importancia de la cultura tanto en la vida de los pueblos como en las relaciones internacionales al constituir la

⁵ Axelle, Kabou, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, L'Harmattan, París, 1993, p. 37.

⁶ Samir, Amin, *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde. Une analyse politique*, L'Harmattan, París, 1989, p. 7. [Traducción en castellano: *El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo*, Traduc. Jaime Vergara, IEPALA, Madrid, 1994. (Colec. Cooperación y Desarrollo, n° 9.)]

⁷ Javier, Pérez de Cuéllar, “El vértigo de la mundialización: algunas reflexiones en torno a este fin de siglo”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 5.

esencia profunda de todos los pueblos. Es por su cultura que un pueblo se concibe como tal y es a través de su cultura que percibe a los demás pueblos.

Comprender la relevancia de la cultura en los hechos sociales exige, en un primer momento, realizar una distinción fundamental entre cultura y civilización, nociones a menudo empleadas indistintamente. Por una parte, la cultura es “...la resultante de todo lo creado por una sociedad con el curso del tiempo, a la vez que el elemento motor esencial de todo lo que continúa creando, que plasma la sensibilidad y la imaginación colectiva de sus miembros.” Mientras que la civilización de un pueblo es todo aquello que “...puede percibirse a través de la obra de sus artistas, de sus arquitectos, de sus músicos, de sus escritores, de sus sabios, pero también a través de todas las creaciones anónimas, intelectuales o materiales, surgidas del alma popular, y a través del conjunto de valores que dan un sentido a la vida.”⁸

O, precisaría Fabien Adonon, la *cultura* es el espíritu de las formas, lo que permanece, lo intangible, el trasfondo a partir del cual podemos crear dichas formas (civilización) y que, por lo tanto, no se extingue como las formas; mientras que la *civilización* es la manifestación tangible de una cultura, es decir, formas que aparecen, se desarrollan, cambian, evolucionan y desaparecen (arquitectura, música, arte, entre otras).

Una vez hecha esta distinción, partiremos de la noción de cultura entendida como el genio de un pueblo, es decir, ese sello particular que cada sociedad le imprime a todo lo que hace y que, por consiguiente, se distingue del quehacer de otros pueblos. Así, constatamos que la cultura acompaña todos los aspectos de la vida: dota de relieve y diríamos de alma a todas las dimensiones de la vida: política, económica, tecnológica, científica. ¿Qué cualidades tiene esta perspectiva?:

- *Su carácter integral*: debido a que incorpora todas las dimensiones de la vida del ser humano: política, economía, sociedad, tradiciones y creencias, sistema de valores, formas de vida, artes, entre otras. Así entendida la cultura, evitamos caer en la visión restringida que comúnmente se le asigna, o noción de la cultura “cultivada”, limitada a elementos concretos de las sociedades como lo son las artes y las

⁸ Amadou-Mahtar M'Bow, “Anexo II”, en *Informe Final de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*, UNESCO, México, 1982, s/p.

letras, atributo de una elite, un dominio reservado;⁹ para así poder realmente aprehender en toda su complejidad el papel central que ocupa la cultura en el desarrollo.

- *Su perspectiva dinámica:* porque se sitúa dentro del juego de las interacciones de sus elementos:¹⁰ evolución (continuidad y cambio), divergencias sociales (diferencias, juegos de poder), estructuración de los valores y normas culturales (creencias, mecanismos de solución de conflictos, lugar y función de la mujer y el hombre en la sociedad, status de la tierra y del trabajo, formas de acumulación y gestión de los patrimonios), conocimientos teóricos, prácticos y tecnologías (saberes endógenos, sistemas de educación y formas de transmisión de conocimientos, estructuras y formas de producción tradicionales).

Algunos intentos por reconocerle a la cultura su autonomía en el estudio de los hechos sociales comienzan a vislumbrarse. Desde la perspectiva de la sociología cultural, o el “programa fuerte” de la sociología, Jeffrey Alexander propone un acercamiento a la temática de la cultura en su relación con la vida social. Para ello, analiza los vínculos entre cultura, significado y subjetividad, entre valores, códigos y discursos narrativos. Contempla la dimensión mística y espiritual, lo que amplía los espacios del pensamiento crítico, de la responsabilidad y de la solidaridad, rasgos específicos e irrenunciables de la vida social y política contemporánea, caracterizada por el cambio de época.

En este orden de ideas, la cultura es concebida como el horizonte que dota de sentido a los actos sociales: “Cualquier acción, ya sea la instrumental y reflexiva vertida sobre sus entornos externos, se encarna en un horizonte de significado (un entorno interno) en relación al cual no puede ser ni instrumental ni reflexiva.” Ahora bien, este entorno interno, o el horizonte emotivo y significativo en el cual se materializa toda acción, permite

⁹ Son diversos los trabajos que se han pronunciado ya en este sentido, *cfr.*: UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo: hacia un enfoque práctico*, París, 1995, pp. 93-94; Xavier, Dupuis, *Culture et développement. De la reconnaissance a l'évaluation*, UNESCO-Institut Culturel Africain (coed.), París, 1991, p. 12; UNESCO, *Informe Final...op. cit.*, s/p.

¹⁰ Para un análisis de los elementos constitutivos de las culturas y su función como elementos activos del desarrollo, *cfr.* UNESCO, “Determinación y toma en consideración de los factores culturales”, en *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, pp. 93-118.

que la persona nunca sea totalmente instrumental o reflexiva: “Es, más bien, un recurso ideal que posibilita y constriñe parcialmente la acción, suministrando rutina y creatividad y permitiendo la reproducción y la transformación de la estructura.”¹¹

La contribución de la sociología cultural consiste en proveer a la cultura de la autonomía necesaria para asir el proceso dinámico por el cual los códigos, las narrativas y los símbolos subyacen y cohesionan a las sociedades, permitiéndoles colmar su mundo de significación. Cualquier perspectiva que no conceda una autonomía real a la cultura, enfrentará problemas difíciles de resolver.

El fundamento del desarrollo constituye, precisamente, la manera en la cual interviene la cultura en los hechos sociales. Reconocer la autonomía de la cultura, el papel de lo mitológico, lo sagrado y lo profano en las dinámicas sociales, posibilita una comprensión más satisfactoria del desarrollo. Un medio cultural autónomo apoya a la persona en la formulación de sus juicios, crítica o realización de ideales trascendentales que ofrece la naturaleza de la vida social. Desde esta visión, el ser humano no es un actor instrumental sino el fin último del desarrollo.

Xavier Dupuis propone considerar las culturas como “modelos culturales para resolver problemas” y que pueden aplicarse tanto a la tradición como a la modernidad. Es decir, ver en la cultura un “elemento estratégico” que puede evolucionar según las circunstancias, y no un marco determinista que condiciona el comportamiento humano. La cultura como una fuerza dinámica en un estado de renovación permanente.¹²

Si hemos decidido aclarar el sentido de cultura del cual parte este estudio, se debe a las ambigüedades que generalmente lo acompañan y que son perjudiciales a todo trabajo responsable de investigación. La primera imprecisión que reviste el concepto de cultura es su relación común con una noción de productividad: la “cultura del agua”, la “cultura del trabajo”, la “cultura de la prevención”, por mencionar algunos ejemplos; acción que tiene por objetivo enriquecer y volver más fecundos los ámbitos en los cuales se aplica.

¹¹ Jeffery C., Alexander, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos-FLACSO (coed.), España, 2000, pp. 31 y 38-39. (Colec. Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales.)

¹² Citado en Mervyn, Claxton, *op. cit.*, p. 45.

Pero la referencia a una productividad desaparece en el momento en que, trasladado de alguno de estos niveles al espíritu humano, el concepto de cultura se amplía y se vuelve confuso. Esto se debe a la diversidad de las facultades humanas, lo que se traduce en la anexión de calificativos para precisar el campo en el cual esas facultades se ejercen – cultura filosófica, científica, artística–, su modo de adquisición –cultura libresca, empírica, autodidacta- o su modo de aplicación –cultura de la inteligencia, de la sensibilidad-.

Para Basile Kossou, la importancia de precisar el sentido de la palabra cultura radicaría en su impacto en las políticas culturales; su carácter impreciso la vuelve apta para abarcar gran cantidad de aspectos de nuestra vida que clasificamos intuitivamente entre los “elementos culturales”, y permite a las “autoridades” responsables de la cultura escoger con alguna flexibilidad sus diversos campos de intervención. En este sentido, la imprecisión del término es responsable de la insuficiencia o de la ambigüedad de muchas políticas culturales al no señalar los problemas esenciales en torno de los cuales la acción debe ser dirigida.

De manera que, la definición del concepto de cultura deja de ser un ejercicio puramente académico. “La definición orienta la acción”, es decir, una definición se acompaña de una serie de implicaciones que la política toma en cuenta. Así, la cultura podría percibirse como una representación del entorno, natural y humano, indisociablemente ligado a un sistema de valores que suscita, estimula y orienta los actos y las ideas del ser humano. Tal aproximación conduce de las precisiones de forma a las de fondo en torno a la noción de cultura.

La cultura es una característica de la persona, lo que no significa en absoluto que no deba nada a la sociedad. Por el contrario, representación y sistema de valores resultan de la sociedad: no hay “cultura individual” sin vida social. Esta cultura individual puede encontrarse con pequeñas variaciones superficiales en todos los miembros de un grupo o de una población. Se puede hablar entonces de la cultura de grupo: una forma de comunión o una cultura compartida. En tal entendido, si los factores sociales de la cultura individual son idénticos, es posible que los resultados sean parecidos y permitan una similitud entre las culturas de los miembros de algunas comunidades.¹³

¹³ Basile Kossou citado en Mahamoudou, Ouédraogo, *op. cit.*, p. 14.

¿En qué medida se puede hablar entonces de cultura nacional? Siempre y cuando exista comprensión mutua y elementos comunes, aún siendo pocos y variables de grupos a grupos. Tales elementos comunes provienen de numerosas fuentes, particularmente de una “historia” vivida en conjunto, o de una comunidad al menos parcial de objetivos. No obstante, pueden existir en una nación grupos cuya cultura compartida está cerrada en sí misma, incomunicada y excluida. Estos grupos forman “minorías” (a veces muy importantes) culturales que pueden ser admitidas, toleradas o humilladas.

Esta noción de la diversidad de las culturas compartidas en una misma sociedad es muy importante, particularmente para aquellos pueblos que accedieron a la independencia recientemente. En dichos casos, el único elemento de conexión entre las culturas es el valor atribuido en común a la voluntad de liberarse de un colonialismo, y a los sacrificios consentidos para ello. Vínculo que fue y es aún fuerte; de otra manera ¿cómo se explicaría la subsistencia de fronteras ilógicas o absurdas heredadas de la colonización, mismas que la independencia en general ha consolidado?

Así, se impone una reflexión preliminar ante todo uso de un adjetivo extraído de la geografía humana para calificar una cultura. Los adjetivos son a menudo engañosos porque la realidad que abarcan requiere ser precisada, bajo el riesgo de crear innumerables malentendidos. De esta manera, se puede hablar de *cultura Wolof*, de *cultura senegalesa*, pero a condición de buscar los rasgos comunes, o las vías de comprensión mutua que manifiestan los diversos grupos culturales descendientes de las castas, de las órdenes o de las cofradías. Asimismo, se puede hablar de *cultura africana*, pero en cuanto el adjetivo engloba más seres y espacio, mayor es el contenido común de los sistemas de representación del mundo y de los valores que se atribuyen.

Por otra parte, la dualidad cultura/conocimiento amerita algunos comentarios. La representación que un hombre se hace de su entorno depende de lo que conoce, pero también de otros factores. El sistema de representación del entorno no solamente no utiliza todos los conocimientos adquiridos (los clasifica, descuida algunos, privilegia otros) sino que en algunos puntos puede encontrarse en contradicción con ellos.

De manera que, la visión desde la cual la cultura trasciende el saber pero una vez que lo ha integrado en su totalidad es inadecuada: la cultura no puede reducirse a la culminación de un saber desarrollado. En particular, el sistema de valores que acompaña el

sistema de representación debe poco a los conocimientos adquiridos y mucho al modo de su adquisición, y más generalmente a lo que se llama la formación. Así encontramos, por ejemplo, el papel fundamental que desempeña la tradición oral en las culturas negroafricanas, cuyo sello particular lo imprime el mecanismo de transmisión por todos los valores que conlleva, más allá del mensaje.¹⁴

Bajo tal entendido, los elementos del saber y los elementos de la cultura pueden incluso entrar en contradicción. Del mismo modo, pueden existir elementos mutuamente incompatibles en una cultura dada, contradicciones que son algunas veces toleradas y otras tantas desconcertantes para la persona pero, finalmente, parte integrante de la evolución particular de un pueblo y como tales deben considerarse y no como un signo de decadencia.

Cultura y desarrollo no son dimensiones separadas: se trata de una misma esencia. Al referirnos al desarrollo ineludiblemente recurrimos a la cultura, en aras de una mejor comprensión de la realidad estudiada para evitar caer en las trampas de un discurso pretendidamente inocente.

2.1.2. Cultura y desarrollo.

La Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (1982) precisa, respecto del vínculo entre cultura y desarrollo, que por ser la cultura un elemento fundamental de la vida de todas las personas y de todas las comunidades, el desarrollo, cuya finalidad es el ser humano, posee una dimensión cultural esencial. No obstante el empleo de la jerga académica “dimensión cultural”, precisa que la cultura no constituye un simple factor entre otros sino el fundamento, el motor y el horizonte final del desarrollo.¹⁵

Esta precisión conduce a dos ideas fundamentales. Por una parte, nos afirma en la convicción del papel central que desempeña la cultura en el desarrollo de los pueblos, manifiesto en la presencia de la cultura en toda acción. Por otra parte, convierte en

¹⁴ *Infra* 3.2.

¹⁵ UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, p. 11.

imperativo tener en cuenta esta circunstancia en las estrategias, planes y proyectos debido a que los seres humanos, en su diversidad, son la verdadera finalidad del desarrollo.

Tener en cuenta la finalidad cultural del desarrollo, equivale a reconocer que el desarrollo debe tener por objetivo último centrar al hombre en sí mismo, es decir, "...armonizarle con un espacio que magnifique su existencia en vez de limitarla, con un tiempo ajustado a sus necesidades y a sus deseos, con una ciudad que le integra en vez de rechazarle, con una comunidad que resulte ya solidaria y con un trabajo que le confiera dignidad y libertad. Equivale también a dar justa cabida a la creatividad, en cuya virtud cada pueblo debe asumir su identidad propia enriqueciéndola y reinventándola constantemente mediante actos, palabras u obras."¹⁶

En torno a este mismo orden de ideas gira el Lanzamiento del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997), en el marco de la UNESCO. La reflexión parte de algunos conceptos, en realidad, articulaciones como la noción de *desarrollo cultural*, resultado de una doble constatación.

En primer lugar, la percepción de que la cultura es indisociable de la vida, del pensamiento, de la actividad de los individuos y de las colectividades, en la medida en que representa la suma de todas las obras pasadas y presentes que han tejido en el curso de los siglos un sistema de valores, de tradiciones y de gustos, un modo de ser, donde se reconoce el genio propio de un pueblo. Desde esta perspectiva, la cultura imprime necesariamente su marca en el esfuerzo productivo de los hombres y de las mujeres, define las líneas de fuerza y de debilidad específicas del desarrollo de una sociedad.

En segundo lugar, la verificación de que cuando se tiene como objetivo un crecimiento económico separado del ambiente cultural se producen graves desequilibrios tanto económicos como culturales, se debilita en gran medida el potencial creador de un pueblo. Si el desarrollo apunta al mayor y mejor ser de cada uno y de todos, debe fundarse sobre el despliegue óptimo de las fuentes humanas y de las riquezas materiales de cada comunidad, a través de la libre expresión de los talentos y de los intereses de todos sus miembros. Es decir, que el desarrollo debe expresar sus prioridades, sus motivaciones y sus finalidades en la cultura.

¹⁶ Amadou-Mahtar, M'Bow, *op. cit.*, pp. 5-6.

En palabras de Javier Pérez de Cuéllar, la articulación entre cultura y desarrollo, o el desarrollo cultural, se expresa de la siguiente manera: “La cultura se vuelve así, no solamente el lugar donde se manifiesta constantemente, en una total libertad, la creatividad individual y colectiva, sino también una fuente directa de inspiración del proceso de desarrollo. Y el desarrollo, en cambio, da a la cultura una fuerza y un papel de revitalización social continua.”¹⁷

Al respecto, la Comisión Mundial de la Cultura y el Desarrollo de la UNESCO, reconoce la naturaleza vasta y polisémica de la cultura y, por lo tanto, la dificultad para describir las interacciones entre cultura y desarrollo. En principio, coincide en que, *disociado de su contexto humano o cultural, el desarrollo no es más que un crecimiento sin alma.*¹⁸

La tesis sostenida en el Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo es que el desarrollo supone no solamente el acceso a los bienes y a los servicios, sino también la posibilidad de elegir cómo vivir su propia vida con los otros, de manera plena y satisfactoria para todos. La cultura aparece precisamente como fuente de progreso y de creatividad. No hay que ver en ella un simple instrumento sino reconocerle un rol constructivo, constitutivo y creativo.

Desarrollo y economía son finalmente aspectos de la cultura de un pueblo. El papel de la cultura no es el de mero catalizador del crecimiento económico (o freno al mismo), porque no se limita a atender tal o cual fin sino que constituye el fundamento social de los fines en sí mismos. Pero ¿no existe el peligro del surgimiento de conflictos entre los aspectos materiales y los aspectos culturales de desarrollo? No se trata de oponerse a una sociedad de abundancia, sino de cuestionar en qué medida la abundancia material no se instaura en detrimento de las aspiraciones culturales fundamentales. ¿Acaso la pobreza –que no la miseria- no es compatible con la felicidad, con la plenitud del hombre? ¿Cuál es entonces la esencia del desarrollo económico?: suprimir la miseria para todos y después asegurar a cada quien el nivel de bienestar al cual aspira, una aspiración diversificada y evolutiva.

¹⁷ UNESCO, *Lancement du Décennie Mondiale du Développement culturel (1988-1997)*, París, 1988, p. 7.

¹⁸ UNESCO, *Notre diversité créatrice*, Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, París, 1996, p. 15. [Título original: *Our Creative Diversity*. Traducción en castellano: *Nuestra Diversidad Creativa*, México, 1997.]

Así, se plantea la cuestión fundamental del lugar del hombre en un desarrollo armonioso, orientado y no sufrido. De manera rigurosa, sólo se puede hablar de desarrollo si el hombre dedica su potencial creativo al descubrimiento de sí mismo, al enriquecimiento de su universo de valores: una sociedad se considera desarrollada en la medida en que sus miembros puedan satisfacer sus necesidades, expresar sus aspiraciones y ejercitar su genio creativo.¹⁹

De donde se desprenden dos tipos de reflexiones distintas en torno a la noción de desarrollo: en primer lugar, saber qué tipo de desarrollo se desea, lo que implica una actitud prospectiva. Enseguida, escoger un cierto número de medios para atender los objetivos dilucidados por la prospectiva. Muchos de esos medios, contrariamente a las ideas recibidas y profusamente difundidas, son de naturaleza cultural y no económica.

Quizá no sea este el ámbito en el que proliferen las aportaciones a la disciplina de las Relaciones Internacionales, de hecho, se trata de un debate relativamente joven. Sin embargo, se requiere un balance del camino recorrido por la comunidad internacional, particularmente en el marco de las Naciones Unidas, pero no exclusivamente, en el abordaje de la problemática del papel de la cultura en el desarrollo. Los resultados que arroje este ejercicio permitirán ubicar las fallas en las cuales se incurre al tratar el desarrollo de los pueblos pertenecientes a universos culturales diferentes a los propios.

2.2. Antecedentes de la toma en consideración del papel de la cultura en el desarrollo. La perspectiva desde las Relaciones Internacionales.

Cultura y desarrollo son dos conceptos que por mucho tiempo se han caracterizado por su heterogeneidad. La cultura era considerada como la expresión más cumplida de la sociedad y la suma de su historia que se había vuelto casi intemporal y sobre la que todo descansaba, es decir, su herencia y su creatividad, particularmente en sus formas artística y literaria. El desarrollo, por su parte, era concebido como el resultado de la transformación de las sociedades occidentales a partir del siglo XIX, bajo el impulso

¹⁹ Celso, Furtado, "Cultura y desarrollo", en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 8.

combinado del liberalismo económico y del progreso de la ciencia y de la tecnología, y se valoraba como la aplicación sistemática y el producto más notable de éstos.²⁰

La noción de desarrollo es relativamente reciente en tanto que concepto occidental asociado al proceso de industrialización moderna. El concepto de desarrollo, considerado como una serie de transformaciones más o menos lineales que, gracias a la evolución tecnológica, permite pasar de unos modelos “primitivos” de producción hacia otras formas más perfeccionadas, y de las duras pruebas de la vida cotidiana hacia una vida más confortable, es una noción relativamente reciente que todavía no existía en la Edad Media. De manera que, desde un enfoque ideológico, el desarrollo aparece hasta el Siglo de las Luces y se hace tangible en la época de la Revolución Industrial.

Por lo tanto, el propio concepto de desarrollo no es culturalmente neutral, debido a que encuentra sus orígenes en la idea occidental de progreso fusionada con la idea de independencia individual, cuyos primeros signos aparecieron con la desintegración de la sociedad feudal europea, cobraron impulso con las ideas del Renacimiento y evolucionaron a partir del siglo XVIII hacia una filosofía del individualismo y de la competencia que fue aplicada a la acumulación de riquezas.²¹

El modelo de desarrollo occidental fue aplicado en el contexto colonial, con la convicción de que las colonias existían para provecho de las metrópolis y eran inútiles a menos que produjeran beneficios. Así, durante los siglos XIX y XX este modelo se difundió por todo el mundo no occidental y se vio confrontado con sociedades cuyas tradiciones y valores culturales eran totalmente diferentes a los suyos, pero sin que sus propios intereses fueran tomados en cuenta.

Hacia fines del siglo XIX se plantearon, pero sin una relación entre ambas nociones, por un lado el coste social y cultural del progreso económico y técnico, y por otro, más progresivamente, el encuentro violento o no entre ese progreso y las diversas culturas, particularmente no europeas, posibilitado por la evolución de los medios de transporte. Además, dichos cambios se darán a la par de un impulso renovado de la expansión colonial fuera de Europa y el cuestionamiento de la economía liberal proveniente de las teorías socialistas basadas en la planificación centralizada, la economía de Estado, el

²⁰ UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, p. 20.

²¹ Para profundizar en las ideas que inspiran la noción de desarrollo del modelo occidental, *cfr.* Mervyn, Claxton, *op. cit.*, pp. 2-3.

progreso científico y el crecimiento económico como motor del desarrollo (singularmente en relación a la industria pesada).²²

Y si bien en su origen el desarrollo es un producto del capitalismo, el socialismo marxista lo adopta sin modificarlo substancialmente. El elemento común de ambos enfoques es el sentido eminentemente no cultural conferido a los procesos de desarrollo:

- El capitalismo liberal considera que los procesos de desarrollo son universales: se progresa debido a los descubrimientos científicos y de acuerdo con las leyes del mercado. Cualquier intervención política o de otra naturaleza no haría sino entorpecer el proceso y crear problemas.
- En su enfoque marxista, el socialismo también ha considerado que los principios en que debía basarse el desarrollo estaban científicamente determinados y eran universales. Para promover el desarrollo no hay ninguna diferencia entre un país en desarrollo y un país rico.

Referirse a las diferencias culturales en el desarrollo económico y social era calificado de desviacionista o revisionista. Las expresiones culturales populares eran toleradas pero como un elemento folclórico. Al no existir una conciencia del vínculo entre cultura y desarrollo, alimentada de la observación, ningún esfuerzo de elaboración científica fue realizado en este campo.

Será el proceso de descolonización el catalizador de la puesta en evidencia de la relación entre cultura y desarrollo. La descolonización provocó que se plantearan los problemas de la autonomía económica de los países que habían obtenido la independencia, para que se dieran soluciones en términos de desarrollo.

Aunque, en realidad la afirmación de las identidades culturales de las “jóvenes naciones”, se empleó como estandarte de los intereses de las ex metrópolis por asegurar sus privilegios y beneficios en las antiguas colonias. Charles de Gualle lo confirmó: “*Cambiamos la colonización por la cooperación*”.²³ Estos son precisamente los

²² Tal como fue aplicado al principio en la Unión Soviética y después, tras la Segunda Guerra Mundial, en Europa Oriental y en diversos países de todas las regiones del mundo.

²³ Citado en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *Antología de Estudios Africanos*, vol. 3, (3 vols.), FCPyS, UNAM, México, 2003, p. 11.

referentes inmediatos de la “cooperación internacional para el desarrollo”, de ahí su indiferencia hacia la cultura como base del desarrollo.

Así las ciencias sociales, en general, disponen de un escaso conocimiento sobre el papel que desempeña la cultura en la estructuración de las sociedades. Tradicionalmente, se han evadido las mediaciones simbólicas de la vida social así como la ineludible autonomía de la cultura, fundamental en la comprensión del carácter complejo de la acción social.

Una de las causas del estado actual de los saberes en torno a la cultura es la compartimentación de las ciencias sociales. En efecto, no es debido a que los problemas económicos y sociales parecieran ser más graves que los problemas culturales por lo que los investigadores han estudiado la economía y la sociedad antes que la cultura. Se han separado cultura y economía con base en la idea de que la primera tenía que adaptarse a la segunda de manera casi automática. Por otra parte, cuando se tomaba en cuenta la cultura era para destacar aspectos negativos y, en consecuencia, evidenciarla como un obstáculo al desarrollo.

No obstante, este enfoque dicotómico es hoy impugnado con nuevo ímpetu y por círculos cada vez más numerosos, porque sus premisas metodológicas impiden dar cuenta del ineludible entrelazamiento entre cultura y desarrollo: “...esta irrupción de la cultura en el campo de la reflexión social proviene también de una insatisfacción cada vez más compartida ante los límites del poder de análisis de los métodos de enfoque convencional, en particular de la sociología y de la economía del desarrollo.”²⁴

En el caso específico de la disciplina de las Relaciones Internacionales, no fue sino hasta la década de los años setentas cuando la cultura irrumpió en la escena internacional como expresión de las relaciones entre sociedades diferenciadas culturalmente. El cuestionamiento del modelo estatocéntrico como fundamento de las relaciones internacionales, el proceso de descolonización y la incorporación al sistema de naciones de pueblos provenientes de universos culturales distintos, planteó la posibilidad de

²⁴ Fayçal Yachir, citado en Samir, Amin, *El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo. Un análisis político*, Traduc. Jaime Vergara, IEPALA, Madrid, 1994, p. 110. (Colec. Cooperación y Desarrollo, n° 9.) [Título original: *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde. Une analyse politique*, L'Harmattan, París, 1989.]

no pensar las relaciones en términos de estados sino de culturas.²⁵ Desafortunadamente, el campo de las relaciones interculturales se ha visto supeditado al de las relaciones interestatales que cobraron fuerza bajo nuevas elaboraciones teóricas (neorrealismo, neoliberalismo, entre otras), en el marco de las cuales el papel de la cultura queda excluido de toda reflexión.

No obstante, los problemas que debieron enfrentar numerosos países en sus esfuerzos por lograr el desarrollo durante los últimos tres decenios, fueron el detonante de la toma en consideración del papel que la cultura juega en el desarrollo. Tuvo lugar una reconsideración gradual de todo el concepto de desarrollo, así como una percepción creciente de la complejidad de las fuerzas que intervienen en el proceso y que hasta ahora habían sido consideradas únicamente en términos económicos. Como resultado de esta reevaluación se aceptó la importancia de la “dimensión cultural del desarrollo”, por lo menos a nivel internacional, especialmente por las organizaciones bilaterales y multilaterales que participan en estrategias, políticas y proyectos de desarrollo.²⁶

En el caso de África, particularmente, se ha generado un nuevo interés por la cultura, consecuencia del amplio reconocimiento del fracaso de las políticas de desarrollo seguidas hasta hoy y los numerosos problemas ocasionados; situación que la ha obstaculizado hasta cierto punto pero de la cual emerge con espíritu renovado y determinación para encontrar soluciones propias: “Mientras África lucha por desarrollarse... se observa también el reconocimiento de que el camino para lograr todo esto debe enmarcarse en el contexto de sus valores culturales. África puede elegir sus propios modelos de desarrollo sin tener que abandonar los valores culturales que ha tenido por centurias. Puede elegir cómo se va a vincular con la modernidad.”²⁷

Considerados todavía recientemente como fenómenos secundarios, los problemas culturales aparecen desde ahora, para un creciente número de investigadores, como la clave del desarrollo: “Esta irrupción de la cultura en el campo de la reflexión económica y social es, en primer lugar, reflejo de la creciente evolución de las sociedades

²⁵ Celestino del Arenal, *Introducción a las relaciones internacionales*, Tecnos, España, (3ª ed.), 2000, p. 333. (Colec. de Ciencias Sociales.)

²⁶ Véase Anexo II.

²⁷ Angelique S., Kamba, “Nuestra diversidad creativa: su importancia en África”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 13.

africanas que, en cierto modo, han situado espontáneamente los problemas culturales en el primer plano de sus preocupaciones...”²⁸

Hoy se reconoce que la cultura está en la base de la problemática del desarrollo, pero esa verdad no se ha impuesto con toda su evidencia a la comunidad internacional. Sólo durante el último decenio se ha ampliado y profundizado nuestra comprensión del desarrollo, de sus vías y de sus finalidades. Inicialmente, se identificaba con un simple crecimiento económico lineal pero, de manera progresiva, se ha constatado que el desarrollo es un proceso infinitamente más complejo, un proceso global y multidimensional que sólo es eficaz si descansa en la voluntad de cada sociedad y si expresa su identidad profunda.

Aunque, esta comprensión del verdadero carácter del desarrollo proviene en gran parte de los serios problemas que deben enfrentar tanto los llamados “países en desarrollo” como los “países desarrollados”. Los primeros en una carrera desesperada por seguir los mismos caminos que los segundos, intentan aplicar fórmulas de desarrollo que, en la búsqueda de un progreso económico rápido con medios inadecuados, no han dado los resultados esperados, incluso han originado nuevos problemas que reproducen y agravaban aquellos que debieron afrontar los países desarrollados. Pero también las pretendidas sociedades “más desarrolladas” se percatan de los graves problemas que ocasiona un crecimiento económico como fin en sí mismo: la degradación del entorno natural y la amenaza a la existencia del hombre como ser social enraizado en una comunidad con la que puede identificarse plenamente.²⁹

Así pues, por caminos diferentes, se impone hoy a la comunidad internacional la concepción de un desarrollo integrado en el que los factores económicos, sociales y culturales, indisociablemente unidos, contribuyen en conjunto al progreso. La cultura, que está ligada a todas las manifestaciones de la vida y que es para cada hombre y para cada pueblo la expresión de sus valores más altos, su sentido mismo de la vida,

²⁸ “La nueva agudeza de los problemas lingüísticos, el renuevo religioso en sus diversas formas, la exigencia del derecho a la diferencia de las minorías, o entre otros registros, las tensiones que provoca la desestabilización de los valores, condiciones y papeles tradicionales, demuestran la importancia adquirida desde ahora por las cuestiones de identidad individual y colectiva.” Fayçal Yachir, citado en Samir, Amin, *El fracaso del desarrollo en África...op. cit.*, p. 110.

²⁹ Amadou-Mahtar, M’Bow, *op. cit.*, p. 5.

aparece como el eje que debe orientar y humanizar el crecimiento económico y el progreso técnico.

Ahora bien, si vemos en la Organización de las Naciones Unidas (en adelante, ONU) un foro para la formulación y la promoción de ideas, podemos percatarnos de la gran influencia que ha ejercido en la configuración y orientación de las transformaciones económicas y sociales ocurridas los últimos cincuenta años en el mundo. El desarrollo es quizá uno de los ámbitos mayormente trastocados por dicho influjo, con todas las consecuencias que ello implica.

2.2.1. El trabajo del sistema de las Naciones Unidas: balance y perspectivas.

La Organización de las Naciones Unidas lleva a cabo sus actividades de desarrollo a través de la labor de una compleja red de comisiones, oficinas, programas y fondos y de su sistema de organismos especializados en ámbitos diversos como la educación, la protección del medio ambiente, las condiciones laborales, entre otros.³⁰ La coordinación y la cooperación entre todos estos componentes del sistema de las Naciones Unidas, refleja la convergencia de las iniciativas e intereses de los organismos involucrados.

Recordemos que el compromiso de la Carta de la Organización, se pronuncia en el sentido de promover el progreso social y elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad, así como de aunar fuerzas para el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales mediante el empleo de un mecanismo internacional en

³⁰ Los componentes del sistema de las Naciones Unidas en la coordinación de las actividades de desarrollo son los siguientes: a) el *Consejo Económico y Social*, principal órgano coordinador de la labor económica y social de las Naciones Unidas y sus organismos operacionales; b) el *Departamento de Asuntos Económicos y Sociales*, nexo importante entre las políticas mundiales y la acción a nivel nacional; c) las cinco *Comisiones Regionales*, facilitadoras de intercambios de información y análisis de políticas económicas y sociales en las regiones de Asia y el Pacífico, Asia occidental, África, América Latina y el Caribe, y Europa; d) el *Comité Ejecutivo sobre Asuntos Económicos y Sociales* y el *Grupo de Desarrollo de las Naciones Unidas*, auxiliares en el mejoramiento de la coordinación y cooperación entre las entidades que determinan las políticas y los diferentes programas operacionales; e) los *Programas y Fondos de las Naciones Unidas*, encargados de las actividades operacionales para el desarrollo en los países en que trabajan; y f) los *Organismos Especializados de las Naciones Unidas*, ofrecen apoyo y asistencia a los esfuerzos de desarrollo de los países en desarrollo y de los países con economías en transición. ONU, *ABC de las Naciones Unidas*, Nueva York, 1998, pp. 138-238.

la promoción del progreso económico y social de todos los pueblos. Dos cuestiones habría que destacar al respecto.

