

FILOSOFÍA AFRO-INDO-AMERICANA
ESCUELA DEL PENSAMIENTO RADICAL

Buenos Aires, Argentina

2015

FILOSOFÍA MESTIZA II

EL PENSAMIENTO RADICAL ABIAYALENSE: DERE-
CHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN

AUTORES [POR ORDEN ALFABÉTICO]

CARLOS MANUEL ZAPATA CARRASCAL

EUGENIO NKOOGO ONDO

JOSEF ESTERMANN

MATÍAS MATTALINI

NICOLÁS CONTRERAS HERNÁNDEZ

SERGIO BOADA

A.A.V.V

Filosofía Mestiza II. -2da. ed. Editorial Abierta FAIA, 2015.160 pp.
(15.24 x 22.86 cm)

ISBN-13: 978-1514743638

ISBN-10: 1514743639

FILOSOFÍA MESTIZA II

Interculturalidad, Ecosofía y Liberación

Primera edición, julio de 2014

Segunda edición, julio de 2015

Compilador Fernando Proto Gutierrez

Directora Editorial Agustina Issa

Corrección de Estilo. Flavia Martínez

faia.ipaia.org

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares de copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella con fines comerciales.

NOTAS A LA SEGUNDA EDICIÓN (2015)

La segunda edición de “Filosofía Mestiza” no presenta mayores modificaciones ni ampliaciones en su estructura general, pero re-estructura y mejora la edición y diagramación en orden a favorecer la lectura.

La obra se halla en la medianía teórica entre FM I y FM III, revelando el proceso investigativo llevado a cabo colectivamente a través del Programa Internacional FAIA, especialmente en lo que respecta a la naturaleza ético-jurídica del Imperio Mandingo.

EL PENSAMIENTO RADICAL ABIAYALENSE

ÍNDICE

• *PRESENTACIÓN*

EL PENSAMIENTO RADICAL Y SU DIMENSIÓN AFRO-PLANETARIA EUGENIO NKOGO ONDÓ	9
EL LEGADO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DEL IMPERIO MANDINGO EUGENIO NKOGO ONDÓ	49
ECOSOFÍA ANDINA: LA NA- TURALEZA EN OCCIDENTE Y EN LOS ANDES JOSEFF ESTERMANN	65
MANUEL ZAPATA OLIVELLA O EL PROCESO PARA CONVERTIRSE EN INTELECTUAL ORGÁNICO CARLOS MANUEL ZAPATA CA- RRASCAL	77
TRAS LAS HUELLAS DE MA- NUEL ZAPATA OLIVELLA NICOLÁS CONTRERAS HER- NÁNDEZ	93

REVOLUCIÓN, DIÁLOGO Y LI- | 109
BERACIÓN

MATÍAS MATTALINI

LA VIDA EXTRANJERA | 139

SERGIO BOADA

AUTORES | 157

PRESENTACIÓN

EL PENSAMIENTO RADICAL Y SU DIMENSIÓN AFROPLANETARIA

Eugenio Nkogo Ondó

Ante todo quisiera expresar mi agradecimiento a los organizadores de este IV Congreso de Afroeuropeos, sobre todo a Sharmilla Beezmohun, con quien hemos estado codo con codo en contacto hasta hoy, a la profesora Marta Sofía y, como no, a los ponentes presentes y al resto de los que han hecho posible su realización.

Esa intervención que me concedéis se ordena en los siguientes apartados:

1. De la mirada antropocéntrica al Pensamiento radical.
2. Esbozo de la concepción pluralista y africana del compuesto humano.
3. El refuerzo de la verdad creadora.
4. A contracorriente de la hermenéutica tradicional occidental y de la *alétheia*, verdad-ocultación de Martín Heidegger.
5. Hacia el verdadero origen de la filosofía.
6. El compromiso con pensamiento panafricano y con el despertar de la madre África.
7. La dimensión afroplanetaria del Pensamiento radical.
8. La presencia-ausente del Pensamiento Radical en el IV Congreso de Afroeuropeos de Londres 2013.

1. De la mirada antropocéntrica al Pensamiento radical

Al contemplar el mapa geopolítico que nos envuelve, se observa que vivimos en un mundo dominado que se ve cada vez más sujeto a la imposición arbitraria de las grandes potencias, cuyos poderes promueven con exclusión el pensamiento unidimensional y de sobrevuelo. Dado que el objetivo de la intervención no es hablar de estos dos pensamientos, no obstante, podría mencionar sus características esenciales. El primero, el pensamiento unidimensional, se definiría como la expresión lógica del orden establecido por el imperialismo, un orden cumplido a rajatabla por sus planetas o regímenes aliados de índole diversa. Su tratado es uno de los grandes capítulos de la historia contemporánea, para introducirse en él, es aconsejable manejar ciertas monografías, como estas:

Principios de reconstrucción social, de Bertrand Russell; Situations, V, colonialisme et néo-colonialisme, de Jean-Paul Sartre; L'Homme unidimensionnel, de Herbert Marcuse; Idéologie et pouvoir y La cultura del terrorismo, de Noam Chomsky; Économie politique des Droits de l'Homme, La "Washington Connection" et le Fascisme dans le Tiers Monde, de Noam Schomsky et Edward S. Herman; etc. etc.

De acuerdo con Herbert Marcuse, su discurso se caracteriza por ser un producto o un "pensamiento positivo" de una sociedad industrial llamada avanzada, una sociedad plagada de insuperables contradicciones internas que, por una parte, se erige en protectora de las libertades y, por otra, las vacía de su contenido; predica la democracia y al mismo tiempo desarrolla "nuevas formas de control" en todos los sectores, levanta estandartes de la paz y provoca guerras en otras zonas en defensa de sus intereses, asegura "el entumecimiento de la crítica", afianza la posición de "una sociedad sin oposición" y "tiende al totalitarismo". De ahí que todos sus gobiernos se mantengan y se defiendan "a base de movilizar, de organizar y de explotar la productividad técnica, científica y mecánica necesarias" para blindar la rigidez del sistema.[1] En consecuencia, el pensamiento unidimensional, como las agujas de un reloj, se

mueve en una sola dirección, esta es la que ha sido ya marcada por esas fuerzas monopolísticas y coercitivas... A su vez, el pensamiento de sobrevuelo agota su esfuerzo en la vacilación o la perplejidad mediante la cual roza de forma rápida y superficial los fenómenos. Si la dialéctica surgida a raíz del mes mayo de 1968 llevó a J.-P. Sartre a acusar, en *Plaidoyer pour les intellectuels*, a ciertos grupos de su generación de pertenecer a la categoría de “falsos intelectuales”, Raymond Aron y otras voces maduras han acusado públicamente a Bernard-Henri Levy de haber “violado todas las reglas de interpretación honesta y del método histórico”. Un buen dato que nos revela que, tras la desaparición de los grandes pensadores del siglo XX, su escenario fue invadido por los aficionados... Ante semejante fluctuación, la orientación de mi investigación se ha concentrado en tres obras fundamentales, que son: *L'Humanité en face de l'impérialisme*, fruto de la experiencia obtenida a partir de los principios de la década de los ochenta. En ella explico el supuesto de lo que llamo “un bosquejo de la intelectualología”, me detengo en sus modalidades y sus funciones para aislar las de los que, siendo objetivos e independientes, expresan su aversión a la “ingeniería histórica” y a la manipulación del mundo... Síntesis sistemática de la filosofía africana, que no es únicamente un tratado de dicha filosofía sino también de la filosofía griega u occidental. Y, por fin, *La pensée radicale*, donde reclamo la vuelta a la autonomía y a la libertad originaria de esa forma de pensar que se ha llamado filosofía.

Siento reconocer que, hasta la fecha, los dos títulos que aparecen aquí en francés no cuentan todavía con las correspondientes versiones castellanas, por el ambiente especial e intelectual que reina en España. Sin más preámbulos, sus reflexiones constituyen el punto de partida de la presente intervención, en la que, partiendo de una concepción antropocéntrica de la realidad finita y en un movimiento de vaivén o del método progresivo-regresivo, he podido mirar con lupa a la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, en vía de la creación de un pensamiento propio. En esta ocasión se trata de observar la natu-

raleza de dicho pensamiento, evocando su fundamento afro-europeo, y de remontar al origen del potencial creador de los africanos, de los afrodescendientes y sus conexiones con las demás culturas o civilizaciones.

Asumiendo la responsabilidad de interrogar los hechos y de buscar sus causas motrices de día en día, llegué a la conclusión de que “Ser radical, es tomar las cosas por la raíz. Pues, para el hombre, la raíz es el mismo hombre.[2]” En filosofía ese vocablo, “hombre”, no tiene sexo: abarca los dos géneros, puesto que indica la esencia de todo animal racional que, en cuanto a su realización, constituye una referencia en torno a la cual debe girar el resto de los demás seres finitos... Entrando en lo más profundo de sí mismo, descubre la totalidad de elementos que integran su naturaleza y, por analogía, la de todos aquellos que forman parte de su especie. A partir de aquí, intenta progresar en la búsqueda de la raíces o de las causas primeras de lo concreto y de lo abstracto, de lo inmanente y de lo trascendente, de lo contingente y de lo absoluto...

2. Esbozo de la concepción pluralista y africana del compuesto humano

En África, estimamos que las aproximaciones a esa raíz llamada “el hombre mismo” son mucho más ricas que en otras culturas. En resumen, superando el esquema del dualismo platónico-aristotélico del cuerpo y alma, materia y forma, reinante en el occidental, la concepción de la realidad humana en las culturas africanas ofrece otro totalmente distinto que se define por su pluralismo. Su estudio nos revela que el hombre se compone de múltiples elementos que serían: cuerpo, espíritu, soplo, sombra, corazón e incluso nombre, tales como se puede apreciar entre los Ewondo (Fang de Yaundé), donde tendríamos: cuerpo (nyol, nñúu); soplo (evundi, nvébe); sombra (nsisim); espíritu (nsisim) y corazón (nnem). O entre los Kinyarwanda, donde contaríamos con: cuerpo (umubiri); soplo (ubuzima); sombra (igicucu); espíritu

(ritu) y corazón (umutima). Lo que para los Baluba sería: cuerpo (mubidi); sople (moyo); sombra (mudidimbi) y nombre (dina), etc.[3]

Desde el África Ecuatorial subiendo un poco más arriba, hacia la Occidental, para entrar en contacto con los Peul y Bmabara, para los primeros, los términos Neddo y Neddaaku tienen idéntica significación que Maa y Maaya para los segundos. Así, Neddo y Maa indican la “persona”, mientras que Neddaaku y Maaya indican las “personas de la persona”. Esta es una de las pruebas de que, para el africano, la noción de persona es muy compleja, porque “implica una *multiplicidad interior*, unos planos de existencia concéntricos o superpuestos (físicos, psíquicos y espirituales en diferentes niveles), así como una dinámica constante.[4]” El cuerpo se llama Fari que simboliza una especie de santuario o albergue de muchos seres, por eso se afirma que “el hombre es un universo en miniatura”. Ese microcosmos está dotado de una estructura sistemática cuyas partes, aunque bien definidas, tienen una relación necesaria e inseparable. En él, la cabeza, ocupando la misma posición rectora como ocurre en las estructuras antropológica, arquitectónica, cognoscitiva, política o social que encontramos en el *Dieu d'eau* del filósofo dogon Ogotemmêli, representa el piso superior del ser, provisto de siete grandes aberturas, siendo cada una de ellas la puerta de entrada a un estado de ser, o mundo, y custodiada por una divinidad. “Cada puerta da acceso a una nueva puerta interior, y así al infinito. El rostro es considerado como la fachada principal del hábitat de las personas profundas del Maa y de los signos exteriores permitiendo descifrar las características de dichas personas. “Muéstrame tu rostro, y yo te diré la manera de ser de tus personas interiores”, confirma el adagio.[5]” Cada ser interior corresponde a un mundo que gira en torno a un eje o punto central. A nivel psíquico, lo que se puede conocer del hombre es como una porción reducida de agua en relación con el inmenso océano. En este sentido una máxima maliense afirma que “No se puede terminar de conocer el Maa...”

El nombre divino con el que “el Maa es investido le confiere el es-

píritu y lo hace participar en la Fuerza Suprema. Esta lo llama a su vocación esencial que es: convertirse en el interlocutor del Maa-Ngala (el Dios-Maestro)". Los diversos elementos que entran en él constituyen la confluencia de todas las fuerzas cósmicas, tanto las más elevadas como las más bajas. Por eso, "la grandeza y el drama del Maa derivan del hecho de que él es el *lugar de reencuentro* de fuerzas *contradictorias* en perpetuo movimiento, que sólo una evolución bien cumplida por la iniciación lo permitirá conseguir a lo largo de las fases de su vida.[6]" Si tenemos en cuenta que la sabiduría popular de esas civilizaciones considera que la vida de un "hombre normal" se desarrolla en dos grandes fases: una ascendente y otra descendente, podríamos intuir que el proceso de esa iniciación "bien cumplida" es de larga duración. Si cada una de estas dos fases principales dura 63 años, se infiere que en su itinerario completo, en el hipotético caso de que lo acompañe la suerte, alcance los 126. Su distribución temporal sería la siguiente: cada fase se compone de 3 secciones de 21 años y cada sección, a su vez, se divide en 3 ciclos cortos de 7 años, siendo estos últimos los que indican los grados de acceso a los distintos niveles de conocimientos. El primer ciclo encierra los valores que llamaríamos de la socialización primaria o familiar, el segundo determina la otra socialización, la secundaria, influida fundamentalmente por el medio exterior, y el tercero señala la inscripción "en la escuela de la vida y de sus maestros y se aleja progresivamente de la influencia materna..." Y así sucesivamente hasta escalar la cumbre de los 63 años, donde concluye la fase ascendente. Aquí la persona es considerada como alguien que ha acabado con "su vida activa y, en este sentido, ya no está sometida a ninguna obligación, lo que no lo impide, eventualmente, seguir enseñando, si se lo permite su vocación o su capacidad.[7]"

Esa totalidad coherente y única en su especie, asumiendo su puesto en el cosmos, debe conservar íntegramente su dignidad inviolable a través de todos los tiempos. Empleando una terminología del existencialismo radical sartreano, yo diría que: "el hombre es libre, es libertad... está condenado a ser li-

bre.[8]” Siendo condenando a ser libre es el único “responsable del mundo y de sí mismo como forma de ser”. Entendiendo aquí por el mundo no el cosmos griego regido por el orden impuesto por los dioses sino, parafraseando el texto de Martín Heidegger, “aquello a partir de lo cual la realidad humana se hace anunciar tal cual ella es.[9]” Y, por consiguiente, esa realidad inconfundible no debe nunca ser tratada como un objeto sino como un sujeto, no debe ser dominada ni explotada por fuerzas exteriores o ajenas a su voluntad, no debe ser manipulada...

3. El refuerzo de la verdad creadora

Partiendo de esas premisas, llego al descubrimiento de la verdad creadora, la que nos hace libre, “Die Wahrheit wird euh frei machen” (“la verdad os hará libre”). Es el soplo que atraviesa *La encerrona, experiencia pedagógica del maestro Juan Latino*, que ha hecho eco tanto en España como en el extranjero. Así, el profesor de filosofía, D. Pedro Ortega Campos hizo una reseña en *Paideia, revista de filosofía y didáctica filosófica*, de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Institutos (S.E.P.F.I.), en su número 25, enero-marzo, Madrid, 1994, p. 140-141. En otras significativas consideraciones, subrayó: Este título “nos recuerda duros momentos en nuestra vida de pretendientes al funcionariado docente. Pero el libro de Nkogo Ondó destila entre el ovillo enmadejado de sus páginas otra(s) encerrona(s) no menos ásperas, incluso ingratas y despreciables, que puede sufrir quien, como él, valioso trabajador de la Filosofía, intentare promocionarse legítimamente, encontrando las hieles de la endogamia universitaria... y, por lo tanto, el rechazo. Máxime, si la endogamia fuera también racista y xenófoba... Un libro para leer de un tirón y saltar del sofá indignado, compadecido y resignado. O con voluntad de beber la eterna cicuta que todo maestro honesto porta en la mochila. Pero el mundo sigue. ¡Digamos que, gracias también a este filósofo y maestro de color, mejor!”

Tras la disposición definitiva del texto de la traducción francesa, *Le confi-*

nement, expérience pédagogique du maître Jean Latin, revisada y ampliada, en el “Taller Bernard Planque”, en París, y su publicación, en febrero de 1997, en la Imprenta de Lion, Châtenois-les-Forges, Belfort, Francia, *L'Autoédition, organe trimestriel de l'Association des Auteurs autoédités N° 69 juin 1997*, en sus páginas 11 y 12, emitió el siguiente juicio *Le Confinement* “no es un relato imaginario sino un testimonio. El autor narra la experiencia que ha vivido en la universidad española, cuya estructura cerrada y dogmática –conocida con el nombre de *endogamia*- no admite ni el libre pensamiento ni a los profesores cuyas ideas o actitud crítica son sospechosas de poner en peligro al orden establecido... El profesor Nkogo, víctima de la situación, ha pensado que era denunciar y poner al público al corriente de esos métodos habituales que reinan en la universidad española.” En el mismo tono, *Notre Librairie, Revue du livre: Afrique, Caraïbes, Océan Indien, Littérature haïtienne des origines à 1960, N° 132. Octobre-Décembre 1997*, resaltó la noticia en su página 156.

El observador curioso que tuviera la intención de profundizar en el tema, se dará cuenta enseguida de que esa lacra, como una herencia que viene de siglos, ha sido bien descrita por esos maestros incomparables: Fray Benito Gerónimo Feijóo, en el siglo XVIII, y José Ortega y Gasset, más cerca de nosotros, en el siglo XX. El primero enumera las causas del desdichado atraso de esta manera:

La primera hacía referencia al corto alcance de algunos profesores a quienes él acusaba de ser víctimas de una ignorancia perdurable, dispuestos a saber poco porque creían que no había nada más que saber.

La segunda era la preocupación que entonces reinaba “en España contra toda novedad.”

La tercera, la errónea concepción por la cual se creía que todo “cuanto nos presentan los nuevos filósofos se reduce a unas curiosidades inútiles”.

La cuarta apuntaba a la “falsa noción” que muchos tenían “de la Fi-

losofía Moderna" junto con la "mal fundada preocupación contra Descartes".

La quinta se fundaba en el "vano temor de que las Doctrinas nuevas, en materia de Filosofía, traigan algún perjuicio a la Religión".

Por último, atribuía la sexta causa de este atraso a "la Emulación", esa entendida al revés, es decir la envidia o actitud con la que "declaran contra la nueva Filosofía, o generalmente, por decirlo mejor, contra toda Literatura, distinta de aquella común que ellos estudiaron en el Aula.[10]"

Ortega y Gasset, quien suscribiría íntegramente la aseveración del ilustre benedictino, retrocede en el tiempo. Dándose cuenta de su "yo y mi circunstancia", desde su atalaya de filósofo social y de la filosofía de la historia, reconoce que toda sociedad, sea cual fuere, "es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente "las masas obreras". Masa es "el hombre medio". De este modo se convierte lo que era meramente cantidad – la muchedumbre– en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico." Enfocado desde el ángulo psicológico o psicoanalítico, el "hombre masa" asume gustosamente su condición o su categoría, se manifiesta como "todo aquel que no se valora así mismo – en bien o en mal—por razones especiales, sino que se siente como "todo el mundo", y, sin embrago, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás." Por el contrario, al hablar de las "minorías selectas", es preciso atenerse a su verdadera significación, porque "el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores." En último término, esa separación de las minorías selectas de las masas no constituye, de hecho, "una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores."

res.[11]”

Según lo expuesto, es evidente que estos dos grandes grupos, las minorías y las masas, alberguen internamente otras subdivisiones y que la relación que ha habido y debe haber entre ellas sea, en cierto modo, uno de los vehículos de la convivencia social. Si la minoría pretende representar con efectividad el papel que la corresponde, debe desplegar su esfuerzo intelectual de creatividad en todos los ámbitos de su competencia y en la difusión de sus obras, para que estas sean el verdadero motor del progreso social. En cambio, la actitud de las masas, en este caso, debería ser la de aceptar y apoyar esas iniciativas de aquella minoría. Pero, “cuando en una nación la masa se niega a ser masa – esto es, a seguir a la minoría directora–, la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica. Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos ahora viviendo en España.” Ese grave fenómeno de la insubordinación espiritual o la indocilidad de las masas contra toda minoría eminente que provoca dicha invertebración histórica le permite al filósofo español entrar una y otra vez en el meollo de la cuestión y, con gran pesar, admite:

“Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores.[12]”

Sin duda, esos datos irrefutables que nos ofrecen en la bandeja estas dos grandes figuras: Feijóo y Ortega, revelan mejor que otros las causas del oscurantismo que reina actualmente en universidad española. Una universidad alérgica a las nuevas ideas, a las nuevas corrientes del pensamiento, que se ha convertido en una institución sumamente hermética donde es difícil progresar aquello que suponga un peligro o critique al sistema, o aquello que se oponga al pensamiento unidimensional de segundo grado y de sobrevuelo. El roce con ese ambiente de letargo y su rechazo a mi aportación me han hecho reafirmar mi posición autónoma, en la que yo mismo he experimentado, experimento,

ser “libre como un kulyébe” (“libre como una golondrina”).

A esas reflexiones añado aquellas que versan sobre el ideal de un reino de la justicia, en el que el ser humano podría vivir en paz y en prosperidad, que se desarrollan en *El problema humano...*

4. A contracorriente de la hermenéutica tradicional occidental y de la *alétheia*, verdad-ocultación de Martín Heidegger

En cuanto a la investigación estrictamente filosófica, a contracorriente de la tradición hermenéutica occidental y en polémica con los postulados del pensamiento de Martín Heidegger, emprendo el camino de una nueva metodología que conduzca al encuentro con la verdad. El referido filósofo alemán, al que yo mismo he dedicado tantas páginas en mis escritos, nos legó títulos muy importantes, tales como: *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*), *Holzwege* (*Caminos del bosque*), *Was ist Metaphysik?* (*¿Qué es metafísica?*), etc. pero, de momento, sólo nos interesa citar dos escritos, a saber: *Was heisst Denken?* (*¿Qué significa pensar?*), donde se propone investigar sobre el “Ursprung”, la fuente, el origen de la filosofía, y el “Anfang”, su comienzo, y *Was ist das die Philosophie?* (*¿Qué es eso de la filosofía?*). Por no haber sido capaz de encontrar o de descubrir el verdadero origen de la filosofía, en el primer escrito, acaba con una simple exaltación etimológica de los vocablos griegos *filos* y *sofía*, en el segundo. Recordemos que él nació en 1889 y murió en 1976, a la edad de 87, y que hasta entonces había dedicado más de sesenta años de su vida a la investigación de la filosofía griega. Pero resulta difícil entender que, a pesar de los abundantes testimonios de los mismos griegos que confesaron haber estudiado la filosofía en el Egipto de la negritud, entre los cuales figuran los nombres de Eudemo, Heródoto, Diógenes Laercio, Plutarco, Porfirio, Jámblico, Olimpodoro, Diodoro de Sicilia, etc., quienes presentan una enumeración, si no completa, por lo menos aproximativa no sólo de los filósofos sino también de literatos, como Homero, políticos como Licurgo, y otros que frecuentaron las escuelas egipcias, ese gran pensador no haya teni-

do ni la mínima curiosidad de indagar qué es lo que realmente aquellos aprendieron de sus maestros y quiénes fueron estos. De aquí surge mi gran polémica con su obra... Imbuido por la mala fe, prefirió guardar silencio absoluto sobre el origen de la filosofía. La práctica de una vida enigmática y contradictoria no le permitió ser consecuente con sus teorías. Se consideró desde muy joven como el mejor heredero de la noción de la verdad griega. El término que mejor la traducía, para sus filósofos, era *alétheia*, que significa verdad, veracidad, sinceridad, que viene del verbo *aleceño* que, a su vez, indica decir verdad, ser sincero, declarar con verdad. Pero se observa que en manos del alemán, el vocablo perdió su significado original, dado que ya no era decir verdad o ser sincero, sino encubrir la verdad... Esta es una de las pruebas que nos demuestra que, como un buen pensador nazi, habría sufrido un infarto de haber reconocido que la filosofía griega era, en su manifestación, una copia de la filosofía africana de todos los tiempos...

En esa línea, quiso encubrir su compromiso con la deriva de la historia alemana de su tiempo. En efecto, transcurrieron más de veinte largos años desde el final de la Segunda Guerra mundial, para que escuchara el clamor unánime de los investigadores franceses en distintas ramas, quienes con especial interés le exhortaban a que explicara su colaboración con el nacionalsocialismo. Con este propósito, el 23 de septiembre de 1966, concede una entrevista a su amigo Rudolf Augstein, fundador y director de la revista *Der Spiegel*, acompañado de Georg Wolff. En esa larga entrevista que duraría probablemente más tres horas, los interlocutores apuntaban, como estaba previsto, a un único objetivo: aclarar de una vez por todas, esos acontecimientos que enturbiaron su obra y su vida en la universidad de Friburgo de Brisgovia, entre 1932 y 1933. Respondiendo con sucesivas evasivas a la serie de preguntas que le hicieron sobre el tema central, se detuvo ampliamente en los riesgos que encerraba el desafío de la técnica, del eventual estado técnico y acabó hablando del arte. Lo que significa que nunca se atrevió a condenar ni al Führer, ni al régi-

men monstruoso que había creado. Y, para permanecer fiel al nazismo hasta el último momento, transmitió a los entrevistadores su deseo de que aquella entrevista fuera publicada después de su muerte.[13] Por enésima vez, Heidegger había ocultado la verdad.

5. Hacia el verdadero origen de la filosofía

Desmitificando la dogmática occidental y siguiendo la luz de las fuentes primarias, estas han establecido con creces que el saber universal y racional, que posteriormente recibió el nombre de filosofía, fue inaugurado por los Ishango en el XX milenio antes de Cristo, a orillas del lago Eduardo, en la actual República Democrática del Congo. De ahí deriva el título, que creo acertado, de la versión francesa de mi obra *Síntesis sistemática de la filosofía africana* que es: *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*.

En un hábitat en el que no contaban ni con el papiro, ni con otro cualquier medio para guardar o conservar sus conocimientos, pues, los Ishango lograron grabarlos en los huesos de animales que cazaban para alimentarse, cuyos restos fueron descubiertos, a mediados del siglo XX, por el Dr. Jean de Heinzelin y analizados microscópicamente por Alexandre Marshack, en el Musée d'Histoire Naturelle de Bruselas, donde actualmente se conservan. Su datación remontó hasta 20000 años a. C. El 9 de agosto de 2011, yo mismo he tenido el enorme placer de permanecer algo más de una hora en la Sala 250 de dicho Museo, en compañía de mi hija Silvia y de uno de sus amigos, contemplando "les Bâtons des Ishango" ("los Bastones de los Ishango"). Hallarme delante de ellos me hizo la viva impresión de haber vuelto a nacer y de haber descubierto algo de mi esencia, algo del saber acumulado por la Madre África a través de esa alta cualidad inventiva de esos hijos suyos, que trascendería al saber de todos los tiempos y de todas las culturas del planeta tierra. Dando vueltas alrededor de las vitrinas en las que se exhibe el asombroso invento, llegué a la conclusión de que sí, en efecto, los Ishango fueron realmente los primeros grandes

genios de la humanidad. Además de haber tomado fotografías de una serie de huesos grabados, concentré mi atención en los que aparece el sistema matemático universal, al lado de ellos se leía en cuatro idiomas, en flamenco, en francés, en alemán y en inglés, lo que sigue:

“1950. PREHISTORISCHE WISKUNDE MATHÉMATIQUE PRÉHISTORIQUE PRÄHISTORISCHE MATHEMATIK PREHISTORIC MATHEMATIC».

A simple vista, son dos huesos bien pulidos, uno rectilíneo un poco grueso y el otro algo delgado y casi arqueado, ambos miden unos 10 ó 11 centímetros, más o menos, de longitud y de una anchura bien diferente, que podría ser de 2 centímetros en el primero y 1,5 en el segundo y se disminuye en los extremos, en los cuales han sido incrustados de forma muy sofisticada dos pequeños fragmentos de cuarzo. Se trata, a mi modesto entender, de instrumentos consagrados a distintos experimentos, por su aspecto, parece que, además de estar grabados, habrían sido utilizados (como serán utilizadas las plumas de aves en la escritura en los milenios posteriores) para grabar sobre otros huesos. Analizándolos uno a uno, se observa que el arqueado lleva en el flanco derecho cuatro grupo de incisiones: de arriba abajo, 11 en el primero, 13 en el segundo, 17 en el tercero y 19 en el cuarto. En el flanco izquierdo aparecen también cuatro grupos de incisiones: 11 en el primero, 21 en el segundo, 19 en el tercero y 9 en el cuarto. En el “Bastón” rectilíneo se ve ocho grupos de incisiones y, del mismo modo, de arriba abajo, 3 en el primero, 6 en el segundo, 4 en el tercero, 8 en el cuarto, 10 en el quinto, 5 en el sexto, 5 también el séptimo y 7 en el octavo. Eso nos revela que los Ishango no sólo inventaron y emplearon “un sistema numérico basado en 10 y 2, sino que también conocieron bien los números pares y las operaciones de la duplicación^[14]”, cuya totalidad nos invita a profundizar en otras dimensiones del

pensamiento en cuestión. Una nueva mirada atenta a este gran esfuerzo creador llevaría a descubrir, a valorar, el nivel que estos antiguos Africanos alcanzaron en la investigación astronómica. Por diversas operaciones obtuvieron: por una parte, $11 + 13 + 17 + 19 = 60$, por otra, $11 + 21 + 19 + 9 = 60$ y, por último, $3 + 6 + 4 + 8 + 10 + 5 + 5 + 7 = 48$. El cálculo final arroja esa cifra: 168, que sería la consecuencia inmediata de la confrontación de los datos que obtuvieron, al observar constantemente la curiosidad que les ofrecía las fases sucesivas de la luna. Por eso, la mayoría de las interpretaciones coinciden en que las secuencias de los signos utilizados por los Ishango fueron el establecimiento del primer “calendario lunar” de la humanidad, un calendario que constaría de 5 meses lunares y 18 días. Este fue naturalmente el resultado de la reflexión sobre la claridad lunar, sobre el origen del movimiento y de la duración que representaban los vaivenes de sus ciclos o sus posiciones, conocidas como *luna nueva, creciente, llena y menguante*. El Ishango habitante del planeta tierra, interrogando la causalidad de estas luces cambiantes que giraban continuamente alrededor de su astro rey, que no era otro sino la tierra, establece un sistema de signos para comprender el fenómeno. Esto es lo que yo mismo he llamado el genio ishango, como reza la versión francesa de mi obra, *Le génie des Ishango*. Aunque no hubiera observado del mismo modo la radiación solar, lo que parece evidente es que sus investigaciones fueron el primer precedente de la teoría del geocentrismo en el mundo clásico griego. Este sistema numérico ideado por los Ishango será heredado y desarrollado con mayor perfección entre los Yoruba en Nigeria. De la misma forma, su original iniciación en la ciencia astronómica alcanzará un nivel insuperable entre los antiguos Egipcios y entre los Dogon, en Malí.

Pues bien, desde ese habitáculo, propicio al intelecto del Ishango, conocido hoy en día por el nombre genérico de Zona de los Grandes Lagos, tuvieron lugar las primeras grandes emigraciones de nuestro planeta. El negro africano, siguiendo las dos ramas del río Nilo, el Blanco y el Azul, tras abandonar su confluencia, llega hasta su Delta o su desembocadura en el mar Mediterráneo, esa

nueva tierra se llama Kemet, “la Negra”. El término kemet, en el egipcio faraónico o antiguo, designa a lo negro: “mujer negra, hombre negro, piedra negra, mundo negro, nación negra, humanidad negra, estatua negra, etc.^[15]” Ese país se llama precisamente País negro, porque las aguas negras del río Nilo, en sus periódicas inundaciones, manchaban de fango negro a todas sus orillas y a sus inmediaciones. Al alejar las tierras de cultivo más allá de donde alcanzaba el fango, nació la geometría.

Aquí es donde, en el transcurso de largos milenios, florecen las primeras revoluciones de la historia universal: en la política, en la filosofía, en la ciencia, en la religión, en la arquitectura, etc., etc. En la política, se desarrollan los primeros grandes imperios: el Imperio Antiguo (-3500-2000), imperio Medio (-2000-1580) e imperio Nuevo (1580-661), que fueron gobernados por unas 25 dinastías de faraones negros... Hacia el siglo IX a. C., los griegos descubren su esplendor. El pueblo griego fue, a ciencia cierta, el primer pueblo culto europeo, cuyos intelectuales inspirados por el espíritu de superación, de alcanzar nuevos mundos y de ampliar sus conocimientos, llegaron a Kemet. Mas, al percatarse rápidamente de que sus habitantes eran *Aithiopes*, eran *Negros*, lo bautizaron con el nombre de *Aithiopia*, *País de Negros*. Este es el Egipto de la Negritud. Homero, Esquilo, Herodoto, Eurípides, Teócrito, describen los diversos tonos de razas negras que encontraron en él, diversidad que fue plasmada, a su vez, por sus compatriotas y genios del arte apolíneo, como diría Nietzsche. Esto significa que no sólo el griego viajó a África sino también el Negro africano viajó a Grecia. De hecho, Grecia fue el único país europeo que en la antigüedad había creado un arte consagrado exclusivamente a la Negritud: este fue el arte del jarrón o de la jarra que, junto con el de la escultura de figuras completas, en busto o máscaras de actores teatrales de material diverso, se conserva en los museos más famosos del mundo, como: el British Museum de Londres, el de Louvre, en París, el de Roma o Boston. Al lado de esta creación artística se encuentra el otro arte, el de la representación del Negro en materiales nobles, bronce, plata, oro,

piedras preciosas. Se ha grabado su imagen en joyas, medallas, ornamentos cuya rica colección se expone también en las vitrinas del British Museum. Aun contando con esta evidencia resulta muy curioso el hecho de que, a pesar de que Inglaterra sea el país que más haya conseguido estas manifestaciones artísticas, los ingleses no hayan sido capaces de interpretarlas... Habría que recordar, en último término, que durante el siglo IV a. C. la moneda griega se acuñaba con efigies del hombre Negro.^[16]

El reconocido *País de Negros* fue, para los griegos, la cuna del saber humano y destino final de su peregrinación. Todos ellos estudiaron de lo más abstracto a lo concreto, desde la Filosofía, pasando por la cosmogonía, las matemáticas, la geometría, hasta cubrir el abanico de las demás ciencias particulares, en los templos egipcios, siendo *kehi-kehu-Phtah* (el templo del dios Phtah, el demiurgo de Memphis) uno de los más célebres de la época, cuyas paredes estaban cubiertas de representaciones de ovejas, entre otros animales. Al recomendarlo tanto a los que acudían a él, por una transformación onomatopéyica, dicha denominación se convirtió en *Aígyptos, Egipto*, tal como se conserva hasta hoy.^[17] Si tenemos en cuenta de que, en lengua yoruba, el vocablo *aguto(n)* significa oveja, es fácil creer que con él esos Negros del Egipto faraónico designaron al templo del dios Phtah. Dicho ejemplo tendría fuerza suficiente para “demostrar que la emigración de los Yoruba fue posterior al contacto que tuvo Egipto con los Griegos.^[18]” No sólo los Yoruba sino también las demás culturas africanas que moraron en Kemet convivieron durante seis o cinco siglos con los griegos, estos guardaron tanto el mejor testimonio de las glorias del Nuevo Imperio como de su largo declive. Con ello, es obvio reconocer que, en aquella época, se produjo entre Egipto y Grecia uno de los intercambios culturales más fructíferos de la historia de la humanidad. Pero, que con las invasiones de los Persas, en 525, y de Alejandro Magno, en 333 a. C., tiene lugar, a partir de esa última sobre todo, el inicio de la nueva ola migratoria

de los africanos, de vuelta hacia los hábitats en que los encontramos hoy. En ese sentido, las grandes investigaciones antropológicas del siglo 20 han podido comprobar que las características diferenciales que presentan las razas africanas actuales, son las mismas que el hombre griego observó entre los habitantes de su "*Aithiopia*". De esta manera, el filósofo de la Historia del "país natal", ha revelado la similitud existente entre la figura de Keops, faraón de la IV dinastía y constructor de la gran pirámide de su nombre, con la del Negro típico y actual de Camerún; las figuras de los faraones Seti I y su hijo Ramsés II, con las de los Watutsi actuales; la de la joven princesa y de las niñas de la dinastía XVIII egipcia con las de las típicas Senegalesas del siglo XX; así como la figura (el "Uréus") de un faraón con el busto Yoruba de Ife o las estrías de las figuras de la cultura Nok de Nigeria con las egipcias, y así sucesivamente.^[19] Yo mismo he observado gran similitud entre la estatua en busto de Narmer, el primer faraón negro que logró la primera unificación del alto Egipto con el Bajo, y la fotografía de Michel Kayoya, un filósofo burundés del siglo 20 perteneciente a la raza Hutu.