Prevalece la convicción de que paz y seguridad internacionales sólo se conseguirán si se logra el bienestar económico y social de los pueblos del mundo, o lo que la Organización parece entender por desarrollo. En este entendido, paz y seguridad y desarrollo parecerían consubstanciales; no obstante, más allá de la letra, la realidad parece invertir la fórmula al hacer del mantenimiento de la paz y la seguridad el objetivo primordial de la agenda internacional, en tanto que condiciones *sine qua non* para la consolidación del desarrollo.

Dicha perspectiva es válida, el problema radica en su polarización tal cual lo vivimos desde la “cruzada” contra el terrorismo y cuyas múltiples consecuencias en el ámbito del desarrollo son hoy flagrantes –invasiones militares, devastación de poblaciones, olas de refugiados, destrucción del patrimonio cultural de la Humanidad, incremento del gasto militar, reducción del gasto social, entre otras-.

Llegado a este punto, cabría preguntarnos ¿de qué desarrollo se trata y cuáles son sus características?. En el preámbulo de la Carta de la Organización no se menciona la palabra como tal, sino que se refiere al progreso económico y social, lo que parece perfilar ya una idea del desarrollo cuyos fundamentos han sido esbozados brevemente.³¹

Las metas fijadas y los resultados obtenidos, han conducido al sistema de las Naciones Unidas a realizar un examen retrospectivo de su trabajo que deja constancia de la pobreza en el campo de la reflexión y de la acción para el desarrollo. Un claro indicio de este estado de cosas es el afán desesperado de economistas, gestores y planificadores del desarrollo por crear otras herramientas de trabajo o mejorar las existentes, que les permitan asir las realidades a las cuales se enfrentan en el marco de sus programas y proyectos. Esta idea plantea la cuestión de los medios, los métodos, la “pedagogía” del desarrollo y la inconsistencia del enfoque, incluso, de la concepción del desarrollo.

Con base en esta constatación, la acción de la UNESCO transcurre a través de dos ejes de orientación principales: el primero, consiste en lograr que el examen de los factores y los efectos culturales del proceso de desarrollo sea una tarea común de las

³¹ *Supra* 2.2.

organizaciones del sistema de las Naciones Unidas; el segundo eje, se refiere a la observancia y el análisis de la realidad de ese examen en los proyectos de desarrollo, sobre todo a nivel local en donde es más factible hacerlo patente.

A partir de estas dos grandes orientaciones, el trabajo de la UNESCO se divide en dos etapas: la primera, que transcurre durante la década de los años ochentas, se dedicó a la reflexión sobre la significación de la cultura en el desarrollo y los desafíos planteados, con especial énfasis en su carácter descriptivo y normativo, o lo que constituye el Lanzamiento del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997). La segunda fase de trabajo, después de 1988 y propiamente a lo largo de la década de los años noventas, se enfocó en las cuestiones metodológicas mediante la propuesta de un esquema de instrumentos apropiados para la integración de la “dimensión cultural” en los programas y proyectos de desarrollo, cuyo resultado es el Reporte de la Comisión Mundial de la Cultura y del Desarrollo, Nuestra Diversidad Creativa.

Al respecto, el sistema de las Naciones Unidas ha proclamado cuatro Decenios internacionales para el desarrollo, iniciados en 1961,³² en el marco de los cuales no sólo se ha puesto énfasis en las cuestiones de interés particular del momento sino que se ha subrayado continuamente la necesidad de que se avance en todos los aspectos del desarrollo, tanto social como económico, así como la importancia de reducir las disparidades entre los países industrializados y aquellos que no lo son.

Sin embargo, la noción de desarrollo empleada, tal cual acabamos de analizarla, constituye el problema de fondo mismo que no ha sido combatido. Esta situación genera una serie de conflictos y obstáculos a los que la Organización se ha enfrentado, con resultados alejados de sus expectativas.

Con miras a contrarrestar esta situación, el sistema de las Naciones Unidas ha efectuado un cambio en su enfoque: “Es en las Naciones Unidas que se ha expresado claramente la necesidad de incorporar al paradigma de desarrollo cuestiones tales como el adelanto de la mujer, los derechos humanos, la protección del medio ambiente y el buen gobierno.”³³

³² Véase Anexo I.

³³ ONU, *op. cit.*, p. 137. Cfr. UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, p. 8.

Empero, como la misma Organización reconoce, aún está pendiente de reconocimiento un factor decisivo del proceso de desarrollo, a saber, la motivación colectiva de un pueblo o de una comunidad que en gran medida está culturalmente determinada: “Ya es hora de admitir que el ‘desarrollo’ requiere un tipo análogo de motivación colectiva para su despegue. El desarrollo funciona a caballo entre los ‘factores pesados’ (como los inventos tecnológicos y las decisiones financieras) y los factores intangibles como los sueños, las aspiraciones, el orgullo, la creatividad, los tabúes y los miedos, compartidos por una colectividad.”³⁴

De manera que cualquier contribución al desarrollo de una sociedad, más allá del simple crecimiento económico o la modernización, debe permitir que esta motivación colectiva se movilice, en otras palabras, que el proceso de desarrollo constituya una preocupación compartida por el grupo de personas, o bien, su interiorización y adecuación al modo de vida imperante.

No obstante, a pesar de un cierto reconocimiento del impacto de la cultura en el desarrollo, siguen planteándose preguntas: ¿Hasta qué punto se tiene en cuenta el papel de la cultura en el desarrollo en una situación determinada? ¿Quién tiene capacidad para hacerlo? ¿Cuáles son los instrumentos necesarios? ¿Cómo el reconocimiento en principio de la importancia de la cuestión puede expresarse en estudios menos desafortunados? Y sobre todo, ¿cuándo dejará de pensarse la cultura como una mera dimensión del desarrollo?

Al nivel de las respuestas a dichos cuestionamientos en el marco de las Naciones Unidas podemos distinguir dos etapas: la primera, el Lanzamiento del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, una propuesta bien articulada que en esencia cumple con los mínimos requeridos para una verdadera toma en consideración del papel que la cultura desempeña en el desarrollo; la segunda, el Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Nuestra Diversidad Creativa, una versión distorsionada de la primera etapa y cuyos planteamientos distan mucho de aproximarse a las reivindicaciones de una diversidad innegable.³⁵

³⁴ UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, pp. 8-9.

³⁵ *Infra* 2.2.1.1. y 2.2.1.2.

En tanto propuestas, y antes de proceder a su análisis, deben tenerse presentes algunas cuestiones de fondo, a saber que:

- no existe un método único y unificado para tomar en consideración la cultura en el proceso de desarrollo, debido a la complejidad del tema y a la importancia de las nociones de diversidad, a causa de las interacciones en la disposición de los elementos del problema, pero también por los límites de un enfoque puramente técnico de la materia;
- la realidad cultural, entendida en un sentido amplio de formas de vida, pensamiento y acción, de conocimientos y habilidades, de sistema de valores, puede difícilmente reducirse a parámetros abstractos que nulifican la realidad que deben interpretar, los ejercicios de cuantificación al respecto requieren un manejo cuidadoso;
- el concepto de desarrollo transmite una cultura, la de los países industrializados de economía de mercado, y tiene sus propios modelos de conducta, pensamiento y sistemas de valores;
- todas las culturas están sometidas a luchas, a tensiones entre los grupos que componen la sociedad y que, por tanto, no se presentan como una realidad unificada e inmutable; y
- hablar de desarrollo es hablar de subdesarrollo, de pobreza, de violencia, de los numerosos conflictos que flagelan al mundo y le presentan nuevos desafíos.

Anders Arfwedson (coordinador del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural) sostendría que el desarrollo constituye un ámbito en el que la investigación es relativamente reciente. Se trata de un terreno del cual no podemos tener un conocimiento exacto, la interacción de todos los factores en juego que pueden influir en el proceso es demasiado compleja para que puedan establecerse reglas exentas de errores. Sin embargo, eso no significa la imposibilidad de adquirir o transmitir un conocimiento sobre estos factores.

Precisamente, en esta labor se inscribe el trabajo de la UNESCO, particularmente al nivel de la confluencia entre cultura y desarrollo. El lugar que ocupa esta institución en la promoción de la cultura es innegable, no obstante los problemas y los diversos obstáculos a los que se ha enfrentado en el cumplimiento de su mandato. Basta recordar las múltiples presiones ejercidas por diferentes países (reservas o condicionamientos a proyectos, e incluso, abandono de los mismos, suspensión del pago de cuotas, entre otros), de manera aislada o en conjunto, que anteponen sus intereses al mandato mismo de la Organización y ponen en riesgo su viabilidad. Por ello, hay que reconocer las iniciativas de esta máxima “casa” al servicio del desarrollo de la cultura, sin dejar de observar sus debilidades para, al mismo tiempo, trabajar en su fortalecimiento.

2.2.1.1. La UNESCO y el *Lanzamiento del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997)*.

El Decenio Mundial del Desarrollo Cultural (1988-1997), corolario de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales (1982), asume como objetivo fundamental la toma en consideración de la influencia de la cultura en el desarrollo, a partir de la premisa de que el desarrollo no puede reducirse a una mera cuestión de soluciones técnicas ni de cálculos económicos.

El Decenio constituye el balance realizado por el sistema de las Naciones Unidas del Primer y Segundo Decenios del Desarrollo,³⁶ cuyo saldo es negativo debido a que, como lo reconoce la propia Organización: “...si ciertos objetivos que se había fijado la comunidad internacional no pudieron ser alcanzados, es entre otras razones porque subestimamos en los proyectos de desarrollo la importancia del factor humano, esa red compleja de relaciones y de creencias, de valores y de motivaciones, que forma la esencia misma de una cultura.”³⁷

³⁶ Véase Anexo I.

³⁷ UNESCO, *Lanzamiento del Decenio...op. cit.*, p. 3.

De ahí que, bajo los auspicios de la ONU y la UNESCO, el 8 de diciembre de 1986, la Asamblea General de las Naciones Unidas haya declarado el periodo 1988-1997 “Decenio Mundial del Desarrollo Cultural”. En este sentido, y en concomitancia con el objetivo principal del Decenio, se exhortó a la comunidad internacional a concebir formas de desarrollo más allá del mero crecimiento económico para que, a su vez, tomara en cuenta al hombre, con su herencia y sus aspiraciones, al hombre en su totalidad, física y espiritual, individual y social.

Dicha iniciativa es importante en cuanto que inspiradora de un nuevo espíritu de diálogo y acción concertada de las personas, las comunidades y las naciones de cara a los desafíos comunes del desarrollo. Además, la percepción de tales retos se amplía al contemplar ya no solamente el hambre y la miseria sino también la ignorancia y el miedo, la intolerancia y el rechazo de la diferencia, las tendencias hegemónicas, la estandarización de los modos de vida, las crisis estructurales, entre otros.

Así, de acuerdo con la Resolución 41/187 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la comunidad internacional en cooperación con la UNESCO buscarán alcanzar los objetivos del Decenio:³⁸

- *La toma en consideración de la dimensión cultural en el desarrollo.* Superar el economicismo, pensar todas las modalidades posibles de una conjunción de la producción y de la creación, de un arraigo de la economía en la cultura.
- *La afirmación y el enriquecimiento de las identidades culturales.* Rechazar las tentaciones de la uniformidad y los peligros de dependencia y de enajenación que entraña; fomentar la plenitud de todos los dones individuales y colectivos.
- *La ampliación de la participación en la vida cultural.* Hacer un llamado a las fuerzas de libertad y de creación de los individuos, de los grupos y de las colectividades, destacando el vínculo vital entre cultura y libre arbitrio, independencia de espíritu, anticonformismo; entre cultura y derechos del hombre, el hombre libre y responsable, indivisiblemente ciudadano, creador y productor.

³⁸ UNESCO, *Lanzamiento del Decenio...op. cit.*, pp. 4-5.

- *La promoción de la cooperación cultural internacional.* Oponerse a las tendencias al encierro sobre sí mismo, a una exaltación de la cultura nacional que se vuelve depreciación de la cultura de los otros; se trata de buscar, de multiplicar, de reforzar todos los vínculos por los cuales una cultura se alimenta libremente de otras, y las irriga en su momento.

Al respecto, la invitación de la UNESCO es a valorar el enorme potencial de creatividad y de invención de cada sociedad que permanece inexplorado, desaprovechado en su seno y que constituye “la verdadera gran riqueza inagotable”, capaz de generar la comprensión del prójimo y el respeto de las diferencias, y la participación en la construcción del presente y del futuro sobre fundamentos viables como lo son la paz y la cooperación.

Y si bien, el alcance de una empresa tal es mundial, no se traduce en homogeneización, uno de los mayores méritos de esta propuesta, en realidad: “Su función es catalizar las iniciativas donde se conjuguen sus energías respectivas, permitir la coalición de grandes ideas y fuerzas donde se afirme el sentido de lo universal a través de la expresión de todas las especificidades.”³⁹

La acción de la UNESCO se basa en la concomitancia entre cultura y desarrollo, o la noción de desarrollo cultural,⁴⁰ a partir de una doble constatación: por una parte, la percepción de que la cultura es indisoluble de la vida, del pensamiento, de la actividad de los individuos y de las colectividades, de manera que define las especificidades del desarrollo de una sociedad; por otra parte, la verificación de que al disociar el desarrollo de su ambiente cultural, en la búsqueda del mero crecimiento económico, ocurre un desequilibrio que debilita el poder creador de los pueblos; así el desarrollo debe encontrar su expresión última en la cultura.

Dicha constatación se plantea a escala del conjunto de la humanidad, no es exclusiva de un grupo de países sino que se observa tanto en el Norte como en el Sur, en el Este como en el Oeste. El fenómeno de la globalización tal cual lo vivimos hoy, por

³⁹ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁰ *Supra* 2.1.2.

ejemplo, es un reflejo claro del vínculo fundamental entre procesos de creación cultural y procesos de producción económica.

Finalmente, el Decenio advierte respecto de la universalización y del incremento de los ritmos de la vida social, en tanto que productores de dos fenómenos a su vez complementarios y contradictorios: por una parte, la comunicación y el intercambio creciente de ideas, de bienes y de personas, el acercamiento progresivo entre los individuos y entre los pueblos, la apertura intelectual y cultural, la intuición de solidaridades a escala de la especie en su totalidad. Por otra parte, la aplastante uniformación de los valores y de las normas que favorece el empobrecimiento de la diversidad creadora, que constituye un factor esencial de supervivencia de la humanidad; y la imposición del poder de aquellos que definen dichos valores y normas.

Precisamente, el logro más significativo de esta iniciativa en materia de desarrollo cultural radica en el rechazo a la homogeneización. Su apuesta consiste en el fortalecimiento del vínculo entre cultura y desarrollo en tanto que factor de profundización de las identidades creadoras, al obstaculizar la tendencia hacia la uniformación y favorecer los intercambios entre todas las culturas.

En este entendido, el Decenio Mundial del Desarrollo Cultural constituye un proyecto concreto: generar la toma de conciencia del papel que desempeña la cultura en el desarrollo, promover tanto entre los decidores y los creadores como a una escala de opinión más amplia, un espíritu nuevo, que posibilite el surgimiento de propuestas y de iniciativas en el marco de una diversidad que une, de una creatividad que acerca y de una solidaridad que libera.

2.2.1.2. La UNESCO y *Nuestra Diversidad Creativa*.

Nuestra Diversidad Creativa (1992-1996), Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, constituye la etapa ulterior en la redefinición del desarrollo, tarea inmensa emprendida por la UNESCO, correspondiente a la introducción de parámetros culturales en las estrategias generales de desarrollo y la elaboración de un programa concreto.

En tanto que segunda fase del trabajo realizado por la UNESCO, en torno a la toma en consideración del papel de la cultura en el desarrollo, este proyecto debía responder al desafío lanzado por la Organización durante la primera etapa en el sentido de replantear el proceso mismo del desarrollo. Nuevas preguntas fueron planteadas en substitución de las anteriores: ¿Cuáles son los factores culturales y socioculturales que influyen en el desarrollo? ¿Qué impacto tiene el desarrollo económico y social en la cultura? ¿Cómo se articulan las culturas y los modelos de desarrollo? ¿Cómo combinar los aspectos positivos de una cultura tradicional con la modernización? ¿Cuáles son las dimensiones culturales del bienestar individual y colectivo?.

Para dar respuesta a esos cuestionamientos, representantes de los países nórdicos en la UNESCO concibieron la posibilidad de crear una Comisión Mundial de la Cultura y del Desarrollo. Inspirados en experiencias anteriores, en las cuales la comunidad internacional pudo reflexionar en torno a los problemas ecológicos, específicamente en la publicación del Reporte de la Comisión Brundtland y la Cumbre de Río, dichos representantes convinieron en la necesidad de establecer una relación entre cultura y desarrollo similar a aquella establecida entre medio ambiente y desarrollo.⁴¹

De ahí que, en su XXVI sesión, en 1991, la Conferencia General de la UNESCO adoptó la Resolución 26C/3.4 por medio de la cual pide al Director General, en cooperación con el Secretario General de la ONU, crear una Comisión mundial independiente sobre la cultura y el desarrollo encargada de elaborar un reporte mundial sobre dichas áreas, así como propuestas concernientes a actividades a corto y a largo plazo destinadas a responder a las necesidades culturales en el contexto del desarrollo. Petición aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la Resolución A/46/158.

El objetivo del Informe consiste en proporcionar un instrumento permanente que permita el análisis y la esclarecimiento de ciertos aspectos fundamentales de la cultura y del desarrollo, para identificar progresivamente un conjunto de procedimientos y de principios internacionales. Del debate que resulte deberá desprenderse

⁴¹ La constatación de que el medio ambiente y el desarrollo están unidos inexorablemente, es decir, que el desarrollo no puede subsistir sobre una base de recursos deteriorada ambientalmente; y, en consecuencia, de que los objetivos del desarrollo económico y social debían definirse desde el punto de vista de su sostenibilidad, permitió a la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo crear el concepto de desarrollo sostenible, definido como aquel desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades. Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, *Nuestro Futuro Común*, Alianza, España, 1988, pp. 1-67.

un consenso internacional concerniente a las reglas a observar en materia de cultura y de desarrollo en un esfuerzo por replantear los enfoques actuales. La estrategia ha sido erigir una Agenda Internacional, a manera de un núcleo, en torno de la cual deberá crearse un programa mucho más completo.⁴²

El trabajo de la Comisión parte de una base de premisas. De igual manera que la paz y la democracia, la ampliación de las posibilidades ofrecidas a los individuos encuentra sus fundamentos en la ética y los valores que estructuran el comportamiento cotidiano de cada pueblo: el respeto al pluralismo; el respeto de las culturas, de su igual dignidad, de su diversidad y de sus diferentes ventajas, y al derecho de cada pueblo para emprender diferentes vías de desarrollo; el principio de la equidad, la necesidad de salvaguardar los intereses de las generaciones futuras; la universalidad de las aspiraciones a un mundo mejor y al progreso, al mismo tiempo que la multiplicidad de los enfoques posibles para realizar esos objetivos.

La ambición de la Comisión consiste en demostrar cómo la cultura moldea nuestras reflexiones, nuestra imaginación y el conjunto de nuestros comportamientos. En este sentido, la cultura es entendida 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. De manera que, a la cultura se le asignan dos papeles en el proceso de desarrollo: uno instrumental y otro constructivo, constitutivo y creativo.

El desarrollo, por su parte, es concebido a partir de dos puntos de vista, uno económico y otro humano: por una parte, como un proceso de crecimiento económico, un desarrollo rápido y sostenido de la producción, de la productividad y del ingreso por habitante; por otra parte, como un proceso de incremento de la libertad efectiva de aquellos que persiguen toda actividad a la cual tienen razones de atribuirle un valor.⁴³ Aquí se observa una de las principales debilidades de esta propuesta, porque el desarrollo debe partir del ser humano y regresar al ser humano.

⁴² Para una revisión de la Agenda Internacional, *cfr.* UNESCO, *Nuestra Diversidad...op. cit.*, pp. 297-317.

⁴³ O, lo que Amartya Sen denomina la “noción opulenta del desarrollo” y la “noción del desarrollo de la libertad real”, respectivamente. *Cfr.* Amartya, Sen, “La cultura como base del desarrollo contemporáneo”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 24.

La tesis planteada en el presente Informe consiste en que el desarrollo supone no solamente el acceso a los bienes y servicios, sino también la posibilidad de escoger como vivir su propia vida con los otros, de manera plena y satisfactoria para todos. De donde se desprende la noción de libertad cultural, una libertad colectiva y no individual, que consiste en el derecho de un pueblo a adoptar el estilo de vida de su elección y que al hacerlo, busca fomentar la experimentación, la diversidad, la imaginación y la creatividad. Y lo que es más, la libertad cultural dota del derecho a definir lo que son las necesidades fundamentales de cada sociedad.⁴⁴

No obstante ¿en qué medida es posible ejercer la libertad cultural cuando se le impone a un pueblo cómo vivir y, por lo tanto, cómo desarrollarse? El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (en adelante, PNUD) adopta el mercado como “principio central de la organización de la vida económica mundial”, ya sin opción para elegir el tipo de desarrollo que se necesita ni los mecanismos para acceder a él en función de las condiciones y aspiraciones de cada pueblo. Esta prescripción contradice a todas luces la pretendida riqueza del concepto de “desarrollo humano”, considerado como el fortalecimiento de las capacidades de las personas y el incremento de sus posibilidades de elección, y retomado en la propuesta de la Comisión Mundial de la Cultura y del Desarrollo.⁴⁵

La premisa fundamental de la Comisión Mundial de la Cultura y del Desarrollo, de acuerdo con lo dispuesto por el Lanzamiento Mundial del Decenio del Desarrollo Cultural, consistía en que las distintas culturas y regiones debían elaborar sus propias prioridades en materia de desarrollo, lo cual excluía cualquier intento de formular soluciones generales. Empero, tras una larga deliberación la Comisión llegó a la conclusión de que “...existen principios fundamentales que hay que respetar para que los individuos pertenecientes a todas las culturas puedan crear, cooperar y avanzar conjuntamente. Esos

⁴⁴ UNESCO, *Nuestra Diversidad...op. cit.*, pp. 15, 26-27.

⁴⁵ Tanto el PNUD como la UNESCO pertenecen al sistema de las Naciones Unidas y en esa calidad se ciñen a las directrices generales de la Organización, a su proyecto. Lo cual no impide señalar las contradicciones en las que se incurre. El paradigma del Desarrollo Humano se inscribe en el cambio de enfoque de la Organización de las Naciones Unidas sobre el desarrollo al incorporar el “factor” cultural. *Cfr.* PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 1999*, Mundi-Prensa, Madrid, 1999, pp. v y 16; Leopoldo, Artiles, “Cultura y Paradigma del Desarrollo Humano”, en *Desarrollo humano*, Boletín de información de la Oficina de Desarrollo Humano, año 1, PNUD, República Dominicana, abril de 2004, pp. 3-4.

principios se encarnan en una ética global que abarca los derechos humanos –que comprenden los de la mujer y los culturales- y la democracia.”⁴⁶

Paradójicamente, en la UNESCO se habla de libertad cultural al mismo tiempo que se dicta una serie de “imperativos universales” que pretenden unir a las culturas más allá de su diversidad y proveer las bases para una “ética universal”. Esta ética indica las normas políticas elementales que toda comunidad debe respetar si quiere participar de la dinámica internacional:⁴⁷

- La democracia y la protección de las minorías.
- La protección y la promoción de los derechos del hombre.
- La solución pacífica de los conflictos.
- El universalismo (fundamento de la ética universal).
- El pluralismo.
- La conservación del patrimonio cultural.
- La protección del medio ambiente.

Algunas preguntas saltan a simple vista: ¿Porqué la democracia y no alguna otra forma de gobierno? ¿No se ha cuestionado ya la pretendida “universalidad” de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre? ¿Acaso la prohibición del uso de la fuerza no es uno de los principios de la Carta de las Naciones Unidas? ¿Universalismo y respeto al pluralismo son compatibles? ¿Quién evitó la destrucción de vestigios que representaban siglos de historia de la Humanidad durante la invasión a Irak? ¿Por qué el Protocolo de Kyoto no ha podido entrar en vigor? En resumen ¿No resulta un contrasentido hablar del respeto a la diversidad cultural mientras se erige una ética global? Si al menos alguno de estos cuestionamientos no entra en franca contradicción con el principio del universalismo, una ética universal es posible.

Así pues, se constata que no hay una continuidad entre las dos fases de trabajo de la UNESCO destinadas a la consideración del papel de la cultura en el desarrollo. El Informe debía implementar las recomendaciones del Lanzamiento del Decenio Mundial del Desarrollo Cultural, mismas que fueron abandonadas y en su lugar se diseñó el proyecto

⁴⁶ Lourdes, Arizpe, “Replantear el debate en torno a la cultura”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 14.

⁴⁷ UNESCO, *Nuestra Diversidad...op. cit.*, pp. 36-55.

de la Comisión Mundial de la Cultura y del Desarrollo, Nuestra Diversidad Creativa, cuya orientación no contribuye a hacer frente al desafío planteado a la humanidad en el sentido de adoptar nuevas formas de pensamiento, nuevas maneras de actuar, nuevas maneras de organizarse en sociedad, en una palabra, nuevas maneras de vivir. Y ni qué pueda decirse respecto de promover diferentes vías de desarrollo, con plena conciencia de la influencia de los factores culturales sobre el modo en el cual las sociedades conciben su porvenir y eligen las estrategias y los medios para realizarlo.

Por ello, la ambición de la Comisión en el sentido de mostrar el papel constructivo, constitutivo y creativo de la cultura, más allá del meramente instrumental, se diluye en el marco de un esquema normativo rígido y homogeneizante. Porque no debe perderse de vista que el resultado de este trabajo está orientado, por mandato de la Conferencia general de la UNESCO, hacia la formulación de políticas. Sin embargo, no se da la importancia necesaria a la política cultural, en el sentido de proporcionar más elementos para elaborar una representación del mundo y de hacer reflexionar sobre ella y los valores que implica.

El problema de fondo sigue sin plantearse: la cultura no es un “instrumento”, una “dimensión” ni un mero “factor” entre otros del desarrollo, es el motor mismo del desarrollo. De esta incomprensión, resulta la pretensión de “desarrollar” a los pueblos, de cancelar la libertad de vivir acorde con los valores propios, en pocas palabras, de vivir un desarrollo coherente.

2.2.2. Experiencias de otros organismos internacionales.

2.2.2.1. Organismos de cooperación.

Además del sistema de Naciones Unidas, la comunidad científica internacional ha realizado estudios e investigaciones que concurren en las mismas revisiones y conclusiones en materia de desarrollo cultural. Existe así una serie de organismos de cooperación que actúan a nivel multilateral o bilateral y cuyo trabajo

permite extraer observaciones interesantes que constituyen en sí mismas retos a superar sobre la marcha en el trabajo de terreno.⁴⁸

La principal lección de estas experiencias es que las características culturales de un medio determinado sólo se perciben como obstáculos bajo un enfoque estrictamente economicista. Y que, en cambio, pueden constituir la fuente de dinamismo de algunos proyectos con los que se identifiquen las poblaciones. Pero esto presupone que esas realidades se comprendan y se admitan plenamente y que la población participe activamente en los proyectos de desarrollo.

Con base en dicha constatación, se han elaborado conjuntos de criterios para adecuar las ayudas a las especificidades de las diferentes zonas geográficas y culturales de los países beneficiarios, pero sin un carácter estructurador. Los mismos organismos reconocen el valor indicativo y de orientación de dichos conjuntos mejorables en el futuro al tomar en cuenta las diferencias culturales.

Incluso, se han diseñado modelos en los que los diferentes componentes de la política global pueden combinarse para responder a la diversidad de situaciones existentes, particularmente por lo que se refiere a las opciones socioeconómicas de las diferentes sociedades. Se busca que la elaboración de dichos modelos, denominados “de geometría variable”, permita a los organismos de ayuda al desarrollo asumir, en cierta medida, las principales diversidades sociales y culturales que existen en los Estados-nación.⁴⁹

No obstante, las actitudes de las sociedades ante una situación determinada difícilmente pueden ajustarse a modelos creados *in vitro*: el dualismo entre la introducción de tecnologías y procedimientos de organización nuevos y el mantenimiento de las culturas locales pone en tela de juicio las interacciones inevitables entre ambos conjuntos de actividades, mentalidades y culturas.

A partir de los años ochentas, se observa una tendencia a sustituir cada vez más los proyectos de desarrollo por programas económicos orientados a promover reformas políticas a nivel de los gobiernos centrales, basados en el libre juego del mercado y en el progreso científico y tecnológico.

⁴⁸ Véase Anexo II.

⁴⁹ UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo...op. cit.*, p. 72.

Se trata del llamado “análisis de la validez social” (*social soundness analysis*), elaborado en el marco de la cooperación estadounidense, con una tendencia clásica a privilegiar los análisis puramente económicos y cuantitativos. Su valor global no ha sido impugnado y por tanto no se han podido deducir todas las consecuencias de su aplicación en el plano organizativo.⁵⁰

Los análisis de los economistas son considerados más creíbles y muchos especialistas en ciencias sociales no denuncian los objetivos fundamentales, los postulados de base y la lógica misma de los proyectos y programas propuestos. Además, las estructuras y los procedimientos institucionales tienden a poner obstáculos al empleo sistemático del análisis sociocultural cuyos responsables administrativos consideran un factor de entorpecimiento a su labor.

Los propios organismos han creado guías concernientes al enfoque práctico y los medios de determinar los problemas culturales en la planificación de los proyectos y programas de desarrollo pero su uso no se ha generalizado, particularmente en el trabajo de los departamentos administrativos de asistencia técnica y de préstamos.

2.2.2.2. Organizaciones no gubernamentales.

Finalmente, en este terreno, la reivindicación más vanagloriada a favor de otro tipo de desarrollo y, en consecuencia, de otros métodos y enfoques proviene de las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (en adelante, ONGD). No obstante, si bien las ONGD tienen una cierta presencia en los llamados países “subdesarrollados”, no expresan necesariamente los valores, los anhelos y las necesidades de las sociedades.

El éxito atribuido a las organizaciones no gubernamentales en la cooperación para el desarrollo, generalmente se explica por su estatuto jurídico (no dependen del derecho público) y, en gran parte, a su variedad de tamaños, esferas de competencia y niveles de intervención.⁵¹

⁵⁰ *Ibidem*, p. 74.

⁵¹ Véase Anexo II.

La mayoría de las ONGD tienen estructuras muy ligeras lo que en principio debe facilitar el trabajo sobre el terreno. Los resultados obtenidos en materia de desarrollo son atribuidos al impacto de su acción a nivel local, cuyo contacto directo con la gente permite solucionar problemas cotidianos, urgentes. Sin embargo, una reflexión de este tipo llevaría a pensar que las sociedades negroafricanas son incapaces de atender sus necesidades y problemas más apremiantes, que no cuentan con el ingenio ni con los mecanismos necesarios, en breve, que requieren la “ayuda” de “alguien” más o, mejor dicho, de alguien que piense y haga las cosas en lugar de ellos mismos.

De sus beneficios se dice que son inmediatos, contrariamente a los programas macroeconómicos de los organismos internacionales cuyos resultados difícilmente se traducen en bienestar para los más desprotegidos.⁵² Pero ¿qué virtud y, por consiguiente, qué impacto pueden tener uno, diez, cien proyectos o programas de los cuales un grupo de personas se siente beneficiario pero no autor? ¿Esto es desarrollo?

También se diferencia y compara el trabajo de las ONGD respecto de aquel de los grandes organismos de cooperación bilateral o multilateral, por su mayor sensibilidad cultural y la calidad de los resultados obtenidos. Hemos afirmado que la única cooperación posible es aquella que no genera dependencia, aquella que no cancela las capacidades y las energías creadoras de una sociedad, en breve, aquella que no obstaculiza el desarrollo natural de un pueblo.

El debate en torno a la verdadera naturaleza de las ONGD está vigente: ¿se trata de una “*diplomacia del desarrollo*” auspiciada por los gobiernos donantes con el fin de justificar y reproducir su ideología, disfrazada de un discurso en nombre del altruismo, la responsabilidad y la moral globales? En este sentido deben orientarse las discusiones, más allá del atributo común de “actores cruciales para el logro de la democratización y el desarrollo”.

Sin lugar a dudas, uno de los aspectos más controvertidos es el impacto de la ayuda oficial que reciben y los recursos que movilizan las ONGD: de 1970 a 1990 los fondos totales transferidos por y para las ONGD superó dos veces el ritmo del incremento

⁵² De ahí que sus resultados y enfoque hayan tenido efectos en instituciones como el Banco Mundial, la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (CIDA), la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID), entre otras.

para la ayuda internacional en conjunto.⁵³ Al crearse una relación de dependencia perversa entre las ONGD y los donadores, todas las opciones institucionales en el país que recibe la ayuda van a depender del país que la otorga así como de la posición de las ONGD.