Desde la revolución política que floreció en el Egipto de la negritud, aterrizamos en la revolución filosófica, en ella se observa que sus "maestros", al intentar explicar el origen de todo cuanto existe, creían que antes de nada existía el *Noun*, la materia caótica, increada y eterna, que en su seno albergaba los arquetipos de todos los seres futuros posibles: mundos, individuos y cosas, etc. Esta materia envolvía además al *Kheper* o *Khepra* (representado por el signo del escarabajo en jeroglífico), un principio dinámico que la ordenada a través del tiempo a "engendrar el mundo y las diferentes especies, actualizando sus virtualidades". En resumen, el movimiento del *Khepra* hizo que el *Noun* actualizara los infinitos seres que permanecían en él en potencia, hizo que la materia eterna diera paso a la creación de los seres que pueblan el universo. El primer fruto de esta actividad fue la creación o la aparición del dios Rá, el demiurgo del mundo. Este se convierte en la causa eficiente de otros seres y, para conti-

nuar la tarea, sopla el "*Schú*" (el aire, espacio vacío), escupe el "*Tefnut*" (el agua). Esta es la primera Trinidad de la divinidad egipcia. A partir de sus creaciones inmediatas, es decir, por mediación del *Schú* (el aire) y del *Tefnut* (el agua) crea "*Keb*" (la tierra) y "*Nut*" (el cielo, la luz, el fuego) y, a partir de estos últimos, crea a Osiris, a Kharkhentimiriti (el omnividente), a Set, a Isis, a Nephtys. Esta es la eneada que es el símbolo de la ingente obra de la creación del universo. Esta es la que habría que multiplicar hasta el infinito, porque a través de ella aparecieron procesiones incalculables de generaciones "que se multiplicaron en la tierra.^[20]".

El dios *Ra*, al contemplar su obra, se da cuenta de que con ella la materia ha tomado conciencia de sí, de que él mismo se ha hecho conocimiento y ha creado el universo no sólo con su acción sino también con su palabra, que es *ka(ou)*, que el *ka(ou)* es, en definitiva, la "razón universal inmanente a todas las cosas y hace al mundo inteligible al espíritu, que sería el *logos* de la filosofía griega y el Verbo de las religiones reveladas.^[21]"

Todos los filósofos griegos que viajaron a Egipto, a su vuelta a Grecia, reproducirán de una forma o de otra la doctrina cosmogónica del Egipto de la Negritud. Así para Tales de Mileto, el "arjé" es el agua (*Tefnut*), para Anaximandro, el "ápeiron", lo infinito que recuerda a la infinidad de seres futuros posibles que existían en el seno del *noun*, para Anaxímenes, el aire (el *Schú*), para Heráclito de Efeso, es el fuego (el *Nut*). El ser eterno e inmutable de Parménides tiene la característica de la materia increada egipcia. Empédocles afirmará que este ser inmutable no es una substancia única sino que se compone de agua, aire, tierra y fuego, mientras que Anaxágoras sustituirá la "n" del *noun* egipcio para obtener el *nous* griego. Aristóteles, a su vez, cree que el mundo sublunar se compone de agua, aire, tierra y fuego y que el mundo celeste está poblado de substancias inmutables, ingenerables e incorruptibles, en los que se observa una clara influencia de la separación entre el *noun* y los primeros seres creados por su hijo, el dios *Ra*. La reproducción

más completa, sin duda imperfecta, de la cosmogonía egipcia la lleva acabo el divino Platón. De esta cosmogonía deduce su doble concepción del mundo: el inteligible o de las ideas y el de la realidad sensible. El inteligible es eterno e inmutable, reflejo de la eternidad del *noun* egipcio, el de la realidad sensible, que abarca todo lo cambiante, representa todo lo que ha sido creado por el dios *Rá*, el demiurgo del mundo. Pero el demiurgo platónico no es realmente un creador, no tiene origen, es más bien una figura extraña al proceso de la creación del universo. Surge de repente, cuando el dios eterno ya había completado su obra de la creación del mundo. El dios eterno era bueno y quiso crear el mundo a su imagen y semejanza. Así "tomó todo cuanto es visible, que se movía de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden", supuesto que, lógicamente, este era "mejor que aquel". Imaginó pues que "al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello". Razonando de esta forma, llegó a la conclusión de que, en el mundo de la realidad visible nunca los seres irracionales podían ser más hermosos que los racionales y que era imposible que la razón "se genere en algo sin alma". Por eso, al "ensamblar el mundo colocó la razón en el alma y el alma en el cuerpo, para que su obra fuera la más bella y mejor por naturaleza". Al ser moldeado con sumo cuidado de la mano eterna, el universo parecía a un verdadero "ser viviente provisto de alma y razón por la providencia de dios.^[22]" Pues, por ser visible y tangible, empezó a construirlo "a partir del fuego y de la tierra" que, al unirse, necesitaron un tercer elemento y su vínculo o unión requería una perfección matemática. Y con este pensamiento, "colocó el agua y el aire en medio del fuego y la tierra y los puso en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua", cuya armonía fue posible gracias al amor o a la amistad. Por fin configuró el universo en forma de una esfera y lo imprimió un movimiento circular. Pero "dios no pensó en hacer el alma más joven que el cuerpo", tal como pensamos "al intentar describirla", sino que "cuando los ensambló no habría permitido que lo más viejo fuera gobernado por lo más

joven".

Este es el momento de la aparición del demiurgo y su primera actividad fue esta: "hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La creó dueña y gobernante del gobernado a partir de los siguientes elementos y como se expone a continuación. En medio del ser indivisible, eterno e inmutable, y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también compuso una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma: para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser. Después de unir los tres componentes, dividió el conjunto resultante en tantas partes como era conveniente, cada una mezclada de lo mismo de lo otro y del ser.^[23]"

En primer lugar, Platón ha realizado tres composiciones. En la primera consigue una tercera clase de ser que es la mezcla de lo eterno e inmutable, llámese indivisible, y de lo mutable, llámese divisible. En la segunda, obtiene una tercera naturaleza que es la mezcla o la suma de las dos naturalezas anteriores. En la tercera "tomó los tres elementos resultantes" y los mezcló "en una forma", para ajustar sus naturalezas en una mezcla definitiva con el ser. Y, a partir de estas tres composiciones realiza la última operación, esta es: la división de esa totalidad en tantas partes cuanto fuera posible

Aquí habría que hacer tres observaciones:

1) El proyecto inicial del dios eterno, el de crear un mundo en el "que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo", que tenía que ser continuo, sufre un corte intencional que da paso a la figura del demiurgo, cuyo origen y naturaleza resultan imprecisos.

2) Con su acción, asistimos a la segunda creación del alma. El dios eterno al colocar "la razón en el alma y el alma en el cuerpo", la había creado con

suficiente antelación.

3) Esta segunda creación a partir de una mezcla de lo indivisible y de lo "divisible que deviene en los cuerpos", complica el acto de la primera creación efectuada por el dios eterno, en la que el alma aparecía en su estado de pureza independiente del cuerpo. Por el contrario, esta vez su esencia integra un componente corporal. Las sucesivas combinaciones que resultan de la mezcla de distintos elementos, de este esfuerzo creador, carecen de una clara denominación ontológica, porque sólo son números. El intento de proyectar una luz sobre su posible denominación lleva a Luc Brisson a llamar "ser intermediario", a la primera mezcla, el "mismo intermediario", a la segunda, y "otro intermediario", a la tercera.^[24] Aun con eso, parece que nos encontramos todavía ante seres amorfos. Cualquier lector de la obra platónica podría pensar fácilmente que, con estas operaciones, el filósofo nos introduce definitivamente en la *diánoia*, cuyos objetos eran precisamente los entes matemáticos, el nivel del conocimiento anterior a la *nóesis*. Pero, se desconcertaría al comprobar que lo que en principio parecía creación se reduce a una ordenación matemático-geométrica que, al operar con "elementos resultantes" difíciles "de mezclar", como lo reconoció el mismo Platón, hace también difícil, por no decir imposible, la conceptualización lógica o metafísica que correspondería a la abstracción de sus entes... Estas fueron las consecuencias negativas de la defectuosa adaptación a la filosofía griega de la doctrina de la cosmogonía egipcia, sin mencionar ni siquiera su fuente original... Por eso, el *Timeo*, al "no ser una teología completamente elaborada, puede ser interpretada, según la disposición del intérprete, como una especie de teoría de la procesión o como una doctrina de la creación todavía confusa y mal desarrollada. Aparece en el pensamiento de Platón muchas inspiraciones diferentes a las que él no supo o no quiso remitir.^[25]"

La confusión se manifiesta con más evidencia al analizar detenidamente la división que efectúa Platón de la última mezcla de los tres elementos anterior-

res, en la que el demiurgo procede de este modo: “primero, extrajo una parte del todo; a continuación, sacó una porción el doble de ésta; posteriormente tomó la tercera porción, que era una vez y media la segunda y tres veces la primera; y la cuarta, el doble de la segunda, y la quinta, el triple de la tercera, y la sexta ocho veces la primera, y, finalmente, la séptima, veintisiete veces la primera.^[26]” En esa operación, se comprueba que le salen tres progresiones geométricas. La primera, a razón de 2 (1, 2, 4, 8) y, la

segunda, a razón de 3 (1, 3, 9, 27). El demiurgo une o suma las dos para lograr una tercera progresión y le sale esta: (1, 2, 3, 4, 9, 8, 27). Como se observa, ha invertido el orden de los términos 8 y 9 sin explicar el por qué. En mi modesta interpretación, entiendo que, si el 9 va antes que el 8, esto significa que hay una absoluta prioridad de los números impares a los pares. Si se extrae los números pares de esta última progresión, es decir si se extrae el 2, el 4 y el 8, tendríamos: 1, 3, 9 y 27, que sería exactamente igual a la segunda progresión geométrica. Ni el mismo Platón, ningún otro filósofo o investigador de la civilización occidental ha podido explicar este cambio. Para salir del laberinto habría que recurrir a la filosofía africana, en concreto a la antigua concepción del mundo de los Woyo, una raza que habita en el Sur de la región de Katanga y en el norte de Zambia... Estos, en su cosmogonía han empleado las mismas progresiones geométricas. “Para ellos, el número 27 juega un papel especial porque corresponde de alguna manera a la supertrinidad de la eneada egipcia: $3 \times 9 = 27$.^[27]”

Una mirada retrospectiva al discurso platónico nos revela que este filósofo ha hecho un uso demasiado incoherente de esa Supertrinidad sin tener en cuenta su causa esencial u original. Las composiciones sucesivas hechas de diversos elementos para crear el alma del mundo demuestran que ha invertido el proceso por el cual el dios Râ había hecho surgir de sus entrañas a sus creaturas más inmediatas: el Schú y el Tefnut. La confusión de la tercera progresión -no se sabe bien si es de razón aritmética o geométrica- indica que opera en Platón

la necesidad o la fuerza con la que aquella Trinidad entendió hasta el infinito su obra de la creación del universo...

Dejando de lado la revolución científica del Egipto de la negritud, a la que nos hemos referido en sucesivas ocasiones, donde se observa el mayor alcance de la “trascendencia del genio Ishango”, sólo cabría insistir en una de mis manifestaciones de hace décadas, en la que sostenía que:

“Una visión crítica de la Historia universal de la Filosofía demuestra que, en Occidente, exceptuando algunas tendencias como la de ciertos filósofos de la Ilustración francesa, en el siglo XVIII, la de los revolucionarios como Marx y Nietzsche, en el XIX, y la de la corriente de la egiptología, en el XX, por lo general, tanto el pensador como el investigador o el docente en sus distintos niveles han participado, y todavía participan, activamente en la conservación de la dimensión esotérica u oculta que hace incomprensibles muchos aspectos de su filosofía. Para averiguar cuál fuera su verdadero origen y descubrir la verdad, habría que partir de la filosofía africana, de lo contrario, su saber sería -si pudiera emplear la terminología marxista- una especie de *superestructura* continua alzada sobre una *estructura* ajena o desconocida.”

6. El compromiso con el pensamiento panafricano y con el despertar de la madre África

Intentando recapitular otros aspectos concretos de mi obra, entre los escritos que llevan impreso el sello de mi compromiso con el panafricanismo, se encuentra *Sobre las ruinas de la República de Ghana*, una obra que describe mi estado de ánimo y mi esfuerzo como docente en la universidad de Legon, Accra, Ghana, entre 1978 y 1980. La vida cotidiana me hacía creer cada vez que transitaba entre unas ruinas. Si tenemos en cuenta que una “ruina” define el estado de lo que se ha derrumbado o ha sido derrumbado, deducimos que pasear sobre las ruinas representa otro estado, el de la inestabilidad o falta de equilibrio en el que hay que saltar de unos escombros a otros para buscar el suelo firme.

Esto es lo que viví durante dos años consecutivos en aquel país. El Dr. Nkrumah, a su regreso del Reino Unido a la Costa de Oro, en 1947, basándose en los métodos de la “acción positiva” y de la “acción táctica”, había consagrado su vida a la lucha por liberación de su pueblo y de toda África. Primer ministro del gobierno autónomo, en 1951, cuando el país accede a la independencia, en 1957, recibe el nombre de República de Ghana y, con ello, el pensador africano es proclamado presidente del nuevo Estado. Con un riguroso programa de desarrollo integral y de continuo progreso, lo convirtió en la metrópoli del nacionalismo africano y lo situó entre los regímenes socialistas avanzados de la época, de tal manera que los observadores más objetivos comparaban su nivel de desarrollo con el de Hungría.

Lo que era foco de los movimientos de liberación africana fue tomado por el Occidente como uno de los grandes obstáculos que había que eliminar. De este modo, cinco meses después de la publicación de su obra, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, el gobierno americano le envió una nota de protesta y canceló una ayuda de 35 millones de dólares que iba a conceder a Ghana. La sucesión de los acontecimientos posteriores presagia que sólo hacía falta esperar que llegara el momento oportuno para que las fuerzas de la “acción negativa”, aquellas que “tienden a perpetuar la sumisión y la explotación coloniales”, tomaran cartas en el asunto... El líder africano, habiendo sido invitado por el presidente Ho Chi Minh para que secundara su plan para acabar con la guerra del Vietnam, tan pronto como emprendió el viaje acompañado de su séquito rumbo a Hanoi, la CIA, coordinada por Franklin Williams, embajador de los Estados Unidos en Accra, junto con los del Reino Unido y de la Alemania del Oeste, culminaron los preparativos del golpe de Estado que fue perpetrado por los representantes locales del nuevo imperialismo, el coronel Emmanuel Kwesi Kotoka, el Mayor Akwasi Amankwa Afrifa, el Comisario de la Policía John Willie Kofi Harley, el Mayor-general Ankrah y Deku, el 24 de febrero de 1966. Con ello precipitaron la ruina de la

nación y de todo el proyecto de la lucha por la liberación africana, lo que dio lugar, entre otras consecuencias catastróficas, a que todas las empresas que antes pertenecían al Estado pasaran rápidamente a manos de las multinacionales extranjeras...[28] Al llegar a ese país, en septiembre de 1978, yo mismo comprobé sobre el terreno lo que significa vivir bajo los efectos de la explotación desoladora del omnipresente neocolonialismo.

En este marco de análisis, quisiera citar algunos de mis ensayos o artículos, en el siguiente orden:

“Aportaciones de la filosofía africana al saber occidental”, conferencia desarrollada en las III Jornadas de Estudios Africanos, universidad de León, 3, 4 y 5 de marzo de 2004; “El panafricanismo, ¿una respuesta a la globalización?; Homenaje a Thomas Sankara, Madrid, febrero de 2008; “Cheikh Anta Diop, le réveil de la philosophie de l’histoire africaine“, ponencia en “Colloque International Menaïbuc, Hommage à Aimé Césaire, juste de voix, grand éveilleur de conscience”, que tuvo lugar en París, durante los días 11, 12 y 13 de julio de 2008; “África, esa realidad desconocida”, participación en las “II Jornadas Etnográficas, XIII Festival Internacional de Folklore, Muestra Solidaria de los Pueblos. Tema: África”, Casa de las Postas, Villa de Ingenio, Gran Canaria, 15-19 de julio de 2008; “Guinea Ecuatorial: reminiscencia histórica, luces y sombras de un proyecto político, sueño de un posible resurgimiento”, expuesto en “An International Conference between three continents: rethinking Equatorial Guinea on the 40th anniversary of its Independence from Spain”, celebrada en Hofstra University, New York, entre los días 2, 3 y 4 de abril de 2009; “Según el axioma del *Conciencismo*”, versión castellana de “De l’axiome du *Consciencisme*”, en *50 ans après, quelle indépendance pour l’Afrique?*, obra colectiva que apareció en París en 2010. “África frente a la globalización económica”, conferencia dada en el “Aniversario Baobab África”, en Lleida Catalunya, el 6 de noviembre de 2010; “Le conflit de Côte d’Ivoire et la guerre en Libye, escalades de la recolonisation française en Afrique”, a propósito del bombardeo que

efectuaron las fuerzas francesas de la Licorne al palacio presidencial de Abidjan, entre el 31 de marzo y el 11 de abril de 2011, para detener a Laurent Gbagbo, presidente electo democráticamente por su pueblo, y sustituirlo por el vasallo Alassane Dramane Ouattara, de la invasión de Libia por las fuerzas de la OTAN y el consiguiente asesinato de Muamar el Gadafi, el 20 de octubre del mismo año; “Perspectiva filosófica del teocentrismo africano” y “La trascendencia del genio ishango”, conferencias pronunciadas en las “II Jornadas de Teología y Pensamiento africano”, que se desarrollaron en la universidad de Las Palmas de Gran Canaria, del 3 al 5 de mayo de 2011; “Pensamiento negro-africano y horizonte del mañana”, conferencia inaugural de la “II Jornada sobre África: África emergente”, universidad de Sevilla, 1 de junio de 2011; “Actores y política de desarrollo en África”, ponencia del Seminario “África y Andalucía: el reto de los objetivos de desarrollo del milenio”, que se celebró en la universidad de Huelva, entre el 22 y el 23 de noviembre de 2011...

Recomendaría a los interesados en los contenidos de la mayoría de estos escritos que entraran en mi Página Web, donde los podrán leer o descargar, cuyo acceso es: www.eugenionkogo.es

7. La dimensión afroplanetaria del Pensamiento radical.

Si el nacimiento del Pensamiento Radical se remonta a 1980, su fase de rotación planetaria se inicia unos quince o diecisiete años más o menos después, como se comprueba en el tercer apartado, el de “El refuerzo de la verdad creadora”. *L'Autoédition, organe de l'Association de Auteurs autoédités, fondée en 1975 par Abel Clarté, N° 74, mars 1999*, página 11, exaltó el título de *L'Humanité en face de l'impérialisme* con estas palabras: “Partiendo del análisis de las teorías intelectuales, así como de las posiciones de los intelectuales frente a las guerras y de manera especial a la guerra imperialista, el autor descifra el mundo construido por el capitalismo totalitario o el totalitarismo capitalista de los Estados Uni-

dos, su influencia neocolonial en la esfera internacional. A partir de esta perspectiva, propone la vuelta a la misma filosofía, cuyo proceso denomina: *Pensamiento radical*.”

Una vez publicada la primera edición castellana de la *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, a finales de 2001, D. Fulgencio Fernández, director de la sección cultural de *ElMundo/La Crónica de León*, puso el 24 de febrero de 2004 en la primera plana esa noticia: “La filosofía africana está en el origen de la filosofía europea” y resaltó que “La mayoría de los inventos atribuidos a los griegos son de sus maestros egipcios”. Después de la aparición de *La pensée radicale*, en París, en el cuarto trimestre de 2005, la Société des Écrivains, de París, me propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional, «Libros y palabras para la libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006. Y, casi de forma simultánea, el citado periódico leonés, con fecha del 18 de enero de 2006, notificó la recepción de dicha obra en sus páginas con el título de “Un pensamiento revolucionario” y precisó que, siendo “independiente y autónomo”, tendía a la destrucción de los “Viejos y falsos mitos”. Con motivo de la reedición, revisada y ampliada de la *Síntesis*, D. Fulgencio Fernández la reseñó otra vez en *ElMundo/La Crónica de León*, el 23 de abril de 2006, e indicó que “La nueva filosofía africana da un paso más en la tradición oral”. Un mes después, la organización SOS-África otorgó a mi obra el Primer Premio África, en Barcelona, el 25 de mayo de aquel año, 2006, «Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre ÁFRICA desde el respeto, la simpatía y la solidaridad».

Con la creación de una Web específica, el Pensamiento Radical se convirtió en una ventana abierta al mundo, desde donde tenía que anunciar su dimensión afroplanetaria, que ha abierto un nuevo horizonte multidisciplinar a todo aquel que es susceptible de contemplar, comprender e interpretar la diversidad de los fenómenos que abarca. En mi segundo viaje al archipiélago

Canario, bajo el auspicio del Aula Manuel Alemán, el Departamento de Filosofía de la universidad local, pronuncié dos conferencias, una sobre la “Síntesis y recorrido histórico por la filosofía africana”, en el Gabinete Literario de las Palmas de Gran Canaria, el 8 de junio de 2007, y, la otra, sobre el “Panafricanismo, ayer, hoy y mañana”, el 11, es decir tres días después, en la misma institución. En aquella ocasión estuve rodeado de viejos compañeros y amigos, tales como el abogado Francisco Elá Abeme, el sociólogo Teodoro Bondjale Oko, el periodista Juan Montero Gómez, el profesor Florentino Adzabe, y de nuevos nombres, entre los cuales sobresale el del joven teólogo, poeta y filósofo, el R. P. Ambrosio Sebastián Abeso-Ndjeng (E-mail:amabna@hotmail.com). Este, además de ejercer sus funciones sacerdotales en la parroquia de Arguineguín, al sur de la Isla, imparte docencia en aquella universidad. En el año académico 2007-2008 incorporó definitivamente la *Síntesis sistemática de la filosofía africana* en el índice bibliográfico de su programa docente, como texto fundamental para explicar el origen de la filosofía. Él mismo me confesó que esa obra era el principio del Pensamiento Radical. Le dije que sí, que constituye su segundo tomo. En las “II Jornadas de Teología y Pensamiento africano” que, como ya he dicho, celebramos en esa universidad, del 3 al 5 de mayo de 2011, además de los debates con un público cultivado, tuve mucha satisfacción de convivir con él, con su compañero y nuestro amigo común, José Alonso Morales q.e.p.d., y con un grupo de sus alumnos y alumnas, a quienes firmé gustosamente varias dedicatorias.

Por otra parte, había tomado contacto con otro joven filósofo y profesor argentino, D. Fernando Proto Gutiérrez quien, con su espíritu dinámico y creativo, con fecha del 21 de diciembre de 2010, me comunicó esa nueva alentadora: “Aquí en América poco se investiga sobre la negación del pensamiento africano. Es por eso que, desde el año 2011, me esforzaré por dictar de la mejor manera un Seminario titulado: “Origen africano de la filosofía griega, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, de Eugenio Nkogo Ondó”. Su

éxito lo llevó a fundar la Escuela del Pensamiento Radical y al mismo tiempo su órgano de expresión, la Revista de Filosofía Afro-Indo-Americana (FAIA), que cuenta con un buen equipo de colaboradores, entre los cuales figuran destacados afrodescendientes, tales como: Nicolás Ramón Contreras, Carlos Manuel Zapata, etc. La sede de las dos fundaciones está, lógicamente, en Buenos Aires. Su Web: www.faiia.ipaia.org

Desde que apareció *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, en Éditions du Sagittaire, en 2010, el texto ha sido objeto de importantes comentarios, el primero de ellos es el de la revista italiana *Nigrizia*, diciembre de 2011, que lo ha dedicado una página entera. Últimamente, la *Revue internationale de philosophie, Cahier philosophique d'Afrique*, publicada con la colaboración del departamento de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad de Namur (Bélgica), de la Asociación de los Amigos de Eric Weil de la universidad de Lille III (Francia) y de la universidad de Ouagadougou, Burkina Faso, en su N° 0011, Année 2013, ha hecho una extensa reseña en el capítulo de "Lectures", p. 251-257.

Cabe destacar por otra parte que, a partir de los principios del año 2011 hasta la fecha, el libro ha sido remitido a distintas instituciones culturales europeas, africanas y americanas, entre ellas aparecen las siguientes:

School of Oriental and African Studies (UK); African Studies Centre, Leiden, (Holanda); universidades de Mkerere (Uganda); de Nairobi (Kenia); de Ibadan (Nigeria); de Pretoria (Suráfrica); de Frankfurt a. M. (Alemania); Northwestern University Library of African Studies, Evanston, Illinois (USA); Journal of African Civilizations, Rutgers University (USA); Publisher of Africa World Press and Read Sea Press (USA); Centro de Estudios Africanos (CEA), São Paulo (Brasil); Editorial Team of Wasafiri, The Magazine of International Contemporary Writing, London UK; etc. A pesar de ese esfuerzo, al parecer el texto no ha llamado la atención. Siendo para el Occidente una amenaza porque desmonta sus falsas concepciones de la historia universal y de la historia del

conocer humano, se ve que los países africanos neo-colonizados no son capaces de adoptar ninguna iniciativa que les permitiría asumir un cambio revolucionario en todos los órdenes, algo que tampoco interesa a los negros americanos porque han asimilado más que otros las reglas de juego del totalitarismo capitalista que los condiciona.

En la 34ª edición del Salón del Libro que se celebró en la ciudad francesa de Le Mans, en el “Quai Louis Blanc, Muraille romaine”, entre el 8 y el 9 de octubre de 2011, con la denominación específica de “L’Afrique en livres” (“África en libros”), Doña Marie-José Riou, directora de Éditions du Sagittaire, donde apareció *Le génie des Isbango...* propuso mi nombre a los organizadores, con el fin de que yo asistiera como invitado oficial al evento, pero se quedó muy sorprendida al recibir la respuesta de un NO rotundo, del que me puso al corriente inmediatamente. Comprendí que mi nombre y mi obra, siendo sinónimos del combate sin tregua contra el imperialismo, permanecen y permanecerán en la categoría de los “non grata”. De este modo, llegué a un acuerdo con la Señora Marie- José Riou, quien contó con mi presencia en el puesto de sus Ediciones y, con ello, compartimos esa bonita experiencia en la que yo mismo explicaba a los visitantes que el largo título de mi obra, *synthèse systématique de la philosophie africaine (Síntesis sistemática de la filosofía africana)*, no se refería única y exclusivamente a dicha filosofía, sino también al origen de la filosofía griega y, por lo tanto, de toda la filosofía occidental.

Este panorama me hizo deducir que aquella Feria del Libro había sido organizada por instituciones afines al neocolonialismo francés reinante en la Françafrique. Era evidente que el presupuesto dedicado a la atención de autores africanos y afrodescendientes fue ínfimo. La pequeña representación de oficialistas que se agrupaban en torno de la librería de una importante editorial, de cuyo nombre no recuerdo, daban la impresión de estar controlados; la mayoría de ellos eran senegaleses y hablaban la misma lengua vernácula. Hubo, en fin, un falso debate en el que participaron los mismos... Fue curioso que

muchos visitantes me preguntasen a mí y a la Señora Marie-José si teníamos monografías de pensadores africanos, tales como Amadou Ampaté Bâ, Mongo Beti, Ferdinand Oyono u otros. Les contestaba que todo eso era el resultado de una deficiente organización y que yo mismo estaba frustrado por haber buscado ciertos títulos significativos de algunos de estos autores y no había encontrado nada al respecto.

En esa situación adversa que adolece de una total inversión de valores, el Pensamiento Radical refuerza su compromiso en el honor a la verdad y en la defensa de un orden internacional justo, equilibrado, que favorezca un buen entendimiento entre los pueblos. Conservando siempre el lema de sus principios, “que no entre aquí el que no sea revolucionario”, y contando con un reducido número de destacados y responsables defensores, intenta extender su mensaje a través del globo terrestre.

8. La presencia-ausente del Pensamiento Radical en el IV Congreso de los Afroeuropeos de Londres 2013.

Como estaba previsto, el *AfroEuropeans IV: Black Cultures and Identities in Europe* tuvo lugar, del 1 al 4 de octubre de 2013, en el Institute of English Studies, School of Advanced Study, University of London, Senate House, Malet Street, London WC1E 7HU. El desarrollo de su programa me causó una impresión agridulce, pero más agria que dulce. En esa última sensación tuve el honor y el placer de encontrarme con viejos amigos y hermanos, tales como el periodista y escritor guineano Paco Zamora, su hijo y su hermano; el profesor Mbare Ngom, de la Morgan State University, de Baltimore, Maryland, USA; Marta Sofía López, de la universidad de León y Maya García de Vinuesa, de la de Alcalá de Henares, Madrid. Al mismo tiempo establecí contactos con otros ponentes, como John Mateer, poeta y escritor nacido en África del Sur y residente en Australia; con Christel N. Temple, de la University of Pittsburgh, USA; con Abioseh Michael Porter, de la University of Philadelphia; con los integrantes del

panel Literatura y Filosofía (sesión en español), en el que me tocaba actuar, en cuyo orden figuran esos nombres: Asunción Aragón, como presentadora, de la universidad de Cádiz; María del Gallego Durán, de la de Huelva; Susana Justo Barreira, de la de Santiago de Compostela; otra vez Mbare Ngom, de la Morgan State University; y con otros tantos ponentes y asistentes, cuyos nombres no recuerdo. Del mismo modo, en el comedor y en el hall del George Hotel, Cartwright Gardens, donde me alojaba, tuve otros contactos, entre los cuales, recuerdo a Henry Matthews, Architectural Historian, autor de *Mosques of Istanbul*, Scala 2010, y a su esposa Susan Platt, residentes en USA, pero de vista familiar en la ciudad, etc.

Asistí con gusto a esos recitales: el poético, de Paco Zamora, Tomás Zmeskal, etc. el cómico, de Ava Vidal y el musical, de Shirley J. Thomson y, sobre todo, de Alexander D Great. Seguí con atención concentrada a muchas ponencias...

En esta parte positiva, visité el George Padmore Institute, donde la archivera Sarah Garrod y su compañera Kate Duncan me recibieron con manos abiertas, pero que no disponían de ninguna de esas obras estelares: *The Life and Struggles of Negro Toilers*, *How Britain Rules in Africa* y *Africa and World Peace*. No obstante, conseguí que Sarah Gerard, la secretaria de la institución y su compañera, me fotocopiaran algunos extractos de los textos de los grandes líderes del panafricanismo, haciendo un balance de sus principales congresos, y de la conferencia pronunciada por Kojuro Tsikata, a propósito del aniversario de la “George Padmore Research Library on African Affairs”, creada por el Dr. Kwame Nkrumah, el 30 de junio de 1961, después de la muerte de aquella gran figura. Aprovechando dicha visita, estuve en la New Beacon Books, especializada en temática africana y afrodescendiente, donde conseguí también estos libros: *George Padmore, Pan-African Revolutionary*, Edited by Fitzroy Baptiste and Rupert Lewis y *The 1945 Manchester pan-african Congress revisited* by Hakim Adi and Marika Sherwood, *With Colonial and...coloured Unity*, edited

by George Padmore. Finalmente hablé un par de veces con la señora Sarah White, la viuda de John La Rose y directora de esas dos fundaciones.

Por el lado opuesto, la organización del evento me hizo recordar mi experiencia docente explicando la filosofía moderna europea a mis alumnos, en cuyo programa incluía siempre, entre otros temas, el racionalismo y el empirismo inglés. Mi estancia en Londres, por tercera vez, me trajo a la memoria que, de la misma manera que el empirismo inglés que, con su concepción del mundo al revés, se oponía al racionalismo continental, los poderes representativos del Reino Unido y de todas sus instituciones todavía creen que no hace falta estudiar ni las lenguas, ni los valores de otras culturas... De ahí que su sistema docente sea de muy corto alcance y de baja formación humanística... Hablando con los londinenses del tema, me decían siempre: "That is very bad".

En esas circunstancias se desarrolló nuestro congreso, con sus deficiencias. Entre ellas, recuerdo haber aguantado con paciencia la lección magistral de Ngûgi wa Tthiongo, "Resisting Metaphysical Empire: Language as a war zone". Hablar del imperio lingüístico, olvidándose totalmente de que el verdadero imperialismo que actualmente masacra a nuestro continente es económico, militar y político, es un error que evita entrar de lleno en la cuestión y acaba, por lo tanto, en la superficialidad. Es una buena baza para las potencias neo-coloniales occidentales... Desde los umbrales del siglo XX, hemos aprendido de la verdadera filosofía del lenguaje que, para dilucidar el alcance del lenguaje humano, es preciso partir del *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure, quien explicó muy bien que el signo lingüístico se componía de un imagen acústica, significante, y de un concepto o una idea, significado, que eran elementos imprescindibles del circuito del habla y de toda comunicación racional. El hablante puede dirigirse a un oyente individual, colectivo, nacional, internacional, en fin, a toda la humanidad. En otros términos, su mensaje se transforma en un código universal. Así, por ejemplo, y por

redundancia, el *Neo-colonialism, the last stage of imperialism*, del Dr. Kwame Nkrumah, junto con *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, essai de vulgarisation*, de Vladimir Ilitch Oulianov (Lénine), ha tenido una resonancia casi magnética en todo el mundo... Ignorar la extensión ilimitada del lenguaje, es irse por los cerros de Úbeda. Estos son algunos de los aspectos que pudimos, por lo menos, hacer breves alusiones en el debate que hubo entre los ponentes de nuestro panel.

En la otra sesión plenaria, la del profesor Dominic Thomas, de la University of California, sobre “African in /and Fortress Europe”, se comprobó que, tratándose de un jefe del Departamento de Estudios francófonos de dicha universidad, no tenía intención de desenredar la madeja que ha convertido a *La Françafrique en le plus long scandale de la République* (la *Francia-África, el más grande escándalo*, no sólo de la República francesa, sino también de toda África francófona). En la breve conversación que mantuve con él le puntalicé que el tema requería un análisis profundo del desastre colonial y neocolonial, porque “the neo-colonialism is more dangerous than the colonialism” (el neocolonialismo es más peligroso que el colonialismo (K. Nkrumah)...

Me resultó sumamente curioso el hecho de que la School of Oriental and African Studies estuviera al lado del Institute of English Studies y de la School of Advanced Study, sedes del congreso, y que los alumnos/as de los tres centros no hayan demostrado ningún interés por su temática. El panel donde diserté sobre “El Pensamiento Radical y su dimensión afroplanetaria” no tuvo asistencia. Contó con dos alumnas de una de las ponentes, que se largaron debido a su horario lectivo, y con tres profesoras, una de ellas era Marta Sofía... Cualquier observador objetivo puede intuir que ni la filosofía africana que, como hemos visto, está en el origen la filosofía europea u occidental, ni mucho menos sus nuevos enfoques tuvieron nada que ver con “Black Cultures and Identities in Europe”. Este fue el desconcertante tono que resumió el ambiente.

En última instancia, me inclino a creer que la principal organizadora del coloquio, la señora Sharmilla Beezmohun, de Wassafiri, the Magazine of International Contemporary Writing, London, UK, hizo todo cuanto pudo cumpliendo con sus patrocinadores... Con ese nuevo aprendizaje, regresé a España el 7 de octubre.

León, 19 de septiembre y 13 de noviembre de 2013.

Bibliografía

[1]. Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduction de Monique Wittig revue par l'auteur, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968, p. 15, 27-29, 81-86 y 193.

[2]. Karl Marx, "Contribution à la critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, *Œuvres philosophiques*, traduites de l'allemand par J. Molitor, nouvelle édition revue et augmentée par Jean-Jacques Raspaud. Volume I, Éditions Champs Libres, p. 65.