El rol de las ONGD se ha complejizado a la par de las mutaciones de las relaciones internacionales. Su influencia en la opinión internacional, los Estados y las empresas se ha acompañado de un cuestionamiento sobre la eficacia de sus acciones y sobre su legitimidad. Hoy se habla de la “profesionalización” de las ONGD: repensar sus modos de organización y de gestión, su relación con los proveedores de fondos y sus modalidades de acción sobre el terreno. Aunque, paradójicamente, ese replanteamiento incrementa su vulnerabilidad y plantea nuevos desafíos.⁵⁴

La experiencia de las ONGD en la toma en consideración del papel de la cultura en el desarrollo no sería menor en los casos en que realmente se fomentaran la creatividad, la iniciativa, la participación y la libre expresión de las ideas de las poblaciones. Sin embargo, al igual que en otras experiencias, el principio de base es desafortunado: en ningún momento se busca crear las condiciones para que los pueblos *se desarrollen*, lo que constituye una verdadera estrategia de desarrollo, sino que se pretende “desarrollarlos”. Desarrolladores de ayer y ONGD actuales tienen en común una ausencia total de deseo por conocer a las sociedades locales. Mientras esta perspectiva no se modifique los fracasos están garantizados.

⁵³ Anel, Aragón Fuentes, *Angels of Mercy or Development Diplomats?*, Africa World Press, Londres, 1998, pp. 64-65.

⁵⁴ Cfr. Anne, Le Naëlou, “ONG: les pièges de la professionalisation”, en *Revue Tiers Monde*, n° 180, Institut d’Étude du Développement économique et social, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, París, octubre-diciembre de 2004, pp. 727-734.

*Dormir sur la natte des autres
c'est comme si l'on dormait par terre.*

Proverbio africano

*On ne développe pas:
on se développe.*

Lema del C.R.D.E.

CAPÍTULO 3. El desarrollo de África negra: elementos endógenos para su aprehensión.

3. ¿Qué desarrollo?

Ha llegado el momento de plantearse esta pregunta y, con ella, la labor de “discriminación” entre todos aquellos elementos de la cultura negroafricana que nos proporcionan pistas de reflexión en torno al desarrollo de sus sociedades. Podría hablarse de la literatura, del arte, de la danza, o profundizar entre otros temas la espiritualidad o la ética que, no obstante, encuentran su fundamento en los tópicos abordados a continuación.

La historia, la tradición oral, la educación, la lengua, el fenómeno religioso, el tiempo, constituyen en conjunto el núcleo del desarrollo negroafricano. Ninguna de estas dimensiones puede abordarse aisladamente. Esta unidad al interior del pensamiento africano posibilita la incursión adecuada en el desarrollo de África negra, como una totalidad que no se aprehende sin vincularse con sus partes constituyentes.

La historia constituye el telón de fondo sobre el cual los africanos han creado, desarrollado y mantenido a través del tiempo unas sociedades originales, conscientes de su lugar y de su permanencia en el mundo.

La tradición oral, se erige como el mecanismo por excelencia de conservación y transmisión del legado histórico y sagrado a las generaciones por venir. Como tal, sirve de fundamento en la formación de africanos responsables enraizados en su cultura, por ejemplo a través de ese instrumento personal como es la lengua, capaces de plantear soluciones originales a los problemas de sus sociedades.

El fenómeno religioso, en tanto expresión del pensamiento negroafricano, es el fundamento que dota de sentido a la existencia del africano y dirige sus acciones en el marco de un proyecto de sociedad. La perspectiva temporal imprime el dinamismo necesario en la marcha del progreso hacia la conquista del ideal.

El sector tradicional negroafricano porta así los fundamentos de un desarrollo auténtico, autónomo y libremente asumido. Y en este sentido, África se desarrolla, vive su propio desarrollo como un río que contenido artificialmente en un momento determinado encuentra su cauce y éste no es el zanjado por alguien más.

3.1. El papel de la historia.

3.1.1. De mitos y prejuicios: hacia la reivindicación de una conciencia histórica.

Théophile Obenga nos recuerda que Hegel fue el primer pensador, en los tiempos modernos, en haber concebido e interpretado la historia racionalmente como dimensión fundamental de la existencia del mundo. La historia pensada a la vez como modo de ser y como conciencia de ese modo de ser es el fundamento mismo de la existencia: “ser” es “haber sido”.¹

Así, para Hegel la historia es realidad y *logos* en la conciencia de sí: la historia-realidad (la historia vivida, concreta) es la realización trágica de un pueblo que busca su origen, y la historia-logos (la historia filosófica) es el disfrute del Espíritu universal, cuando se reconoce por la reflexión en el mundo, en las cosas, cuando comprende lo que ha sido.

La totalidad histórica, entendida por Hegel, es el Espíritu en su mundo, mismo que habita. Y, si la historia universal se despliega en el dominio del Espíritu, éste constituye la sustancia misma de la historia: el curso de la evolución del Espíritu en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, el deber supremo, la esencia del Espíritu, es conocerse a sí mismo y realizarse, bajo ciertas configuraciones que son los pueblos históricos con su ética colectiva, su arte, su constitución, su religión, su ciencia. Cada uno de esos pueblos expresa una etapa, una época de la historia universal. Y es gracias a esas determinaciones particulares que el Espíritu universal “se eleva en la historia a una totalidad”.²

Ahora bien, según Hegel ¿cuál es el estado del Espíritu del mundo en África negra? ¿Cómo se manifiesta el Espíritu absoluto, la Razón eterna, en los pueblos negros de África? y ¿cuál es la participación de África negra en la constitución de la totalidad histórica en la cual se eleva el Espíritu universal?

¹ Théophile, Obenga, “La totalité historique de Hegel exclut l’Afrique noire”, en Fabien, Adonon Dogbénou (coord.), *Antología de Estudios Africanos*, vol. 1, (3 vols.), FCPyS, UNAM, México, 2003, p. 21.

² *Ibidem*, pp. 22-25.

La conclusión a la que llega Hegel es contundente: lo universal no se desarrolló en los pueblos de África negra. ¿Las razones?: las determinaciones naturales, geográficas (la naturaleza tropical, el calor, el aislamiento), no favorecieron el desarrollo del Espíritu absoluto. El estado de barbarie y salvajismo en que vive el hombre (ausencia de un ideal estatal, la ignorancia de una objetividad –Dios, lo eterno, lo justo-) le impide ser parte integrante de la civilización. El hombre vive en su inmediatez (estado paradisíaco), dominado por las pasiones. El hombre en “estado bruto” no tiene conciencia de ninguna civilización, porque al no oponerse a la naturaleza (por la filosofía) no se constituye verdaderamente en hombre.

De manera que, para Hegel no hay historia propiamente dicha en África negra. Todo se opone a ello. En vista de los rasgos que determinan “el carácter de los negros”, África es un mundo ahistórico no desarrollado, totalmente prisionero del espíritu natural y que se encuentra aún en el umbral de la historia universal. África es así excluida de la historia universal en su sentido preciso, es decir, la historia general de la humanidad, la historia sustancial que permite captar el espíritu de los pueblos.

Desafortunadamente, la aproximación histórica a los pueblos no europeos no escapa aún hoy del dogma hegeliano producto, por un lado, de la ignorancia y, por otro lado, de una visión etnocéntrica del mundo. Porque Hegel pensaba etnológicamente su “en-grupo”, al considerar que Occidente es el único continente histórico, porque sólo ahí se dan cita la filosofía, el pensamiento puro y la libertad, y las zonas templadas del Mediterráneo proporcionan el espacio geográfico idóneo para el desarrollo del Espíritu absoluto. La historia universal se circunscribe así a Roma y Atenas.³

Como ideólogo Hegel juega, antes de la ofensiva colonial, exactamente el mismo papel de algunos teólogos que, antes de la Trata Negrera, discutían sobre si los negros tenían un alma o no. La ideología de Hegel no podía ser más oportuna para su en-grupo. Excluido de la historia, el negro se convierte en un instrumento que depende de los agentes del “Espíritu”. Al considerar que la historia del progreso humano comienza en Grecia, Occidente se adjudica un derecho de autor exclusivo, un título de paternidad sobre todo el progreso posterior de la especie humana hasta nuestros días. La actitud racista de los pensadores europeos como Hegel respecto a África, procede de

³ Fabien, Adonon Dogbénou (coord.), *op. cit.*, p. 11.

una expoliación del “tiempo” de otros pueblos y de una negación por decreto de su contribución, con miras a reconstruir la historia a partir de una idea preconcebida.

Esto es lo que Joseph Ki-Zerbo hace bien en llamar *la barrera de los mitos*, que ha ocultado al mundo la historia real de África negra al volverla ininteligible. Al igual que él, varios estudiosos han denunciado esta serie de prejuicios y distorsiones que, al presentar una historia deformada y desarticulada, niegan la vitalidad histórica de las sociedades africanas, toda la profundidad en el tiempo que ha llevado hasta la compleja realidad presente.⁴

Esta tendencia ha evolucionado gradualmente tras el final de la Segunda Guerra Mundial, particularmente una vez que los pueblos africanos accedieron a la “independencia” e irrumpieron en la escena internacional. Durante la colonización su historia era considerada parte integrante de la historia del país colonizador. Tras el paréntesis colonial, estos pueblos ejercen su derecho a la iniciativa histórica y buscan restablecer sobre bases sólidas la historicidad de sus sociedades.

En este cometido, es precisamente un africano quien cuestiona por primera vez el esquema ideológico y totalizador hegeliano. ¿Que los negroafricanos no tienen historia, entendida a la vez como modo de ser y como conciencia de ese modo de ser, fundamento mismo de la existencia? Cheikh Anta Diop no vacila al afirmar que el privilegio propio del hombre de tener conciencia de vivir en la historia no es exclusivo de la humanidad europea.

Los planteamientos de Cheikh Anta Diop constituyen una ruptura epistemológica y filosófica, por la elaboración de una conciencia histórica a partir del estudio de la historia y de las civilizaciones de África negra desde los orígenes de la humanidad. Dicha ruptura consiste en el paso de la era etnográfica (heredada por Hegel) a la visión histórica del pasado africano, en el marco general de la historia universal. De

⁴ Joseph, Ki-Zerbo, *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX*, Alianza Editorial, España, 1980, pp. 15-20. Cfr. Joseph, Ki-Zerbo, Introducción general a la *Historia General de África. Metodología y prehistoria africana*, tomo I, (8 tomos), director del volumen: Joseph Ki-Zerbo, Tecnos/UNESCO, Madrid, 1982, pp. 23-24; Amadou-Mahtar, M'Bow, Prólogo a la *Historia General de África...op. cit.*, p. 11; Ferrán, Iniesta, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la Catarata, España, 1992, pp. 11, 16-17; y V. Y., Mudimbe, “Paciencia de la Filosofía”, en Celma, Agüero Doná (coord.), *África. Inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 39-53.

esta manera se intenta explicar “históricamente” la vida social africana en su conjunto, desde los inicios de los tiempos.⁵

Detectar los fundamentos del África actual a partir de un arraigo original en la temporalidad (su ser, su pasado), permite vislumbrar una historia con un porvenir. En efecto, los orígenes de las civilizaciones africanas son portadores de la verdad y permiten la rememoración del pasado en su totalidad, estableciendo de esta manera una lógica histórica en las evoluciones y los desarrollos ulteriores, que tienen sin embargo génesis primordiales. La reconciliación del africano con su historia implica el mejor conocimiento de sí mismo a través del conocimiento efectivo de su pasado.

Ahora bien, lo más importante para un pueblo no es tanto poder enaltecerse de un pasado más o menos glorioso, sino descubrir y tomar conciencia de la continuidad de ese pasado. El problema general que se plantea así para la historia africana es incorporar, no de manera hipotética sino efectiva, todos esos jirones del pasado a una antigüedad, un origen común que restablece la continuidad: “... tomando en serio los testimonios unánimes de toda la antigüedad sabia y filosófica que atestiguan que los Etiópes y los Egipcios eran Negros, como todos los otros naturales de África, se restablece la claridad sobre un punto de la historia que no ha llegado a ser realmente ‘oscuro’ más que desde hace un siglo, con el apogeo del imperialismo.”⁶

La ruptura epistemológica de Cheikh Anta Diop constituye un referente en la lucha por la auténtica liberación de África. Partir de los hechos y salir del

⁵ Théophile, Obenga, “La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, pp. 35 y 38. Véase Anexo III.

⁶ Cheikh, Anta Diop, *Nations Nègres et culture, De l’antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l’Afrique Noire d’aujourd’hui*, tomo I, Présence Africaine, París, (3ª ed.), 1979, pp. 25 y 28. De esta manera, Cheikh Anta Diop afirma, durante su trabajo doctoral, el origen negro de la civilización egipcia. Tesis controversial pero científicamente fundamentada y corroborada por descubrimientos posteriores desde las más diversas disciplinas que cuestiona las bases mismas de la civilización. Nos encontramos así en torno al debate, vigente hasta nuestros días, sobre el origen de la Humanidad que enfrenta a los defensores, por un lado, de la tesis poligenetista o policentrista y, por otro lado, a los de la tesis monogenetista o monocentrista del origen del hombre. Para una documentación sobre el tema, *cfr.* “Lucy détrônée”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 1980-1981, Groupe Jeune Afrique, París, 22 de diciembre de 1998, s/p; Fawzia, Zouari, “L’Égypte ancienne était-elle blanche ou noire?”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, París, 22 a 28 de junio de 1999, pp. 102-103; Marcel, Péju, “Quand les Jaunes étaient noirs”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2012, Groupe Jeune Afrique, París, 30 de julio a 9 de agosto 1999, p. 98; Mahamoudou, Ouédraogo, *Culture et Développement en Afrique: le temps du repositionnement*, L’Harmattan, París, 2000, pp. 39-44; Cheikh, Anta Diop, “Critical review of the most recent theses on the origin of humanity”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, pp. 45-92; Cheikh, Anta Diop, “Latest discoveries on the origin of egyptian civilization”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, pp. 93-97. Para una visión de conjunto de la obra de Cheikh Anta Diop, *cfr.* François-Xavier, Fauvelle, *L’Afrique de Cheikh Anta Diop*, Karthala, París, 1996.

marco de las ideas a priori para plantear de manera objetiva los problemas del continente es un trabajo ineludible. Una tarea de tal envergadura exige que los africanos se “africanicen”, es decir, que se inclinen hacia su propia historia y su civilización, porque en el estudio de aquellas se conocerán mejor a sí mismos y conseguirán, mediante el verdadero conocimiento de su pasado, volver obsoleta e inofensiva la enajenación cultural como arma de dominación.⁷

En esta perspectiva se inscribe el trabajo de Théophile Obenga, quien retoma los planteamientos de Cheikh Anta Diop, en torno a la convicción de que “la liberación de África es inseparable de la búsqueda del *continuum* de su historia y del principio vital de su civilización.” Como historiador, filósofo y lingüista enriquece la reflexión. Aporta fundamentos sobre la grandiosa antigüedad –incluso la anterioridad absoluta- física y cultural de la presencia del mundo negro en la historia de la humanidad. Elabora leyes de correspondencia y de transformación de los fenómenos, del parentesco lingüístico, genético, que existe entre el egipcio antiguo, el copto, y las lenguas africanas, y concluye que existe una comunidad cultural negra muy antigua de la cual se nutren las realidades negroafricanas de hoy: “Una sola base lingüística, el negro-egipcio, se extiende bajo este universo cultural fundado por los Negros de otro tiempo.”⁸

El problema fundamental que encuentra Théophile Obenga es la enajenación del status actual de la “historia universal”, que omite demasiados patrimonios culturales y que no tiene lo suficientemente en cuenta la Evolución y su profundo significado. De ahí que se pronuncie en favor de la escritura de una nueva historia. Una *nueva historia* que, mediante la comprensión de la génesis misma de la Civilización contemporánea, posibilite una relectura y una reescritura menos racistas de la historia del continente. Precisamente, esta nueva historia se propone reunir las herencias múltiples, trabajo que despeja así un pasado humano culturalmente sedimentado. El principio es claro: “*el hombre es su propia herencia; se reconoce en lo que produce*”.⁹

⁷ Cheikh, Anta Diop, *Nations Nègres et culture...op. cit.*, p. 14.

⁸ Citado en Mahamoudou, Ouédraogo, *op. cit.*, pp. 40-44; *cfr.* Théophile, Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien du copte et des langues Negro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, L'Harmattan, Francia, 1993, p. 402.

⁹ Théophile, Obenga, *Pour une Nouvelle Histoire*, Présence Africaine, París, 1980, pp. 9-11 y 32.

La discusión central no es el reclamo de la cuna de la Humanidad para África, ningún africano se aferra a esta pretensión. Después del “blanqueo” consciente del origen de la civilización, no se trata ahora de su “negreo” por revancha. Lo esencial de estas reflexiones es la puesta en evidencia de esa parte fundamental de la historia negra, usurpada, que restablece una continuidad reprimida. Ni historia, ni antigüedad, ni continuidad: el dogma hegeliano sigue haciendo de las suyas.

Lo mismo acontece en torno a la reflexión sobre el fenómeno de la colonización europea en África. Se habla de paréntesis colonial, de ruptura,¹⁰ lo que ocasiona el estudio fragmentado de la historia de África -África precolonial, África colonial y África postcolonial- y el no reconocimiento de sus sociedades en una historia así presentada. No obstante, los hechos revelan la permanencia y pervivencia de visiones del mundo, de formas de vida, de sistemas de referencia, de valores y de ideales. Poco a poco los pueblos comienzan a tomar conciencia de esta realidad, a *reapropiarse su historia*, primer paso ineludible hacia un desarrollo autónomo.

De igual manera, otros africanos destacados han posicionado a África en el lugar que le corresponde en la historia. Amadou Mahtar M'Bow ve en las sociedades africanas culturas originales que se han desarrollado y perpetuado, a través de los siglos, por caminos que le son propios. Dicha perspectiva contraviene la posición acostumbrada que considera la historia de África como un simple y vulgar apéndice de la historia europea.¹¹

Además, contra el prejuicio geográfico de aislamiento, el autor afirma la unidad histórica de África. Bajo el esquema hegeliano, el continente africano no era considerado una entidad histórica, por la idea de que un “África blanca” y un “África negra” siempre estuvieron aisladas por el Sahara. Sin embargo, no hay que olvidar que el Sahara no ha sido siempre el espacio que hoy representa. Las civilizaciones del continente africano, a través de la diversidad de culturas y lenguas, forman las vertientes históricas de un conjunto de pueblos y de sociedades unidos por vínculos seculares.¹²

¹⁰ Marc H., Piault, “L’effet colonial: pour une révision des faits”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 139-152.

¹¹ Amadou-Mahtar, M'Bow, *op. cit.*

¹² Desde esta perspectiva, es posible concebir el Sahara como un *carrefour*, lugar de encuentro continuo entre etnias y pueblos, de intercambios de bienes, de creencias, de costumbres y de ideas, de vinculación entre sociedades constituidas a una y otra parte del desierto. *Cfr.* Joseph Ki-Zerbo, *Historia del África negra...op. cit.*, p. 12.

En cuanto a las relaciones de esta unidad histórica de África con los demás continentes, principalmente con América y el Caribe, desde el sur de los Estados Unidos hasta el norte de Brasil, pasando por el Caribe, así como en la costa del Pacífico, las aportaciones culturales heredadas de África son visibles por todas partes; incluso algunas constituyen los fundamentos esenciales de la identidad cultural de algunos de los sectores más importantes de la población.¹³

Joseph Ki-Zerbo, autor de la *Historia del África negra* (1980) y director del volumen I de la *Historia General de África* (1982), por su parte, le reconoce una historia a África que, como la de la Humanidad entera, es la historia de una toma de conciencia y cuya manifestación más clara es la *Historia General de África*¹⁴ o la apropiación por parte de los pueblos de su historia. Su proyecto consiste en retornar a las raíces de África para explicar su situación contemporánea y en reconocerles a los africanos su derecho a interpretar su propio pasado. Para ello, parte de la idea de que un pueblo no puede afrontar su futuro sin poseer una visión de su propio pasado, porque *no se puede vivir con una memoria ajena*.

En este sentido, si la historia es la memoria colectiva de los pueblos, el conocimiento de la historia africana debe considerarse parte integrante de su desarrollo. Para sentirse partícipe del porvenir, es necesario que el africano se sienta heredero de un pasado. Ki-Zerbo toca así uno de los grandes problemas del África negra, a saber, el de la elite dirigente de los estados africanos, desarraigada, poco interesada en la historia como parte esencial del patrimonio nacional que debe administrar, “el humus sustancial” del que los pueblos pueden y deben extraer sus recursos espirituales y su razón de vivir.¹⁵

¹³ Sobre la presencia de África en América *cfr.*, para el caso de México: Gonzalo, Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Fondo de Cultura Económica, México, (2ª ed.), 1972. (Colec. Tierra Firme.); Gonzalo, Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. (Sec. de Obras de Antropología.); María Elisa, Velázquez y Ethel, Correa (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2005. (Serie Africanía); para el caso de América del Norte y el Caribe: Janheinz, Jahn, *Muntu: las culturas neoafricanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 348.

¹⁴ Obra magna que se rige por cuatro principios: la interdisciplinariedad, la temporalidad africana, la endogeneidad y la unidad histórica del continente. Para un panorama general de la obra, *cfr.* Joseph, Ki-Zerbo, Introducción general a la *Historia General de África...op. cit.*; Bethwell A., Ogot, Presentación de la *Historia General de África...op. cit.*, pp. 17-19; Fawzia, Zouari, “Aux sources de l’Afrique”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, 22 a 28 de junio de 1999, pp. 9-13 y 102-105; Valérie, Thorin “L’homme du livre” en *Jeune Afrique*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, 22 a 28 de junio de 1999, p. 104.

¹⁵ Joseph, Ki-Zerbo, *Historia del África negra...op. cit.*, p. 48.

Boubou Hama, por su parte, concibe al africano como un animal histórico que como en cualquier otra parte hace su historia y se ha formado una idea de la misma. Desde la aparición de los primeros hombres, los africanos han creado a través de milenios una sociedad autónoma que por su sola vitalidad da testimonio del genio histórico de sus creadores: “Esa historia engendrada en la práctica ha sido, en tanto que proyecto humano, concebida *a priori*. Es también reflexiva e interiorizada *a priori* por los individuos y las colectividades. Y de este modo, se convierte en un marco de pensamiento y de vida: un ‘modelo’.”¹⁶

Así, se constata que los africanos son conscientes de ser los agentes de su propia historia. La conciencia histórica es el reflejo de cada sociedad y de cada fase significativa en la evolución de la misma, por lo tanto, la concepción que tienen los africanos de su historia, y de la historia en general, lleva la marca de su desarrollo singular.

3.1.2. La concepción de la historia en las sociedades negroafricanas.

Los africanos tienen conciencia de ser los agentes de su historia, y una conciencia responsable, incluso al nivel del microcosmos aldeano. Generalmente, se tiene la impresión de que los miembros de las sociedades africanas, casi cerradas, no tienen conciencia de hacer la historia más que a un nivel muy elemental, restringido a la dimensión de la gran familia y en el marco de una jerarquía consuetudinaria gerontocrática rígida. Pues es precisamente a ese nivel que el sentimiento de autorregulación comunitaria y de autonomía pervive.

Esto explica las dificultades que encontraron los colonizadores para imponer su dominio, debido a que las estructuras de organización existentes en dichas sociedades no correspondían a las de sus países. Los europeos denominaron a esas regiones de “anarquía” política porque no encontraron una sede de los poderes, a los jefes. Lo que no quiere decir de ninguna manera que en África haya sociedades acéfalas, lo que ocurre es que el poder no está centralizado, sino que los diversos grupos gozan de una autonomía para decidir según sus situaciones particulares.

¹⁶ Boubou, Hama y Joseph, Ki-Zerbo, “Lugar de la historia en la sociedad africana”, en Fabien, Adonon Djogbénu (comp.), *Apuntes y Antología*, SUA, FCPyS, UNAM, México, 1990, p. 129.

En las sociedades fuertemente estructuradas, la concepción africana confiere al jefe una gran importancia en la historia de los pueblos, es él quien encarna el proyecto colectivo. Lo cual no debe interpretarse como un condicionamiento ideológico que cancele el espíritu crítico. La idea del líder motor de la historia, casi nunca se reduce a un esquema simplista que atribuya a un sólo hombre el desarrollo humano en su totalidad. Casi siempre se trata de un grupo dinámico, integrado por los compañeros de los jefes, no obstante su condición menor (griots, portavoces); también ellos entran en la historia como héroes.

La permanencia de las estructuras elementales de las comunidades básicas a través del movimiento histórico le ha conferido a todo el proceso un carácter popular muy importante. La naturaleza misma de las sociedades ha hecho de la historia un asunto de todos. La amplitud del espacio histórico permite que así sea debido a que se encuentra a la medida de la aprehensión mental de cada miembro de la sociedad.

Sin lugar a dudas, una tarea fundamental de los pueblos africanos en su marcha hacia la verdadera conquista de su independencia, la apropiación de su desarrollo y la afirmación de sus especificidades culturales, es la de su enraizamiento en una conciencia histórica renovada, intensamente vivida y asumida de generación en generación. En dicha misión, la tradición oral, en tanto mecanismo de transmisión del saber de una generación a otra y fundamento de las civilizaciones orales, resulta de una riqueza inestimable para el conocimiento de África por todos los africanos.

Por su naturaleza, la tradición oral es capaz de dotar a los africanos de una visión de conjunto sobre su pasado colectivo, y no un pasado troceado, monográfico, ajeno, arbitrariamente periodizado y especializado, como el que conocemos hasta ahora. La tradición oral recrea un pasado, un capital espiritual que puede llegar a constituir una fuente de inspiración multiforme y permanente a través de una historia vivida.

Un esfuerzo serio por conocer la historia africana y la esencia de sus sociedades, debe remitirse a la tradición oral. Contrariamente a la tendencia que prima lo escrito sobre lo oral y que, en función de ese razonamiento desdeña el patrimonio de todas aquellas civilizaciones orales, “sociedades ágrafas, pueblos sin cultura y sin historia”, como si el testimonio, escrito u oral, no fuera por sobre todo un testimonio

humano y que, como tal, vale lo que vale el hombre, la tradición oral se erige como una riqueza que forma parte del patrimonio cultural de la humanidad.

La tradición oral constituye una fuente valiosa de la historia de África, testimonio fiel de su continuidad que posibilita el seguimiento del tránsito de sus diversos pueblos en el espacio y en el tiempo, la comprensión desde el interior de la visión africana del mundo y la aprehensión de los caracteres originales de los valores que fundamentan las culturas y las instituciones negroafricanas.

3.2. El valor de la tradición oral.

La tradición oral es la forma predominante de transmisión de la memoria colectiva en África, ya sea en África negra o en el Maghreb (África del Norte). Incluso durante el dominio europeo en África, que se extendió en términos generales de la segunda mitad y del último cuarto del siglo XIX a mediados del siglo XX, la tradición oral se mantuvo y se mantiene viva. Durante ese periodo, fue un grito de resistencia y una forma de auto-preservación de las referencias autóctonas frente a la implacable fuerza del colonialismo.

Es a través de las historias narradas por los más viejos y sabios, por los contadores de historias o por los griots, que los niños africanos son iniciados en las leyendas, en las creencias ancestrales, en el saber espiritual o en la historia de sus pueblos. En efecto, la tradición oral africana es un sistema de autointerpretación concreta: por ella, la sociedad se explica a sí misma. La historia de los africanos acerca a una verdad ontológica: centra la atención del hombre sobre cuestiones como ¿de dónde viene el hombre? ¿cuál es su tarea en la tierra? y, durante su vida, ¿qué vínculos puede establecer con el Ser Supremo?¹⁷

Quizá en un intento por conocer la propia visión de los africanos, la actitud consecuente sería preguntarle a un auténtico tradicionalista, como Amadou Hampaté Bâ, qué es la tradición oral -sin saber que con ello se le pondría en un dilema-, a lo que después de un silencio prolongado resolvería así: “*Es el conocimiento total*”. La

¹⁷ Jean, Ziegler, *Le pouvoir africain*, Seuil, París, (2ª ed.), 1979, pp. 207-208. (Colec. Points.)

expresión es contundente. Se trata de ese legado de conocimientos de todo tipo, transmitido pacientemente de boca a oído y de maestro a discípulo a lo largo del tiempo. Herencia que pervive hasta nuestros días en la memoria de los grandes depositarios de la palabra y en las generaciones sucesivas.¹⁸

Bien podría hablarse de la *memoria permanente*, de cuyo ejercicio depende la rememoración de situaciones y hechos acontecidos, figura central en la transmisión de conocimientos de unas generaciones a otras. El calificativo de permanente, más que referirse a la permanencia de una cultura a través del tiempo, alude a "...la cualidad de trascendente que esos conocimientos adquieren al superar la fragilidad del propio ser humano, que extrae del desgaste o del desmedro de su existencia una fuerza o una experiencia perdurables."¹⁹

Comienza así a vislumbrarse el valor de la tradición oral, cuya aprehensión se encuentra en función de una serie de elementos como son el origen divino de la palabra, el vínculo del hombre con esa palabra y la importancia tanto del mecanismo de transmisión como de los conocimientos que porta.

3.2.1. La palabra: génesis sagrada de su fuerza creadora.

En las tradiciones africanas la palabra posee, además de un valor moral esencial, un doble carácter: por un lado, es sagrada, debido a su origen divino de donde proceden las fuerzas ocultas que posee y, por otro lado, es mágica, en tanto que conductora de tales fuerzas, de ahí el manejo prudente que de ella se debe tener. Así, factores de tipo religioso y mágico concurren en la preservación fiel de la transmisión oral.

Amadou Hampaté Bâ, conocedor de las tradiciones de la sabana al sur del Sahara, explica que *Kuma*, la Palabra, constituye una fuerza fundamental procedente del mismo Ser Supremo, creador de todas las cosas. La tradición africana, concibe a la palabra como el instrumento de la creación, un don divino en el sentido descendente y, a la vez, sagrado en el ascendente. El Hombre, en tanto creación excepcional del Ser

¹⁸ Amadou, Hampaté Bâ, "La tradición viviente", en *Historia General de África...op. cit.*, p. 185.

¹⁹ Joaquín, Díaz, *La memoria permanente. Reflexiones sobre la tradición*, Ámbito, Salamanca, 1992, p. 11. (Colec. Monografías. Serie Cultura tradicional-2.)

Supremo, síntesis de todo lo que existe y depositario de la fuerza suprema, posee una porción del poder creador divino: el don de la Palabra. En el momento en que el Hombre, iniciado por su creador, transmite a su descendencia los conocimientos que posee, da inicio la gran cadena de transmisión oral iniciática.²⁰

En general, *las tradiciones africanas postulan una visión religiosa del mundo*. El universo es concebido y sentido como el signo, la materialización de un universo invisible y viviente constituido por fuerzas en permanente movimiento. Al interior de esta inmensa unidad cósmica todo está unido, todo es solidario, y el comportamiento del hombre frente a sí mismo y frente al mundo que le rodea será motivo de una reglamentación ritual precisa, según cada etnia o región.

Desde esta perspectiva, la violación de las leyes sagradas ocasiona la perturbación del equilibrio de las fuerzas, con efectos negativos que se dejan sentir. La palabra, es el instrumento por excelencia para restablecer el equilibrio trastocado, debido a su poder creador. El hombre es depositario de las tres potencialidades del poder, del querer y del saber. Sin embargo, esas fuerzas cósmicas se encuentran en él estáticas y es la palabra divina que viene a ponerlas en movimiento. La palabra humana pone en movimiento las fuerzas latentes que se mantienen estáticas en las cosas, tal como la palabra divina, de la que es un reflejo.

Así pues, la palabra constituye la materialización o exteriorización de las fuerzas, de ahí que abarque una realidad mucho más amplia que la atribuida en otras sociedades. Se trata de una percepción total, un conocimiento en el cual el ser está plenamente comprometido. “La palabra es poderosa en el África Negra”, afirmaría Léopold Sedar Senghor. La fuerza creadora de la palabra libera las fuerzas contenidas de los minerales, da dinamismo a las plantas y a los animales, los conduce hacia una acción de sentido. Toda actividad del hombre, todo movimiento en la naturaleza, toda transformación y toda procreación opera mediante la palabra.

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.

²⁰ Véase Anexo IV.

El poder, la responsabilidad, la obligatoriedad de la palabra y la conciencia de que sólo la palabra altera y transforma al mundo, son características propias de la cultura africana.²¹ Esos valores impregnan la noción del desarrollo negroafricano y lo convierten en un acto de sentido, de consciencia, de responsabilidad, de compromiso, de transformación y de realización plena del hombre.

3.2.2. El hombre y su palabra: la autenticidad en la cadena de transmisión.

En las sociedades de tradición oral, el vínculo del hombre con la palabra es central. Las sociedades orales poseen una memoria más desarrollada y el vínculo entre el hombre y la Palabra es muy fuerte. A pesar de que la escritura existe, el hombre opta por la oralidad como medio de expresión y depende así de su palabra: “Ella le vincula y le compromete. Él *es* su palabra y su palabra da fe de lo que él es.”²² La fuente de legitimación del testimonio oral radica precisamente en el valor de la cadena de transmisión, de la que depende la fidelidad de la memoria tanto individual como colectiva y la importancia que la verdad reviste en una sociedad determinada.

La cohesión misma de la sociedad se funda en el valor y el respeto de la palabra. La tradición confiere a la palabra, no sólo un poder creador sino además una doble función de conservación y de destrucción: “La palabra puede crear la paz, pero también destruirla”. Al extraer de lo sagrado su poder creador y operativo, la palabra se relaciona directamente tanto con el mantenimiento como con la ruptura de la armonía, en el hombre y en el mundo que le rodea. Así, la palabra reviste un valor moral fundamental.

Lo anterior explica que la mayoría de las sociedades orales tradicionales consideren la mentira como un “cáncer moral”. En el África tradicional quien falta a su palabra destruye su persona civil, religiosa y oculta, se separa de sí

²¹ *Vgr.*, la literatura negroafricana en sus diversas formas de expresión (francófona, anglófona, lusófona) reutiliza formas tradicionales de oralidad por lo que se convierte en un acto de compromiso, *cfr.* Vera Lucia, Soares, “Tradição oral e escrita literaria: o exemplo das literaturas africanas de língua francesa”, en *Letras*, no. 47, Sector de Ciencias Humanas, Letras y Artes, Universidad Federal de Paraná, Curitiba, Brasil, enero-junio de 1997, pp. 123-130; Guy Ossito, Midiohouan, *Écrire en pays colonisé*, L’Harmattan, París, 2002.

²² Amadou, Hampaté Bâ, “Los archivos orales de la historia”, en *El Correo de la UNESCO*, vol. XXXII, agosto-septiembre de 1979, París, p. 17.

mismo y de la sociedad, condición que hace preferible su muerte. “La palabra es divinamente exacta, conviene ser exacto con ella. La lengua que falsea la palabra vicia la sangre de aquel que miente”, canta un poema ritual en Malí. Si una persona piensa una cosa y dice otra se aísla de sí mismo, rompe la unidad sagrada, a su vez reflejo de la unidad cósmica, y tanto la armonía propia como la de su entorno.

Éste es el contexto mágico-religioso y social en el cual se inscribe el respeto a la palabra en las sociedades de tradición oral, principal mecanismo de validez de la cadena de transmisión. Y adquiere una mayor trascendencia cuando están de por medio las palabras heredadas por los antepasados o los mayores, lo que pone de manifiesto el apego religioso al patrimonio transmitido.

Se encuentra así, en todas las ramas del conocimiento tradicional, que la *cadena de transmisión* reviste una importancia fundamental. La transmisión regular es lo que crea la “magia”, de lo contrario se trata solamente de charla o cuento, lo que hace a la palabra estéril. La palabra transmitida por la cadena lleva en sí, desde la transmisión original, una fuerza que la hace operante y sacramental. Precisamente, esta noción de “respeto de la cadena” o de “respeto de la transmisión” permite que cada africano repita íntegramente un relato que ha escuchado, valiéndose para ello tanto de la propia memoria como de la de los oyentes.

Los grandes “archiveros” son los encargados de recibir, resguardar y transmitir el legado oral, tarea sumamente respetable sujeta a una serie de principios y reglas y cuyo papel resulta fundamental en el resguardo de la autenticidad en la transmisión. Se trata de los grandes maestros conocedores, testigos de la memoria de África, quienes reciben el nombre de “tradicionalistas” y que, en palabras de Amadou Hampaté Bâ, constituyen la “memoria viviente de África”.²³

Además del valor moral propio de los depositarios de todo ese conocimiento y de su vinculación a la cadena de transmisión, existe un mecanismo adicional que garantiza la autenticidad de la tradición oral. Se trata del control permanente ejercido por los padres o por los ancianos que les rodean, quienes se

²³ En bambara se les llama *Doma* o *Soma*, los “Conocedores”, o *Donikeba*, “Hacedores de conocimiento”. En peul, de acuerdo con las regiones, se les llama *Silatigui*, *Gando* o *Chiorinké*, denominaciones que expresan un mismo sentido: el “conocedor”. Para un estudio más detallado sobre la figura del tradicionalista y su función en las sociedades negroafricanas, *cfr.* Amadou, Hampaté Bâ, “La tradición viviente”, en *op. cit.*, pp. 191-197.

encargan de velar celosamente la autenticidad de la transmisión y reparan ante cualquier error cometido.

De esta manera, la tradición oral está condicionada por la sociedad que la vehicula. Es un conjunto de conocimientos dirigido y controlado por la estructura de la sociedad en la cual se despliega. Su control se ejerce en dos sentidos: por una parte, la tradición porta los conocimientos de una sociedad determinada; y, por otra parte, es transmitida por los miembros del grupo exclusivamente. Su profundidad depende igualmente del grupo; las estructuras sociales profundas y complejas generan una tradición oral rica con facetas múltiples.²⁴

Resulta necesario dejar de lado la percepción reductora de la tradición oral en tanto que una serie de cuentos, leyendas y relatos míticos o históricos, sin unidad ni trascendencia. Sólo de esta manera podrá percibirse toda su importancia como forjadora de un hombre enraizado en su cultura a través de los valores legados por los antepasados. La tradición oral constituye, en este sentido, el fundamento ideal de la educación africana en la formación de personas responsables de su propio desarrollo.

3.2.3. La gran escuela de la vida: el papel de la tradición oral en la educación africana.

Desde la perspectiva del “conocimiento total”,²⁵ es posible concebir la tradición oral como la gran *escuela de la vida*, en todos sus aspectos, en donde no hay una disociación entre lo espiritual y lo material. En ese paso de lo esotérico a lo exotérico, la tradición oral se adecua al entendimiento de los hombres y se desarrolla en función de sus aptitudes. Es a la vez religión, conocimiento, ciencia de la naturaleza, iniciación a los oficios, historia, diversión y recreo. Al basarse en la iniciación y la experiencia su impacto en el hombre es total por lo que ha contribuido a crear un tipo de hombre particular, a “esculpir el alma africana”.²⁶

La cultura africana se vincula al comportamiento cotidiano del hombre y de la comunidad de ahí que no pueda tratarse como una materia abstracta aislada de la

²⁴ Jean, Ziegler, *op. cit.*, p. 208.

²⁵ *Supra* 3.2.

²⁶ Amadou, Hampaté Bâ, “Los archivos orales de la historia”, en *op. cit.*, p. 18.

vida. Por el contrario, implica una visión particular del mundo o, mejor dicho, una actitud particular ante el mundo, concebido como un Todo en el que todas las cosas se vinculan entre sí y reaccionan unas sobre otras.

Así se entiende que la educación tradicional empieza en el seno familiar y que encuentre en el padre, la madre o los mayores a sus maestros y educadores, quienes constituyen la primera célula de tradicionalistas. Labor que se complementa con la enseñanza esotérica adquirida en las grandes escuelas iniciáticas. Además, la educación está unida a las circunstancias de la vida, es decir, que cada acontecimiento o incidente de la vida es motivo de diversas explicaciones, de la referencia a un mito, un cuento, una leyenda lo que permite que se inscriba fácilmente en la memoria del niño. En este sentido, la literatura oral comporta una función pedagógica muy importante.

A través de estas enseñanzas apoyadas, por ejemplo, en los mitos de la cosmogonía, el hombre comprende su lugar y su misión en el universo, su relación con el mundo de los vivos y de los muertos; el simbolismo de su cuerpo y la complejidad de su psiquismo; así como su comportamiento frente a la naturaleza y el respeto de su equilibrio para no perturbar las fuerzas que la animan, de las cuales ella es sólo la apariencia tangible.

La iniciación, por su parte, le permitirá al hombre descubrir su relación con el mundo de las fuerzas y lo conducirá hacia el dominio de sí con miras a llegar a ser como un “*Maa*, un “hombre completo”, interlocutor de *Maa Nala* y guardián del mundo viviente.²⁷ Como puede apreciarse la función tradicional modela el ser del hombre. En ello radica precisamente la diferencia entre la educación moderna y la educación tradicional.

Lo aprendido en la escuela llamada clásica no siempre es *vivido*, en cambio la tradición oral se preocupa porque los conocimientos transmitidos lleguen a la totalidad del ser. La educación en las sociedades negroafricanas no se refiere a la inteligencia de los libros, sino a la sabiduría de la vida, es decir al conocimiento de las relaciones vitales por las cuales el hombre se encuentra en la vida. La verdadera comprensión viene así con el saber de la naturaleza y los nexos del mundo, con el conocimiento de la manera en que el hombre activa las fuerzas y se sirve de ellas.

²⁷ Véase Anexo IV.

Las palabras del sabio Amadou Hampaté Bâ reflejan la verdadera naturaleza de la tradición oral: *“Una cosa es la escritura y otra es el saber. La escritura es la fotografía del saber, pero no es el saber. El saber es una luz que está en el hombre... Es la herencia de todo aquello que nuestros antepasados han podido conocer y que nos han transmitido, así como el baobab está contenido en potencia en la semilla.”*²⁸

Si la tradición oral es considerada en su conjunto no constituye una mera proyección en la imaginación de los hombres de una figura ideal y normativa del grupo. No se conforma con suscitar una simple adhesión por la fe, sino que exige la exteriorización de las enseñanzas que profiere; resulta más bien *“formadora y generadora de un tipo de hombre particular”*. ¿Podría entonces la tradición oral erigirse en una palanca del desarrollo de África negra, en tanto forjadora de los “ciudadanos del mañana”? ¿Cuáles son las condiciones que, a nivel lingüístico, cultural y pedagógico zanjarían el terreno para dicho desarrollo?

3.2.3.1. Hacia un diálogo entre la educación tradicional y la educación moderna: el caso de Burkina Faso.

Cuando se habla de educación tradicional y educación moderna, nos encontramos ante dos universos psicopedagógicos y culturales diferentes, incluso conflictuales si no se logra establecer un diálogo que encauce positivamente los elementos propios de uno y de otro. A continuación se aprecian los respectivos rasgos principales de los dos sistemas de educación:

²⁸ Citado en Inongo-vi-Makomé, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Carena, España, 2000, p. 17. (Col. Culturas Alternativas.)

| Educación moderna | Educación tradicional |
|--|---|
| <p>Ruptura entre educación y producción:</p> <p>a) En la organización de la vida en tres fases: una para estudiar, otra para trabajar, otra para retirarse.</p> <p>b) En la organización de la educación: la escuela está disociada de la unidades de producción.</p> <p>Selección y producción de desechos.</p> <p>Formación fundamentalmente intelectual.</p> <p>Pedagogía directiva que se dirige a inculcar conocimientos.</p> | <p>Combinación, desde la infancia, educación y producción, es decir, ausencia de disociación entre educación y empleo.</p> <p>Educación funcional en relación con las necesidades reales de la sociedad.</p> <p>Formación global: social, cultural, técnica, ecológica, manual, física.</p> <p>Pedagogía de la acción fundada en la práctica.</p> |

Fuente: UNESCO, *Juventud, tradición y desarrollo en África*, Traduc. Marta Vasallo, Reunión regional africana sobre la juventud Nairobi (Kenia) 17-22 de diciembre de 1979, Serbal/UNESCO, España, 1982, p. 28. [Título original: *Jeunesse, tradition et développement en Afrique*, UNESCO, París, 1981.]

La educación tradicional o la escuela de la vida considera que el aprendizaje se efectúa durante toda la vida y que la persona está siempre en desarrollo, cualquiera que sea su edad. Por el contrario, la educación moderna o la que se transmite por la escuela llamada clásica, afirma que el periodo de desarrollo más importante del hombre transcurre durante la primera infancia.²⁹ Esta diferencia de percepciones cuestiona la posibilidad de un diálogo entre la educación tradicional y la educación moderna. No obstante, existen indicios de que esas dos pedagogías pueden nutrirse mutuamente.

El primer paso para lograrlo consiste en el conocimiento mutuo. Y quizá aquí se encuentre el mayor reto debido a que, cuando no se le niega, se admite generalmente que la educación tradicional es difusa. Por ello, es necesario distinguir los

²⁹ El concepto de *desarrollo del niño en la primera infancia* (ECD, por sus siglas en inglés), ha sido adoptado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (en adelante, UNICEF) al considerar las etapas más tempranas de la vida, desde el nacimiento hasta los ocho años de edad, el periodo más importante en el desarrollo del individuo. Otros organismos emplean diversas terminologías pero el criterio de base es el mismo: atención del niño en la primera infancia y educación preescolar, empleado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante, UNESCO); educación y cuidado del niño en la primera infancia, usado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (en adelante, OCDE); y desarrollo del niño en la primera infancia, empleado por el Banco Mundial. UNICEF, *Estado mundial de la Infancia 2001*, Nueva York, 2001, pp. 2, 9, 11-12, y 14-21.

diferentes actores que participan y, sobre todo, los objetivos planteados y los métodos empleados.

Ante todo, se debe reconocer que la educación tradicional es una realidad viva. Así lo constata la persistencia de las sociedades negroafricanas en todo su ser a través de la transmisión de su saber, su saber-hacer y sus valores, en el marco de una enseñanza adecuada a sus realidades. Esta es la clave de la resistencia que la mayor parte de los negroafricanos, el África potencial, ha opuesto a la agresión cultural de la escuela extranjera.³⁰

Al igual que la educación moderna, la educación tradicional dispone de una estrategia. La pedagogía es concebida como una empresa de transformación de un ser por otro gracias a la transmisión de claves y de códigos, de actitudes y de aptitudes que no aparecen en su carta de identidad original. Entre las características de la educación tradicional destacan las siguientes:³¹

- *Su perspectiva total*: es global porque se interesa en las dimensiones física, intelectual, emocional, moral, artística y espiritual del hombre. Al desarrollarse en el seno de la gran familia se impregna de comportamientos y valores de la sociedad.
- *Su naturaleza participativa*: la persona aprende a partir de su vivencia y no de una teoría abstracta, analizando los hechos representados o simplemente evocados.
- *Su carácter preciso y particular*: se aplica de manera puntual según las circunstancias y los ámbitos. Apunta al conocimiento tanto de los grupos humanos como de los demás seres vivos, a los temas de reflexión o de acción relativos a los trabajos de campo.

³⁰ La educación constituyó una de las formas de penetración cultural, si no es que la más perniciosa, de la colonización europea en África. Fue la introducción de la enseñanza superior en las colonias africanas, el arma que usó la política imperial para perpetuar su dominio. Su impacto se operó al nivel de una élite educada en las universidades creadas por el colonizador para formar los cuadros políticos y administrativos que lo relevarían en su empresa colonial. Ali, al-Mazrui, "L'Afrique et l'héritage de la Seconde Guerre Mondiale sur le plan politique, économique et culturel", en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, vol. 2, pp. 130-138.

³¹ Maximilien, Sagna, "Pour le dialogue des pédagogies traditionnelle et moderne", en Joseph, Ki-Zerbo, *La natte des autres: pour un développement endogène en Afrique*, Karthala, París, 1992, pp. 417-418.

- *Su método evaluativo:* por periodos regulares o en determinadas ocasiones destaca la cohesión de una familia o la conducta de una persona con respecto a la sociedad.

La educación de la persona empieza desde el seno materno. Las actitudes de la madre que atiende un niño son cruciales. Durante horas, el niño es llevado en la espalda de su madre de la cual termina por reconocer su olor; asimismo, le propinará masajes diarios para dar flexibilidad a su cuerpo. Se le hará bailar entre las manos de la madre o de otras mujeres de la familia, aprendiendo las primeras canciones y los primeros ritmos. El padre, la madre, los mayores son los encargados de transmitir las primeras lecciones de la vida por la experiencia y a través de cuentos, fábulas, leyendas, máximas, adagios, refranes, en tanto que misivas legadas por los antepasados a la posteridad.

Fuera del seno materno, la persona aprende en primer lugar a situarse en la trama de relaciones que constituye el ser humano. Entre 6 y 9 años, el niño juega con sus homólogos, hace pequeños encargos, imita a los padres o a los mayores bajo supervisión de estos últimos. Más tarde seguirá al padre o a la madre, según se trate de un niño o de una niña, en los trabajos del campo o en las labores domésticas. Pero no abandona nunca su clase de edad en el seno de la cual los diferentes miembros se educan mutuamente bajo la supervisión de los mayores.

Vendrá la circuncisión, momento decisivo de su educación por la iniciación y la formación. A partir de esta fecha, el niño convertido en adulto seguirá una formación permanente a lo largo de su existencia, por periodos regulares u ocasionalmente. De manera que, la persona a lo largo de toda su vida aprende en una relación directa con el medio ambiente natural y humano.

Se aprecia así que toda la comunidad de vida de la persona es educativa. La educación por la comunidad debe entenderse como la expresión de la reproducción y de la transmisión concientes de modelos y de valores. Desde esta perspectiva, el papel de la comunidad educativa se extiende al nivel del barrio y del pueblo habitados por miembros de una misma gran familia. No obstante, si bien todos

participan en la educación del joven, no todos tienen el mismo nivel de responsabilidad ni intervienen con la misma regularidad que los parientes.³²

La iniciación es un periodo crucial para la transmisión del mensaje educacional. Es un momento de prueba, de control de las cualidades de vida y de comportamiento del niño.³³ En este proceso, la comunidad se encarga de educar por todo y en todo momento a los próximos adultos con la finalidad de forjar la estabilidad del cuerpo social en su totalidad. La intervención concertada de la comunidad educativa aparece así como un factor, entre otros, de equilibrio colectivo.

En el mismo contenido y finalidad de la educación tradicional se encuentran otros factores de equilibrio colectivo. Uno de ellos lo constituye el objetivo principal de la educación tradicional: aprender a vivir, es decir, aprender a superar los obstáculos inmediatos. Aquí destacan tres niveles elementales:³⁴

- 1) La *autosuficiencia*, necesidad vital para cada miembro de la sociedad quien debe saber producir y preparar los alimentos que necesita, conocer el ecosistema que le rodea y los lugares sagrados.
- 2) Las *exigencias ineludibles de la vida social*, como el conocimiento de todos los miembros de la familia biológica cuyos antepasados requieren veneración y los mayores una obediencia total.
- 3) La *historia de la familia, de la comunidad y del pueblo*, elementos de saber indispensable que le permitirán superar los obstáculos inmediatos que se oponen directamente a su desarrollo.

Además, como aspirante a la eternidad el hombre anhela la perfección que hace de él un ser en armonía con el Ser Supremo; de ahí su preocupación por la adquisición de valores que al ser vividos permiten establecer el equilibrio social:

- La *dignidad*: ser moralmente intachable; estar en regla con las potencias invisibles protectoras de la familia y de la sociedad es estar

³² De igual manera, un responsable de la iniciación tiene autoridad de educador sobre el niño al mismo título que un sacerdote, un morabito o un curandero. La importancia de la educación confiere al educador un halo de veneración que sobrepasa, en ciertos aspectos, el respeto mostrado a los parientes. Así, durante el periodo de la iniciación, la responsabilidad del educador es sobrevalorada en razón de la trascendencia conferida a este periodo de la formación del hombre.

³³ Para un estudio detallado sobre este y otros aspectos de la iniciación africana, *cfr.* Dominique, Zahan, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Cristiandad, España, 1980, pp. 100-120.

³⁴ Maximilien, Sagna, *op. cit.*, pp. 420-421.

en armonía con el Ser Supremo. El hombre digno no puede ser pobre ya que la pobreza depende del hombre.

- El *honor*: el hombre puede carecer de recursos materiales, ser víctima de una invalidez física o de una enfermedad social, pero no puede aceptar la humillación. El honor no es sinónimo de orgullo, ni lo contrario de la humildad.
- La *justicia*: virtud cardinal que conduce a la verdad y que, como ella, es única.
- El *valor*: virtud que impide retroceder ante el precio a pagar por la justicia, la verdad o el honor.

Confiriéndoles todo su dinamismo, estos valores posibilitan la evolución del hombre sin disgregarse entre la multiplicidad de valores que conocen las sociedades durante los procesos de transición. Precisamente, las sociedades negroafricanas se han cimentado en estas y otras virtudes morales y sociales que las han fortalecido a través de su transmisión de generación en generación. Preservar el sentido de la colectividad o el espíritu cooperativo, no impiden la marcha hacia el progreso, todo lo contrario.

Toda sociedad viable y próspera está fundada en valores económicos y filosóficos sólidos. Sobrevive en la medida en que los principios y valores que les son inculcados a su miembros son respetados y salvaguardados: "...si la colonización y el imperialismo contemporáneos constituyen fuerzas de presión que tratan de imprimir a África un rumbo determinado, la adhesión a la *africanidad*, es decir, a los valores de las tradiciones culturales, ha ofrecido y sigue ofreciendo a los pueblos africanos un instrumento de resistencia. Lo atestigua el hecho de que los periodos de esclavización y colonización no lograron destruir las raíces de la cultura africana..."³⁵

La educación tradicional lleva en sí los gérmenes de un nuevo sistema de educación más apropiado para las sociedades africanas que el sistema escolar y universitario puesto en marcha después de las independencias. Sin embargo, el hecho de que los sistemas educativos de los pueblos africanos liberados del yugo colonial, tengan

³⁵ UNESCO, *Juventud, tradición y desarrollo en África*, Traduc. Marta Vasallo, Reunión regional africana sobre la juventud Nairobi (Kenia) 17-22 de diciembre de 1979, Serbal/UNESCO, España, 1982, pp. 14-15. [Título original: *Jeunesse, tradition et développement en Afrique*, UNESCO, París, 1981.]

por base esencial el fondo cultural de los países colonizadores, ocasiona la formación de hombres y mujeres alejados de las realidades concretas que sus sociedades deben dominar para desarrollarse.

Por lo que, el conjunto de los pueblos africanos tiene que darse a la tarea de desentrañar el vínculo fundamental existente aún entre su sistema educativo y el impuesto por la colonización, de cimentar su sistema educativo en su propia cultura entendida como patrimonio de saber, de saber-hacer y de saber-ser que debe ser guardado y transmitido pero de manera que pueda ser constantemente enriquecido y adaptado a sus necesidades.³⁶

La cuestión que debe plantearse entonces es saber cómo con lo que se aprende encauzar una acción innovadora en su medio. Es decir, fomentar el espíritu crítico y creador que permita promover instituciones y estructuras adecuadas para tal fin. En esa lógica parecen inscribirse algunas iniciativas locales sobre la preparación de los niños para la vida adulta tal como ocurre en Burkina Faso.

BURKINA FASO

Ficha descriptiva

Fecha de independencia: 5 de agosto de 1960.

Alto Volta: se convierte en Burkina Faso el 4 de agosto de 1984.

Presidente actual: Blaise Compaoré; toma el poder el 17 de octubre de 1987, tras el asesinato del presidente en turno, Thomas Sankara; obtiene la presidencia el 1° de diciembre de 1991, fue reelecto en 1998 y al término de su nuevo mandato que inició en 2005 cumplirá 25 años en el poder.

Superficie: 274 000 km².

Población: 13 millones de hab. Proyecciones para 2050: 42,4 millones de hab.

Crecimiento demográfico: 2,32 %.

Población menor de 15 años: 48,9 %.

Densidad de población: 46,1 hab./ km².

Población urbana: 17,4 %.

Alfabetización: 12,8 %.

Escolarización: 22 %.

Índice de Desarrollo Humano (2005): 0,302-Rango: 175/177.

Lenguas: se hablan un total de 60 lenguas, entre ellas francés (oficial), more, dioula, peul, tamacheq, gulfancema, fulfulde, haussa, zarma, jula, lyelle, dagara, bissa...

Población: Mossis, Mandés, Peuls, Bobos...

Religiones: Tradicionales, Islam, Cristianos.

Moneda: Franco CFA.

Inversión interna: 25 % del PIB.

Inversión extranjera directa: 11 mdd.

Exportaciones: 326 mdd.

Importaciones: 855 mdd.

Principales recursos: algodón, oro, caña de azúcar.

³⁶ Mpasi a Tezo Lubaki, "Renaissance culturelle et développement endogène" en Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *La natte des autres...op., cit.*, p. 92. Sobre el estado y las tareas de la educación en África Negra *cfr.* Joseph, Ki-Zerbo, *Historia del África negra...op. cit.*, pp. 11-16.

Fuente: Adaptación del original en francés “Nouveau quinquennat pour Compaoré?”, en *Jeune Afrique. L'intelligent*. L'État de l'Afrique 2005. Hors-Série, n° 8, Groupe Jeune Afrique, Paris, 2005, p. 172.

“¿Qué escuela para nosotros?” se preguntan los burkinabés y al hacerlo cuestionan el sistema educativo heredado del sistema colonial. Esa enseñanza dispensada por la escuela clásica que no se adapta a las condiciones de las poblaciones a las cuales se dirige. En un intento de diálogo entre la educación tradicional y la educación moderna, los burkinabés desarrollan otras maneras de aprender cuyo balance arroja resultados exitosos.

“La escuela del pueblo” (“L'école du village”), es una escuela bilingüe del poblado de Silmiuugu, Burkina Faso. No se trata de la escuela en el pueblo sino, literalmente, de “la escuela del pueblo” porque el pueblo está involucrado. Es decir, hay una interacción entre la escuela y el medio de manera que la enseñanza le concierne a toda la comunidad.³⁷

Su filosofía va más allá del aspecto pedagógico, debido a que la enseñanza de los valores de la cultura africana desborda las aulas. De igual manera, las actividades tradicionales como los cantos, los bailes, los proverbios, de valor inestimable en función de su sentido multiseccular, están fuera de la escuela. Por eso, las sesiones comprenden trabajos dentro y fuera del salón de clases. Fuera de la escuela, se realizan labores que permiten concretar las lecciones impartidas durante las sesiones a través de los conocimientos adquiridos por la experiencia.

Existe una asociación de madres educadoras, cuya función es central. La asociación se encarga del aprendizaje de las danzas y los cantos tradicionales de los niños así como de los cuentos y los proverbios. Trabajan en cooperación con los maestros para contribuir a mejorar la calidad de la escuela. El que las madres acepten involucrarse en este tipo de escuela se debe a la naturaleza misma de la enseñanza que ahí se imparte, acorde con su visión sobre la educación de sus hijos.

Otra experiencia al respecto la constituye “*Tin Tua*” (en lengua gulmancema) o “desarrollémonos nosotros mismos”. Opera en la región de Gulmu,

³⁷ Olga, Baillif, “L'école du village”, en *Reflét du Sud*, TV5 France, una producción CIRTEF con la colaboración de la Televisión Nacional de Burkina Faso. Programa transmitido el 11 de septiembre de 2005.

ubicada en el este de Burkina Faso. Se creó en 1990 por iniciativa de Benoît Ouoba, lingüista de la Universidad de Ouagadougou a la vez fundador y secretario ejecutivo.³⁸

De igual forma que en Silmiuugu, la enseñanza transita del nivel teórico al práctico sobre las cuestiones de desarrollo. El resultado de la formación se observa en varias actividades generadoras de ingresos como la fabricación de jabón, por ejemplo. La expresión escrita de la lengua de alfabetización, los conocimientos en matemáticas y la gestión de las unidades económicas de la comunidad, la higiene y los principios elementales de salud comunitaria, la agricultura, la cría y el medio ambiente son, entre otros, los sectores prácticos del aprendizaje.

Además, para permitir un mejor arraigo del estudiante en su medio natural, la dimensión cultural no se deja de lado. La recopilación de las leyendas y los relatos históricos de la tradición oral ha permitido constituir un banco de textos. La producción de cuentos y leyendas en lenguas locales permite al estudiante vivir otras experiencias y sobre todo conocer su historia.

La escuela del pueblo y Tin Tua, no son escuelas como las otras en donde el aspecto intelectual es rígido. Permiten un mayor margen de maniobra por parte de los educadores y el desarrollo de la creatividad y del espíritu crítico del estudiante. A la vez que amplían los horizontes del estudiante posibilitan su reencuentro consigo mismo, con sus raíces. En este sentido, los burkinabés conciben la escuela bilingüe como forjadora de los verdaderos “ciudadanos del mañana”, porque tendrán los conocimientos necesarios y serán portadores de la tradición y de la cultura de sus pueblos, gracias al trabajo de la familia y de la población en general.

Desde esta óptica, el sistema educativo toma otra orientación. La educación ya no es concebida como la imposición de una cultura ajena sino como una acción que provoca en sus miembros un aprendizaje activo y responsable, que los impulsa a asimilar la herencia cultural de su sociedad, de manera crítica, con la preocupación de enriquecerla por medio de su creación personal y colectiva. La educación tradicional se erige así en un componente fundamental del desarrollo endógeno.

³⁸ Sus resultados exitosos le han valido el apoyo de numerosos socios como la Unión Europea (en adelante, UE), el UNICEF, la cooperación suiza, el Fondo Nacional para la Alfabetización, entre otros. Tiego, Tiemtoré, “Tin Tua, l'autre manière d'apprendre”, en <http://www.ipsnews.net/fr/note.asp?idnews=2795>, página consultada el 9 de noviembre de 2005.

Éste es el principio en el que reposan las soluciones que los africanos procuran aplicar a los problemas agudos que obstaculizan su desarrollo. De igual manera que el ámbito educativo, el complejo lingüístico encuentra cauces originales que fomentan el espíritu creador de las sociedades negroafricanas.

3.2.3.2 ¿Cómo solucionan los africanos el dilema de la lengua?

La problemática de las lenguas africanas requiere para su estudio un enfoque multifacético. Por su complejidad, el dilema de las lenguas africanas debe ser abordado desde tres perspectivas: la dimensión lingüística, la dimensión pedagógica y la dimensión cultural que, por lo demás, se encuentran inextricablemente relacionadas.

3.2.3.2.1. La dimensión lingüística.

A través de la lingüística se descubre que todas las lenguas son valiosas y, por lo tanto, capaces de vehicular el conocimiento del mundo. Esto se explica por los recursos y la capacidad interna que tiene toda lengua de incorporarse al conocimiento. Las lenguas africanas no están exentas a esta máxima.

No obstante, hasta el presente hay una necesidad de que se sepa que las lenguas africanas son lenguas no “dialectos”, como son denominadas impropriamente por algunos “lingüistas”. Se trata de lenguas sin importar la cantidad de personas que hacen uso de ellas ni la superficie más o menos reducida en la que se hablan, o la existencia o no de estructura gramatical escrita. Incluso ciertos tipos de comunicación hablada, calificados de lenguas por esos lingüistas eurocentristas, revisten las mismas características de lo que se califica hoy de dialectos.³⁹

Al decir que tal comunidad posee una lengua y otra un dialecto, se plantea de nuevo el problema discriminatorio propio de algunos investigadores que

³⁹ Por definición, lenguas afines genéticamente comprenden una diversidad de continuaciones de una sola lengua ancestral. Este protolenguaje fue hablado presumiblemente en un tiempo por una sola comunidad que vivía dentro de un área geográfica restringida. En el presente, las lenguas romance –francés, italiano, español, portugués, rumano, entre otros- son habladas en un área enorme incluyendo Europa occidental y meridional, América Central y América del Sur, y otras partes. No obstante, todas esas lenguas representan una continuación de una sola lengua ancestral, el latín, originalmente hablado por una comunidad en un área relativamente pequeña en y alrededor de Roma. Edgar A., Gregersen, *Language in Africa, An Introductory Survey*, Gordon and Breach Science Publishers, Londres, 1977, p. 144.

hablan de las sociedades objeto de su estudio como de sociedades sin cultura, sin historia, sin civilización comparadas con las suyas que, por supuesto, tienen una cultura, una historia, una civilización y otras virtudes más. Se trata de investigaciones que tienden a subjetivizar el objeto mismo de la investigación y proporcionan una visión falsa de la realidad.⁴⁰

Algunos etnólogos, historiadores o lingüistas destacados se refieren a África como un continente menor en el que no hay pueblos sólo tribus, en el que no hay lenguas sino una multitud de dialectos más o menos intercomprensibles y desprovistos de tradición escrita.⁴¹ El problema fundamental sigue siendo el de saber *quién* califica, con *qué* criterio y para *qué fin* a un determinado sistema de comunicación oral como “lengua” o a otro como “dialecto”.

Partamos del hecho de que toda comunidad, por grande o pequeña que sea, desde el momento en que existe y tiene conciencia de su existencia dispone de un sistema de comunicación que puede ser verbal o codificado a través de los medios que le son propios. Se puede afirmar entonces que toda comunidad dispone de una lengua.⁴²

Así, en África se hablan más de 2 000 lenguas,⁴³ censadas hasta hoy, lo que constituye la tercera parte de las 6 000 lenguas habladas en el planeta.⁴⁴ Y no se trata de lenguas muertas debido a que los africanos usan las lenguas de colonización, es decir, el francés, el inglés, el portugués, cuando no comparten la misma lengua o para dirigirse al colonizador, pero en la vida cotidiana emplean la lengua materna.

Fabien Adonon precisa al respecto: “...en África ninguna africana, ningún africano habla espontáneamente una lengua de colonización, como el inglés, el portugués, el francés, para sólo citar las principales. Claro está que estas lenguas son también y de alguna manera parte del paisaje lingüístico, pero los habitantes de los

⁴⁰ Respecto del eurocentrismo lingüístico, *cfr.* Alamin M., Mazrui, “Mazruiana and Global Language: Eurocentrism and African Counter-Penetration”, en Omari H., Kokole (ed.), *The Global African. A Portrait of Ali A. Mazrui*, Africa World Press, Londres, 1998, pp. 157-162.

⁴¹ Mwatha Musanji, Ngalasso, “Le dilemme des langues africaines”, en *Notre Librairie*, n° 98, julio-septiembre de 1989, p. 17.

⁴² Sylvain, Carreau, “Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXII, número 2, El Colegio de México, México, abril-junio de 1987, p. 212.

⁴³ Charles E., Cobb, “África en números”, en *National Geographic en Español*, Edición Especial de África, n° 3, vol. 17, Televisa, septiembre de 2005, Sec. Geográfica, s/p.