[3]. Pierre Meinard Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, 1998, p. 90.

[4]. Amadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Présence Africaine, 1972, p. 11.

[5]. Idem, p. 14 y 15.

[6]. Idem, ibídem.

[7]. Idem, p. 12 y 13.

[8]. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Nagel, Paris, 1970, p. 36-37.

[9]. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, 1943, p. 612 y 143.

[10]. Rmo. P. M. Fr. Benito Gerónimo Feijóo, maestro general de la Religión de San Benito, Abad que ha sido tres veces del Colegio de San Vicente de Oviedo, Catedrático de Prima de Theologia Jubilado, de la universidad de aquella Ciudad, &c. *Cartas eruditas, y curiosas, en que, por la mayor parte, se continúa el designio del Teatro Crítico universal*, tomo segundo, Carta XVI, *Causas del atraso que se padece España, en orden a las Ciencias Naturales*, Imprenta de los Herederos de Francisco de Hierro, año de M.DCCXLV. p. 216-225.

[11]. José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Colección el Arquero, Ediciones de la Revista de Occidente, S.A. Madrid, 1970, p. 64-66.

[12]. José Ortega y Gasset, *España invertebrada, bosquejo de algunos pensamientos históricos*, segunda edición, Colección Austral, Espasa- Calpe, S.A. Madrid, 1967, p. 100, 104 y 124.

[13]. *Nur noch ein Gott kann uns retten.* Heidegger, Rudolf Augstein und Georg Wolff, *Der Spiegel*, Nr.23/1976, p. 193-199; 204-209 y 217- 219.

[14]. Claudia Zaslavsky, "African Science, African mathematics, The Yoruba Number System", *Journal of African Civilizations*, Vol. I, N° 2, November, 1979, p. 21-23; y *Blacks in Science, ancient and modern*, Edited by Dr. Ivan Van Sertima, *Journal of African Civilizations*, Ltd.,Inc. 1983, p. 110-112

[15]. Dr. Mubabinge Bilolo, *Métaphysique pharaonique. IIIe millénaire av. J.-C., prolégomènes et postulats majeurs*, Publications Universitaires Africaines, Munich-Kinshasa, 1994, Éditions Menaibuc, 2003, p. 8.

[16]. Alain Bourgeois, *La Grèce antique devant la négritude*, Présence Africaine, 1971, p. 20; 34-40; 87-108; 109-111 y 112-117.

[17]. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, troisième édition, tome II, Présence Africaine, 1979, p. 382.

[18]. Cheikh Anta Diop, Idem, ibidem.

[19]. Cheikh Anta Diop, *Antériorité de Civilisations Nègres*, Planches des Groupes II, III et IV: "Le type physique de la race de pharaons se confond avec le type nègre", "La race du peuple comparé à celle de pharaons: ils appartiennent tous à la même race nègre" y "Coiffures égyptiennes et africaines"; y *Nations Nègres et culture*, I, Présence Africaine, pp. 74-111.

[20]. Emile Amélineau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne, essai sur la mythologie de l'Égypte*, Ernest Leroux, Paris, 1908, p. 153-156

21. Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou Barbarie*, Éditions Présence Africaine, 1981, p. 390.

[22]. Platón, *Diálogos VI, Filebo, Timeo, Critias*, traducciones, introducciones y notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1992, p. 173- 177. Platon, *Timée, Critias*, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, avec la collaboration de Michel

Patillon, GF Flammarion, 1992, p. 120-123.

[23]. Idem, p. 178-179. Idem, p. 123-124.

[24]. Platon *Timée, Critias*, Luc Brisson, o. c. p. 283, Annexe 1, "*Les mélanges d'où résulte l'âme du monde*".

[25]. Platon, *Oeuvres complètes*, tome 10, *Timée, Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Les Belles Lettres, Paris, 1926, 1956 e 1985, p. 39.

[26]. Platón, *Diálogos, VI, Filebo, Timeo, Critias*, o. c. p. 179. Platon, *Timée, Critias*, Luc Brisson, o. c. 34c- 36a, p. 124.

[27]. Ch. Anta Diop, *Civilisation ou barbarie*, o. c. p. 402.

[28]. Kwame Nkrumah, *Dark days in Ghana*, Panaf Publications Limited, London, 1968, p. 49-51 y 96.

EL LEGADO DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DEL IMPERIO MANDINGO: PRIMERA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Eugenio Nkogo Ondó

Aunque no fuera necesario por la extensión que ocupa, el presente artículo se compone de estos cuatro apartados: 1) La coyuntura del sistema imperial africano, 2) El puesto de la tribu en la cultura universal y de la casta en la sociedad africana, 3) El *Manden Kalikan* o la voz de la liberación del ser humano y 4) De la crítica de la historia ficticia a la historia real y el honor del reconocimiento tardío de la cuna de la humanidad.

1. La coyuntura del sistema imperial africano

Allá, hacia 970 d. C., más o menos, en esas fértiles e inmensas regiones que cubren el cuadrante occidental de África del norte se asentaban grandes imperios. Entre ellos merece un especial elogio el de Ghana, el primero reconocido con “muchísima precisión”, calificado con la nota de “el más rico del mundo por el oro” que contenía, y contiene todavía, su subsuelo. A continuación seguían los de Gao, el Songhai, el Mandingo o el de Mali. Este último, como los otros, abarcaba enclaves que fueron escenarios de múltiples culturas o civilizaciones milenarias, de las cuales se sitúan los Dogon, los Peul, los Bambara, los Malinké, los Todocolor, etc. cuyas huellas actuales evocan la prosperidad de Jenné y de Jenné-Jeno, ciudades construidas en el siglo III a. C. Lo que nos interesa en este momento no es ni su estructura política, ni administrativa..., que en su esplendor estaba constituida por jefaturas o “reinos negro-africanos que funcionaban aproximadamente según las mismas reglas”[1], sino de su organización en lo que se refiere a las vías de acceso a los distintos niveles de conocimientos. En esa época esos se distribuían en tres

extensos campos:

A) El cultivo de la lógica y de la metafísica llevado a cabo por la escuela de Tombuctú, protagonizado por el “típico negro ilustrado” Abderrahman Abdallah es-Sâdi quien, en consonancia con las tendencias desarrolladas en las universidades europeas como la Sorbona de París, asume la herencia de la obra aristotélica difundida por los árabes Avicena y Averroes y la une a la tradición de la lingüística ontológica africana.[2]

B) El auge de las ciencias técnicas o aplicadas, en concreto las del astillero y de la náutica. Apoyándose en ellas cruzaron de forma continua y exitosa el océano Atlántico, en sendas excursiones efectuadas en 1310 y 1311. Inmersos en sus aventuras, como en los antiguos flujos migratorios que los llevaron hasta Kemit, Egipto, y los trajeron de nuevo hacia sus orígenes, los hijos de Afiri-Kara aterrizaron por segunda vez en el Caribe, América Central y del Sur. Digo por segunda vez, porque la presencia de las culturas o civilizaciones negras en ese subcontinente remontan a varios milenios antes de Cristo, como nos lo demuestran los testimonios de la paleontología humana encontrados en Tres Zapotes, en las Olmecas, en la península de Yucatán, en México, y en las demás naciones de la zona[3].

Y C) La toma de conciencia de un presente que gravita en torno de un pasado y abre paso hacia el futuro, en otros términos, la vuelta o la recapitulación de las claves del pensar tradicional, en las que sobresalen las distintas concepciones de la realidad próxima o lejana, abstracta o concreta, tales como: la cosmológica, la eventual aproximación a sus mitos, cuentos y leyendas, etc. y, sobre todo, la irrenunciable preocupación por una reflexión o un planteamiento profundo de los problemas sociales de su época, unida a la inflexible búsqueda de sus soluciones perdurables y a la supresión o persecución de todo aquello que presagiaba cualquier signo de injusticia, que es, en realidad, el tema central de estas líneas.

Dispuestos a emprender el camino de una posible comprensión de la situación, es aconsejable echar una ojeada a la *Charte du Mandé*, que recibió varios nombres: lo llamaron antes *Donsolu Kalikan*, “Juramento de los cazadores”, después *Dunya makilikan*, “Conminación al mundo”, y, por fin, fue declarada solemnemente, en Dakadjalan, primera capital del imperio del Mali, bajo el nombre de *Manden Kalikan*, “el Juramento del Mandé”, en la entronización de su primer emperador Soundjata Keïta, a finales de 1222.

2. El puesto de la tribu en la cultura universal y de la casta en la sociedad africana.

Para una aproximación objetiva de la cuestión, es preciso tener en cuenta tres aspectos fundamentales: 1) la estructura tradicional de la sociedad africana, 2) la escala gradual de relaciones intrínsecas entre sus componentes y 3) la preeminencia de la oralidad respecto a la grafía en la transmisión de los conocimientos. De acuerdo con nuestro objetivo, sólo cabría hacer muy breves alusiones a los contenidos de esos enunciados. En cuanto al primero, habría que aclarar que la estructura de la sociedad africana es horizontal y no vertical como lo es la occidental. Lo esencial de esa última son las clases sociales: una clase superior y otra inferior, en las se albergan distintos estratos superpuestos, siendo los más bajos los que soportan el peso de los que los presionan desde arriba.

Por el contrario, en la horizontal, como hemos dicho, en la africana, al no existir clases sociales, esta se ordena esencialmente en generaciones coetáneas, en castas o cofradías. En el primer escalón de dicha ordenación, el de las generaciones coetáneas, se puede distinguir o separar todas las edades que van desde la pubertad pasando por la adolescencia, la juventud, la madurez, hasta llegar a la senectud o la vejez. En ese transcurso tiene lugar el despliegue de la anunciada escala gradual e intrínseca de relaciones entre sus individuos y sus grupos iguales o de iguales, que unen por naturaleza una familia a otra, una tribu

a otra y una etnia o cultura a otra etnia o cultura. Dado que hemos aterrizado en el extenso terreno de las tribus y de las culturas, cabe señalar que, como realidades antropológicas, todas las culturas del planeta tierra se componen de tribus. Frente a la falsa interpretación colonial, heredada por el neocolonialismo, que atribuía, y atribuye todavía, el fenómeno a otros continentes, sólo haría falta analizar el árbol genealógico de cualquier familia europea, para revelar el origen y la naturaleza de sus antepasados. Haciéndolo de esta manera, a partir del tatarabuelo o del tercer abuelo, se puede determinar con mayor o menor exactitud su tribu o su clan. Aquí nos sale al encuentro un nuevo término, el del clan que es un sinónimo del anterior, el de la tribu.

Desde el ángulo lingüístico, es probable que cualquier diccionario de la Real Academia Francesa aporte alguna pequeña precisión que los de otros idiomas, por el ejemplo, en *Le Robert, micro, dictionnaire du bon usage et des difficultés...* aparecen dos definiciones del clan, una de ellas apunta a un “grupo compuesto de parientes que tienen, en su origen, un ancestro común”, y tres de la tribu donde sobresale la que la considera como un “grupo social y político fundado en un parentesco étnico real o supuesto, en las sociedades preindustriales”. Esas dos definiciones se convergen en un mismo punto, dado que, en último término, se apoyan en el ancestro común o en el fundamento étnico. La única incoherencia de la segunda definición consiste en creer que la tribu es un grupo humano de las “sociedades preindustriales”, sin darse cuenta de que, con independencia de la consideración anterior, la moderna sociedad industrial es un cobijo coexistente de tribus o de clanes. Para una ligera información sobre el tema, es recomendable la lectura de las siguientes monografías.[4]

El segundo nivel de la estructura horizontal de la sociedad africana reposaba en las castas o cofradías. Al lado de esos estamentos que, como acabamos de ver, componen el denso cuerpo generacional, se encuentra la de los grupos de oficios y profesiones. Además de las funciones más comunes en las que se encuadran los herreros, alfareros, agricultores, pastores, pescadores,

cazadores, carpinteros, zapateros, rapsodas o troveros, etc., tendríamos otras y de muy diversa denominación según las culturas. Por ejemplo entre los Fang, esparcidos en Camerún, Congo Brazza, Gabón, Guinea Ecuatorial, Kenia, Príncipe y São Tomé, contaríamos con los *bembi-mvet*, los músicos instrumentistas del *mvét*, los *bembom-mvet*, los poetas, artistas del *mvét*, y los *bendzo-mvet*, los filósofos o maestros consumados del *mvét*. El *mvét* es un instrumento compuesto de un trozo de palmera fluvial, de un metro y medio de longitud y de un diámetro que puede oscilar entre cinco y siete centímetros, del cual se extrae cuidadosamente cuatro cuerdas y se coloca una varilla en medio de ellas, que las multiplica por dos, con lo que en total son ocho cuerdas que, conforme a las reglas de la música, emiten todas las octavas. La varilla, al ser neutralizado de sonidos, compone la enéada, el sonido número nueve. Esas cuerdas están sujetas por unas anillas en sus extremos para evitar que se desprendan del marco diseñado, mientras que la parte opuesta está provista de tres calabazas, resacas de media naranja: una grande por el centro y dos pequeñas en los extremos, para la megafonía. En resumen, “el vocablo *mvét* es, en su sentido más amplio, sinónimo de la cultura Fang”[5]

Entre los Bambara, que habitan en Malí, Senegal, Guinea Conakry y países limítrofes, la división de castas se multiplica indefinidamente. Así encontraríamos a los *dyow* “o sociedades secretas que constituyen el armazón espiritual” de dicha cultura y se subdividen en seis grupos: los *n'domo*, los *komo*, los *mama*, los *kono*, los *tywara* y los *kara samaw*, “la clase de los grandes maestros iniciáticos del *keore*.” El *keore* puede ser definido como la conciencia del individuo no sólo “como un elemento de la sociedad en general, sino también como parte integrante del universo y como participación en la vida de su Dios[6]” Las anteriores subdivisiones de castas remiten a otras tantas, en las que habría que distinguir entre los “griots”, *dyelim*, troveros profesionales y los que no lo son, estos últimos son los que habitualmente ejercen sus funciones en instituciones religiosas, mientras que los primeros se dividen en otros dos grupos: los *bla-*

dyeli que ostentan un alto nivel de conocimiento y, por lo tanto, son los científicos, y los simplemente *dyeli* que constituyen la categoría general o común, etc. etc.[7]

3. El Manden Kalikan o la voz de la liberación del ser humano

Con esta cita, nos queda recordar que, aun contando con una amplia gama de recursos al sistema de escritura ideográfico, el método tradicional por excelencia de comunicación de todos esos grupos fue la oralidad. Y con ello, se deduce la razón por la cual la *Charte du Mandé* lleva impreso el subtítulo de “juramento de los cazadores”, “conminación al mundo” o “juramento del Mandé” que, después de siete siglos de su vigencia, fue retomado por sus descendientes en 1965. Para ello, destacados maestros de iniciación, de la ciudad de Kinègouè, siendo consciente de que el sabio Fadjimba Kanté, jefe de los herreros de Tégouè-Kòrò y de la “cofradía de los cazadores” de Kangaba, otra localidad situada a cien kilómetros al sur de Bamako, era un “libro vivo” de la historia de su pueblo, aconsejan al entonces joven artista, el calígrafo-plástico Aboubakar Fofana de acercarse a la zona para beber directamente de aquella fuente de inspiración inagotable. ¡Trato hecho! El mismo pensador nos confirma que, en aquella época, se dedicaba “a un estudio exhaustivo de la cosmogonía y de los mitos, de los signos gráficos de las pinturas parietales, de las máscaras y de las estatuillas, que constituyen tanto los soportes del arte y de la cultura mandinga”.

Con este espíritu investigador, se presenta al gran filósofo, en una actitud de atención concentrada, provisto de todo lo necesario y dispuesto a escuchar su lección magistral. Lejos de entrar en el campo de la multiplicidad de materias próximas o quizás ajenas a su especialidad, se limitó a indagar cuál había sido la mayor aportación de la “cofradía de los cazadores” a la humanidad. Su interlocutor le contestó, al instante, que esa fue “la abolición de la esclavitud” y, para ampliarle la tan deseada o solicitada información, adoptó un

tono de voz pausado, reflexivo, solemne, y explicitó la circunstancia trascendental en esos términos:

“Fue en nombre de su sociedad, la *donso tôn*, (una especie de cofradía iniciática de tipo masónico) que predica la fraternidad universal, el amor al prójimo, la rectitud moral y espiritual, la protección y la defensa de los pobres y de los débiles contra la arbitrariedad y la tiranía, que, de acuerdo con sus aliados, los cazadores, cuyo título glorioso es *Sanènè ni Kontròn demv*, (los hijos de Sanènè y de Kontròn), concibieron la presente carta.” Al mismo tiempo le dejó bien claro que los nombres de Senènè y de Kontròn no designaban a ningún país ni a ninguna raza, sino que eran la efectiva “encarnación de las virtudes humanas llevadas al más alto grado de expresión”. Y bajo este mandato imperativo, hicieron esa PROCLAMACIÓN:

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran: Toda vida humana es una vida. Es verdad que una vida aparece en la existencia antes que otra vida.

Pero ninguna vida es más “antigua”, más respetable que otra vida, del mismo modo que ninguna vida vale más que otra vida. Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Toda vida, siendo una vida, todo perjuicio causado a una vida exige reparación.

Por consiguiente,

Que nadie incrimine gratuitamente a su vecino, Que nadie cause daño a su prójimo,

Que nadie martirice a su semejante.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran: Que cada uno vele por su prójimo,

Que cada uno venera a sus genitores, Que cada uno eduque a sus hijos,

Que cada uno satisfaga las necesidades

De los miembros de su familia.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Que cada uno vele por la tierra de sus padres. Por la patria, país o tierra de los padres,

Hay que entender también y sobre todo los hombres:

Porque todo país, toda tierra que vería a los Hombres desaparecer de su superficie conocería la decadencia y la desolación.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

El hambre no es nada bueno, Ni mucho menos la esclavitud,

No hay peor calamidad que esas dos cosas En este valle de lágrimas.

Mientras dispongamos de aljabas y del arco, la hambruna no matará a nadie en el Mandé.

Por si acaso sobreviene;

La guerra no destruirá nunca jamás al pueblo Para retener esclavos en él;

Es decir que ninguno pondrá desde ahora el bocado en la boca de su semejante para ir a venderlo;

Nadie será tampoco torturado en el Mandé, o condenado forzosamente a muerte,

Por ser hijo de un esclavo.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran: La esencia de la esclavitud se ha extinguido este día, “de un muro al otro”, De una frontera a la otra

Del Mandé;

Las razias son desterradas a partir de esta fecha en el Mandé.