⁴⁴ De acuerdo con lingüistas bajo mandato de la UNESCO, en el mundo se hablan 6 000 lenguas de las cuales 1 995 se localizan en el continente africano. Élise, Colette, “Trois mille langues en perdition”, en *Jeune Afrique l'intelligent*, n° 2329, Groupe Jeune Afrique, 28 agosto a 3 septiembre de 2005, París, p. 5.

respectivos países colonizados no tienen problema alguno de anglofonía y anglofilia, lusofonía y lusofilia, francofonía y francofilia.”⁴⁵

De lo anterior se aprecia, en primer lugar, el mosaico lingüístico que constituye África, más allá de la acción colonizadora de división del paisaje lingüístico.⁴⁶ Las tres comunidades lingüísticas mayores, la Organización Internacional de la Francofonía (OIF), la Commonwealth y la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP), heredadas de la colonización francesa, británica y portuguesa, respectivamente, han desarrollado redes y esferas de influencia en África, tanto al norte como al sur del Sahara, cuyo papel tradicional de promoción de un idioma ha evolucionado hacia una forma de intervención más “conquistadora”, particularmente en el terreno económico y en la esfera política.⁴⁷

En segundo lugar, se observa el carácter políglota del africano debido a que además de dominar una o más lenguas de colonización conoce varias lenguas maternas y lenguas vehiculares. De manera que, la lengua de colonización no representa la primera ni la segunda lengua para los africanos sino la cuarta o la quinta.

En tercer lugar, destaca el valor instrumental que los africanos dan a la lengua en función del medio en el que se desenvuelven y de los objetivos que se persiguen. Lo que viene a cuestionar la idea de dependencia cultural de África respecto a Occidente: ¿no se trata en realidad sólo de la adaptación de formas convenientes para la difusión, como en este caso de las lenguas de colonización? ¿Dependencia cultural o “mimetismo caricatural”?⁴⁸

Tras la invasión de África por los europeos, los diversos pueblos africanos fueron asimilados en los incipientes “estados” coloniales que enseguida accedieron a la independencia. De ahí que, en el contexto africano la noción de minorías étnica, lingüística o religiosa tenga una significación distinta a la que tiene en otras

⁴⁵ Fabien, Adonon Djogbénu, “Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía)”, en *Metate*, Sec. Actualidades, año I, número 7, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, abril de 2006, p. 3.

⁴⁶ Sobre la situación sociolingüística en África negra antes, durante y después de la colonización europea, véase Anexo V.

⁴⁷ Jean-Dominique, Geslin, “Langues Zones d’influence”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, L’État de l’Afrique 2005, Hors-Série n° 8, Groupe Jeune Afrique, París, 2005, pp.138-141.

⁴⁸ La literatura negroafricana de expresión francófona constituye la manifestación más evidente del uso del francés como medio de expresión y de difusión pero en los modos que le son propios. Para un panorama general *cfr.* Guy, Ossito Midiohouan, “*L’idéologie dans la littérature negro-africaine d’expression française*”, L’Harmattan, París, 1986.

partes. Por lo que, en toda definición de una minoría lingüística en África habría que precisar de qué lengua se trata.

La población indígena constituye entre el 98 y el 99.99% del los habitantes de África, sin embargo, actualmente se encuentra en una situación de minoría. Esta particularidad le imprime una mayor complejidad a los problemas lingüísticos de África, donde se encuentran grupos de expresión inglesa, francesa y portuguesa. La población africana que habla alguna de esas lenguas, varía entre el 0.01 y el 1 o 2% de las poblaciones totales de los respectivos países oficiales africanos,⁴⁹ pero representa una minoría lingüística que impone sus decisiones a la mayoría que se expresa en lenguas africanas.

La población mayoritaria del continente padece una política lingüística que, al privilegiar la lengua del antiguo colonizador, conocida y practicada únicamente por una reducida minoría de la población, la margina de las actividades de la vida nacional y, por consiguiente, de la toma de decisiones y del diseño de las políticas que le conciernen directamente: "...al inicio de un nuevo milenio, África representa hoy día la única área principal histórica y cultural en el mundo donde, a pesar de sus mayorías culturales indígenas, los países prefieren usar los idiomas de sus antiguos amos en sus intentos por desarrollarse..."⁵⁰

En efecto, todos los aparatos del estado funcionan a partir de la lengua de colonización. La lengua de colonización es la lengua del estado, lengua oficial y, por consiguiente, la lengua de la administración pública, la lengua de la "justicia", la lengua de la educación escolar, la lengua de la economía "formal" y de los encuentros internacionales. Pero, a final de cuentas se trata de una lengua aprendida pero no la lengua de la vida cotidiana. Las culturas africanas, apoyadas en sus lenguas respectivas, se mantienen y viven paralelamente al régimen oficial que tiene grandes dificultades para controlarlas.

La experiencia en África tras las independencias ha sido que en casi la mayor parte de los países africanos se ha intentado, en principio y por decreto,

⁴⁹ Fabien, Adonon Djogbénou, "Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía)", en *op. cit.* Cfr. C. M, Eya Nchama, "La promotion et la protection des droits de l'homme et des peuples. Apport à la recherche pour le développement endogène", en Joseph, Ki-Zerbo (dir.), *La natte des autres...op. cit.*, p. 295.

⁵⁰ Kwesi Kwaa, Prah, "El idioma, un reto al desarrollo de África", en *Tricontinental*, vol. 36, número 150, Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina, La Habana, Cuba, 2002, p. 54.

rehabilitar y reclamar la posición que corresponde a las lenguas africanas. Sin embargo, a pesar de sus declaraciones, recomendaciones y compromisos los responsables políticos no contribuyen a la promoción de las lenguas africanas, por el contrario, la obstaculizan.⁵¹

Muchos de los países africanos han reconocido la posición de lo que se ha definido como “idiomas nacionales”. Dicha política consiste en conceder a las lenguas africanas el nivel “nacional”, es decir, que no son lenguas de transacciones sociales de alto nivel; sólo las lenguas que gozan de nivel “oficial” tienen esta posición, y éstas en África casi siempre son lenguas coloniales. De manera que, en todos los Estados esos intentos formulados no han sido traducidos en práctica viable. Los modelos de discurso recibidos del colonialismo han prevalecido y con el tiempo se han consolidado.⁵²

Esta es la realidad y los africanos la abordan de frente. La lengua de colonización es inevitable en estos países, eso no se discute. Lo que se plantea es que debe ser utilizada en complementariedad con las lenguas locales. De acuerdo con el problema interno de complementariedad, cada lengua debe jugar su papel *in situ*, es decir, que cada lengua debe ser utilizada en su nivel. Esto se fundamenta en el hecho de que una lengua puede presentar varios niveles de utilización; así puede ser.⁵³

- 1) una *lengua materna*: hablada por un número más o menos grande de parlantes y que sirve como base de la educación y como vehículo de cultura;
- 2) una *lengua de intercomunicación*:
 - a) a nivel local, en zonas que presentan una situación lingüística compleja, tal como el casamance, en Senegal;
 - b) a nivel nacional, como el wolof en Senegal o el amharic en Etiopía.

⁵¹ Para tener una idea al respecto, basta revisar el balance de la puesta en acción de las recomendaciones, resoluciones, decisiones, planes y programas sobre las lenguas africanas a nivel intergubernamental en el marco de la Organización de la Unidad Africana (OUA, por sus siglas en francés; hoy Unión Africana, en adelante UA). *Cfr.* Marcel, Diouf, “Rapport succinct sur l'état de mise en œuvre des recommandations, résolutions, décisions, plans et programmes sur les langues africaines au niveau intergouvernemental : le cas de l'O.U.A.”, Homepage: *Consultation Africaine*, en <http://www.acalan.org/fr/consult.htm>, página consultada el 9 de diciembre de 2005.

⁵² Kwesi Kwaa, Prah, *op. cit.*, p. 54.

⁵³ UNESCO, *Langues africaines*, Documents de la réunion d'experts sur l'utilisation des langues africaines regionales ou sous-régionales comme véhicule de culture et moyens de communication dans le continent, Bamako (Mali), 18-22 junio de 1979, París, 1981, p. 9.

- 3) Una *lengua interafricana*:
 - a) a nivel regional y subregional; es el caso de una decena de lenguas habladas cada una por más de 10 millones de parlantes en dos o varios estados de África, como el mandinga o el lingala;
 - b) a nivel regional pero que presenta una vocación continental, como el hawsa, el kiswahili, habladas por más de 20 millones de personas.

Consideradas bajo este doble aspecto, como medios de comunicación y como vehículos de cultura la promoción de las lenguas africanas favorece, por una parte, la comunicación entre los pueblos que las hablan y, por otra parte, el desarrollo cultural de esos mismos pueblos. Queda claro entonces el papel irremplazable que juegan las lenguas africanas en el desarrollo de las sociedades que las hablan.

Por lo cual, un trabajo exhaustivo que involucre los niveles lingüístico, técnico, político y financiero se vuelve indispensable. En primer lugar, se debe trabajar en el censo lingüístico debido a que, hasta hoy, las cifras sobre las lenguas africanas disponibles son sólo indicaciones a menudo muy aproximativas. Las estadísticas deben tener en cuenta el fenómeno del bi/multilingüismo en África. Asimismo, deben indicar tanto el número de hablantes autóctonos de cada lengua como el de aquellos que las utilizan como segunda lengua. Esfuerzo monumental desde el momento en que el mismo censo poblacional es incierto. No obstante, una estimación cifrada para cada lengua es un requisito previo a todo intento de planificación lingüística.

Pero la planificación lingüística en África no puede partir de concepciones y modelos europeos del Estado nación monolingüe. La historia africana está marcada por dinámicas geopolíticas multilingües cuyos vínculos lingüísticos unían, y aún lo hacen, a los pueblos. Dichas bases deben retomarse en la implementación de vías autónomas y propias del modo de vida y de la cultura de las sociedades negroafricanas, en lugar de la pretensión por parte de los gobiernos de construir naciones que reproducen el modelo de Europa Occidental y que hoy está en crisis.

Afortunadamente, muchos africanos están convencidos de que el problema de fondo no consiste en suprimir o minimizar las cuestiones lingüísticas y étnicas sino en reconocerles todo su valor y saber cómo utilizarlas en la edificación de una óptima integración social de África negra. Y lo que es más importante, para lograrlo trabajan a nivel de sus comunidades a partir de estrategias diseñadas por ellos mismos que responden a sus necesidades reales.

Trabajar en la revaloración efectiva de las lenguas es trabajar por un desarrollo endógeno, necesariamente expresado por cada pueblo en su lengua. De ahí la importancia de promover la investigación y la acción de las lenguas africanas, con la finalidad de que las riquezas que conllevan sean aprovechadas en beneficio del desarrollo integral.

Y más allá del continente africano. Las lenguas africanas son necesarias porque contribuyen a la riqueza cultural de la humanidad. Es un patrimonio que debe ser cultivado y preservado porque su descuido contribuiría a la tendencia, cada vez más acentuada, de empobrecimiento de la diversidad lingüística del planeta.⁵⁴

3.2.3.2.2. La dimensión cultural.

Se ha dicho que el lenguaje tiene por primera condición la existencia de las sociedades humanas. La lengua es un aspecto central de toda cultura porque se vincula a todas las esferas de la vida social, económica y política de los pueblos. Más allá de ser un medio de comunicación la lengua constituye el vehículo de una cultura, la biblioteca o el depósito donde se almacena y se conserva la historia y la cultura de un pueblo. “Uno es su lengua”, se dice. Por lo tanto, la lengua vehicula una visión del mundo, es decir, “...el conjunto de representaciones a través de las cuales un grupo

⁵⁴ Los datos son reveladores: la mitad de los idiomas pierden cada vez más hablantes; cerca del 97% de la población practica únicamente 4% de las lenguas del mundo. De acentuarse esta tendencia, la mitad de las lenguas minoritarias podrían ser reemplazadas por los idiomas dominantes –inglés, francés, árabe, entre otros. Élise, Colette, *op. cit.*, p. 5. Cfr. Fabien, Adonon Djogbénu, “Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía)”, en *op. cit.*

humano dado percibe la realidad que le rodea y la interpreta en función de sus preocupaciones culturales.”⁵⁵

Precisamente, el lenguaje da cuenta de esta interpretación. La lengua juega un papel fundamental en la expresión de la relación entre el hombre y su medio. Nombrar de una cierta manera una realidad del medio circundante es adoptar una actitud y manifestar un cierto comportamiento respecto de dicha realidad. De manera que es imposible aprehender la visión del mundo de una cultura sin referirse a su expresión lingüística.

La realidad es aprehendida, organizada e interpretada, a través de los recursos del lenguaje. Se teje toda una red de significaciones simbólicas alrededor de un elemento del mundo material que lo une a diferentes niveles de la cultura. Es decir, se interpreta la realidad, se le da un “sentido” a través de un código de referencias. Así, los nombres constituyen una “puesta en relación” con todo el entorno; de ahí la importancia de la imposición del nombre en África.

Las lenguas de las sociedades de iniciación, por sí mismas, tienen una función esencial de naturaleza pedagógica: transmitir una visión del mundo. A menudo se les denomina lenguas “secretas” porque constituyen verdaderos códigos –lo que en otras partes del mundo se denomina “sistemas cognitivos”- a cuya comprensión sólo pueden acceder los grandes maestros iniciadores y los neófitos, después de someterse a determinadas pruebas.⁵⁶

La iniciación y los conocimientos que transmite están unidos a la experiencia e integrados en la vida. Para aprehenderlos en su complejidad, hay que vivíroslos, admitir sus reglas, conocer como mínimo la lengua. Hay cosas que no “se explican”, sino que se viven. El conocimiento de una persona no se mide por la cantidad de las palabras que aprende sino por la conformidad de su vida con esas palabras.

Podría pensarse erróneamente que las lenguas africanas estratifican. Si una virtud tienen las lenguas africanas es precisamente la de no segmentar a la sociedad. Las mismas palabras con las que se expresa un profesor son aquellas que usa cotidianamente un campesino. Esto es posible gracias a la enseñanza dispensada desde el seno familiar, en las sociedades de iniciación y a lo largo de la vida de la persona a

⁵⁵ Geneviève, Calame-Griaule (comp.), *Language et cultures africaines*, Librairie Française Maspero, París, 1977, p. 18.

⁵⁶ Dominique, Zahan, *op. cit.*, pp. 202-203.

través de los mitos, cuentos, proverbios, refranes. Al tratarse de un conocimiento integrado a la vida, es común a todas las personas.

En este sentido, la visión africana de la lengua es orgánica. La transmisión de todo el patrimonio cultural no es necesariamente verbal. De hecho, la tradición oral como base del conocimiento se fundamenta en el silencio. El hombre que habla demasiado, que no sabe guardar un secreto o que miente, es un ser sin valor. Para el africano, el verdadero fundamento del dominio del ser humano sobre sus actos y sobre su conducta es el poder y el control ejercidos sobre su palabra.

Así pues, las lenguas africanas también conducen valores de civilización. En África es muy importante el conocimiento y el dominio de uno mismo, la solidaridad, la hospitalidad, el dinamismo del trabajo, el respeto de la palabra dada, de la vida, del bien del otro y del bien colectivo, el respeto por los otros pueblos. Valores que al ser transmitidos por "...nuestra lengua empiezan a moldear, a orientar nuestra sensibilidad desde la cuna, y guían nuestros pasos en el descubrimiento paulatino de todo lo que nos rodea. Y como lo propio de una lengua es ser también el vehículo de las maneras de ser o del querer ser de un grupo, de un pueblo, manifiesta exteriormente las características de estas maneras de ser o de querer ser; es decir, las características de una civilización."⁵⁷

Todos ellos valores que, entre muchos otros, constituyen atributos del desarrollo de África negra. Pero los valores de un pueblo no se transmiten con las lenguas de otros. Las distintas culturas de los pueblos africanos han ido transmitiéndose de forma oral con sus lenguas maternas hasta llegar a las generaciones actuales. Pero difícilmente éstas últimas podrán transmitir sus culturas a las generaciones que les siguen, en francés, inglés, español o portugués.

Lenguas de imperio cuya implementación se llevó a cabo a través de la perpetración de distintos grados de etnocidio. El mundo cultural de los colonizados fue condenado con las denominaciones de "inferior" y de insalvable "primitivismo". La supremacía de las lenguas africanas en los asuntos propios fue destituida por la de los idiomas de los señores instalados por el coloniaje. Lentamente formaron la base lingüística para la creación de una minoría selecta indígena, "desculturizada" y en "contacto" con una cultura colonial aplastante. De manera que los idiomas occidentales

⁵⁷ Fabien, Adonon Djogbénu, "Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía)", en *op. cit.*

no triunfaron debido a una superioridad innata sino que fueron impuestos cultural y políticamente tras la subyugación armada y por la fuerza de los pueblos nativos.⁵⁸

No obstante, reconocería el poeta y cantautor camerunés Francis Bebey: *La lengua es como la idea que expresa / Nadie puede capturarla para encadenarla / matarla / siempre que queden personas para hablarla / un pueblo para sobrevivirla...*

Es precisamente la resistencia de las lenguas autóctonas lo que ha permitido conservar gran parte de la autenticidad del negroafricano y constituyen, según Inongo-vi-Makomé, el muro de contención frente a la cárcel ideada por el hombre blanco para el hombre negro: “Es cierto que las diversas lenguas de los blancos que han colonizado África negra nos han permitido comunicarnos entre nosotros mismos y conocer la realidad del mundo entero, teniendo acceso a mucha información. Y es precisamente por eso por lo que estas lenguas representan uno de los muros más sólidos que sostienen los barrotes de la cárcel que nos encierra... Este muro sostiene el edificio de nuestra cárcel y nos asfixia porque refuerza todos los demás muros.”⁵⁹ A saber, la educación, la religión, la economía...

De nuevo, Francis Bebey nos advierte:

*Ve a buscar tu identidad en un desorden
tan inteligentemente organizado
No tienes una lengua materna dices
Te contesto que sí
Que tienes hasta dos
El patois y el francés
A esta era bilingüe de nuestro tiempo
todo el mundo sabrá respetar
el hombre francófono y patoifono que eres
mientras que nadie tomará en serio
un bambaráfono de Malí
o un swahilífono de Níger...*

⁵⁸ Las prácticas de reclutamiento forzado constituyen temas recurrentes en la obra poética desarrollada en el marco del movimiento de la Negritud por autores como Pierre Sammy, Bernard Dadié, Guy Tirolien, entre otros.

⁵⁹ Inongo-vi-Makomé, *op. cit.*, p. 127.

Eufemismo provocador que advierte a aquellas minorías desarraigadas culturalmente sobre la necesidad de tomar conciencia del estado de enajenación en el que se encuentran inmersas, al imitar las culturas coloniales y metropolitanas de Occidente que las integra más a la cultura de sus antiguos amos coloniales, y regresar a sus raíces indígenas de las cuales derivan histórica y socialmente.

Lo esencial no es lo que han hecho de nosotros, sino lo que hacemos de lo que han hecho de nosotros. La condición *sine qua non* para una ruptura total con el estado de espíritu y moral característico de los pueblos colonizados, es *renacer culturalmente*, es decir, retomar la iniciativa cultural que es esencialmente la iniciativa de creación, *enraizarse* en su cultura en tanto que realidad dinámica a la luz de su proyecto de sociedad.

La afirmación de la identidad cultural es, de acuerdo con Amadou-Mahtar M'Bow: "...la realización de un acto liberador, un arma de combate al servicio de la independencia efectiva y el instrumento privilegiado del pleno desarrollo de los individuos y del progreso armonioso de las sociedades. Constituye además la condición básica para la creación de un nuevo orden mundial, basado en el derecho imprescriptible de los pueblos a disponer de sí mismos y el reconocimiento de la igualdad absoluta y la dignidad de todas las culturas."⁶⁰

En efecto, las soluciones a los problemas de desarrollo están estrechamente ligadas a las cuestiones de las estructuras y de los hombres. Sin hombres formados, concientes y conciencizados y sin estructuras enraizadas en un contexto sociocultural propio es inútil hablar de desarrollo. Las estructuras y los hombres son problemas endógenos que pueden encontrar solución en nuestros países: hay que situar esas estructuras y esos hombres en un contexto histórico y sociológico dado; en otros términos, partir de realidades propias.⁶¹

Precisamente, es la elite la que debe volverse a su cultura para mejor aprehenderla y vivirla mejor para enraizarse en ella. Plantear así el problema significa que los lugares donde la afirmación de la identidad cultural debe manifestarse con

⁶⁰ Amadou-Mahtar, M'Bow, "La dimensión humana", en *El Correo de la UNESCO*, año XXXV, UNESCO, París, julio de 1982, p. 6.

⁶¹ *Cfr.* Léopold Sedar, Senghor, *Problèmes de développement dans les pays sous-développés*, Travaux et documents de l'Institut de Coopération internationale, Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario, Canadá, s/f, pp. 1-18. (Serie D, No. 1, Conférences spéciales.); Rodolfo, Stavenhagen, "Sociología del desarrollo del África", en Daniel, Cosío Villegas (dir.), *Foro Internacional*, vol. III, núm. I, El Colegio de México, México, julio-septiembre de 1962, pp. 104-121.

carácter prioritario son la escuela y la universidad: es a una elite a menudo formada en otras escuelas y a veces vacilante en cuanto a su identidad a la que hay que ayudar a cobrar conciencia de su propio patrimonio y de que la cultura popular no es una manifestación simplemente folklórica.

3.2.3.2.3. La dimensión pedagógica.

La alfabetización en las lenguas africanas es una condición imprescindible del desarrollo endógeno. Si los negroafricanos abandonan sus lenguas para estudiar en francés, en inglés, en portugués abandonan su cultura, su visión del mundo, en otras palabras, lo que justifica la presencia de cada pueblo en el mundo.

Existe un riesgo de que muchos africanos transiten de la oralidad a los medios audiovisuales de naturaleza exógena, sin disponer de esos instrumentos de investigación personal y de cultura como son la lectura y la escritura en una lengua que es no solamente lengua materna sino lengua madre: una lengua que se comprende, que se aprende desde la cuna, una lengua superior a todas las otras, una lengua que es un poco uno mismo, una lengua cargada de historia y que, por ella misma, un pueblo asegura su existencia.

Respecto de la importancia de la lengua materna para los negroafricanos, Fabien Adonon precisa: "...la lengua que los arrulla en su cuna, que envuelve progresivamente su ser...Nos gusta oír hablar nuestra lengua. Un oído extraño la percibe golpeada, pesada, oscura, hasta irritante o fea, nosotros la percibimos y la sentimos de otra manera; los sonidos son tan naturales como si nunca hubiéramos tenido que aprender a articularlos, como si estuvieran siempre en nosotros; como si nuestra existencia ya no pudiera concebirse sin estos sonidos, sin estas palabras..."⁶²

¿Se puede acaso imaginar el trauma que significó para las sociedades negroafricanas el tener que dejar de un día para otro sus lenguas? ¿Las dificultades que ineludiblemente enfrentaron en el aprendizaje de una lengua de imposición? ¿Las obligaciones que comporta dicha imposición, como la renuncia a hablar la lengua materna o la sustitución de un sistema de enseñanza basado en el libro sobre la

⁶² Fabien, Adonon Djogbénou, "Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía), en *op. cit.*

educación tradicional que dispensaban los viejos en el curso de las veladas de cuentos?⁶³

Se trata de un pasado reciente cuyo eco resuena hoy en la mayor parte de los sistemas educativos africanos. ¿Es posible dar un giro a este estado de cosas? ¿Cuáles son las alternativas que vislumbran los africanos para la educación de sus generaciones actuales y por venir?

En África negra a nadie salva el saber leer y escribir en la lengua de colonización porque no es la lengua de conversación, la lengua de la infancia, la lengua de la familia, en pocas palabras, la lengua hablada en los momentos más íntimos de la historia personal. Si se les emplea es para garantizar la reproducción de las estructuras impuestas por los educadores.

Kwesi Kwaa Prah, ilustra adecuadamente los fundamentos de las políticas idiomáticas africanas surgidas en la época posterior a la colonización: “En circunstancias en las que el éxito material, una elevada posición y la prosperidad fueron orientados socialmente mediante el uso de idiomas coloniales y en las que este patrón había estado bien establecido durante décadas, no es difícil comprender por qué la nueva minoría selecta favoreció tan decididamente las políticas idiomáticas de las potencias coloniales.”⁶⁴

El pensamiento y las aspiraciones de clases ascendentes e intereses sociales afines, encontraron en esta práctica un camino seguro para la obtención de beneficios materiales y poderío social en el orden colonial. Con el advenimiento de la independencia política esos grupos buscaron perpetuar dicho orden. Las ex colonias francesas comenzaron a educar a sus niños en una lengua ajena proveniente de un universo cultural desconocido, con todas las consecuencias que acarrea una medida tal.

Cuando la educación de un niño comienza en una lengua que no comprende surgen muchos problemas. En primer lugar, se presenta un problema psicológico debido a que el niño es arrancado de su comunidad, de su círculo familiar, de sus amigos para llevarlo a una estructura escolar completamente diferente a las estructuras familiares en las cuales se ha desarrollado. Se encuentra frente a un educador

⁶³ La obra poética de Guy Tirolien refleja nítidamente el rechazo de la escuela extranjera por parte de los africanos que reaccionaron a la asimilación que Europa impuso a África. *Cfr.* Guy, Tirolien, “Prière d’un petit nègre”, en Léopold Sedar, Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, P.U.F., París, 1948.

⁶⁴ Kwesi Kwaa, Prah, *op. cit.*, p. 56.

que no conoce y que, además, le habla en una lengua que no comprende. Esto provoca un traumatismo cultural y sobre todo psicológico. El niño no aprende. En cambio, si se parte de su contexto habitual, si se le habla en una lengua que comprende el niño se siente seguro.

En segundo lugar, el hecho de que el niño no comprenda la lengua en la cual se le habla genera un problema de comunicación. ¿Cómo puede el educador transmitir los conocimientos si su interlocutor no lo comprende? A lo largo de los primeros 3 o 4 años de la escuela, el educador proporciona el vocabulario pero el niño no comprende lo que dice y el maestro no comprende porqué el niño no entiende. La importancia de comenzar la enseñanza a partir de una lengua que el niño domine radica en posibilitar la comunicación entre el educador y el niño. Finalmente, ése es el objetivo de la dimensión pedagógica: facilitar la enseñanza y el aprendizaje.

Esa es la razón principal de que la educación bilingüe se constituya en una alternativa para las sociedades negroafricanas a la que cada vez se suman más adeptos. La experiencia de las escuelas bilingües de Silmiuugu y Gulmu⁶⁵ merece un estudio más detallado por las lecciones que de ella se pueden extraer.

En Silmiuugu, los niños aprenden a leer y escribir en moré y en francés. Al nivel del bilingüismo todos los aspectos son tomados en cuenta: el colectivo, el psicomotor e igualmente los socioafectivos. Como se ha explicado, la comunidad está comprometida en la educación lo que permite que el niño se desarrolle en un ambiente que le brinda confianza y seguridad.

La conjunción de todos esos elementos determina los resultados: la tasa de éxito de la enseñanza impartida en moré y en francés es de 94%, frente al 63% de la impartición de los conocimientos completamente en francés. En cinco años, las escuelas bilingües tienen mayor éxito en la enseñanza del francés que las escuelas que lo hacen en su totalidad en francés y en mayor tiempo.⁶⁶

Estos resultados comprueban que la lengua materna no impide aprender el francés, al contrario, acelera y mejora su aprendizaje. Hay personas que tienen la idea de que si se empieza la enseñanza por la lengua materna los niños van a

⁶⁵ *Supra* 3.2.3.2.1.

⁶⁶ Olga, Baillif, *op. cit.*

fracasar en sus estudios. Hasta ahora los resultados revelan que el aprendizaje es mejor y más rápido.

De manera que, los niños aprenden en menos tiempo y con mejores resultados siempre y cuando se les arraigue en su cultura al mismo tiempo que se les aproxima hacia otra cultura, como la que conlleva el francés. Esa es la razón del incremento de la demanda actual de transformación de la escuela clásica a la escuela bilingüe. Cabe destacar que la escuela bilingüe no es obligatoria sino una elección de la población. Es la comunidad, los padres de los niños quienes solicitan estas escuelas debido a que les permiten comprometerse en la educación de sus hijos.

La experiencia de Tin Tua, por su parte, es un caso ejemplar de acceso al saber gracias al uso de las lenguas locales. La originalidad de su enfoque reside en la utilización óptima de la enseñanza en lenguas locales y la amplia cobertura de la población, mayoritariamente rural.⁶⁷ La escuela bilingüe viene así a constituir una estrategia eficaz del uso de las lenguas locales en la enseñanza. Con ello se contrarresta la tendencia actual de la oferta educativa en los países africanos a excluir a una población mayoritariamente rural de los medios de aprendizaje y de comunicación.

El modelo de alfabetización toma en cuenta la diversidad lingüística de la región. El gulmancema, el fulfulde, el moré, el haussa, el zarma y el jula son las lenguas utilizadas en los centros de aprendizaje. Tras la alfabetización en lenguas nacionales se puede aprender una lengua de mayor difusión, en particular el francés. Además, se cuenta con un periódico en lenguas nacionales “Laabaaali” (que significa “noticias” en varias lenguas oeste-africanas) que sirve como instrumento para el ejercicio y el seguimiento del aprendizaje de los estudiantes. El periódico trata temas como la agricultura, el desarrollo, la cultura, la sociedad, entre otros.

Los resultados en Gulmu al igual que en Silmiuugu, son reveladores. Confirman el hecho de que las lenguas nacionales facilitan el aprendizaje. Además, los adultos que no tienen la posibilidad de ir al liceo saben leer y escribir en sus lenguas. De manera que, cuando se afirma que Burkina Faso posee uno de los índices de

⁶⁷ Véase ficha descriptiva de Burkina Faso, *supra* p. 93. Para un panorama general de la situación actual de Burkina Faso *cfr.* “Nouveau quinquennat pour Compaoré?”, en *Jeune Afrique. L'intelligent. L'État de l'Afrique* 2005. Hors-Série, n° 8, Groupe Jeune Afrique, Paris, 2005, pp. 172-173; Massimango, Cangabo Kagabo, “Enquistado”, en *Diario Monitor*, Sec. Análisis, México, D.F., 27 de enero de 2006, p. 10A.

alfabetización más bajos cabría precisar lo que se entiende por “alfabetización” y los criterios bajo los cuales se realizan las estimaciones.⁶⁸

Además, el éxito de Tin Tua a inspirado a las escuelas creadas por el gobierno. En esas escuelas, la lengua materna del alumno es utilizada desde los primeros años en una proporción de 90% contra 10% para el francés. La lengua francesa toma importancia con el transcurso de los años para constituir 90% de las actividades pedagógicas durante el quinto año contra 10% para la lengua materna.

En las escuelas de Burkina Faso, la enseñanza se imparte en las siete lenguas nacionales más utilizadas: moré, jula, fulfude, lyelle, dagara, gulmancema y bisca, en complementaridad con el francés. El porcentaje de éxito en las escuelas bilingües es significativo en la medida en que no cuentan más que con cinco años de escolaridad: a nivel de estudios primarios 94.59% para las escuelas bilingües en 2004 frente a 73.73% a escala nacional.

Burkina Faso (“tierra de gente íntegra” en moré) ¿un país “francófono”? De acuerdo con los estudios más recientes (2000) hay un 0.09% de francófonos confirmados en el país, es decir, de gentes capaces de reflexionar, de trabajar en un entorno letrado francófono.⁶⁹ Este es el indicio más claro de que en materia de educación no se puede generalizar una forma de credo.

La educación bilingüe aparece entonces como una fórmula alternativa creíble para el sistema educativo africano. Las lenguas africanas tienen la capacidad de vehicular el conocimiento hasta los niveles más elevados de la enseñanza. Es el caso del kiswahili, en Tanzania. Esta lengua se usa desde el nivel preescolar hasta la universidad. Los estudiantes defienden sus tesis de doctorado en kiswahili. Esta es una prueba contundente del nivel discursivo que comportan las lenguas africanas.

El potencial sociolingüístico de Burkina Faso es sólo un caso: todos los países africanos se encuentran, en mayor o menor medida, en una situación similar. Cincuenta y nueve lenguas vivas es una riqueza que debe ser preservada. Y no obstante que actualmente hay lenguas muy avanzadas en su estudio por parte de especialistas, la mayoría de ellas no ha recibido todavía tratamiento. Es un trabajo que requiere de recursos intelectuales, técnicos, financieros y políticos, lo que hace más lento el proceso.

⁶⁸ Véase ficha descriptiva de Burkina Faso, *supra*. p. 93.

⁶⁹ Olga, Baillif, *op. cit.*

De ahí la importancia de las iniciativas y las energías desplegadas a nivel local que no obedecen a ninguna ideología, interés económico ni credo político sino a las necesidades reales de cada comunidad. Ejercicio creativo y liberador sin el cual ninguna sociedad puede desarrollarse, en el que cada grupo y dentro de él cada uno de los miembros que lo integran sabe lo que debe hacer y cómo expresarse a partir de los medios que le son propios. Es tiempo de rechazar que las universidades africanas sean aún hoy incapaces de conquistar, frente a sus matrices y modelos euroamericanos, una autonomía suficiente y responsable que les permita trabajar en los problemas de sus sociedades.

3.3. El fenómeno religioso en África negra: una visión desde la espiritualidad negroafricana.

“El hombre africano es un creyente nato. No esperó los Libros Revelados para adquirir la convicción de la existencia de una fuerza, fuerza motriz fuente de las acciones y movimientos de los seres. Sólo que para él no está separada de las criaturas. Está dentro de cada ser. Le da vida, vela su desarrollo, y eventualmente en su reproducción.”⁷⁰

Esta reflexión de Amadou Hampaté Bâ apunta hacia una realidad innegable: *los negroafricanos son profunda e irremediablemente religiosos*, constaría Fabien Adonon. Esto se explica por el lugar y el papel central que ocupa el fenómeno religioso en la cultura de los negroafricanos. La atmósfera religiosa los envuelve desde su nacimiento hasta su muerte. La religión impregna toda su vida personal, familiar y sociopolítica; tiene una función psicológica y social de integración y equilibrio. Es una dinámica de la existencia, la expresión del pensamiento negroafricano, de la cultura negroafricana de siempre.

Ahora bien, entre los negroafricanos la religión presenta rasgos particulares de una etnia a otra. Se podría afirmar incluso que en África negra hay tantas religiones como etnias. No obstante, esta heterogeneidad se traduce más en la expresión

⁷⁰ Amadou Hampaté Bâ, citado en Inongo-vi-Makomé, *op. cit.*, p. 130.

del fenómeno religioso que en las ideas que sobre el mismo se tiene. De manera que, aún en esta pluralidad las religiones africanas encuentran elementos comunes y preocupaciones idénticas que derivan de proyectos afines en lo fundamental: la armonía y la compenetración del ser humano en el conjunto del mundo visible e invisible.

Entre los elementos comunes a las religiones africanas se observan el profundo sentimiento de unidad de todas las cosas, la creencia en la necesidad de mantener intactos y permanentes los vínculos entre los vivos y los muertos, la fe en la inmortalidad del alma, la fuerza de la Palabra, del verbo, el potencial del ritmo, la ausencia de proselitismo y guerra religiosos, la necesidad de ritos y ofrendas, el respeto a las jerarquías por analogía con el orden jerárquico del cosmos.⁷¹

Por una parte, esos elementos comunes sugieren un fondo u origen compartido y es lo que ha conducido, erróneamente, a tratar el fenómeno religioso africano como una tradición religiosa única tal como el Cristianismo y el Islam que, a pesar de las diversas confesiones o sectas que existen al interior de las mismas, siguen tratándose como entidades únicas. A este respecto, el africano no se encuentra más dividido de lo que lo está el musulmán o el cristiano. Las creencias religiosas africanas no tienen libros sagrados, sus orígenes no pueden ser precisados y cada una de las diversas tradiciones es practicada por un grupo sin referencia en absoluto a la religión practicada por otros grupos. Cada grupo africano existe como una entidad social, económica, religiosa y política completa, autónoma y sin designios misioneros.

Por otra parte, afirmar que existe una multiplicidad de “religiones” en África es desconocer la espiritualidad del hombre negro. Así, precisa Fabien Adonon, se puede hablar de *la religión africana en sus diversas manifestaciones*: “...el plural *sus religiones* se refiere tanto a la diversidad externa, como a la pluralidad en la designación de las manifestaciones religiosas; es decir, que la pluralidad de los nombres... no significa una pluralidad interna de la concepción religiosa; ...el singular se refiere a las características fundamentales de la religiosidad africana y sus expresiones en tal o cual región de África, y quizá de las Américas y los Caribes.”⁷²

⁷¹ Amadou, Hampaté Bâ, “Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilizaciones”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, vol. 1, pp. 166-167.

⁷² Fabien, Adonon Djogbénu, “África negra en su(s) religión(es)” en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, vol. 1, p. 242.

La unidad de la religión tradicional africana encuentra su explicación en la actitud del hombre frente a lo invisible, en el lugar que cree ocupar en medio de la creación, en el sentimiento que tiene de su pertenencia al universo, en pocas palabras, en la esencia de la espiritualidad africana. En este sentido, el fundamento de la religión, es decir, de la representación abstracta o vivida, se encuentra en la interrogante acerca del hombre en su relación con el mundo invisible.

3.3.1. El hombre en relación al cosmos y a la divinidad.

El negro está convencido de la superioridad del ser humano frente a todo lo que existe: el hombre como realidad suprema e irreductible. La superioridad del ser humano respecto al resto del mundo se explica por su posición central en el seno del cosmos la cual le imprime una orientación centrípeta.⁷³ En este microcosmos, incluso la divinidad entra en su juego así como los seres con los cuales el hombre se encuentra en estrecha relación y los utiliza.

En el pensamiento africano el hombre no tiene la unidad que nosotros le concedemos. Al definir el yo el negro no se separa del otro, su yo es más “social” que “individual”, se define en función de lo que recibe de los demás en todo momento. Lo cual explica que la persona lleve en sí misma, tanto fisiológica como psíquicamente, a sus propios genitores y las familias respectivas de las que proceden.⁷⁴

Bajo esta perspectiva, la persona humana no representa un sistema opuesto al mundo exterior en la adquisición de su fuerza y sus límites. Por el contrario, hay una simbiosis entre ambas realidades y se mantiene una comunicación constante a través de la cual el ser humano se encuentra receptivo a las pulsaciones del mundo.

3.3.1.1. La creencia en el Ser Supremo.

⁷³ Dominique, Zahan “La religión del África negra”, en Henri-Charles, Puech, *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, Siglo XXI Editores, México, (4ª ed.), 1998, p. 39. (Colec. Historia de las Religiones.) [Título original: *Histoire des religions 3. Encyclopédie de la pléiade*, Gallimard, París, 1976.]

⁷⁴ Dominique, Zahan, *Espiritualidad...op. cit.*, p. 158.

Si algo caracteriza al fenómeno religioso africano es la visión del mundo como totalidad y unidad. Existe un profundo sentimiento de unicidad y de interdependencia de todas las cosas: cada parte forma parte del todo de la misma manera que el todo se vincula con cada una de las partes. Esto explica que la percepción africana del universo gire en torno a la creencia en un Ser Supremo, creador y sustentador de todos los seres visibles e invisibles sobre la tierra, los elementos y el espacio.

Desde la perspectiva filosófico-teológico-religiosa que aporta Fabien Adonon, el Ser Supremo es una fuerza suprema trascendente, un Ser Supremo único no creado que no es objeto de adoración: "...el Ser Supremo tiene un *status* ontológico propio; su naturaleza es radicalmente diferente de la del hombre, porque no ha sido creada y el ser humano no puede concebirla más que por el pensamiento; su presencia es distante, lejana, trascendente. El ser humano vive la conciencia de la existencia, en todas y por todas partes, del Ser Supremo por medio de los ancestros y las divinidades. La ausencia o casi ausencia de la representación de Dios, comparada con la proliferación de las divinidades interétnicas, étnicas, locales y familiares, es testimonio de la deferencia y el respeto que los negroafricanos sienten por el Creador, Creador no creado (increado), Fuerza de las fuerzas, Fuente de toda energía, de toda vida."⁷⁵

En este orden de ideas, la palabra religión alude a una manera de convivencia que no supone ni adoración ni veneración. No existe la oración, manifiesta a través de la palabra a manera de ofrenda, que justifique una adoración o un acto religioso dirigido directamente al Ser Supremo. El pueblo negroafricano no rinde culto a un Dios o a unos dioses determinados. Queda de manifiesto pues la naturaleza monoteísta del fenómeno religioso africano.

Un rasgo fundamental del fenómeno religioso negroafricano es que no se percibe al Ser Supremo en términos especulativos. Lo que es real ha de ser experimentado en situaciones de la vida concreta, directa o indirectamente. Por consiguiente, el Ser Supremo sólo puede ser real en la medida en que haya sido experimentado en situaciones prácticas de la vida, en sus diferentes relaciones con la gente y el resto de la creación.

⁷⁵ Fabien, Adonon Djogbénu, "África negra en su(s) religión(es)" en *op. cit.*, pp. 243-244.

Aunado a esto, el hombre está convencido de la eficacia de sus operaciones de orden espiritual. El negro tiene la seguridad de que al actuar de determinada manera se conforma al orden de las cosas en el universo, de que respeta la jerarquía de los seres, las categorías y las clasificaciones definidas por su cultura, de que obedece las reglas al no transgredir sus “prohibiciones”. Esta actitud, considera, lo coloca cerca del Ser Supremo.

Este es el argumento que subyace a la ausencia de especulaciones teológicas abstractas, una característica propia del fenómeno religioso africano. En efecto, el africano no posee “summas” teológicas, *corpus* de doctrinas y de prácticas expresión de las relaciones entre el hombre y lo invisible. Sus ideas relativas al Ser Supremo surgen en torno a las prácticas rituales en cuya celebración hace uso de todos los materiales que le proporciona su entorno para expresar dichas ideas.⁷⁶

Se establece así un mensaje entre lo “alto” y lo “bajo” a través de elementos intermediarios. El alejamiento del ser divino es uno de los rasgos principales de la mística religiosa africana. El africano experimenta una mayor necesidad del Ser Supremo en la medida en que parece más inaccesible. Su actitud frente al Creador es más bien de humildad. Si bien aspira a convertirse en él -algunas de sus prácticas rituales le conducen a ello-, nunca abandona su condición humana. Más bien, obliga al Creador a regresar a la tierra, a descender sobre él para divinizarlo porque la tierra es el lugar privilegiado de la visión sacra del negro. Pero para acortar la distancia que separa del Ser Supremo al hombre hay que recurrir a los intermediarios.

3.3.1.2. La creencia en los espíritus ancestrales.

Los negroafricanos no se dirigen directamente al Ser Supremo por la actitud de respeto y humildad que acabamos de explicar. Para comunicarse con el Creador el hombre recurre a la mediación de los espíritus ancestrales, las divinidades simbolizadas por elementos naturales. No se trata de dioses “menores” o “secundarios” sino de un sinnúmero de poderes espirituales de naturaleza y funciones diversas. Su número, naturaleza y funciones varían de región en región y pueden ser hombres o

⁷⁶ Dominique, Zahan, *Espiritualidad...op. cit.*, p. 34.

mujeres, contrariamente al Ser Supremo que en varias tradiciones africanas es percibido como un ser andrógino.

Las numerosas divinidades, llamadas *orisha* entre los yorubas en Nigeria o *bosom* entre los akan de Ghana, están subordinadas al Ser Supremo y le sirven de mensajeros. Los *orishas* son considerados poderes emanados del Ser Supremo o seres humanos deificados. El Ser Supremo asignó a cada uno de ellos áreas de responsabilidad específicas. Así, algunas de las divinidades son asociadas con el cielo, la tierra, los árboles, las montañas, los ríos y otros elementos naturales.⁷⁷ De ahí que exista una proliferación de divinidades interétnicas, étnicas, locales y familiares.

La creencia en espíritus ancestrales se encuentra muy extendida entre los africanos. Se trata de espíritus de padres y madres difuntos que son reconocidos en una ceremonia especial, generalmente celebrada un año después de su muerte. A partir de ese momento, la persona fallecida se convierte en un “difunto vivo” miembro de la comunidad facultado para ejercer la función de espíritu guardián y para mediar con el Ser Supremo y otros ancestros en nombre de sus descendientes. Es a esos espíritus que se realiza la mayoría de las peticiones y sacrificios.

El sacrificio es, en palabras de Fabien Adonon “...comunidad del mundo visible y del mundo invisible; el culto sirve como lazo indisoluble entre lo visible y lo invisible, los cuales en el fondo forman un todo familiar, solidario, continuo; y el sacrificio, acto religioso por excelencia, es unión, reunión, reforzamiento, cada mundo alimentándose del otro...”⁷⁸ Los sacrificios están precedidos por las ofrendas que buscan favorecer y facilitar el contacto con lo invisible. Es a través de ellas que el ser humano intenta suscitar una toma de contacto con las potencias espirituales y conducir las a la distensión, a la calma, o incitarlas a la animación.

La significación de los ancestros para los africanos condujo a la concepción errónea de que esos espíritus son adorados, incluso se habla del “culto de los antepasados”. Normalmente se rinde culto a alguien o algo que se desconoce y se teme. El africano no desconoce a sus muertos ni les teme como tales. Los respeta como parientes próximos con quienes mantiene una relación de convivencia familiar normal. Los muertos intervienen en todos los asuntos importantes del clan; se recurre

⁷⁷ Ambrose, Moyo, “Religion in Africa”, en April A., Gordon y Donald L., Gordon (eds.), *Understanding Contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, USA, (2ª ed.), 1996, p. 277.

⁷⁸ Fabien, Adonon Djogbénou, “África negra en su(s) religión(es)” en *op. cit.*, p. 244.

constantemente a ellos en busca de ayuda o protección. Convivencia sería la palabra más adecuada para definir las relaciones entre un africano y sus difuntos.

Los espíritus ancestrales son jefes de tribu difuntos por quienes los africanos en general tienen un gran respeto. Uno no puede aproximarse a un jefe directamente sino a través de una persona que le anteceda en la jerarquía. Con mayor razón al Ser Supremo, el Gran Ancestro y creador de todo, debe dirigirse a través de intermediarios. Se considera que los espíritus ancestrales están próximos tanto a sus descendientes vivos como al Ser Supremo por eso son los más calificados para fungir como intermediarios.

3.3.2. La vida y la muerte.

El sentimiento religioso de base de estas creencias es el problema de la vida y de la muerte, fundamento de la reflexión filosófica. Vida y muerte son dos ejes impuestos al ser humano por el creador, vínculos cardinales de la existencia estrechamente ligados entre sí: uno no puede concebirse sin el otro. La existencia no sufre ruptura. La muerte es la consecuencia inevitable de la vida.

El africano no concibe la muerte como el final de la vida presente sino como un acontecimiento más que permite el regreso y la renovación del hombre. La vida sólo se realiza plenamente a condición de ser suspendida por interrupciones momentáneas. En lugar de disminuirla y debilitarla estos momentos de tregua le imprimen nuevo vigor, son una especie de pruebas de las cuales la vida sale reforzada y renovada. Los límites entre la vida y la muerte no existen. La vida nace de la muerte y ésta, a su vez, es la prolongación de la vida.⁷⁹

El pensamiento que subyace como telón de fondo es la creencia en la necesidad de mantener intactos y permanentes los vínculos entre los vivos y los muertos. El medio de comunicación para lograrlo es la tradición en tanto que expresión del grupo humano. Los africanos encuentran en la tradición un conjunto valioso de adquisiciones que generaciones sucesivas han acumulado a través del tiempo, en los dominios del espíritu y de la vida práctica. La tradición constituye así la suma de la

⁷⁹ Dominique, Zahan, "La religión del África negra", en *op. cit.*, pp. 65-67.

sabiduría acopiada por una sociedad en un momento dado de su existencia. Los vivos, por su parte, se nutren de la tradición y enriquecen su patrimonio espiritual gracias a las experiencias vividas por los difuntos.

Como medio de comunicación entre los difuntos y los vivos la tradición representa la “palabra” de los antepasados. La tradición concebida como “verbo” de los difuntos se erige en el medio más activo para asegurar el contacto entre estos y los mortales. Esta “palabra”, transmitida a través de los tiempos, asegura la presencia de los antepasados entre los humanos. Los proverbios, se dice, son “la palabra de los antepasados”. Al aceptar el legado de los difuntos el hombre reconoce su autoridad y no se aventura en iniciativas “arriesgadas”. No se trata de estatismo, sino de la certidumbre que respalda la tradición.

De manera que los humanos tienen una deuda doble con sus antepasados. Por una parte, les deben su testimonio de saber y de prudencia así como la garantía de autenticidad de la tradición. Por otra parte, les deben su intervención y mediación en el plano de la vida espiritual. De ahí la importancia de mantener constantes los vínculos entre el mundo de los difuntos y el mundo de los vivos a través del rito.

Esta concepción de la vida y de la muerte se refleja en otros ámbitos concernientes a la persona humana como la dimensión temporal. Así, por ejemplo, si preguntáramos a un africano ¿qué es el futuro?, nos respondería: “es el lugar en el que se pasa más tiempo”, es decir, la muerte. Para comprender la lógica de este razonamiento es necesario analizar las ideas rectoras de la concepción del tiempo en el pensamiento africano cuya influencia en la noción del ideal, del progreso y del desarrollo es determinante.

3.3.3. El tiempo africano: una totalidad en la que convergen mito, historia y sociedad.

El africano, el europeo, el asiático, el hombre de toda la superficie de la tierra y de todas las civilizaciones participa de una experiencia común y paradójica: el tiempo es la forma de todas sus representaciones pero para su conciencia el tiempo es en

sí mismo una representación. Y aún más: el tiempo no se reduce a una sola representación sino que engloba una multitud de representaciones indispensables para que se constituya la temporalidad.

Pero los hombres no pueden encontrar en la sucesión de sus estados de espíritu individuales suficientes puntos de referencia válidos para todas las conciencias. Si la “conciencia solitaria” es incapaz de regular el flujo ininterrumpido de sus pensamientos, percepciones y sentimientos es porque no existe un mecanismo que le proporcione las estructuras indispensables para la reconstitución del pasado. Sólo el grupo es capaz de proveer a las conciencias ese aparato regulador a través del ritmo regular de ciertos movimientos observables de la naturaleza. El tiempo social nace precisamente de esta exigencia.⁸⁰

De manera que existen en la tierra tantos tiempos sociales como existen grupos distintos, o más precisamente: un cierto número de grupos han adoptado entre ellos una convención “intergrupo”. Por lo tanto, el tiempo social no es el mismo en África y en Europa; las sociedades africanas poseen tiempos sociales diferentes a las sociedades de otros continentes. Pero incluso, por así decir, cada grupo africano ordena su vida social a partir de un mecanismo particular. El calendario jukun del norte de Nigeria no es el mismo que el calendario yoruba. El tiempo social de los bakongo es diferente al de los nuer del Sudán ecuatorial y los kikuyu miden “su” tiempo según otros criterios que los masai vecinos.

En Treichville (inmediaciones de Abidján) se escucha una máxima: “*Sin el calendario y el reloj de los Blancos, no seríamos mortales*” (“*Sans le calendrier et la montre des Blancs, nous ne serions pas mortels*”). En efecto, no es en el marco de una duración universal⁸¹ que las sociedades africanas articulan los momentos del cambio; lo hacen únicamente en relación a sus propias estructuras sociales. Los africanos tienen una idea del tiempo fundada en el principio de causalidad que se aplica

⁸⁰ Vgr., las sociedades de Europa occidental codificaron un tiempo social llamado calendario. El calendario gregoriano es un aparato regulador que extrae sus principios de organización del movimiento de los astros. Después mecanizaron los movimientos fraccionados de ese tiempo social y crearon el reloj. El tiempo social “medido” por medio del reloj fue impuesto como medida contractual a las conciencias individuales del grupo.

⁸¹ Por duración universal, Jean Ziegler se refiere a la universalización de la categoría mercantil, es decir, la mercancía como parámetro de toda relación humana impuesta por el modo de producción capitalista, con el consiguiente cambio cualitativo y cuantitativo en la relación entre los hombres. Jean, Ziegler, *op. cit.*, pp. 205-206.

de acuerdo con normas particulares impregnadas por el mito y distantes del “desarrollo lógico”.

El mito fundador, clave del tiempo social africano, proyecta en la imaginación de los hombres una “figura total”. Dicho de otra manera, la construcción del pasado proyectada en el presente por la transmisión mítica y que los vivos captan en el imaginario (en el rito, en la fiesta, entre otros) no deja lugar a la percepción diferenciada. El mito fundador expresa, estructura, señala el origen y el pasado de toda la sociedad y aquellos de cada uno de sus miembros. La vida personal de un miembro de un grupo no se rige por una cronología individual que sería distinta o incluso que se opondría a la cronología de la ontología afirmada del grupo.

En el marco de los mitos fundadores que explican al grupo su propia génesis los grupos viven en una especie de “despreocupación” de la universalidad del espacio. Su imagen del mundo, en general, no tiene en cuenta más que sus propias existencias. El mito fundador no se ocupa ni de clasificar ni de sistematizar en ninguna parte, al interior o “al exterior” de su universo, los diversos pueblos vecinos; lo cual no implica que se desconozca mutuamente su existencia. Esta misma evidencia se impone respecto de la dimensión temporal. Cada grupo africano posee su propia noción de tiempo social. Engloba los vivos y los muertos, el Ser Supremo y los hombres, el cielo, la tierra y el reino de los difuntos. Pero no menciona en general la condición temporal de los hombres extraños al grupo.

Se observa así que el mito domina el pensamiento africano en su concepción del desarrollo de la vida de los pueblos. El mito plantea un problema que se propone resolver y, a través de este, manifiesta la concepción de la condición humana de quien es patrimonio. Para comprender esta última, el pensamiento la dota de atributos a través de los mitos que constituyen el primer intento del ser humano por aprehenderse a sí mismo diacrónicamente; se trata de tentativas del hombre en la búsqueda de los elementos de su historia. En tal contexto, los mitos ponen de manifiesto dos características originales del pensamiento histórico africano: su dimensión esencialmente social, es decir, el tiempo social, el tiempo vivido y la duración.

De acuerdo con Bubu Hama y Ki-Zerbo, el africano no concibe el tiempo como la duración que impone un ritmo al destino individual sino como el ritmo respiratorio de la propia comunidad. Las generaciones pasadas no están excluidas del

presente, siguen vigentes y su influencia es incluso mayor que la ejercida en vida. El tiempo tradicional africano abarca e incorpora la eternidad en ambas direcciones: la causalidad actúa de atrás hacia adelante, del pasado al presente y del presente al porvenir no sólo mediante los hechos y los acontecimientos sino también por una intervención directa que puede obrar en cualquier dirección.⁸²

El pasado, a través del culto, se encuentra en relación directa con el presente y los antepasados constituyen los administradores directos por excelencia de los asuntos acontecidos con posterioridad. El presente también puede actuar sobre aquello considerado como pasado pero que sigue siendo contemporáneo.

La concepción que del mundo poseen los africanos da sentido a esta visión del tiempo y al significado que para ellos tiene. La noción de dualidad de los principios espirituales y el proceso de evolución del ser humano⁸³ permiten comprender que en el pensamiento tradicional la historia percibida del grupo no es sinónimo de “tiempo pasado”, debido a que el tiempo percibido por los sentidos es un aspecto de otro tiempo vivido por otras dimensiones de la persona.

Durante la noche, cuando el hombre duerme, su “doble” se separa, reconstruye el camino recorrido por aquél a lo largo del día, visita los mismos lugares que él y repite las acciones que emprendió conscientemente en su vida diurna. Durante esas andanzas el doble forja la personalidad del hombre. El ideal consiste en fundirse con el propio doble hasta formar una sola entidad, acto por el cual adquiere un grado sobrehumano de sabiduría y de fuerza. Sólo el gran iniciado, el maestro, logra ese estado en el cual el tiempo deja de ser un obstáculo.⁸⁴

La fuerza que tiene la concepción africana del tiempo mítico y del tiempo social se manifiesta en términos de la transmisión legal del poder. El tiempo social –la Historia-, vivido por el grupo, acumula un poder que el jefe del clan transmite a su sucesor. Esta visión del proceso histórico sitúa la perfección del arquetipo en el pasado como el ideal a alcanzar por las generaciones sucesivas. El mito se erige así en el motor de la Historia y del desarrollo.

⁸² Boubou, Hama y Joseph, Ki-Zerbo, “Tiempo mítico y tiempo histórico en África”, en *El Correo de la UNESCO*, año XXXII, UNESCO, París, agosto-septiembre de 1979, p. 12.

⁸³ *Supra* 3.3.1.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 13.

Contrariamente a lo que se piensa dicha visión del proceso histórico no es estática. El propio carácter social de la concepción africana del tiempo le confiere una dimensión histórica debido a que la Historia es la vida en expansión del grupo. Para la concepción tradicional el tiempo es dinámico; el hombre no es un ser condenado a la inmovilidad ni a repetir mecánicamente las mismas acciones. De ahí que sea necesario integrar todo el flujo del proceso histórico en el contexto del tiempo africano.

El tiempo africano no es ajeno a la articulación de datos resultado de una cadena de hechos creados unos a otros por anterioridad y causalidad. La fase económica elemental no crea la necesidad del tiempo cifrado; el ritmo del trabajo y del día es un metrónomo eficaz para la actividad humana; los calendarios no son abstractos ni universalistas, se encuentran en función de los fenómenos naturales y de los movimientos de los animales y las personas; cada hora se define por actos concretos; los nombres de los niños dependen del día de su nacimiento, del acontecimiento que le precede o que le sigue.

Esta concepción del tiempo es histórica desde diversas ópticas. En las sociedades africanas gerontocráticas la noción de anterioridad en el tiempo tiene una gran significación debido a que, por sí sola, genera derechos sociales como el uso de la palabra en público, la participación en danzas reservadas, en el matrimonio, el respeto al prójimo, entre otros.

Además, esta noción del tiempo social no es estática debido a que, en el marco de la filosofía africana sobre el universo, hay un intento permanente por incrementar su forma vital cuyo carácter social incorpora necesariamente la idea de progreso en y para la comunidad. Ante la inexistencia de la noción del tiempo matemático y físico contabilizado a través de la suma de unidades homogéneas y medido con instrumentos especiales, el tiempo sigue siendo lo vivido, lo social. Pero no es un elemento neutro e indiferente.

De acuerdo con la concepción global del mundo de los africanos, el tiempo es el lugar donde el hombre puede luchar incesantemente por el incremento de su energía vital. En este sentido, el tiempo es el espacio en el que combaten o se armonizan las fuerzas existentes en el mundo. Por lo tanto, el ideal personal y colectivo consiste en la defensa contra toda disminución, mejorar la salud y el estado físico,

aumentar el tamaño de las tierras, la importancia del ganado, el número de hijos, de mujeres, de aldeas. Una concepción a todas luces dinámica.

Una característica de la concepción del tiempo africano es su continuidad. Hay una autoinversión del pasado en el presente. El africano, no concibe el tiempo sin el soporte de las generaciones. La sucesión de los seres humanos, originados unos de otros, constituye para el pensamiento africano el fundamento de los tres momentos correlativos fundamentales de la duración: el pasado, el presente y el futuro. El africano no se presenta, bajo el eje “ideal” del tiempo, de cara al porvenir sino de cara al pasado. El ser humano remonta el tiempo: está orientado hacia el mundo de los antepasados, hacia los que no forman ya parte del mundo de los vivos, y vuelve la espalda a lo que va a suceder, al porvenir.⁸⁵

Del europeo se dice que va al encuentro del tiempo, lo crea o lo inventa e, incluso, lo comercializa, lo que le obliga siempre a correr en la conquista de un futuro que jamás llega. No existe apenas el presente en su vida a pesar de que lo busca desesperadamente; promete tenerlo o crearlo en el futuro, pero jamás lo hace porque la constante carrera no le permite parar ni ser consciente de los daños que ocasiona a su paso. Y si se da cuenta de lo que ha hecho ya es demasiado tarde para intentar solucionarlo. Esta concepción europea u occidental del tiempo obliga a vivir de y para la moda, según las pautas que dicte. El hombre blanco camina hacia el futuro de cara y con prisa. No mira atrás, no le importa lo que pasa ni lo que deja a sus espaldas.

Por el contrario, el negroafricano tradicional no va al encuentro del tiempo; espera que sea el tiempo el que venga a él. Es paciente, iterativo, camina hacia el futuro de espaldas y mirando al pasado, con la cabeza ligeramente inclinada hacia delante para no tropezar. Avanza retrocediendo despacio mientras contempla su propio rastro y el de sus antepasados. La inmovilidad de los comportamientos y la repetición de las acciones es sólo aparente. La permanencia de los “modelos” al interior de un mismo ciclo no excluye el dinamismo, constituye más bien la necesidad de preservar el potencial vital y de transmitirlo a las generaciones por venir.

Puede apreciarse así, que tanto el europeo como el africano caminan en la misma dirección, pero uno lo hace de cara y a prisa; el otro, de espaldas y lentamente.

⁸⁵ Dominique, Zahan, “La religión del África negra”, en *op. cit.*, p. 65.

Estas dos formas de caminar marcan la diferencia y han sido, respectivamente, pilares básicos de ambas culturas.

El tiempo del negroafricano es retroactivo: va hacia atrás. Empieza en el presente para encauzarse en el pasado. El futuro no existe, sobre todo el futuro lejano: lo que ha de venir no importa porque no tiene forma. Lo que ha pasado sí: ha hecho historia y sus consecuencias se conocen. El pasado se recuerda por los acontecimientos que han dejado huellas: la sequía, las inundaciones, entre otras. El tiempo empuja poco a poco al negroafricano hacia los antepasados pero en ese transcurso le permite contemplar ampliamente el pasado para mantener el equilibrio en el presente. La suma del largo pasado ya vivido y del presente le hace desconfiar de un futuro lejano.⁸⁶

Orientada hacia el pasado, la acción del africano no encuentra justificación ni sentido en el futuro sino en el tiempo ya transcurrido. Su razonamiento es, desde esta perspectiva, de tipo “regresivo”: manifiesta el vínculo profundo y necesario entre el pasado y el presente. Este proceso del pensamiento pone de manifiesto el papel que desempeña la tradición en la cultura africana y la significación que en ella tiene la acción.

La relación entre pasado, presente y futuro dota de sentido a la acción del africano, misma que está enraizada no en el futuro sino en el pasado; es sinónimo de realización, razón por la cual se opone a la palabra que no tiene ni forma ni medida y que, una vez pronunciada, desaparece. La acción es lo que el hombre hace, aquello sobre lo que se apoya para tomar un nuevo impulso. Empero, la una no podría comprenderse sin la otra. Palabra y acción constituyen dos caras de una misma realidad: el hombre que se realiza plenamente. Palabra y acto en equilibrio expresan la perfección y la realización del ser humano.⁸⁷

Es precisamente el pasado el que da medida y volumen a esta realización siempre y cuando el hombre se apoye en la experiencia y la sabiduría de las generaciones que le han precedido, en la autoridad de los antepasados, en la tradición y que admita su ejemplo como estímulo y norma de su conducta. Este rasgo de la mentalidad africana constituye una inversión de nuestras concepciones convencionales del *ideal* y del *progreso*.

⁸⁶ Inongo-vi-Makomé, *op. cit.*, pp. 7-8 y 12-14.

⁸⁷ Dominique, Zahan, *Espiritualidad...op. cit.*, pp. 97-98.

Para el africano, el *ideal* es un pasado ejemplar que se realiza en el presente; el ideal supremo, para él, es la repetición indefinida del pasado normativo pero enriquecido en cada realización por las adquisiciones del presente. El ideal no es, por consiguiente, un modelo o un tipo ligado al futuro sino más bien un conjunto de valores referidos al pasado. Pero la referencia al pasado es una referencia humana porque, de todos los momentos de la duración, el pasado es el único que lleva las huellas de la acción humana, el único tiempo “humanizado”. Se explica así la relación profunda que para el africano existe entre la noción de progreso y la realización moral del ser humano.

El africano que vive de acuerdo con las tradiciones concibe el *progreso* ante todo como la realización de una generación determinada de etapas iniciadas o recorridas por otros antes que ellos. La generación presente se encuentra a la cabeza del progreso, pero en cierto modo no es consciente de las adquisiciones que realiza y que constituirán para la generación siguiente el primer escalón por el que ésta comenzará la “escalada del pasado”. Como el ideal, el progreso está estrechamente vinculado al pasado, de manera que toda innovación será de mayor provecho para las generaciones que están por venir que para sus mismos creadores.⁸⁸

De manera opuesta al pasado, el porvenir no evoca en el africano la naturaleza y la señal del hombre; el tiempo futuro se explica por el carácter “no humanizado”, es un tiempo todavía “vacío”. Una situación futura no la concibe sino por referencia al pasado. Es decir, el “mañana” está integrado por los elementos del “ayer” y del “antaño”: es la expresión de la voluntad de aquellos a quienes el tiempo ha “devorado” pero que siguen manifestando su presencia en las combinaciones del destino humano. Por eso, afirmaría Zahan, para el africano, *lo-que-será es lo-que-ya-fue, el futuro es, en cierto sentido, el pasado, el hombre sólo es y sólo será lo que fue.*

Cabe precisar que esta inversión de la perspectiva temporal por la que el porvenir se vuelve tributario del pasado no excluye lo nuevo y lo original. La novedad y lo inédito en el destino de un ser o de un objeto dependen de las diversas combinaciones posibles de los elementos “pre-existentes”. En este sentido, la conciencia del tiempo pasado es muy viva entre los africanos, actúa sobre el presente sin impedir su dinamismo. De ahí que la concepción del tiempo en las sociedades africanas

⁸⁸ Fabien, Adonon Djogbénu, “Esencia africana y posmodernidad”, en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *op. cit.*, vol. 3, p. 308.

constituya la marca de una etapa del desarrollo económico y social. Y el hecho de que exista la idea de desarrollo a partir de los orígenes es lo más importante.

La transformación radical del tiempo ocurre con la irrupción en el universo negroafricano de dos factores. Por una parte, la lógica del rendimiento económico y de la acumulación monetaria, propia de los países económicamente influyentes, cambia el sentido del tiempo individual y colectivo. Por otra parte, el uso de la escritura y el acceso a las religiones monoteístas “universalistas”, enraizadas en una determinada historia y que disponen de un calendario a partir de un término preciso, modifican la concepción “tradicional” del tiempo. Así parecen probarlo las diferencias que se advierten entre el tiempo-dinero de los africanos de la ciudad y el tiempo tal como lo comprenden sus contemporáneos de las aldeas del interior, quienes viven como siempre lo han hecho.