Los tormentos surgidos de esos horrores desaparecerán a partir de este día en el Mandé.

¡Qué horror, el de la hambruna! Un hambriento ignora el pudor y el castigo.

Qué sufrimiento espantoso

Para el esclavo y el hambriento, sobre todo cuando no disponen de ningún recurso.

FILOSOFÍA MESTIZA II

El esclavo está despojado de su dignidad en todas partes del mundo.
La gente de otro tiempo nos dice:

“El hombre, como individuo De hueso y carne,
De médula y de nervios
De piel cubierta de pelos y de cabellos, Se sustenta de alimentos y de bebidas;
Pero su `alma`, su espíritu vive de tres cosas: Ver lo que tiene ganas de ver,
Decir lo que tiene ganas de decir
Y hacer lo que tiene ganas de hacer. Si una sola de estas cosas Le faltara al alma, ella lo sufriría
Y se debilitaría seguramente.”
En consecuencia, los hijos
De Sanènè y de Kontròn declaran:
Que cada uno disponga de ahora en adelante de su persona, Que cada uno sea libre de sus actos,
Conforme a la corrección, a las leyes de su Patria.
Este es el Juramento del Mandé
En atención a que llegue a oídos del mundo entero.[8]

En efecto, esta voz que resume el ideal del Mandé, fundado en la armonía, en la concordia, en el amor, en la libertad, en la fraternidad, etc. y que, como sus hijos lo testimonian, retumba y retumbará en las cuatro esquinas del universo, será el modelo de la ferviente aspiración de aquellos que, frente a la acción unilateral del imperialismo galopante, reclaman el compromiso de todos los poderes fácticos en la lucha por el establecimiento de un orden internacional, en el que reine la paz auténtica, la justicia y la igualdad entre todos los seres humanos. Y con mayor fundamento, teniendo en cuenta los

documentos que hoy nos ofrece el tema, este mensaje de los hijos del Imperio Mandingo puede ser considerado como el mejor precedente de las posteriores Declaraciones de Derechos Humanos, no sólo por los grandes investigadores, sino también por todo aquel que, guiado por el criterio de un juicio recto y autónomo, se esfuerce por alcanzar el grado exigible que conduce a una interpretación objetiva y comprensible de los hechos.

4. De la crítica de la historia ficticia a la historia real y el honor del reconocimiento tardío de la cuna de la humanidad

Jean Moreau, un historiador francés contemporáneo y conocedor de estos nuevos enfoques metodológicos que han contribuido satisfactoriamente al progreso decisivo de la investigación de la materia en los últimos siglos, hace una crítica razonada a la historia ficticia a partir de su compatriota más próximo, Pierre Gaxotte, quien afirmaba en la *Revue de Paris*, en 1957, que los pueblos africanos “no han dado nada a la Humanidad, es necesario que algo de su naturaleza se los haya impedido. No han producido nada. Ni Euclides, ni Aristóteles, ni Galileo, ni Lavoisier, ni Pasteur. Sus epopeyas no han sido contadas por ningún Homero”. En un movimiento de vaivén, el crítico retrocede al XIX, al *Cours sur la Philosophie de l'histoire*, donde Hegel, el filósofo del espíritu absoluto, situándose en las nubes, como habitualmente lo conducía su discurso, asegura que “África no es una parte histórica del mundo. Lo que entendemos precisamente por África es un espíritu ahistórico, el espíritu no desarrollado, envuelto todavía en condiciones naturales y que debe ser presentado, aquí solamente, como en el umbral de la Historia del mundo.” Al volver al siglo XXI, tropieza con otro de sus compatriotas, Nicolas Sarkozy, presidente de la República francesa, que en su discurso pronunciado el 26 de julio de 2007, en Dakar, Senegal, en una institución que lleva el nombre de Universidad Cheikh Anta Diop, sostiene, entre otras tantas banalidades indignas de un jefe de Estado, que “El hombre africano no ha entrado

suficientemente en la Historia.”

Con esas simples opiniones que se fundan sólo en prejuicios, Moreau se lamenta por el hecho de que el tema “recurrente para descalificar a un continente que es, sin embargo, cuna de la humanidad según la comunidad científica” ha sido una de las consecuencias más inmediatas de la herencia trasnochada del colonialismo que, para justificar sus atrocidades, llevó a los “especialistas europeos” a creer ciegamente, en contra de los criterios racionales de observación rigurosa, que “la verdadera historia de África empieza con la colonización”[9]

En contra de semejante aberración, cabe recordar que Georg Wilhelm Friedrich Hegel había sido sucesivamente censurado por sus contemporáneos, entre los cuales, merece la pena insistir, como lo he hecho en distintas ocasiones, en la figura de Arthur Schopenhauer quien lo calificó de criatura ministerial arrastrada por Schelling, aupado por las altas esferas “con un fin político mal calculado, charlatán, vulgar, sin espíritu, repugnante, ignorante. Que con una frescura, una sinrazón y una extravagancia sin par, compiló un sistema que fue trompeado por sus venales adeptos como si fuera la sabiduría inmortal, y como tal fue tomado en realidad por los imbéciles, lo que provocó un coro de admiración como jamás se había escuchado[10]” Está claro que, con esas lagunas insalvables, las teorías hegelianas se convertían cada vez en una filosofía irreal, yo diría amorfa, es decir sin objeto de reflexión, incapaz de hacer un análisis profundo del ser en sí y de sus manifestaciones, al mismo tiempo que su concepción de la historia se había anclado definitivamente en el nivel de la *historia ficticia*. Aun con eso, creó una Escuela que creía en el dogma de la ignorancia, cuyas tesis absurdas han sido desmontadas desde su fundación hasta nuestros días.

De la crítica de Schopenhauer llegamos a la de Anténor Firmin, un brillante jurista y pensador haitiano, del mismo siglo, miembro de la Sociedad

antropológica de París, quien, en su obra *De l'égalité des races humaines (anthropologie positive)* deshace de forma despiadada las divagaciones del *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Joseph Arthur Comte de Gobineau. Elevando el tema al grado de la investigación que exigía su tratado, hizo un elogio al genio africano que, desde el empleo de instrumentos elementales, llegó a la creación de las obras inmortales en Egipto y “en el corazón de África”, dejando por tierra no sólo a las tesis de Gobineau, sino también las de los filósofos, historiadores y de todos aquellos que usurpaban el nombre de científicos, a los que encuadró en el marco de los “falsificadores de sistemas” que con “afirmaciones vanas y perversas” se obstinaron en dar crédito a sus “errores más penosos.[11]”

En esa misma línea, Chekh Anta Diop, físico nuclear, egiptólogo senegalés, historiador célebre y fundador de la Escuela de la Filosofía de la historia africana, a principios de la década de los cincuenta, al dejar patente la irracionalidad de la posición de la escuela hegeliana, demuestra, de forma irrefutable, siguiendo el origen y la evolución de la historia viva, no de la muerta, la aportación de la creación del negro africano a la humanidad, varios milenios antes de Cristo, es decir antes de que Grecia, el primer pueblo culto de la civilización occidental, entrara en la historia.[12]

En cuanto al discurso de Nicolas Sarkozy en Senegal, la intelectualidad africana puso al corriente al mundo entero de sus incoherencias, en una obra colectiva que lleva precisamente el título de *L'Afrique répond à Sarkozy, contre le discours de Dakar*, Éditions Philippe Rey, Paris, 2008, que pone de relieve el rotundo fracaso del largo proceso de la colonización francesa y de su fase neocolonial inaugurada con la creación de la “Communauté Française”, en 1958, que se transformó en la actual Françafrique (FranciaÁfrica). Y con énfasis, esa pléyade se explayó una y otra vez más en los reconocidos valores creativos de los pueblos africanos y de su trascendencia en Europa y, de forma especial, en Francia.

Habiendo sido un buen observador de las circunstancias y de su

objetividad historiográfica, declara el honesto francés, parafraseando a otro ilustre senegalés, Amadou-Mahtar M'Bow, antiguo Director de la UNESCO, que “hoy por hoy se descubre la Historia real de África, una historia oculta desde hace mucho tiempo”, lo que ha llevado necesariamente a volver las tornas para empezar a “comprender desde el interior la visión africana del mundo.” Hace suya la distinción establecida por el filósofo y sociólogo Jacques Demorgon, al separar el humanismo conformista del humanismo informado. El primero cree infundadamente que la idea de la que arranca el respecto a la dignidad humana nació en Europa, mientras que el segundo admite que, “en todas partes, en el espacio y en tiempo, los pueblos pueden cultivar los valores que expresan su rechazo a la violencia. Sin duda, este humanismo adquiere formas diversas para reconocer las inevitables adaptaciones antagonistas que implican cambios en el mundo. En este sentido, ¿quién sabe que una *Declaración de los Derechos del Hombre* ha tenido lugar en Mali en el siglo XIII?”

Retomando el hilo de la cuestión en la sociedad europea, señala que todo el mundo cita la *Carta Magna* de los ingleses, de 1215, en la que los barones obtienen prerrogativas del poder real para fundar el *Habeas corpus* que reconocía las libertades individuales, algo que, para algunos, significó el derecho a la insurrección. Y, del mismo modo, exaltan el momento resplandeciente en el que apareció la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la Revolución Francesa. “Pero ignoran que siete años después de la Carta inglesa y... quinientos sesenta y siete años antes de la Gran Revolución, Soundjata Keita, al frente de la esotérica sociedad de los Cazadores y del Imperio del Mali, proclama el Manden Kalikan que se dirige a todos los rincones del planeta”[13]

Desde el punto de vista de un análisis comparativo, si la Carta promulgada por los barones ingleses sólo alcanza un marco de libertades para un determinado estrato social y no a su totalidad, por el contrario, la mandinga

lo amplía indefinidamente y lo extiende a toda la humanidad y se erige, por ese sólido fundamento, en la primera *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Esta Declaración es sin duda una de las mejores huellas que marcan el trayecto espaciotemporal por donde tenía que recorrer la realización completa o integral del género humano. La edición de su texto incluye otros textos, traducidos por el etnólogo Youssouf Tata Cissé y por el escritor Jean-Louis Sagot-Duvaurox, que, a su vez, presentan signos o breves evocaciones de la diversidad temática del pensamiento clásico o tradicional mandingo, como lo anuncian esos títulos:

La marcha del universo; la persona humana; el matrimonio; la nobleza del alma; el pudor y sus dos hijos: la Luna y el Sol; el canto del tejedor o la armonía del mundo; el cocodrilo sagrado; la vida y la resurrección; el Sirius; el caballo de la guerra; la Grande- Serpiente- Lové. Son temas que merecerían otro artículo, lo que nos llevaría lejos de nuestro propósito inicial que es el de hacer eco del legado de la filosofía social del Imperio Mandingo, un legado que expresa su compromiso irrevocable en el establecimiento de un orden internacional en el que primarían el progreso colectivo, la comprensión mutua, el entendimiento intercultural, la convivencia pacífica y duradera entre todos los habitantes del globo.

Bibliografía

[1] Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Éditions Hatier, Paris, 1978, p. 106, 130, 138, 142 y 147

[2] Eugenio Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, 2ª edición revisada, Ediciones Carena, Barcelona, 2006, p. 202.

[3] Ivan Van Sertima, *They came before Columbus, the African presence in Ancient America*, Random House, New York, 1976, "The visible witnesses", p. 25-26;

“Mandingo traders in medieval Mexico”, p.103 y “African-Egyptian presences in Ancient America”, p. 142-149.

[4] Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières par Fredrik Barth*, traduit par Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, Quadrige/PUF, Presse Universitaire de France, 1995, 2008 et 2012. Y Christian Rinaudo, *L'ethnicité dans la cité, jeux et enjeux de la catégorisation ethnique*, L'Harmattan, 1999.

[5] Tsira Ndodng Ndoutoume, *Le mvett, épopée fang*, Présence Africaine, 1970 et 1983 /Agence de Coopération Culturelle et Technique, 1983,p.11.

[6] *Textres sacrés d'Afrique noire, choisis et présentés* par Germaine Dieterlen, avec la collaboration de Béatrice Appia, Daniel Biebuyck,

R. P. Borgonjon, Daryll Forde, Pierre Idiart, Annie et Jean-Paul Lebeuf, Paul Mercier, Jean Rouch, Pierre Roumeguère, Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, Pierre Verger, Dominique Zahan. Préface de Amadou Hampâté Bâ, Éditions Gallimard, 1965, p. 287-296.

[7] S. M. Eno Belinga, *Comprendre la littérature orale africaine*, Les classiques africaines, Éditions Saint- Paul, 1978, p. 86-91, y Dominique Zahan, “Sociétés d'initiation bambara, le n' domo, le koré”, *Textes sacrés d'Afrique noire*, o.c. p. 287.

[8] 8. *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, traduit par Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaurox, Caligraphies de Aboubakar Fofana, Albin Michel, 2003.

[9] Jean Moreau, “La Déclaration des Droits de l’Homme, cinq siècles avant la Révolution en Afrique

[10] Schopenhauer, *Fragments sur l’histoire de la philosophie*, Alcan, Paris, 1912, p. 113-114.

[11] De l’égalité des races humaines (anthropologie positive), par Anténor Firmin, membre de la Société d’anthropologie de Paris, Librairie COTILLON, Paris, 1885. Nouvelle édition présentée par Ghislaine Gélain, L’Harmattan, 2003, p. 360-363.

[12] Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou vérité historique?*, Présence Africaine,

[13] Jean Moreau, “La Déclaration des Droits de l’Homme, cinq siècles avant la Révolution... en Afrique”, *Humanisme...*, o. c. p. 47- 48.

PENSAR LA TIERRA**ECOSOFÍA ANDINA: LA ‘NATURALEZA’ EN OCCIDENTE
Y EN LOSANDES**

José Estermann

1. Occidente: un proceso de desacralización y profanación de la Naturaleza

La ‘Naturaleza’ no es un tema predominante en la filosofía occidental, pero tampoco en las grandes tradiciones orientales (índicas, chinas). Esto no quiere decir que deje de entrar por completo a la reflexión filosófica, sino que es tratado como un tema de segundo orden. En el pensamiento greco-occidental, al realizar (en Sócrates) un ‘giro antropológico’ y hasta ‘epistemológico’, la Naturaleza (*physis*) se convertía en ‘objeto’ de estudio e investigación por parte del ‘sujeto’ gnoseológico. Platón estableció además el criterio axiológico de la ‘inferioridad’ ontológica de la *physis* con respecto al mundo ideal de los *eidé* (esencias ideales). A pesar de que Aristóteles reivindicara la materialidad y *empireia*, la *physis* (Naturaleza) sólo servía de trampolín filosófico (o científico) para llegar a la *meta ta physika* (lo metafísico como lo espiritual). Salvo en algunas excepciones (Renacimiento, Romanticismo), la tradición dominante de Occidente considera la ‘Naturaleza’ una realidad ‘desanimada’ y bruta, una *res extensa* (Descartes: una ‘cosa extensa’) o simplemente una mega-máquina mecánica. El mecanicismo (como corolario del científicismo) acabó con la *entelejeia* aristotélica, el *conatus* spinoziano, el *élan vital* bergsonian o el hilo zoísmo de Wundt.

Esta tendencia ‘desmitificadora’, en parte, se debe también a la segunda raíz de la tradición filosófica occidental: el pensamiento semita (judeo-cristiano). El afán de la tradición yavista (en el libro de *Génesis*) de ‘desacralizar’ el mundo, declarando todos los fenómenos ‘físicos’ como obras del Creador, era para la modernidad europea la señal para ‘profanar’ y ‘secularizar’ el universo físico. Mediante el instrumento lógico (*Organon*) de Occidente, se estableció teológicamente la siguiente disyuntiva excluyente: o bien algo es Creador *ergo* divino, o bien es creado *ergo* no-divino. La Naturaleza evidentemente es creada, y por tanto no-divina. Aunque lo mismo podría decirse del espíritu humano y del ‘alma’, las consecuencias para la Naturaleza ‘física’ (no-espiritual) han sido mucho más dramáticas, probablemente por la influencia subliminal del platonismo y neo-platonismo.

Tanto la filosofía griega como el pensamiento semita (judeo-cristiano) son logocéntricos y hostiles al misticismo de lo natural (cf. la posición respecto a la sexualidad), con ciertas excepciones (lo dionisiaco en Grecia; las sectas heréticas medievales). La gran diferencia (en este punto) radica en la posición (o naturaleza, pero en otro sentido) del alma y del intelecto: para el espíritu griego, estos son de carácter divino y eterno, para el espíritu semita, creado y eviterno. A raíz del encuentro de esta dos vertientes, sobre todo en y a través del (neo-) platonismo cristianizado (Orígenes, San Agustín), este problema se agudiza (monopsiquismo, divinización del alma); pero con respecto a la Naturaleza, entre las dos posturas no hay mayores incompatibilidades. El problema de fondo se deriva de la suposición de que la materia era considerada principio fundante de la individualidad (*materia individuationis principium*), por lo que el alma (humana) o bien sería material y mortal o bien universal (colectivo) e inmortal. Muchas de las controversias medievales se centran en este dilema, porque ninguna de las dos posiciones era aceptable desde la perspectiva de la doctrina cristiana de la responsabilidad individual de la persona y las consecuencias ultra-

tumba de sus actos.

Descartes pone, en cierta medida, el punto final de este proceso de ‘secularización’ y ‘desmitificación’, al declarar a la Naturaleza no- humana como simple *res extensa* (cosa con extensión) mecánica y cuantificable. El mundo material, desde los minerales hasta los animales (concebidos como ‘autómatas’), es el campo de batalla del ser humano para llegar a un mayor grado de ‘espiritualidad’. Lo ético se restringe al ámbito antropológico (y tal vez teológico), pero lo ‘natural’ es el campo de la ‘amoralidad’ (neutralidad ética). El idealismo alemán sólo saca la consecuencia final al concebir a la Naturaleza como ‘momento’ (también se podría decir: ‘medio’ o ‘instrumento’) imprescindible del proceso de la autorrealización del espíritu (Hegel) o como ‘resistencia’ para desenvolver la actividad ética (el ‘yo’ finito transforma el ‘no-yo’ según el ‘yo’ infinito; Fichte).