Y es que ¿cómo pedir a una sociedad que viva un tiempo que no concibe?, ¿que se adecue a su ritmo, a sus horizontes referenciales, a sus procesos? Un tiempo impuesto, diametralmente opuesto al universo cultural propio ¿no será una razón de fondo para rechazar el “desarrollo”; un desarrollo basado en un tiempo lineal, matemático y deshumanizado por estar orientado hacia el futuro; un desarrollo incompatible con la realización moral del ser humano?

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

De lo anteriormente expuesto se comprueba la hipótesis de que la noción de desarrollo de las sociedades negroafricanas está conformada por una cosmovisión y una cosmogonía particulares, cuyos fundamentos hacen que difiera radicalmente de la concepción que Occidente pretende imponer en esas sociedades a través de determinados esquemas. A manera de síntesis, se pueden bosquejar elementos de respuesta a los tres ejes que estructuran la presente investigación: ¿Qué método? ¿Qué estrategia? ¿Qué desarrollo?

En primer lugar, hemos de precisar el *método* en torno al cual dirigir la reflexión sobre el desarrollo de África negra. El desarrollo endógeno, en tanto que concepto identitario y progresista central, constituye una opción estratégica para plantear adecuadamente los problemas africanos. Una reflexión endógena permite concebir no el desarrollo sino los desarrollos debido a la existencia de una pluralidad de sujetos generadores de iniciativas. No se trata de desarrollar a África sino de que África se desarrolle, es decir, que el africano asuma su responsabilidad histórica de crear las alternativas para su propio desarrollo.

Esta tarea empieza por una crítica de los paradigmas dominantes del desarrollo que marginan a las sociedades negroafricanas y las confinan a la dependencia, debido al control ejercido sobre la reflexión y la acción. La lógica bajo la cual operan es la extraversion, versión contemporánea de una situación asimétrica heredada de la historia colonial, que consiste en plantear y solucionar los problemas de otros en lugar de los propios y constituye la matriz de la problemática del desarrollo en los pueblos africanos. Tal situación se vuelve terreno fértil para el funcionamiento de los modelos paradigmáticos a través de los cuales se busca trazar un itinerario que se impone como vía obligada para el desarrollo en África negra. Así, los paradigmas dominantes dejan de ser instrumentos de conocimiento y se convierten en realidades ideomotrices al servicio de un imperio histórico. Ruptura con este orden e iniciativa se vislumbran como las alternativas.

La *estrategia* para lograrlo consiste en reconocerle a la cultura su autonomía porque sólo de esta manera puede comprenderse el lugar central que ocupa en el desarrollo de los pueblos al orientarlo y colmarlo de sentido. No es posible dissociar la cultura del desarrollo, todas las realizaciones de una sociedad pasan necesariamente por el tamiz cultural. Esta situación debe tenerse en cuenta en todas las

estrategias y planes porque los seres humanos, en su diversidad, son la verdadera finalidad del desarrollo.

Las lecciones de los programas y proyectos de desarrollo concebidos e instrumentados por la comunidad internacional dan cuenta de esta realidad. No obstante el cambio de estrategias para abordar la problemática del papel de la cultura en el desarrollo, tanto en el sistema de las Naciones Unidas, particularmente el caso de la UNESCO, como en otros organismos internacionales en materia de desarrollo, el problema de fondo sigue sin resolverse. Hablar de la “dimensión cultural del desarrollo” confina la cultura a un segundo plano, porque el concepto sigue cargado de una ambigüedad ideológica con vocación universal. Resulta imperativo tratar a la cultura en toda su autonomía para poder asir el proceso dinámico por el cual los códigos, las narrativas y los símbolos subyacen y cohesionan a las sociedades negroafricanas permitiéndoles colmar de significación su mundo y, por lo tanto, su concepción del desarrollo.

El cambio no queda excluido de una perspectiva tal. El desarrollo también es cambio. Pero este cambio no será positivo si se opera con los mismos conceptos camuflados e inoperantes. Debe emanar de la reflexión profunda y concertada entre los seres humanos sin perturbar lo que constituye la identidad de las sociedades y de los seres; debe sobre todo asegurar el bienestar y la calidad de la vida tal como son percibidos por cada comunidad. Esta es la definición y el sentido de un desarrollo que encuentra su fuente y su impulso en la cultura.

Precisamente, el *desarrollo* de África negra únicamente encuentra sentido al enraizarse en los valores de la cultura y la civilización negroafricanas. Las sociedades negroafricanas, desde el momento en que manifiestan un comportamiento en el tiempo y en el espacio, basado en un sistema coherente de conocimientos heredados de sus ancestros y transmitido de padres a hijos, relativos a una cierta visión del mundo y del sitio que ocupa el hombre en éste, representan unas culturas y unas civilizaciones originales. En estas sociedades la idea de avance, de evolución, de progreso no está orientada hacia la conquista del mundo exterior, sino hacia la realización de un tipo de hombre perfecto que encuentra su modelo en el ancestro o el héroe fundador del clan.

La historia en tanto memoria colectiva de los pueblos es parte integrante del desarrollo. Conocer la propia historia ayuda a conocerse mejor a sí mismo. En la lucha por la apropiación de su desarrollo y la afirmación de sus

especificidades culturales, los pueblos africanos necesitan impregnarse de una conciencia histórica renovada, intensamente vivida y asumida de generación en generación.

La tradición oral constituye una fuente valiosa de reflexión sobre la historia y el desarrollo de las sociedades negroafricanas, porque posibilita la comprensión desde el interior de la visión africana del mundo y la aprehensión de los caracteres originales que fundamentan las culturas y las instituciones del continente. Los valores que resguarda y transmite la tradición oral de generación en generación como, por ejemplo, la responsabilidad, la obligatoriedad de la palabra y la conciencia de que sólo la palabra altera y transforma al mundo, esculpen la percepción del desarrollo negroafricano.

El hombre actúa para transformar, está consciente del poder de sus acciones por eso se hace responsable y se compromete absolutamente con ellas. El desarrollo de África negra es la realización plena del hombre, un acto de sentido en el cual se compromete y que recrea su existencia; no lo planea, lo construye día con día; no lo exterioriza, lo hace suyo, por lo tanto no lo proyecta hacia la conquista del mundo exterior, lo arraiga en la tierra que lo alimenta.

Pero el sentido y la importancia de la tradición oral va más allá. Al constituir el fundamento de la educación tradicional, la gran escuela de la vida, se convierte en un elemento clave para el desarrollo de África negra en tanto que forjadora de un hombre particular enraizado en su cultura y, por consiguiente, responsable de su propio desarrollo. La educación tradicional es una realidad viva que constata la persistencia de las sociedades negroafricanas en todo su ser a través de la transmisión de su saber, de su saber-hacer y de sus valores.

El desarrollo endógeno se expresa indefectiblemente por cada pueblo en su lengua. A pesar de las políticas lingüísticas que favorecen la lengua del antiguo colonizador, las culturas africanas apoyadas en sus lenguas respectivas se mantienen y viven paralelamente al régimen oficial que tiene grandes dificultades para controlarlas. El fomento del uso de las lenguas africanas como medios de comunicación y como vehículos de una visión del mundo a través de la educación bilingüe y con apoyo en la tradición oral favorece el desarrollo de sus pueblos.

Las tradiciones africanas postulan una visión religiosa del mundo que impregna la vida del africano y, por consiguiente, su noción del desarrollo. La pluralidad de la expresión del fenómeno religioso encuentra unidad en elementos y

preocupaciones idénticas derivadas de proyectos afines en lo fundamental: la armonía y la compenetración del ser humano en el conjunto del mundo visible e invisible. Pero la acción del africano en la realización de este proyecto no encuentra justificación ni sentido en el futuro, un tiempo todavía “vacío”, está orientada hacia el pasado, en el tiempo transcurrido, único tiempo “humanizado”.

El *ideal* es un pasado ejemplar que se realiza y enriquece en el presente. El progreso no es el “avance hacia delante” sino la “escalada del pasado”, la realización de una generación dada de etapas ya recorridas antes por otras. Al aceptar el legado de los difuntos el hombre le reconoce su autoridad y no se aventura en iniciativas “arriesgadas”. No se trata de estatismo sino de la certidumbre que respalda la tradición. El tiempo africano es un tiempo dinámico que contiene en sí mismo la semilla del progreso pero que sólo germinará por los vías que les son propias.

El desarrollo de las sociedades negroafricanas reposa necesariamente sobre sus estructuras, valores, mecanismos, circunstancias, necesidades, anhelos e iniciativas. Un desarrollo que sólo puede ser conducido por las propias comunidades y en el marco del cual las relaciones de reciprocidad, de complementariedad y de solidaridad prevalecen por encima de las relaciones de subordinación, de dominación y de explotación que pretende imponer el imperio de los paradigmas dominantes.

Al observar las alternativas gestadas al interior del África potencial uno se percata de la suma considerable de saberes y de hacer los saberes así como de las energías de esas sociedades que aman su diferencia y que no tienen por única aspiración convertirse en una copia pálida de Occidente. Atender a la creatividad de los negroafricanos, esos millones de personas que día y noche están en pie con sus propios medios para reinventar la vida, valorar su cultura y restaurar la confianza en su capacidad de pensar por ellos mismos es trabajar en un desarrollo participativo y dar la espalda a la práctica añeja de la asistencia.

Cualquier intento serio y prudente de aproximación al universo negroafricano requiere la sensibilización hacia su cosmovisión. Sólo una visión endógena arroja las pistas adecuadas para la reflexión sobre los procesos que se gestan al interior de las sociedades negroafricanas. Además, nos permite vislumbrar las alternativas creadoras que sus miembros procuran a sus problemas por los medios que les son propios.

Finalmente, la propuesta para la disciplina de Relaciones Internacionales consiste en avanzar en el estudio de las relaciones interculturales.

Reconocerle a la cultura su autonomía y el papel central que juega en las relaciones entre miembros de grupos o sociedades diferenciados culturalmente, contribuye a revertir el etnocentrismo que caracteriza la aproximación a culturas distintas a la propia para comprender los fenómenos y procesos en su dimensión real.

BIBLIOGRAFÍA

ADONON Djogbénu, Fabien (comp.), *Iniciación a la “Otra África”. Apuntes y Antología*, SUA, FCPyS, UNAM, México, 1990.

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, Celma (coord.), *África. Inventando el futuro*, El Colegio de México, México, 1992.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958. (Sec. de Obras de Antropología.)

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Fondo de Cultura Económica, México, (2ª ed.), 1972. (Colec. Tierra Firme.)

ALEXANDER, Jeffrey C., *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos-FLACSO (coed.), España, 2000. (Colec. Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales.)

AMIN, Samir, *El fracaso del desarrollo en África y en el Tercer Mundo*, Traduc. Jaime Vergara, IEPALA, Madrid, 1994. (Colec. Cooperación y Desarrollo, n° 9.)

AMIN, Samir, *La faillite du développement en Afrique et dans le tiers-monde. Une analyse politique*, L'Harmattan, París, 1989.

ANTA Diop, Cheikh, *Nations Nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, tomo I, Présence Africaine París, (3ª ed.), 1979.

ARAGÓN Fuentes, Anel, *Angels of Mercy or Development Diplomats?*, Africa World Press, Londres, 1998.

ARENAL, Celestino del, *Introducción a las relaciones internacionales*, Tecnos, España, (3ª ed.), 2000. (Colecc. De Ciencias Sociales.)

BARNES, Barry, *T. S. Kuhn y las Ciencias Sociales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

CALAME-GRIAULE, Geneviève (comp.), *Language et cultures africaines*, Librairie Françoise Maspero, París, 1977.

COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DEL DESARROLLO, *Nuestro Futuro Común*, Alianza, España, 1988.

DÍAZ, Joaquín, *La memoria permanente. Reflexiones sobre la tradición*, Ámbito, Salamanca, 1992. (Colec. Monografías, Serie Cultura tradicional-2.)

DUPUIS, Xavier, *Culture et développement. De la reconnaissance a l'évaluation*, UNESCO-Institut Culturel Africain (coed.), París, 1991.

FAUVELLE, François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop*, Karthala, París, 1996.

GORDON, April A. y Gordon, Donald L. (eds.), *Understanding Contemporary Africa*, Lynne Rienner Publishers, USA, (2ª ed.), 1996.

GREGERSEN, Edgar A., *Language in Africa. An Introductory Survey*, Gordon and Breach Science Publishers, Londres, 1977.

HOY, Don R. (comp.), *Geografía y desarrollo. Un enfoque regional a escala mundial*, Traduc. Roberto Ramón Reyes Mazzoni, Fondo de Cultura Económica, México, 1998. (Textos de Economía.) [Título original: *Geography and Development. A World Regional Approach*, Macmillan Publishing Co., Inc., New York, 1978.]

INIESTA, Ferrán, *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la Catarata, España, 1992.

INIESTA, Ferrán, *Kuma. Historia del África negra*, Bellaterra, España, 1998.

INONGO-vi-Makomé, *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Carena, España, 2000. (Colec. Culturas Alternativas.)

JAHN, Janheinz, *Muntu: las culturas neoafricanas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

KABOU, Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement?*, L'Harmattan, París, 1993.

KESTELOOT, Lilyan, *Anthologie négro-africaine*, Les Nouvelles Éditions Marabout, Verviers, Bélgica, 1978.

KI-ZERBO, Joseph (dir), *La natte des autres. Pour un développement endogène*, Karthala, París, 1992.

KI-ZERBO, Joseph, *Historia del África negra. De los orígenes al siglo XIX*, Alianza Editorial, España, 1980. [Título original: *Histoire de l'Afrique noire. D'Hier à Demain*, Hatier, París, 1972.]

KOKOLE, Omari H. (ed.), *The Global African. A Portrait of Ali A. Mazrui*, Africa World Press, Londres, 1998.

KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000. [Título original: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.]

KUHN, Thomas S., *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., España, 1989. (Colecc. Pensamiento Contemporáneo.)

LAROUSSE, *Larousse de poche 2006*, España, (2ª ed.), 2005.

MÉNDES, Cándido (dir), *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1979.

MIDIOHOUAN, Guy Ossito, *Écrire en pays colonisé*, L'Harmattan, París, 2002.

MIDIOHOUAN, Guy Ossito, *L'idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, L'Harmattan, París, 1986.

OBENGA, Théophile, *Origine commune de l'égyptien ancien du copte et des langues Negro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, L'Harmattan, Condé-sur-Noireau, Francia, 1993.

OBENGA, Théophile, *Pour une Nouvelle Histoire*, Présence Africaine, París, 1980.

ONU, *ABC de las Naciones Unidas*, Nueva York, 1998.

OUÉDRAOGO, Mahamoudou, *Culture et développement en Afrique: le temps du repositionnement*, L'Harmattan, París, 2000. (Colec. Études Africaines.)

PERROT, Dominique y Preiswerk, Roy, *Etnocentrismo e Historia. América indígena, África y Asia en la visión distorsionada de la cultura occidental*, Nueva Imagen, México, 1979. (Serie Interétnica.)

PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 1999*, Mundi-Prensa, Madrid, 1999.

PUECH, Henri-Charles (dir.), *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, Traduc. Milagros Barruti, Siglo XXI Editores, México, (4ª ed.), 1998. (Colec. Historia de las Religiones.) [Título original: *Histoire des religions 3. Encyclopédie de la pléiade*, Gallimard, París, 1976.]

RODNEY, Walter, *De cómo Europa subdesarrolló a África*, Siglo XXI, México, 1982.

RUIZ García, Enrique, *Subdesarrollo y liberación*, Alianza Editorial, España, 1973.

SANTA Cruz, Arturo, *Un debate teórico empíricamente ilustrado: la construcción de la soberanía japonesa, 1853-1902*, Universidad de Guadalajara, México, 2000,

SENGHOR, Léopold Sedar, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, P.U.F., París, 1948.

UNESCO, *Historia General de África. Metodología y prehistoria africana*, director del volumen: Joseph Ki-Zerbo, tomo I, (8 tomos), Tecnos/UNESCO, Madrid, 1982.

UNESCO, *Juventud, tradición y desarrollo en África*, Traduc. Marta Vasallo, Reunión regional africana sobre la juventud Nairobi (Kenia) 17-22 de diciembre de 1979, Serbal/UNESCO, España, 1982. [Título original: *Jeunesse, tradition et développement en Afrique*, París, UNESCO, 1981.]

UNESCO, *Notre diversité créatrice*, Rapport de la Commission mondiale de la culture et du développement, París, 1996. [Título original: *Our Creative Diversity*. Traducción en castellano: *Nuestra Diversidad Creativa*. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, México, 1997.]

VELÁZQUEZ, María Elisa y Correa, Ethel (comps.), *Poblaciones y culturas de origen africano en México*, INAH, México, 2005. (Serie Africanía.)

ZAHAN, Dominique, *Espiritualidad y pensamiento africanos*, Traduc. Concepción Hernando, Cristiandad, España, 1980. [Título original: *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, París, 1976.]

ZIEGLER, Jean, *Le pouvoir africain*, Seuil, París, (2ª ed.), 1979. (Colec. Points.)

ZIEGLER, Jean, *Saqueo en África*, Siglo XXI Editores, México, 1979. [Título original: *Main basse sur l'afrique*, Seuil, París, 1978.]

HEMEROGRAFÍA

ADONON Djogbénu, Fabien, “Mientras África escriba, vivirá (La otra África y la francofonía)”, en *Metate*, Sec. Actualidades, año I, número 7, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, abril de 2006, p. 3.

ARIZPE, Lourdes, “Replantear el debate en torno a la cultura”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, pp. 14-15.

CANGABO Kagabo, Massimango, “Enquistado”, en *Diario Monitor*, Sec. Análisis, México, D.F., 27 de enero de 2006, p. 10A.

CARREAU, Sylvain, “Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXII, número 2, El Colegio de México, México, abril-junio de 1987, pp. 195-230.

COBB, Charles E., “África en números”, en *National Geographic en Español*, Edición Especial de África, vol. 17, no. 3, Televisa, México, septiembre de 2005, Sec. Geográfica, s/p.

COLETTE, Élise, “Trois mille langues en perdition”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2329, Groupe Jeune Afrique, París, 28 de agosto a 3 de septiembre de 2005, p. 5.

GESLIN, Jean-Dominique, “Langues Zones d’influence”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*. L’État de l’Afrique 2005, Hors-Série n° 8, Groupe Jeune Afrique, París, 2005, pp. 138-141.

GUTIÉRREZ Vivó, José, “China, al centro del debate mundial”, en *Diario Monitor*, Sec. Davos, México, D.F., 27 de enero de 2006, p. 2B.

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 de 1979, pp. 12-16.

HAMPATÉ Bâ, Amadou, “Los archivos orales de la historia”, en *El Correo de la UNESCO*, vol. XXXII, UNESCO, París, agosto-septiembre de 1979, pp. 17-23.

KAMBA, Angélique S., “Nuestra diversidad creativa: su importancia en África”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, p. 13.

LE Naëlou, Anne, “ONG: les pièges de la professionnalisation”, en *Revue Tiers Monde*, n° 180, Institut d’Étude du Développement économique et social, Université de Paris I-Panthéon-Sorbonne, París, octubre-diciembre de 2004, pp. 727-734.

“Lucy détrônée”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 1980-1981, Groupe Jeune Afrique, París, 22 de diciembre de 1998, s/p.

M’BOW, Amadou-Mahtar, “La dimensión humana”, en *El Correo de la UNESCO*, año XXXV, UNESCO, París, julio de 1982, pp. 4-8.

NGALASSO, Mwatha Musanji, “Le dilemme des langues africaines”, en *Notre Librairie*, n° 98, julio-septiembre de 1989, pp. 15-21.

“Nouveau quinquennat pour Compaoré?”, en *Jeune Afrique. L’intelligent. L’État de l’Afrique 2005. Hors-Série*, n° 8, Groupe Jeune Afrique, París, 2005, pp. 172-173.

PÉJU, Marcel, “Quand les Jaunes étaient noirs”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2012, Groupe Jeune Afrique, París, 30 de julio a 9 de agosto de 1999, p. 98.

PÉREZ de Cuéllar, Javier, “El vértigo de la mundialización: algunas reflexiones en torno a este fin de siglo”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, pp. 3-5.

PRAH, Kwesi Kwaa, “El idioma, un reto al desarrollo de África”, en *Tricontinental*, vol. 36, número 150, Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina, La Habana, Cuba, 2002, pp. 54-57.

SEN, Amartya, “La cultura como base del desarrollo contemporáneo”, en *Diálogo*, No. 22, UNESCO, París, septiembre de 1997, pp. 24-25.

SOARES, Vera Lucia, “Tradição oral e escrita literaria: o exemplo das literaturas africanas de língua francesa”, en *Letras*, no. 47, Sector de Ciencias Humanas, Letras y Artes, Universidad Federal de Paraná, Curitiba, Brasil, enero-junio de 1997, pp. 123-130.

STAVENHAGEN, Rodolfo, “Sociología del desarrollo del África”, en Daniel, Cosío Villegas (dir.), *Foro Internacional*, vol. III, núm. I, El Colegio de México, México, julio-septiembre de 1962, pp. 104-121.

THORIN, Valérie, “L’homme du livre”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, París, 22 a 28 de junio de 1999, p. 104.

ZOUARI, Fawzia, “Aux sources de l’Afrique”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, París, 22 a 28 de junio de 1999, pp. 9-13 y 102-105.

ZOUARI, Fawzia, “L’Égypte ancienne était-elle blanche ou noire?”, en *Jeune Afrique/l’intelligent*, n° 2006, Groupe Jeune Afrique, París, 22 a 28 de junio de 1999, pp. 102-103.

DOCUMENTOS

ARTILES, Leopoldo, “Cultura y Paradigma del Desarrollo Humano”, en *Desarrollo humano*. Boletín de información de la Oficina de Desarrollo Humano, año 1, PNUD, República Dominicana, abril de 2004, pp. 1-5.

BAILLIF, Olga, “L'école du village”, en *Reflét du Sud*, TV5 France, una producción CIRTEF con la colaboración de la Televisión Nacional de Burkina Faso. Programa transmitido el 11 de septiembre de 2005.

CLAXTON, Mervyn, *Cultura y Desarrollo. Estudio*, UNESCO, París, s/f.

GUTIÉRREZ Vivó, José, “Emisión Especial del XXXV Foro Económico Mundial desde Davos, Suiza”, en *Monitor*, Grupo Monitor (1320 AM), México, D.F., 26 de enero de 2006.

SENGHOR, Léopold Sedar, *Problèmes de développement dans les pays sous-développés*, Travaux et documents de l'Institut de Coopération internationale, Université d'Ottawa, Ottawa, Ontario, Canadá, s/f. (Serie D, No. 1, Conférences spéciales.)

UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo: hacia un enfoque práctico*, París, 1995.

UNESCO, *Langues africaines*, Documents de la reunión d'experts sur l'utilisation des langues africaines regionales ou sous-régionales comme véhicule de culture et mohines de communication dans le continent, Bamako (Mali), 18-22 junio de 1979, París, 1981.

UNESCO, *Informe Final de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*, México, D.F., 26 de julio-6 de agosto de 1982.

UNESCO, *Lancement du Décennie Mondiale du Développement culturel (1988-1997)*, París, 1988.

UNICEF, *Estado Mundial de la Infancia 2001*, Nueva York, 2001.

FUENTES ELECTRÓNICAS

DIOUF, Marcel, “Rapport succinct sur l'etat de mise en œuvre des recommandations, resolutions, decisions, plans et programmes sur les langues africaines au niveau intergouvernemental : le cas de l'O.U.A.”, Homepage: *Consultation Africaine*, en <http://www.acalan.org/fr/consult.htm>, página consultada el 9 de noviembre de 2005.

TIEMTORÉ, Tiego, “Tin Tua', l'autre manière d'apprendre”, en <http://www.ipsnews.net/fr/note.asp?idnews=2795>, página consultada el 09 de noviembre de 2005.

ANEXO I

DECENIOS DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO

- 1961** El *Primer Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1961-1970)* esboza políticas amplias destinadas a lograr un crecimiento económico de por lo menos un cinco por ciento anual en los países en desarrollo;
- 1969** La Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en lo Social pone énfasis en el interdependencia entre el desarrollo social y el económico;
- 1970** La Estrategia Internacional para el Desarrollo para el *Segundo Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1971-1980)* pide la promoción de la cooperación económica internacional sobre una base justa y equitativa;
- 1974** La Asamblea General, en periodo extraordinario de sesiones, pide que se establezca un Nuevo Orden Económico Internacional. Posteriormente, la Asamblea adopta la Carta de Deberes y Derechos Económicos de los Estados, que estipula el derecho de los Estados a ejercer plena soberanía sobre su riqueza y recursos naturales;
- 1980** La Estrategia Internacional del Desarrollo para el *Tercer Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1981-1990)* insta de nuevo a que se efectúen cambios en la economía mundial mediante negociaciones a nivel mundial;
- 1990** En periodo extraordinario de sesiones, la Asamblea General adopta la Declaración sobre la Cooperación Económica Internacional, en especial la reactivación del crecimiento económico y el desarrollo de los países en desarrollo. Posteriormente, adopta la Estrategia Internacional del Desarrollo para el *Cuarto Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1991-2000)*, que identifica cuatro esferas prioritarias: pobreza y hambre, recursos humanos y desarrollo institucional, población y medio ambiente.
-

Fuente: ONU, *ABC de las Naciones Unidas*, Naciones Unidas, Nueva York, 1998, p. 139.

ANEXO II

EL TRABAJO DE LOS ORGANISMOS DE COOPERACIÓN Y DE LAS ORGANIZACIONES NO GUBERNAMENTALES EN LA TOMA EN CONSIDERACIÓN DEL PAPEL DE LA CULTURA EN EL DESARROLLO

| <i>Nivel de acción</i> | <i>Organismo</i> | <i>Competencia en el ámbito cultural</i> |
|--------------------------|--|--|
| Cooperación multilateral | Comisión de las Comunidades Europeas (CCE) | <ul style="list-style-type: none"> - En virtud del Tratado de Maastricht sobre la Unión Europea, en su actividad la Comunidad debe tener en cuenta los aspectos culturales en el marco de otras disposiciones del Tratado en ámbitos como educación, formación profesional, juventud, salud pública, protección de los consumidores, transportes y comunicaciones, investigación y desarrollo tecnológico, medio ambiente, cooperación para el desarrollo, entre otros. - Financia numerosos proyectos de asistencia a los países en desarrollo, especialmente en el marco del Convenio de Lomé, mismo que administra. Dicho Convenio regula la cooperación para el desarrollo entre la Comunidad y los Estados firmantes de África, el Caribe y el Pacífico (países ACP). La toma en consideración de la dimensión cultural y social del desarrollo de los países miembros del Convenio figura en el capítulo 1 del título XI del Convenio revisado, en el que se reconoce que la concepción, preparación, ejecución y evaluación de cada proyecto o programa de acción debe basarse en la comprensión y la toma en consideración de las características culturales y sociales del medio. En la preparación de los proyectos y programas de acción deberán considerarse: <ul style="list-style-type: none"> • los aspectos culturales: la adaptación al medio cultural y las influencias sobre este medio, la integración y valorización del acervo cultural local, sobre todo los sistemas de valores, el tipo de vida –la manera de pensar y actuar- los estilos y materiales, las formas de adquisición y transmisión de conocimientos, y la interacción humana con el medio y de la población con los recursos naturales. • los aspectos sociales: impacto de los proyectos y programas y su contribución al fortalecimiento de la capacidad y las estructuras de autodesarrollo; mejoramiento de la condición y función de la mujer: integración de los jóvenes en el proceso de desarrollo económico, cultural y social; satisfacción de necesidades básicas, culturales y materiales; fomento del empleo y de la formación; equilibrio entre la demografía y los demás recursos; relaciones sociales e interpersonales; y estructuras, modos y formas de producción y elaboración. - Ha elaborado un conjunto de criterios con la finalidad de ajustar las ayudas a las especificidades de las diferentes zonas geográficas y culturales de los países beneficiarios. Este conjunto consta de cuatro grupos: organización social de la población afectada, organización familiar, organización económica y factores culturales. - Cuenta con un manual de gestión de proyectos en el que reconoce como una de las |

| | | |
|------------------------------|---|---|
| | <p>Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE)</p> | <p>causas de fracaso, la omisión del necesario respeto de los valores socioculturales de los principales actores y, entre los factores que garantizan la viabilidad de un proyecto, los factores socioculturales.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Creada en 1961, tiene como finalidad promover políticas encaminadas a favorecer el crecimiento económico y un empleo duradero; desarrollar el comercio mundial; promover el bienestar económico y social de los Estados miembros y contribuir a un desarrollo sano y armonioso de la economía mundial, en especial estimulando y coordinando la acción de los Estados miembros a favor de los países en desarrollo. - Entre sus objetivos estatuarios, la promoción del bienestar económico y social y la armonización de los esfuerzos a favor de los países en desarrollo tienen naturalmente implicaciones culturales. - Tiene un Centro de Desarrollo encargado de diseñar y ejecutar los programas de estudios, especialmente sobre políticas macroeconómicas, ya sea desde una perspectiva a corto plazo (políticas de estabilización económica) o una perspectiva a medio y a largo plazo (políticas de crecimiento y de desarrollo sostenible). En este marco general, cabría evaluar la dimensión cultural del proceso de ajuste estructural. - Los estudios realizados tratan de las actitudes de los que deciden el futuro y las actitudes relacionadas con determinadas mentalidades. Ponen de manifiesto la función de los antagonismos socioculturales que dificultan la toma de decisiones en materia de política económica. Se ocupan de las actitudes de cooperación para el desarrollo y de la forma de abordar y tratar estos problemas por parte de los que toman las decisiones a nivel nacional. A este efecto, el Centro de Desarrollo ha elaborado un modelo en el que los diversos componentes de la política global pueden combinarse para responder a la diversidad de situaciones existentes, especialmente por lo que se refiere a las opciones socioeconómicas de las diferentes sociedades. |
| <p>Cooperación bilateral</p> | <p>Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional (CIDA)</p> | <ul style="list-style-type: none"> - La cooperación canadiense se orienta cada vez más hacia estrategias de transferencia de ayuda que valoricen la participación de las poblaciones más pobres en su propio desarrollo. Parte de la idea de que los enfoques y métodos utilizados en el desarrollo social y comunitario pueden ayudar a reorientar la ayuda y a realizar de manera más adecuada, mediante la toma en consideración de las dimensiones sociales –respeto de los recursos, valores y ritmos de los cambios locales- los programas y proyectos de lucha contra la pobreza, con arreglo a un enfoque de autodesarrollo de las poblaciones. - Los cooperantes canadienses deben actuar teniendo en cuenta, en cualquier acción destinada a mejorar las condiciones de vida en los países en desarrollo, el necesario respeto de los recursos humanos y naturales locales, y los valores y ritmos potenciales de cambio que las poblaciones locales estiman especialmente. - Cuenta con una sección dedicada a las dimensiones sociales del desarrollo, de carácter transectorial, para proponer a los sectores técnicos que tengan en cuenta |