La relación predominante del espíritu occidental con la Naturaleza es una relación instrumental y tecnomorfa. El trabajo, según Marx, es el medio o instrumento para ‘humanizar’ la naturaleza, para transformarla de tal manera que esté a nuestro servicio. La Naturaleza, en sí, no tiene ningún valor; es el trabajo que ‘crea’ valor mediante el producto que se extrae de la Naturaleza. Para la teología cristiana, la Naturaleza no posee fuerza salvífica, ni se la considera como co-partícipe en la obra salvífica. Aunque hay concepciones opuestas, tal como la ‘recuperación’ final de toda la creación en Dios (*apocatástasis*), el *theologumenon* de la salvación cristiana es bastante antropocéntrico, sea en forma interior (salvarse el alma), sea en forma más comunitaria (Reino de Dios). ¿Dónde se dice que el Reino de Dios también incluye la perfección del reino mineral, vegetal y animal? Pero las implicancias más sentidas de la concepción dominante de Occidente frente a la Naturaleza se manifiestan en las relaciones de dominio, explotación, negación y menosprecio que el ser humano tecnócrata (*homo faber*) viene estableciendo. El punto de vista dominante (y no sólo desde Marx) ha sido el punto de vista ‘económico’ (la Naturaleza

como ‘medio de producción’), y no ‘ecológico’ o ‘ecosófico’.

2. El descubrimiento de la ‘ecología’ en Occidente

A raíz del problema ‘ecológico’ consecuente, recién en las últimas décadas se forman movimientos ‘verdes’ y esotéricos, secundados por una ‘teología ecológica’ que pone sobre el tapete nuevamente la dignidad intrínseca de la creación, más allá de la desmitificación y la secularización. Pero la filosofía occidental contemporánea sigue a grandes rasgos su curso como un pensamiento que no toma en cuenta a la ‘Naturaleza’ como un tema de importancia. Tampoco la crítica de Heidegger de la sociedad tecnomorfa (*Gestell*) y su insistencia en la ‘tierra’ (muy distinta a como lo entendía Nietzsche, y además propensa a una interpretación fascista) y la crítica de la ‘razón instrumental’ por parte de la Escuela de Francfort, han podido marcar un cambio considerable en la concepción (en el fondo cartesiana) moderna de la ‘Naturaleza’ no-humana. Sigue siendo un objeto de explotación ilimitada y de manipulación tecnológica, genética e informática; todo es cuantificable y monetarizable, sobre todo dentro de la ideología del neoliberalismo. El ser humano occidental moderno ha venido enajenándose cada vez más de la Naturaleza, y ésta ha venido ‘cosificándose’ y ‘economizándose’. La tierra, el subsuelo, el aire y el agua, pero también las plantas y los animales -mediante la patentación- tienen su precio económico y son declarados ‘propiedad privada’.

Los nuevos movimientos ecológicos o ‘verdes’ han descubierto la ‘ecología’ como un campo en el que se llevará la batalla por la supervivencia de la raza humana. Sin embargo, sigue vigente un punto de vista predominantemente antropocéntrico: el ‘cuidado’ de la Naturaleza (como parte de una política ambiental) tiene como primer objetivo salvaguardar las condiciones imprescindibles de vida y garantizar las bases ‘naturales’ para la vida humana. Eso se demuestra claramente en el hecho de que la ‘ecología’ ha sido descubierta en la última década como un negocio económico redondo. Ser

‘ecológico’ hoy día es rentable, y el Protocolo de Kyoto[1] recién va a ser acatado en forma plena, cuando su ejecución arrojará ganancias millonarias para las empresas industrial-ecológicas. La ‘ecología’ como parte de los programas políticos de los países del Norte sigue siendo los parámetros de una concepción andro- y antropocéntrica de la Naturaleza.

3. Los Andes: una concepción ecosófica e incluyente

El *runa/jaqi* andino[2] no tiene una relación de ‘oposición’ a la Naturaleza; no se trata de un ‘adversario’ que hay que vencer. El ‘abismo’ profundo entre el ser humano y la Naturaleza no-humana en Occidente, empezado en la filosofía griega, pero agudizado y llevado a un extremo por la bifurcación cartesiana, no existe en la cosmovisión andina. El *runa/jaqi*, antes de ser un ente racional y productor, es un ente natural, un elemento que está relacionado por medio de un sinnúmero de nexos vitales con el conjunto de fenómenos ‘naturales’, sean éstos de tipo astronómico, meteorológico, geológico, zoológico o botánico. La comunicación directa con la Naturaleza en el cultivo de la tierra, pero sobre todo en las múltiples formas ceremoniales y rituales de *communio* con las fuerzas vitales, no permite una concepción instrumental y tecnomorfa de la misma. “El andino nunca interpuso instrumento alguno entre él y la Naturaleza. Su relación con ésta es vital, ritual, casi mágica.” La *chakitaqlla/ uysu* no es tanto un instrumento, sino la prolongación del pie (*chakë* ‘pie’ en quechua) y de las manos.

Hablando de “ecosofía”, uso un vocablo griego (*oikos*) que tiene su *topos* en el ámbito económico; para Aristóteles, la ‘economía’ es la ‘ley (*nomos*) de la casa (*oikos*)’. Recupero aquí este significado etimológico (‘casa’), sin someterme al dictado ‘eco-nómico’: el universo presentado como ‘casa’ (*wasi/ uta; oikos*) y los elementos en él, ordenados según criterios de una *sophía* o ‘sabiduría’ de

relacionalidad. En este sentido, el término “ecosofía” significa la ‘sabiduría andina del cosmos físico como una casa orgánicamente ordenada’. Prefiero este término al que está de moda en Occidente: “ecología”, porque ésta tiene la connotación del *logos* (y de la ‘ciencia’) moderno. Además tiene una historia enmarcada en una concepción antropocéntrica y economicista de la Naturaleza. Para el *runa/jaqi*, la Naturaleza no se puede ‘conocer’ lógicamente, sino sólo ‘vivir’ orgánica y simbólicamente.

En el fondo, “ecosofía” podría ser un sinónimo de “pachasofía”, si tomamos *pacha* en forma simbólica como ‘casa universal’. De hecho, la ‘Naturaleza’ es el todo de la ‘realidad’, y no una entidad opuesta a otra (como ‘culturalidad’ o ‘espiritualidad’). Es significativo que no existe ningún vocablo quechua o aimara para ‘Naturaleza’ (se lo parafrasea como *tukuy hinantin pacha/jakaña pacha*: ‘todo como *pacha*’ / ‘territorio para vivir’). La ‘ecosofía’ se refiere a las múltiples relaciones que mantiene el *runa/jaqi* con su entorno natural inmediato, en el plano de *kay/aka pacha*. El elemento principal y el eje ‘hermenéutico’ fundamental para la ‘ecosofía’ es la realidad compleja y polifacética de la *pachamama*. ‘Ecosofía’ en sentido estricto es la ‘hermenéutica’ pachasofica de la *pachamama*.

La *pachamama* (madre tierra) cumple, en cierto sentido, una función simbólica similar a la coca: ‘relaciona’ los tres estratos del universo, a través de su fecundidad. El sol (*inti/willka*: masculino), mediante la lluvia (*para/jallu*: femenino), fecunda a la ‘tierra virgen’, y el *runa/jaqi* ayuda en este proceso labrándola, o sea: abriéndola para ‘relacionarla’ con las fuerzas *denkhu/manqha pacha*. Sintetizando las fuerzas de arriba (*hanaq/alaxa*) y abajo (*uray/manqha*), la *pachamama* es la fuente principal de vida, y, por tanto, de la continuación del proceso cósmico de regeneración y transformación de la relacionalidad fundamental y del orden cósmico (*pacha*). En este sentido, hasta podríamos traducir

pachamama no solamente como ‘madre tierra’, sino como ‘madre cosmos’ o ‘principio cósmico femenino’. *Pachamama* es el complemento correlativo y polar de *Wiraqocha*, la deidad masculina de *hanaq/alax pacha*. Los *apus/achachilas* (espíritus tutelares/ancestros) son los ‘mediadores’ sagrados (*chakanas*) entre estos dos polos sexuales, a veces considerados hasta sustitutos de la misma deidad, y por tanto ‘esposos’ de *lapachamama*.

Si bien es cierto que hay un debate sobre estos tres estratos clásicos de la cosmovisión andina, nos pueden guiar en la concepción de la Naturaleza como un conjunto interrelacionado. El *hanaq/alax pacha* (‘estrato de arriba’) es el ámbito de los elementos astronómicos y fenómenos meteorológicos; el *kay/aka pacha* (‘este estrato’) se refiere a la realidad cotidiana de la vida concreta y visible; y el *uray-ukhu/manqha pacha* (‘estrato de abajo y de dentro’) se refiere a la región de los difunto y ancestros, como a los valles tropicales, las minas y la selva virgen.

Según el *runa/jaqi*, la *pachamama* vive; es un ser vivo orgánico que ‘tiene sed’ (por eso la *t’inka/ch’alla*), que se ‘enoja’, que es ‘intocable’, que ‘está muerto o estéril’, que ‘da recíprocamente’. A manera de ejemplo, un testimonio:

“P. ¿Cómo vive la Pachamama? – C. Debajo de la santa tierra, en su interior viven las tres personas. Pacha Tierra, Pacha Mama y Pacha Ñusta. Esa tierra vive y en ella todos estamos viviendo juntos: los del mundo y los cristianos. A ella saludan los peruanos; vivimos trabajando sobre ella. Como nuestra madre nos está amamantando y nos cría. Pero nuestra madre de todas maneras se muere. La tierra nunca muere. Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo. Como a su propio hijo nos está criando. Su pelo crece: es el pasto, es la lana para los animales. Con ese pasto alimentan los animales.” [3]

La bifurcación occidental entre lo vivo y no-vivo, lo orgánico e

inorgánico, lo animado e inanimado, lo humano y no-humano no es una concepción que se puede transculturar al ámbito andino. La Naturaleza (*pachamama*) es un organismo vivo, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura que hay que amamantar. La concepción orgánica de la *physis* también tiene sus paralelas en la filosofía occidental: para Aristóteles, la *physis* es un ente vivo con una *entelejeia* orgánica. El vocablo latino *natura* viene de *nasvere* ('nacer'); el Romanticismo reivindica nuevamente la concepción orgánica (y hasta mística) de la Naturaleza. Sin embargo, la concepción dominante (en parte debido al impacto de la tradición semita) en Occidente ha sido la concepción mecanicista y causalista. La ecosofía andina recalca el carácter 'seminal' de la Naturaleza; los elementos de *kay/aka pacha* nacen, crecen, se reproducen y mueren según su propio dinamismo, de acuerdo a un orden orgánico subyacente. El ser humano es ante todo 'agricultor' y no 'productor', es decir: cuidante (*arariva*) de la tierra, 'socio' natural de la *pachamama*, co- creador integral en la 'casa' (*oikos*) común de todos los entes.

4. El lugar y rol del ser humano respecto a la Naturaleza

El ser humano no es *toto coelo* distinto de los entes vivos no-humanos. También los animales y las plantas son 'animados' y merecen, como la *pachamama*, respeto y un tratamiento justo, de acuerdo a su 'lugar' en el orden cósmico. La 'eco-sofía' se manifiesta entonces como 'eco- ética': el ser humano no puede intervenir a su gusto y como 'dominador' en el orden cósmico sin que éste se desequilibre. Tiene que respetar el ritmo orgánico de nacimiento, crecimiento y reproducción, la polaridad entre vida y muerte, siembra y cosecha. Los animales, en especial los domésticos, son 'compañeros' del ser humano, co- partícipes en la acción creadora y cultivadora del cosmos; es por esta razón que se pide disculpa (*licenciaykiman/licenciamampi*) al animal antes de matarlo para obtener su carne y

cuero.

La *pachamama* es un ‘sujeto’ (para hablar en términos occidentales) que actúa y reacciona. El ser humano tiene que ‘escuchar’ la relacionalidad ordenada en la ‘Naturaleza’, en el doble sentido: ‘escuchar’ (*audire*) para descubrir la estructura simbólica inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y ‘escuchar’ en el sentido de ‘obedecer’ (*ob-audire, ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa (‘re-sponder’) a través de su actitud y comportamiento. Si el ser humano no ‘escucha’ y cambia la topografía pachasófica a su gusto, extrayendo los recursos naturales de manera desequilibrado, la reacción correlativa trae un trastorno también para él (desastres, cambio de clima, sequías, inundaciones).

El ser humano está ligado estrechamente a todos los fenómenos ‘naturales’, porque forma ‘parte’ de ellos. Un cambio en la ‘Naturaleza’ también afecta al ser humano, y un cambio irregular por parte del ser humano (interviniendo en los procesos naturales) lleva a trastornos meteorológicos, agrícolas y hasta cósmicos. Por esto habrá que hablar de una ‘ética cósmica’ en el caso de la cosmovisión y filosofía andina. La forma más estricta de ‘observación’ (*ob-servire*) u ‘observancia’ en el sentido de ‘cuidar’, ‘ayudar’ y ‘co-crear’ entre ser humano y Naturaleza, se da con respecto a la *pachamama*.

El campesino está en permanente ‘conversación’ o ‘diálogo’ (mejor sería: “dia-sentimiento”) con ella, ‘observando’ sus días intocables que se relacionan con acontecimientos astronómicos (de 21 de diciembre al 1 de enero, por el solsticio de verano *oqhapaqraymi*; el 22 de junio, por el solsticio de invierno o *intiraymi/willka kuti*), fechas agrícolas (del 1 al 6 de agosto, como tiempo de los *pagos/waxt’a*, antes de la siembra) y fiestas religiosas (domingo de Trinidad; martes de la Semana Santa). También le pide ‘permiso’ (*licenciayki-wan/licenciamampi*: ‘con tu permiso’) antes de arar para poder abrirla, y le da sus gracias mediante *undespacho/lugta* por la cosecha,

devolviendo algo de sus productos en forma simbólica. Siempre cuando bebe de sus frutos (chicha), tiene que asperjar (*t'inkay/ch'allaña*) algo del líquido sobre la tierra, porque ésta 'tiene sed'. También a los animales, antes de matarlos, el *runa/jaqi* les pide 'permiso' para que el alma del animal (en especial de la alpaca y llama) no se 'enoje'.

En fin, la ecosofía andina hace manifiestos los principios 'lógicos' de reciprocidad, complementariedad y correspondencia a nivel de *kay/aka pacha*. Estos principios y su 'observación' son la garantía para la continuidad de la vida, en especial, y del orden cósmico, en general. Esta 'observancia' es ante todo de carácter ritual-ceremonial y celebrativo, pero en el sentido de una 'simbología eficaz', y no de una simple 'representación'. El ser humano no 're-presenta' a la Naturaleza, sino hace las veces de co-creador para mantener y llegar a la 'con-creción' plena del ordencósmico.

[El presente artículo es una versión modificada y adaptada de: Estermann, Josef (2006). *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT. 187-195]

Notas

[1] El Protocolo de Kyoto se refiere a una serie de compromisos para la reducción de la emisión de gases y sustancias tóxicas, asumidos por las grandes potencias en una conferencia sobre el Medio Ambiente y Cambio Climático en 1997 en la ciudad japonesa de Kyoto. Es ampliamente conocido que Estados Unidos se ha rehusado de firmar dicho documento, para no poner en peligro las grandes ganancias de las empresas transnacionales y la industria automotriz de su propio país.

[2] *Runa* (quechua) y *jaqi* (aymara) son los términos autóctonos andinos para referirse al 'ser humano', a la persona humana. Se los usa tan-

to en forma inclusiva (el género humano) como exclusiva (miembros de la comunidad originaria).

[3] Gow, Rosalind y Condori, Bernabé (1976). *Kay Pacha: Tradición oral andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas. 10.

EDUCACIÓN Y LIBERACIÓN

MANUEL ZAPATA OLIVELLA O EL PROCESO PARA CONVERTIRSE EN INTELLECTUAL ORGÁNICO

Carlos Manuel Zapata Carrascal

Manuel Zapata Olivella, parece haberse adelantado a muchas cosas, pero en realidad, la vigencia de sus ideas, más bien está asociada con la trascendencia de lo que podría llamarse la arquitectura esencial de su pensamiento: La Dialéctica Materialista, ahora conocida como Holística, Pensamiento Sistémico o Complejo, para citar las principales denominaciones de lo que en Manuel Zapata Olivella vino por la confluencia de la trietnia de sus progenitores, situación que lo marcaría y con la cual sería consecuente a lo largo de su madurez intelectual, así como también por la influencia librepensadora, evolucionista y natural determinada por su padre, sumado a las influencias ambientales y sociales de los entornos donde transcurrieron su infancia y juventud.

Su condición materialista, se amplió, antes de restringirse, integrando la cosmovisión religiosa africana a la peculiar tendencia laica heredada de su padre, ya que identificó en aquella, la familiar conexión entre el Ser Cósmico Natural, la Madre Naturaleza y la Especie humana, como una fusión vital que permite hacer conciencia que la evolución está en uno, por lo tanto al ser seres portadores de la historia de todo lo existente, tal como lo confirman las ciencias contemporáneas, en el aquí y el ahora se debe ser consecuente con la práctica de un pensamiento y praxis sistémica que recupere para la humanidad las hermandades con el Planeta y sus Pueblos. Por eso, Manuel entendió perfectamente que la Diáspora africana transcendía más allá de los tiempos oprobiosos de la esclavi-

zación colonialista con la cual se efectuó la acumulación originaria del capitalismo, situando la primera gran dispersión de pueblos libres pobladores del mundo, pocos años después de la evolución del hombre en el Sureste de África.

En el texto más contemporáneo de Manuel: *La Rebelión de los Genes*, puede leerse la anticipación a los descubrimientos del Genoma Humano, en las detalladas descripciones que hace sobre las rutas, asentamientos e impactos étnico-culturales efectuados por pueblos africanos en dirección al norte de ese continente, hacia la península ibérica, el oriente y al sur, incluyendo los primeros itinerarios transpacíficos que generaron el poblamiento de la Abya Yala (América) por parte de los primitivos habitantes de Oceanía. Esta primera Gran Globalización Demográfica, en concepto de Manuel Zapata Olivella, además de mostrar su intuición antropológica guiada por el pensamiento sistémico, lo llevó a profundizar en todo su despliegue, en el concepto de *Mestizaje*, el cual no se reduce a la concepción colonialista impuesta alrededor de la presencia genética y cultural europea, sino de la hibridación biológica que se hizo extensiva por todos los confines del mundo, teniendo como patrón herencial a los africanos.