| | | |
|--|--|--|
| | <p>Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID)</p> <p>Ministerio de Cooperación Francés</p> | <p>las dimensiones sociales de los proyectos mediante el análisis por sociólogos y antropólogos del comportamiento actual y previsible de los grupos implicados en las estrategias de crecimiento económico e innovación tecnológica.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Las grandes orientaciones de trabajo del sector social y comunitario, por lo que atañe a los proyectos apoyados por el Organismo, serán los siguientes: conocimiento del medio en que se sitúa el proyecto, participación de la población en el desarrollo, respeto de los derechos de la persona, desarrollo social y fortalecimiento institucional. - Los administradores de los proyectos harán hincapié en cuatro condiciones previas: determinación de los grupos destinatarios, fomento de la participación local, medida del impacto social de cada intervención, y desarrollo de instituciones nacionales susceptibles de reemplazar a los socios exteriores. - En 1975, la USAID empezó a utilizar un nuevo método de evaluación de los proyectos que quería apoyar. En su forma original, este método, llamado “análisis de la validez social” (<i>social soundness analysis</i>), a fin de formular nuevas directrices y normas aplicables a los proyectos apoyados por la USAID, debía permitir evaluar la contabilidad del proyecto propuesto en el contexto sociocultural adecuado para los beneficiarios potenciales, incrementar sus repercusiones y asegurar un reparto equitativo entre los diferentes grupos interesados de las ventajas y las cargas derivadas de su ejecución. - Desde principios de los años 80 se cambió de política y se fue sustituyendo cada vez más los proyectos de desarrollo por programas económicos destinados a promover reformas políticas a nivel de los gobiernos centrales, basados en el libre juego del mercado y en el progreso científico y tecnológico. - Los responsables de proyectos han juzgado útil el análisis de validez social cuando se realiza en todas sus fases y se combina con estudios de costo-beneficio y el estudio de la selección de los hogares y los factores que influyen en el consumo y el ahorro. Así, ahora se prestará atención especial a los siguientes aspectos: participantes y beneficiarios, viabilidad sociocultural, instituciones y organizaciones; política, decisiones y redes nacionales, regionales y locales; indicadores e impacto; durabilidad; naturaleza del problema y soluciones propuestas. - Realiza un trabajo de reflexión sobre las razones del estancamiento de la productividad del sector rural en el conjunto de África al sur del Sahara, así como la elaboración de soluciones adecuadas a la realidad africana. - Sus objetivos son: <ul style="list-style-type: none"> • definir y proponer orientaciones, principios, gestiones y métodos (y no <i>un</i> método) susceptibles de resolver los problemas concretos surgidos en el terreno; • proseguir dicho esfuerzo de clarificación mediante el apoyo a algunas acciones significativas emprendidas en colaboración con los responsables africanos |
|--|--|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>Organismo Finlandés para el Desarrollo Internacional (FINNIDA)</p> | <p>interesados;</p> <ul style="list-style-type: none"> • reflexionar sobre cuestiones específicas clasificadas por zonas agroecológicas o por temas. <p>- Los principios que deben orientar sus intervenciones en el terreno son:</p> <ul style="list-style-type: none"> • la diversidad y complejidad de las situaciones no permite encontrar soluciones simples; • los diversos actores afectados, deben convertirse plenamente en socios que aporten su cultura, sus objetivos y sus estrategias, y cualquier acción debe negociarse con ellos; • cada acción debe situarse a su nivel de pertinencia, en cuestión de tiempo y de condiciones concretas, económicas, sociales y culturales. <p>- La cultura de los actores afectados debe considerarse desde diversos puntos de vista:</p> <ul style="list-style-type: none"> • relaciones entre sistema cultural, estructuras sociales y evolución tecnológica; • influencia de las culturas exteriores sobre las culturas africanas; • toma en consideración y modificación de algunos valores culturales para atender a las exigencias del cambio. <p>- En la planificación del desarrollo local, se cuenta con una guía metodológica destinada a los agentes de desarrollo en África, a los responsables de las ONG y a los cooperantes técnicos. En esta guía, se destacan varios aspectos: necesidad de informar a los responsables de grupos y estructuras que intervienen en la gestión de la planificación local; realización por parte de las poblaciones interesadas del diagnóstico y al autoanálisis de su situación; explicación detallada a las poblaciones afectadas de las conclusiones a que han llegado los especialistas. Esta fase de explicación tiene por objetivo implicar a las comunidades interesadas en la investigación de soluciones y dar a conocer el plan propuesto a los responsables de las estructuras populares y los socios exteriores.</p> <p>Esta guía indica que el desarrollo de base es un proceso de largo alcance, que debe mantenerse flexible y apoyarse en un autoanálisis verdadero y profundo. Además, deben exponerse al mismo tiempo las dificultades y tensiones de la situación y los tipos de soluciones posibles.</p> <p>- Depende del Ministerio de Relaciones Exteriores. Ha realizado algunos proyectos de desarrollo en los que se han tomado en consideración los factores culturales.</p> <p>- El método seguido asocia al Organismo, en cuanto proveedor de fondos, con las sociedades finlandesas consultoras especializadas en los ámbitos afectados y el Instituto de Estudios sobre el Desarrollo de la Universidad de Helsinki, que trabaja conjuntamente con las universidades locales de los países beneficiarios.</p> <p>- Las conclusiones a las cuales ha llegado a lo largo de su trabajo son las siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> • los componentes socioculturales deben integrarse no sólo en la planificación de los proyectos tecnológicos, sino también en las actividades en curso. Además, el impacto sociocultural de los proyectos debe estudiarse una vez concluidos éstos: |
|--|---|---|

| | | |
|--|--|---|
| | Ministerio de Cooperación y Desarrollo de Alemania | <p>impacto sociocultural de los proyectos debe estudiarse una vez concluidos éstos;</p> <ul style="list-style-type: none"> • en el estudio asociado al proyecto, los componentes socioculturales pueden clasificarse de la siguiente manera: marco socioeconómico; dimensiones cognoscitivas de la cultura; tecnología; contacto intercultural. <ul style="list-style-type: none"> - La información socioeconómica de los autores del proyecto es importante para determinar los grupos de población a los cuales convienen más los proyectos de desarrollo; sentar las bases de la planificación; y determinar los obstáculos para el desarrollo. - La dimensión cognoscitiva de la cultura –valores, creencias, normas, hábitos, etc.- es importante para comprender cómo percibe la población un nuevo proyecto tecnológico de innovación o de desarrollo y para evaluar sus consecuencias. Los objetivos de los proyectos de desarrollo pueden alcanzarse más fácilmente sensibilizando a los expertos respecto de las cuestiones a las que no dan importancia, porque las consideran evidentes, y a las que convendría prestar más atención. - Los proyectos tecnológicos deberían reforzar la identidad regional y cultural, integrando en las fases de planificación y ejecución tanto los elementos tradicionales como los rituales y los conocimientos técnicos. Además, hay que recurrir a la mano de obra local y procurar que la comunidad participe más en la adopción de decisiones. - La participación de los miembros de la comunidad que se benefician del proyecto de desarrollo plantea algunos problemas: motivación de la población afectada, cuya representación en la fase de discusión y de realización debe equilibrarse, y la libertad de diálogo entre los participantes exteriores y la población. - La introducción de una nueva tecnología en una sociedad requiere conocimientos y métodos destinados a la comunicación, la interacción y la educación. Las innovaciones y los proyectos tecnológicos pueden tener los efectos siguientes: efectos funcionales y/o disfuncionales; efectos directos y/o indirectos; efectos manifiestos y/o latentes; efectos inmediatos y/o a largo plazo. - Se han examinado las causas de mal funcionamiento que son sobre todo: la estructura de poder existente en la comunidad y las innovaciones tecnológicas. Los propios expertos ejercen una influencia cultural sobre la sociedad y la cultura local en la que trabajan. Su modo de vida, comparativamente lujoso, puede tener efectos sobre la comunidad local y alejarlos de ella. Los instrumentos de los investigadores tienen también una dimensión sociocultural que considerar. - La acción de Alemania en materia de cooperación económica se inscribe en el marco más amplio de una cooperación para el desarrollo de los países del “Sur”. - El Ministerio (Bundesministerium für Zusammenarbeit –BMZ) diseñó una guía referente al enfoque práctico y los medios de determinar los problemas culturales en la planificación de los proyectos y programas de desarrollo. - Además del Ministerio, muchas instituciones trabajan sobre los problemas de la |
|--|--|---|

| | | |
|--|---|--|
| | | <p>dimensión cultural del desarrollo, especialmente la Fundación Alemana para el Desarrollo Internacional (Deutsche Stiftung für Internationale Entwicklung), el Instituto Alemán de Ultramar (Deutscher Übersee Institut) el Instituto para la Investigación de las Ciencias de la Cultura de la Universidad de Duisburgo. Todos estos organismos trabajan frecuentemente por cuenta del Ministerio de Cooperación y los organismos alemanes de desarrollo. Entre éstos cabe citar el Organismo Alemán de Cooperación Técnica (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), el Organismo Central para el Estudio de Culturas y Países Extranjeros y el Banco Alemán de Reconstrucción y Desarrollo.</p> |
| <p>Organizaciones No Gubernamentales</p> | <p>Oxford Committee for Famine Relief (OXFAM)</p> | <ul style="list-style-type: none"> - Creado en 1942 por un grupo de habitantes de Oxford para aliviar la pobreza, el desamparo y el sufrimiento que se extendían por el mundo, el OXFAM se ha convertido en una de las más importantes ONG de ayuda al desarrollo. - Apoya en forma de subvenciones a más de 2.000 organismos sobre el terreno muy diversos, en más de 70 países. - Los principios de acción del OXFAM son los siguientes: <ul style="list-style-type: none"> • Las personas son capaces de superar por sí mismas las dificultades y las fuerzas que los oprimen o explotan. • Todos los seres humanos tienen derecho a la alimentación, a la vivienda y a condiciones de vida aceptables. • El desarrollo, que tiende a ayudar sobre todo a los pobres sin discriminación, se lleva a cabo por medio de organizaciones y pequeños grupos locales. Su finalidad es ayudar a las personas a vivir mejor y a estimular su autodeterminación, reconociendo las prioridades y los modelos culturales que les son propios. • Al ayudar a los pequeños grupos a responsabilizarse de sí mismos y combatir los factores opresivos de su entorno, el OXFAM actúa como un microcatalizador social. - Con la finalidad de poner en práctica estos principios, el OXFAM ha preparado para las ONG una guía práctica cuyo objetivo general y cuyos métodos de trabajo son de naturaleza sociocultural: <ul style="list-style-type: none"> • adquirir conocimientos sobre el medio de trabajo, poniendo en cuestión sus propios principios, admitiendo la validez de lo “no familiar” y aprendiendo a conocer las lenguas locales; las formas de integración en la sociedad; el reparto del trabajo; y el impacto de la religión; • interrogar a los individuos sobre lo que son, con tacto y paciencia, a fin de ganar su confianza e instaurar relaciones humanas de calidad, escuchándolos y dialogando con ellos de manera abierta y, por último, comunicándoles el resultado de las observaciones realizadas; • hacerse cargo de problemas como la función social de los hombres y de las mujeres y las formas locales de participación y conocimiento; • trabajar por etapas con las comunidades locales y prever que éstas se hagan cargo de los proyectos después de haberse retirado los operadores; |

| | | |
|--|--|---|
| | <p>Comité Católico contra el Hambre y para el Desarrollo (CCFD)</p> <p>Red “Culturas”</p> <p>Instituto Panos</p> | <ul style="list-style-type: none"> • privilegiar en general los métodos de investigación-acción. <ul style="list-style-type: none"> - Asociación reconocida de utilidad pública patrocinada por el obispado francés. - Tiene una doble misión: favorecer en los países ricos la toma de conciencia de la importancia y urgencia de una acción continua a favor del desarrollo y financiar y promover en los países del “Sur” acciones de desarrollo sostenible con la ayuda de los gestores locales, especialmente en América del Sur, África y el sureste de Asia. - Teniendo en cuenta la diversidad de contextos locales y las especificidades de los terrenos de intervención, los proyectos se basan en la voluntad de las poblaciones afectadas de encargarse de su propio devenir. - Las autoridades del CCFD estiman que su acción sólo podrá responder a todas las necesidades si en los países del Norte se produce una reflexión y un “cuestionamiento” de su responsabilidad en materia de desarrollo de los países del Sur. - Para el CCFD, la educación sobre la solidaridad internacional es una de las prioridades de nuestro tiempo. El CCFD pretende crear a este efecto una fundación que reúna a todas las ONG que actúan en este terreno. <ul style="list-style-type: none"> - Se trata de otro tipo de acción no gubernamental que reúne a ONG que trabajan en África, América Latina, Asia y Europa. - El objetivo de la red es favorecer una forma de comunicación flexible, la investigación en común y la formación y apoyo mutuo entre individuos, ONG, funcionarios y universitarios que trabajan tanto en los países del Norte como en los del Sur. - Según <i>Quid pro quo</i>, el boletín de información de la red, las culturas se componen de valores, símbolos y formas de espiritualidad, de organizaciones sociales y políticas, de conocimientos prácticos y de competencia. Frente a los nuevos retos, a las luchas sociales y a la necesidad de cambio, los pueblos encuentran en sus culturas una fuente de “alternativas” a los modelos de desarrollo dominantes, demasiado ligados a los conceptos materialistas, al productivismo y al individualismo, y demasiado basados en soluciones tecnocráticas de tipo occidental. Es necesario buscar nuevos enfoques que tengan en cuenta y fortalezcan la interacción dinámica de las influencias exteriores con las culturas locales. - La originalidad de la red “Culturas” consiste en interesarse a la vez por la práctica de los operadores en el terreno y la investigación de los problemas de interacción orgánica entre las culturas, los factores culturales y el desarrollo. <ul style="list-style-type: none"> - Organización no gubernamental internacional independiente, que reúne cuatro ONG de Francia, Hungría, Estados Unidos de América y el Reino Unido. - Se ocupa desde 1980 de los problemas del desarrollo sostenible, y especialmente de la difusión de informaciones útiles y accesibles a todos los tipos de usuarios |
|--|--|---|

| | | |
|--|--|---|
| | | <p>comprometidos en los proyectos de salvaguardia y desarrollo en el terreno.</p> <ul style="list-style-type: none"> - También ha elaborado programas de información sobre el impacto de las migraciones y del <i>apartheid</i> en el tema del desarrollo. - Su principal realización es la preparación de una guía sobre la utilización de las técnicas que permiten recoger y aplicar la tradición oral en las prácticas agropecuarias, así como sobre el cambio de las condiciones ecológicas, las medicinas tradicionales y las normas que rigen las relaciones sociales. La guía se preparó por medio de entrevistas a 500 ancianos –hombres y mujeres- de los países de la zona saheliana: Burkina Faso, Chad, Etiopía, Malí, Mauritania, Níger, Senegal y Sudán. Los métodos propuestos para reunir información e integrarla en la elaboración y ejecución de proyectos de desarrollo pueden utilizarse en otros contextos, teniendo siempre en cuenta las diversidades culturales debidas a las condiciones climáticas, la situación geográfica y la historia de países situados en otras regiones del mundo en las que este método podría aplicarse. |
|--|--|---|

Fuente: Adaptado de UNESCO, *Dimensión cultural del desarrollo: hacia un enfoque práctico*, París, 1995, pp. 67-82.

ANEXO III

ETNOGRAFÍA AFRICANISTA VS HISTORIOGRAFÍA CHEIKHANTEANA

| Aproximación africanista del pasado | Ruptura epistemológica de Cheikh Anta Diop |
|---|---|
| 1. Crónica histórica: simple recogida de hechos pasados, sin crítica, sin tematización de los datos recogidos. | 1. Búsqueda de un relato auténticamente histórico, poniendo de relieve las relaciones de causalidad entre los hechos relatados. |
| 2. En consecuencia, rechazo de inteligibilidad, de comprensión de la sociedad africana. Dispersión de los contenidos con todas las monografías etnográficas; trabajo del etnógrafo como “especialistas” (de los curiosos). | 2. En consecuencia, búsqueda de la “clave” que conduce a una verdadera resurrección de la vida integral del pasado africano; preocupación humana, intelectual, científica y filosófica de concebir la historia africana como una totalidad general y colectiva; concepto de unidad cultural de África negra; trabajo del historiador. |
| 3. Incapacidad metodológica de ir más allá del “periodo colonial”, dejando de lado los “siglos oscuros” (que son sin embargo los siglos más gloriosos del pasado africano). Ninguna preocupación por conectar la historia actual de África a un pasado lejano cualquiera. Así todo es atribuido a los agentes civilizadores extranjeros: sumerios, asiáticos, carolingios, entre otros, autores de los bronce de Benín, de las construcciones ciclopeas de Zimbabwe, etc. | 3. Esfuerzo de crítica histórica y de periodización de la historia africana, más allá de la era colonial; creación del concepto de “África negra precolonial”, para indicar que el pasado de África remonta mucho más allá del periodo colonial; la historia africana no debe permanecer en el aire tal como un boceto fracasado: las “Antigüedades” africanas existen; profundidad de la dimensión temporal de las civilizaciones africanas. |
| 4. Ninguna preocupación por reconocer la continuidad de los tiempos históricos africanos: el etnógrafo africanista no se preocupa por la “razón histórica” en África negra obediente en eso, quizá inconscientemente, al esquema hegeliano; el mundo africano es un mundo atemporal; aún en la infancia de la humanidad, en el umbral de la historia del mundo. | 4. Desfosilización de la historia africana comprimida en los documentos: “hacerlo prácticamente sin solución de continuidad” para largos periodos de tiempo (la larga duración del pasado africano); el tiempo, estructura fundamental de la historia africana como de toda historia humana. |
| 5. Ninguna explicación histórica es propuesta. Extrema monotonía de los “estudios” etnográficos. Incluso las ilustraciones deben realzar necesariamente lo exótico. Los títulos son igualmente muy reveladores de la psicología profunda del etnógrafo o del etnólogo: “África fantasma”, “pueblos desnudos”, “pueblos no civilizados”, “Reyes borrachos”, entre otros. | 5. Intento de comprensión científica de todos los hechos históricos no explicados hasta ahora. Ampliación del campo historiográfico. Aparecen nuevos objetos históricos: migraciones primarias de los pueblos; niveles culturales, científicos e intelectuales; sistemas geográficos africanos, entre otros. Nacimiento de la lingüística comparada como indicación histórica. Selección minuciosa de los |

| | |
|--|--|
| | títulos y de las ilustraciones con un objetivo de significación y de valores históricos. |
| 6. Trabajo etnográfico “de terreno” pero sin objetivo preciso, sin intención humana, sin sugerencias posibles. El problema ontológico jamás alertó a ningún etnógrafo en África negra, si acaso Marcel Griuale y Leo Frobenius a pesar de las hipótesis poco controladas en el plano propiamente histórico. | 6. Afirmación de la restauración de la conciencia histórica africana por medio de una exigencia intelectual, moral, científica (metodológica). La rememoración de la historia y de la historia cultural africanas está ligada, en la obra de Cheikh Anta Diop, a un vasto problema de construcción de verdad incluso en una “ciencia” tan delicada como la historia. |
| 7. Los arquetipos etnográficos no confieren a las “etnias concernientes” la conciencia de vivir en la historia: “La naturaleza orgánica no tiene historia” (Hegel). África, imbuida en la naturaleza, no es “objeto” de historia. Ningún etnógrafo estableció lazos de parentesco cultural, por ejemplo, entre los pueblos de Malí y los de Kenya, entre los de Gabón y los de Malawi, entre los de África Central y los de África Occidental. Todo está disperso. | 7. La conciencia histórica de los pueblos africanos les hace reencontrar su lugar en la conciencia histórica de la humanidad. La historia africana existe: no está al margen de la de la humanidad entera. África es “sujeto” de historia humana, como cualquier otra parte de la humanidad. La conciencia de unidad cultural desarrolla la conciencia histórica. Lo disperso está reunido en la diversidad y la unidad cultural profunda, desde los orígenes. |
| 8. Imposibilidad radical para toda la “ciencia” etnográfica de concebir un aporte cualquiera de África al desarrollo de la humanidad en el pasado. | 8. Sujeto de historia, África contribuyó al progreso cultural, científico y filosófico de la humanidad. África no es un “fracaso” en la historia universal. África contemporánea debe actuar para emplear útilmente las experiencias positivas de la humanidad. |
| 9. Los estudios etnográficos o etnohistóricos no tienen ninguna preocupación de la condición humana, en África y para la humanidad. La historia como fuerza vital para los pueblos es un contrasentido. | 9. La historia africana toma todo su significado, todo su valor en el contexto general y global de la historia humana. En la obra de Cheikh Anta Diop todos los esfuerzos de análisis y de síntesis históricos no tienen más que un inmenso objetivo final: intentar responder a la cuestión fundamental del sentido del ser y de nuestra existencia humana en el tiempo que fue, que es y que será. |
| 10. Ninguna perspectiva de porvenir aparece en los “estudios” de etnografía africana. El conocimiento correcto del pasado africano no es un derecho para los africanos, aún menos para la memoria colectiva de la humanidad. | 10. La obra de Cheikh Anta Diop abre para África las perspectivas más modernas: lucha contra la barbarie, triunfo de la civilización. |

Fuente: Adaptación del original en francés Théophile, Obenga, “La rupture épistémologique de Cheikh Anta Diop” en Fabien, Adonon Djogbénu (coord.), *Antología de Estudios Africanos*, vol. 1, (3 vols.), pp. 40-42.

ANEXO IV

MITO BAMBARA DE LA CREACIÓN DEL UNIVERSO Y DEL HOMBRE (Fragmento)



Maa Nala es el Rey-Dios. Él creó el huevo, él lo incubó y el huevo engendró varias cosas, entre otras, a

Tuma (Tiempo)

Nyenemaya (Vida)

Saya (Muerte)

Sanfé (Arriba, Cielo) y

Duguma (Abajo, Tierra)

Éstos fueron los primeros hijos de Maa Nala.

Nyenemaya (Vida) y Saya (Muerte) se convirtieron en enemigos. Todo lo que el primero construía; el segundo venía a destruirlo. La lucha entre los dos hermanos enemigos se efectuará sin descanso, en un ámbito que se extenderá entre los dos campos de sus hermanos Sanfé (Arriba) y Duguma (Abajo).

Tuma (el tiempo), hijo primogénito de Fan, verá actuar a sus dos hermanos sin intervenir.

Tuma engendró a Don (El Día). Don vino al mundo con el rostro de un lado blanco como la luz y del otro, negro como el carbón.

Don engendró a Kunnyogon (La Semana), quien vino al mundo con siete cabezas. Kunnyogon, hijo de Don, tuvo una hija que nombró Kalo (Mes). Kalo tuvo muchos pies, ella engendró veintiocho hijos, dio a cada uno de ellos una estrella del cielo por reino. En cuanto a Sanfé (Arriba), cuarta hija de Fan, ella engendró a cinco hijos: Tle (Sol), Kalo (Luna), Kenyekadoolo (Estrella del Norte), Sigi-Doolo (Estrella del Búfalo) y Loolo-Misen (Pequeñas Estrellas).

Duguma (Abajo), quinto hijo de Fan, engendró a Dugu-Kolo (Tierra). Dugu-Kolo tuvo cuatro hijos: Jina (Espíritus), Ninntan (Inanimados), Falema Fewn (Retoños vegetales) y Bagan (Animales). Éstos eran los primeros nacidos de Dugu-Kolo.

Tales eran los veinte seres que poblaban el reino de Maa Nala. Después, Maa Nala creó siete estados:

*ritmo
temperatura
duración
color
sonido
número y
forma*

Repartió estos estados entre todas sus criaturas, además les dotó de movimiento. Después de este trabajo, Maa Nala consagró su creación. Puso el nombre de Dios al secreto de su Universo; y en cuanto a su propio secreto, selló a éste con el número Uno.

Pero he aquí que Maa Nala reparó en que, entre sus veinte criaturas, no existía una sola que fuera apta para fungir como guardián de los demás, tampoco el interlocutor del mismo Maa Nala. Entonces decidió crear un ser excepcional. Tomó una brizna de todas las criaturas que existían ya, mezcló todo y añadió una partícula emanada de él mismo. Así creó al hombre.

Después dio al ente que acababa de crear el nombre de Maa, de suerte que este nuevo ser tenía, por su nombre, alguna cosa de Maa Nala mismo.

Maa Nala inculcó a Maa la aptitud de la herrería. Estableció entre él y Maa, y entre él y los otros seres de su Universo, diversos medios de comunicación. El más poderosos de todos estos medios fue la palabra Kuma.

Maa Nala dispuso el cuerpo de Maa de tal manera que éste fuera capaz de hacer movimientos que ningún otro ser sobre la tierra podía realizar.

El uso más secreto de los movimientos es el de valerse de ellos para dirigir la palabra a Maa Nala o hacia los otros seres, visibles o invisibles, desde la tierra de Arriba.

Maa, el primer hombre, engendró a Maa Folo; y éste a Bebiyereye quien se convirtió en padre de Sira Fara.

Hasta el tiempo de Sira Fara, todo estaba en la armonía primera, Maa Nala se revelaba a los hombres y a los seres de su Universo.

Maa Folo, hijo de Maa, y sus descendientes hasta Sira Fara, vivieron en un Universo sagrado. Estuvieron en perfecto acuerdo con las leyes de la armonía que rigen el cielo, la tierra y lo que hay entre ambos.

El problema surgió cuando a partir de los descendientes de Sira Fara. En efecto, éste último engendró dos mellizos: niño y niña. Dio al niño el nombre de Maa Koro y a la hija la llamó Musokoronin Kunje.

Maa Koro era trabajador, dócil y piadoso; en cuanto a su hermana era insoportable, inteligente al extremo, inquieta y violenta. Ella no perdonó su condición de mujer a su padre ni a su hermano.

Ella había venido al mundo con los cabellos blancos, de ahí su apodo de Kunje (Chenué).

A la muerte de su padre, Musokoronin Kunje se rehusó a asistir a sus funerales. Igualmente se negó a hacer sacrificios en honor del difunto. Su padre, que no podía descansar totalmente en su tumba, la maldijo. Esta maldición paterna acabó por hacer de Musokoronin Kunje una arpía.

Entonces ella (Claro de Luna), abandonó al pueblo fundado por sus ancestros, donde se encontraba el ombligo de la tierra (el centro) y donde Maa había construido un santuario según la inspiración que había recibido de Maa Nala en el curso de la primera noche de domba (primera noche del año).

Musokoronin Kunje se fue a vivir a Tufin (Bosque Negro), región poblada por los jine (espíritus), primeros hijos de Dugukolo (La Tierra). Musokoronin Kunje se casó con el rey de los jine porque tenían las mismas ideas, ninguna buena intención jamás había germinado en su cabeza.

Musokoronin Kunje y su esposo se aliaron con las tropas de Saya (La Muerte), con el fin de poder atacar a Maa Koro, quien estaba aliado a Nyenemaya (La Vida).

De la unión de Musokoronin Kunje y de Yiri Jugu Feere –era el nombre de los jine- nacieron Korté, Koniya, Koli y Nafolo.

Korté, su primogénito, inventó la mala suerte y cómo echarla; el resto de sus hermanos, como sus nombres lo indican, crearon la miseria, la animadversión y el odio.

Todas las aves maléficas y los animales malditos, todos los gusanos e insectos venenosos fueron a habitar a Tufin para ayudar a Musokoronin Kunje y a su marido maquiavélico a propagar sobre la tierra la discordia, la guerra, la enfermedad y la muerte.

Maa Koro, hermano gemelo de la Mégère Chenue, engendró a Maa-Ba, quien tuvo cuatro hijos: Koba-Men, Koba-Ye, Koba-Fo y Koba-Ke.

Son ellos quienes crearon los medios ocultos que permiten la adquisición de los poderes mencionados: gran audición, gran visión, gran elocuencia, gran acción...

(La enumeración de las encarnaciones de los hijos y nietos de Musokoronin Kunje y de Maa Koro podría continuar indefinidamente...)



Fuente: Amadou, Hampaté Bâ, “Las religiones tradicionales africanas como fuente de valores de civilización”, en Fabien, Adonon Djogbénou, *Antología de Estudios Africanos*, FCPyS, UNAM, vol. 1, (3 vols.), México, 2003, pp. 165-195.

ANEXO V

**CUADRO COMPARATIVO DE LA SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA EN ÁFRICA NEGRA
ANTES, DURANTE Y DESPUÉS DE LA COLONIZACIÓN EUROPEA**

| África negra antes de la colonización | África negra durante la colonización | África negra independiente |
|---|--|---|
| <p>* Las sociedades africanas se caracterizan por su homogeneidad lingüística respectiva, lo que contribuye a:</p> <ul style="list-style-type: none"> - La facilitación de la comunicación entre personas de un mismo grupo. - La realización de los proyectos primordiales y vitales de los grupos. - La formación y la consolidación de los reinos e imperios (Dahomey, Abomey, Yoruba, Kongo, Monomotapa, Buganda, Bushi, Malí, Ghana, Mossi, Songhai, Lunda, Kuba, Zulú, entre otros). <p>* Los conflictos entre reinos o entre imperios:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Desembocaban en la expansión de unos sobre otros. - No implicaban el abandono de las lenguas de los vencidos en favor de las de los vencedores. - Los vencedores, aunque se impusieran política y administrativamente, no tenían mayor preocupación por imponer sus lenguas. | <p>* La colonización va acompañada de una imposición religiosa (cristianismo), político-administrativa, de un sistema de explotación económica, de una imposición lingüística y cultural (en la mayoría de los casos).</p> <p><i>Política idiomática francesa.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * Imposición del francés como lengua de enseñanza y en la administración colonial. * El proceso de asimilación lingüística se consume en beneficio del colonizador. * El objetivo de la <i>filosofía colonial francesa</i>, consistía en hacer del negro un prototipo del hombre blanco, pero no igual a él. * Lo jóvenes tienden a olvidar sus respectivas lenguas maternas en provecho de la nueva lengua de enseñanza. * Los conceptos de transmisión del saber de la nueva lengua de enseñanza, no tendrán relación con el modo de vida, con el pensamiento ni con la cultura africana. <p><i>Política idiomática belga.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * Imposición del francés como lengua de enseñanza. | <p>* Fenómeno del plurilingüismo.</p> <ul style="list-style-type: none"> * Proyección de las lenguas africanas, en relación con los grupos a los que pertenecen, en la construcción de las “naciones” africanas. * Con el advenimiento de las independencias políticas, no existe una ruptura total con las ex metrópolis, por lo que tampoco hay una ruptura entre las lenguas de colonización y los estados. * Los estados constituidos artificialmente, es decir, basados en una reproducción colonial que respondía a los objetivos de explotación que habían presidido el reparto de África, se enfrentan al problema inmediato de reconstruir naciones homogéneas sobre fundamentos heterogéneos. * Cada comunidad cultural tiende a salvaguardar lo “suyo”, lo que implica el lenguaje, o sea, la comunicación. * Las luchas intertribales implican o provocan conflictos interlingüísticos, puesto que la lengua es un factor de construcción o destrucción de las |

| | | |
|--|---|---|
| <p>- En el seno de un mismo gran imperio, o de un reino extenso, podían encontrarse diversas comunidades lingüísticas.</p> | <ul style="list-style-type: none"> * Las lenguas vernáculas se utilizarán en segundo término y sólo en escuelas primarias. * La <i>filosofía colonial belga</i>, caracterizada por el “paternalismo”, no permitía a los colonizados alcanzar el nivel de vida de los ciudadanos belgas. * Formación de los colonizados sólo hasta un nivel que pudiera permitirles servir mejor a la causa colonial. * La causa colonial consistía en la explotación máxima y en todas sus formas de las colonias y sus poblaciones. * La elite educada se separa de los analfabetos del francés; su proyección vital la conduce a imitar al blanco para mostrar a los suyos que está en vías de pertenecer a otro mundo de valores. <p><i>Política idiomática británica.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * Enseñanza del inglés como lengua secundaria, no como lengua de instrucción. * El inglés se considera como una disciplina al mismo nivel que otras materias. Quienes tengan posibilidad de ir a la escuela en los centros urbanos son quienes estarán en contacto frecuente con el inglés. * La naturaleza del sistema de administración colonial, facilita la transmisión del saber a través de las lenguas vernáculas según las regiones. * La <i>filosofía de la “administración indirecta”</i> | <p>sociedades.</p> <ul style="list-style-type: none"> * Los nuevos estados encuentran un gran problema para determinar la lengua vernácula por la que van a optar y convertir en lengua oficial en el seno de estados pluriétnicos. * El uso de la misma lengua de colonización como lengua oficial, se considera la única alternativa neutra que corresponde a los estados producto de la colonización. * Recolonización lingüística por parte de las ex metrópolis, para asegurar una cierta unidad sociolingüística en las nuevas entidades independientes. * La estrategia global de la colonización consistió en transmitir y expandir su cultura a esos “incultos”, “indígenas”. Transmisión o expansión cultural colonial que sólo podía hacerse a través de la lengua del colonizador. * Resistencia tácita a la cultura colonial que toma la forma de integración nacional en la lucha contra el colonialismo cuando, en realidad, cada comunidad tribal, en el seno de un mismo territorio colonizado, no había olvidado lo “suyo”. * Resurgimiento con las independencias, de las luchas por recuperar lo “suyo” que conducen al resultado esperado por el colonizador en su estrategia de dominación: disgregación del nuevo “estado” independiente, cuya consecuencia era el |
|--|---|---|

| | | |
|--|--|--|
| | <p>o <i>indirect rule</i>, otorga determinada “autarquía” a las comunidades negras por mediación de sus respectivos jefes tradicionales.</p> <p><i>Política idiomática portuguesa.</i></p> <ul style="list-style-type: none"> * Imposición del portugués como lengua de enseñanza y como una materia a la que había que estudiar profundamente. * La <i>filosofía colonial portuguesa</i>, estaba fundada en una segregación en todos los niveles, que limitaba el acceso de un buen número de colonizados a la enseñanza. * Las comunidades resultantes de un mestizaje entre colonos portugueses y autóctonos negros (sin excluir por ello a algunos negros no mestizos), son las que están en contacto con la lengua portuguesa como lengua de enseñanza. * En otras capas de la población (zonas rurales), continuarán predominando las lenguas vernáculas como lenguas de enseñanza. <p style="text-align: center;"><i>La lengua del colonizador</i></p> <p style="text-align: center;"><i>se utilizó durante aproximadamente 80 años, duración de la colonización europea en África, para aproximar o unir falsamente a comunidades que en realidad no tenían nada en común, al menos lingüísticamente, antes de la dominación colonial.</i></p> | <p>recurrir a la ex metrópoli correspondiente para resolver sus problemas.</p> <ul style="list-style-type: none"> * Los nuevos “estados” africanos independientes se ven obligados a conservar como lengua oficial el francés, el inglés o el portugués. Lo que no impide la manifestación, a nivel de las poblaciones, de resistencias contra esas lenguas. * Algunos países africanos encontraron pocos problemas en la elección de una lengua vernácula oficial, o utilizaron ésta en yuxtaposición con la lengua de colonización, considerada también como oficial. Éste es el caso de pequeños estados en los que el problema del plurilingüismo no es muy acentuado y donde la homogeneidad etnocultural y sociolingüística es muy grande (Ruanda, Burundi, Lesotho, Swazilandia, Togo, Somalia, Tanzania, Etiopía, Zambia). * Otros estados, ante el mosaico lingüístico al que se enfrentan, optan por la lengua de colonización como lengua oficial empleada en la enseñanza y en la administración pública, seleccionando, al mismo tiempo, lenguas nacionales de carácter semioficial que incluyan al mayor número de ciudadanos (Senegal, Malí, Níger, República Centroafricana, Chad, Mauritania, Costa de Marfil, Zaire). |
|--|--|--|

Fuente: Sylvain, Carreau, “Lengua, etnia y construcción nacional en África negra: el caso de Zaire”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXII, n° 2, El Colegio de México, México, abril-junio de 1987, pp. 195-230.