Pero ese reencuentro con las raíces panteísta y naturales de la religiosidad africana, clarificaron la comprensión religiosa de su tierra natal, puesto que ello le permitió comprender la fuerza rebelde de la religiosidad popular frente a la dominación de las autoridades clericales locales, como quiera que la misma, en oposición al autoritarismo católico dejado por los invasores hispánicos, de igual manera a la cosmovisión africana, como lo evidencia en ese colosal fresco religioso-popular que es la Novela “En Chimá Nace un Santo”, entreteje nexos con las tradiciones afro-indígenas ancestrales fraguadas al calor de la simbiosis de los más pobres con el ambiente acuífero y anfibio de la cuenca del Río Sinú, amalgama cultural-natural que le sirvió para conectarse con la predeterminación siempre enigmática que acompaña a los humanos, ya que desde joven tuvo plena conciencia que su nacimiento en el marco del signo de Piscis, estaba

ligada a los elementos de la naturaleza anfibia y acuática que constituyen el entorno de la Isla de Lorica y los ecosistemas lacustres y marinos con los cuales se familiarizó desde muy temprana edad. En este sentido, Manuel Zapata Olivella fue un ambientalista por naturaleza, aspecto que está muy adentro de sus preferencias, evidenciándose en sus inclinaciones por los estudios de Zoología y por esa vía, la aceptación del llamado de su Padre para que ingresara a estudiar Medicina con el fin de que pudiera conocer “al más grande los animales”: EL HOMBRE.

El Hombre, lo iría a comprender más adelante Manuel, es el sitio para que se intercepten la Medicina y la Antropología. Es decir, la Naturaleza y la Cultura, comprensión tan alejada de las relaciones que las sociedades capitalistas modernas, incluyendo desafortunadamente su sistema educativo, sostienen depredadoramente con la Madre Naturaleza, rompiendo las conexiones y amigabilidad con ella, cuestión que Manuel en gran parte trataría de conocer y enseñar a partir de las búsquedas entre sus ancestros de las raíces que permitieron a indígenas y africanos convivir armónicamente con sus ecosistemas, antes de ser afectados por la violencia colonizadora capitalista que les impuso la esclavización, extinción y otras formas de sometimiento ideológico que aún persisten.

Por esta vía, no solo hizo suya, como el que más, la divisa según la cual “el ser social determina la conciencia social”, sino que en el mejor de los casos, entroncó las problemáticas sociales con las ambientales a partir de la religación con sus raíces utilizando para ello el conocimiento concreto de la situación concreta, metodología desde la praxis como criterio de verdad que le condujo insistentemente a hacerse a la estrategia de conocer e investigar desde adentro y de forma decididamente comprometida con la liberación de los de su clase social. Estrategia de la cual es producto la consigna “colonizar pero al revés”, para referirse, por ejemplo, a otro de sus grandes vagabundajes, el cual estuvo representado en la gira con el Ballet Folclórico Nacional de Colombia por Europa, pero que de igual manera le serviría para lanzar su otra

estrategia visibilizadora de los valores populares, siendo otra muestra de ello, el lema del Nacionalismo Literario que acuñó para concretar el Mecenas desarrollado en los 20 años que estuvo al frente del magno y libertario proyecto Literario de Letras Nacionales. Casos como los descritos, muestran a un Manuel bondadoso, amoroso, magnánimo, como solo se puede ser cuando se ha comprendido desde el pensamiento integral que solo somos vehículos para concretar el bien que milenariamente la evolución natural canaliza a través de toda las criaturas vivientes, en especial el Ser humano, cosmovisión desdoblada en lo ético y con incidencias político-social que desafortunadamente se estrella con las insolidaridades, violencias y manipulaciones que la cultura Occidental impregnó con el apoyo de la Espada y la Cruz en los pueblos indígenas y africanos, destrozando en gran parte los basamentos amigables de tales pueblos habían concebido con la naturaleza y entre ellos mismos.

La síntesis de los aportes de Manuel Zapata Olivella, la cual podría expresarse mediante el calificativo de Ser un ciudadano universal, total e integrador, que convirtió esa característica en centro de sus reflexiones desalientes y descolonizadoras a favor de los indígenas, Negros y Mestizos proletarios, teniendo como vehículos la multifacética escritura y el verbo crítico contra las clases dominantes, corrobora una ambiciosa sed por asir al mundo, bebérselo a grandes sorbos, de manera integral, interdisciplinaria, como también le dicen en la contemporaneidad a la necesidad de habilitar el pensamiento para que a tono con las interrelaciones del Universo, pueda interpretarlo, compartirlo y transformarlo. Por eso razón, no claudicó en su lucha por la honestidad del intelectual con los pobres y la alternatividad, causa que también mantuvo como Faro ético- filosófico para depurar su pensamiento y llamar la atención de algunos intelectuales de su época, los cuales al igual que hoy, curiosamente teniendo por centro de interés la propia obra de Manuel, no “se ensucian de pueblo” ni van más allá de discursos bonitos, dejando a un lado la explotación del régimen y en el peor de los casos, convirtiéndose en instrumento sutil de la

propia dominación de las oligarquías.

Esa, que a mi modo de ver, es la principal razón de la actual falencia escolar frente al mundo, sus problemáticas y requerimientos, estaba muy bien cimentada en Manuel Zapata Olivella, tanto así, que para evidenciarlo, en la plenitud de su adolescencia, a los 27 años, después de cuatro años de vagabundaje por Centro y Norteamérica, comienza a preparar la tesis *La dialéctica aplicada al diagnóstico clínico*, con la cual además de acceder dos años después al Doctorado en Medicina y Cirugía, también le sirve para entrelazar lo que había forjado a un mismo tiempo como escritor y médico que busca la curación del cáncer de la discriminación, pobreza e injusticia social, cuestión en parte intuida para los días en que tuvo que convivir y atender desde su condición de estudiante de medicina los habitantes de la Calle 10 en Bogotá.

Para entonces, culmina el proceso creativo de la Novela Tierra Mojada, pero simultáneamente, se fortalece en él la pasión por el arte popular, la música y las danzas del Caribe, para lo cual se lanza en otro vagabundear endógeno, al interior del país, y para ello, junto con su hermana Delia, recorren inicialmente La Guajira, el Magdalena y el César. Este afán por el contacto popular, convierte a Manuel en ejemplo del Intelectual Orgánico, del investigador que conoce y devuelve al pueblo para su transformación en el marco de lo que más adelante se denominaría Investigación Acción Participativa, proceso de conocimiento involucrante, de inmersión en el problema o foco de interés para comprenderlo mejor, lo cual tiene en la noche en que durmió en uno de los embarcaderos de esclavos en la Isla de Goré, un indicador de su convicción para contagiarse con la situación objeto de sus preocupaciones y creatividades científico-literarias. Antes de haber llegado a este punto en la estructuración de su personalidad y potenciar nuevas actitudes, la influencia librepensadora de su padre radical, junto con la de pensadores que encontró a su paso por Méjico y los Estados Unidos, debió ponerse a prueba con la diversidad de vicisitudes que debió superar recurriendo al ingenio y perseverancia, tal vez

juvenil, entre ellas las peores representadas por la discriminación racial.

Lo que siguió después, fue la desenvoltura consolidatoria de un Ser que se auto y coestructuró consecuentemente con sus raíces y los requerimientos de sus mundos lejano y cercano, pero cuya obra, aún sin conocerse a profundidad, quedó como un plan estratégico para ser ejecutada, puesto que si bien la misma tiene vigencia, no es menos cierto que tal hecho está determinado en gran parte por la permanencia de los factores contra los cuales Manuel forjó su pensamiento, práctica y discurso multiliterario y científico: alienación, desigualdades sociales, invisibilización étnica, discriminaciones.

TRAS LAS HUELLAS DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Algunas experiencias etnoeducativas en el Bajo Sinú y Zona Costanera del Departamento de Córdoba como pretextos para reflexionar sobre el estado del proceso en la Región Caribe

Nicolás Ramón Contreras Hernández

Dedicado a:

- Rudy Amanda Hurtado Aragón, por haber desafiado, cuestionado y refutado con una argumentación, audaz, lúcida y bien sustentada, sin abandonar el lenguaje de base cultural afrocaucano, en su tesis laureada para acceder al título de Antropóloga.
- Félix Banguero, activista por los derechos afrocolombianos, encarcelado como preso político por un sistema judicial y estatal experto en hacer montajes judiciales.

1. Resumen

Desde la militancia académica en una corriente de estudios decolonizadores o anticoloniales, esta ponencia aborda las experiencias personales del autor, como asesor independiente de procesos etnoeducativos en varias instituciones focalizadas como etnoeducativas afrocolombianas en San Bernardo del Viento (I. E. Paso Nuevo, I. E. San Francisco de Asís), San Antero (I.E. José Antonio Galán) y Santander de la Cruz corregimiento del municipio de Moñitos (IE Lorgia de Arco Moñitos), a partir de las cuales se describen las experiencias con mirada de explorador, de un territorio lleno de sorpresas y retos, que a nivel de experiencia aportaron con la construcción colectiva, una serie de productos académicos, metodológicos y didácticos que nutren esta ponencia.

cia, desde la descripción y la reflexión con pretensiones hermenéuticas.

2. A Manera de Introducción y planteamiento del problema.

Han pasado muchos años desde la primera vez que vi a Manuel Zapata Olivella, en una tienda de mi natal Tolú Sucre en 1985, rodeado de parroquianos en una tienda de esquina, quienes seguían atentamente cada palabra bajo el influjo hipnótico de su fama legendaria de hombre sabio, que hablaba con la honestidad de un verbo sencillo y lleno de efluvios libertarios, para las personas de piel negra como quien escribe, seguidor de su vida y de su obra; recuerdo el orgullo de mi madre con su biotipo de angoleña, cuando le conté y me dijo que mi padre -el maestro zambo- Ismael Contreras Meneses, inmortalizado en el nombre de una institución educativa en el Municipio de Coveñas, había hecho campaña política por el liberalismo gaitanista, antes del nacimiento de los departamentos de Sucre y Córdoba, con los hermanos Zapata Olivella.

En el año 2002, un poco antes de vincularme a la Expedición Pedagógica de la Universidad Pedagógica Nacional, en la Ruta Afrocolombiana Benkos Biojó, la cual partió de mi pueblo natal, había leído con embeleso militante dos de sus obras que detonaron en mí el deseo de seguir sus huellas, por esos caminos, unas veces planos y preñados de ciénagas, arroyuelos o ríos heridos de muerte como el Sinú ayer majestuoso, que descansa en el mar Caribe donde se funden las subregiones Bajo Sinú y Zona Costanera en la parte sur del Golfo de Morrosquillo[1], y donde también mueren en parte, los cerros del sistema montañoso Serranía de San Jerónimo – que engarzan con los Montes de María más adelante- escenarios descritos en la primera novela afrocolombiana propiamente dicha: Tierra Mojada (1941-1943); y en Levántate Mulato, su autobiografía vagabunda.

Precisamente, una mañana de agosto del 2008, dos años después de cambiar Barranquilla, Cartagena y María La Baja como escenarios de mi ejercicio y búsquedas etnoeducativas, para ir como asesor en la implementación de la

etnoeducación en el municipio de San Antero[2], al que llegué a mediados del año 2006, iba en el lomo de una motocicleta – el principal medio de transporte después del mulo y el burro por esos lares- atendiendo a un llamado de la líder Xiomara Marrugo de Puerto Escondido; el propósito era reunirme con concejales, líderes comunitarios y docentes, para estudiar la formulación de un proyecto global de vida (PGV de ahora en adelante), tal como lo pide el decreto 804 de 1995, pues uno de los factores comunes de mis hallazgos en la Región Caribe, era la terquedad y la viveza de liderazgos burocráticos surgidos alrededor de lo étnico, vinculados con las maquinarias electorales que gobiernan en los entes territoriales de la región, esforzados por confundir el proceso etnoeducativo – regulado por el decreto señalado arriba- con la Cátedra de Estudios Afrocolombianos (decreto 1122 de 1998): me seguía entristeciendo el constatar una vez más como se quería reducir el PGV, a un “mero rescate del pasado”, que renunciaba al presente continuo, no menos valioso que la tradición oral, objetivo de las pretensiones de los rescatistas.

El asunto podría parecer de poca monta, tal vez una discusión bizantina, pero detrás de la supuesta banalidad del tema, se esconden una serie de elementos del derecho positivo y las acciones afirmativas[3], que suponen tensiones en el modelo histórico de nación y de desarrollo del estado colombiano, surgido alrededor del modelo señorial conceptualizado por Eugenio Genovese desde la aparcería en su obra *Esclavitud y Capitalismo* (1971) y que define Agustín La O Montes (2007) en términos globales, como colonialidad del poder, un complejo socioantropológico, lingüístico y semiótico, que actúa en diversos niveles de lo represivo, militar y político, marcado por un discurso objetivado en la estructura de un estado nación, sustentado en los siguientes elementos:

El latifundio y el monocultivo; el relato hegemónico de nación desde el color deseable impuesto a sangre y fuego por las élites centradas en Europa, cuya descendencia criolla y mestiza intenta consuetudinariamente copiar a élites metropolitanas de turno como la de USA; la dialéctica educación versus estado pri-

vativador actual; el espectro electromagnético -público en el papel pero – privatizado de hecho; la consulta previa versus la locomotora minero energética. Todas esas dicotomías tienen un punto de intersección problemático en el etnodesarrollo como propuesta de desarrollo endógeno, meollo del PGV y de la etnoeducación, aspiración no deseable por un estado que señala como “servicio” y no como “derecho”, el tema de la educación pública, la cual en la práctica, se orienta hacia la generación de mano de obra calificada y barata, es decir, como un negocio de intereses asimétricos y no para garantizar la justicia reparatoria y las afroreparaciones contenidas en las acciones afirmativas, intrínsecamente ligadas al concepto etnodesarrollo contenido en el concepto de PGV.

En el 2009, después de batallas legales con el apoyo de Emerson de Arco Aguilar el comisionado pedagógico nacional por Bolívar ante el MEN, el docente y líder de base afrocolombiano Carlos Manuel Zapata de Lorica, en una discusión ante una delegada del Ministerio de Educación Nacional, que acompañó como asesora a la Secretaria de Educación de Córdoba para la época, quien a pesar del alegato legal planteado a la funcionaria departamental, nos sorprendió guardando una curiosa neutralidad que favoreció los puntos de vista clientelares del departamento de Córdoba, argumentando que los alcances del decreto 804 de 1995 y del acta de concertación 001 de 2004, con los cuales se oficializaron los pasos para llamar al concurso de etnoeducadores y otorgar los cargos docentes en ese ente territorial, para ellas no estaban claros, que faltaba desarrollo legal[4]:

Las decisiones que originaron el conflicto con la administración pública de ese ente territorial, eran traslados y nombramientos arbitrarios de docentes, para castigar o premiar fidelidades electorales, incluyendo nombramientos por orden de prestación de servicios (OPS en adelante), habiendo incluso docentes en lista de espera en establecimientos cobijados por el decreto 140 de 2006 y el acta mencionado en el párrafo anterior, con todo lo cual se violenta y

con la más ilegal de las impunidades en la práctica, por ejemplo, el fuero especial expresado en los conceptos de justicia reparatoria que tienen en el documento legalizado pero desconocido, los establecimientos focalizados como “etnoeducativos afrocolombianos”, cuando se trata del papel del liderazgo establecido en la norma, en aquellos municipios donde existe un Concejo Comunitario, reconocimiento que aún depende de sí la filiación electoral y partidista del líder de base, acompañó la elección del gobernador o del alcalde. Este y otros aspectos fueron el fruto de muchas discusiones y reflexiones, contenidas en un diagnóstico presentado a la Secretaría de Educación de Córdoba en el año 2007, sobre el estado de la etnoeducación en la región Caribe, lo cual a manera de formulación del problema y para los propósitos de este ensayo sintetizo en varias preguntas:

¿Por qué el Ministerio de Educación Nacional no se ha preocupado por aclarar la confusión entre etnoeducación (según art.804 de 1995) y Cátedra de Estudios Afrocolombianos (decreto 1122 de 1998)?

¿Por qué el MEN y las secretarías departamentales, promueven con su indiferencia la violación de la legislación educativa en cuanto etnoeducación? ¿Por qué el MEN emplea el concepto Plan de Vida en lugar de Proyecto Global de Vida como aparece en el decreto 804 de 1995? ¿Por qué el MEN se preocupa por formar mano de obra barata en lugar de propietarios capaces de realizar etnodesarrollo?

¿Responde el desinterés del MEN por hacer aplicar los decretos relacionados con lo etnoeducativo, a una pervivencia del racismo y el menosprecio institucional en el subconsciente colectivo del país? ¿Por qué en otros decretos de la legislación educativa como aquellos que promueven el hacinamiento escolar, el MEN ejerce más presión administrativa y directiva y no en las normas que tienen que ver con la etnoeducación? La respuesta a estos interrogantes las iré respondiendo desde la experiencia y el hallazgo de cada escenario.

3. IE José Antonio Galán (San Antero): etnoeducación cosmética y condicionada.

La Institución Educativa José Antonio Galán, también conocida en San Antero (Córdoba) como “el ICCE”- en memoria del Instituto Colombiano de Construcciones Educativas – la entidad que financió su construcción en los años 50, me sorprendió con una sesión especial de presentación a cargo de su entonces directora, Lillis Murillo Rodríguez, en el cual fue entonado el himno de las negritudes de ese municipio, compuesto por el docente y representante del Consejo Comunitario Manuel Zapata Olivella de San Antero, Cristóbal Correa. Durante el acto, la rectora del establecimiento, en un sencillo discurso cerró con una expresión que me pareció curiosa, conociendo a su entorno familiar: “desde este momento todos somos negros en este colegio”.

La afirmación me pareció tal vez producto de una asimilación tardía del proceso de asesoría en la adecuación del PEI que adelantó allí la prestigiosa etnoeducadora Dorina Hernández, con quien había compartido escenarios durante y después de la Expedición Pedagógica Nacional (EPN en adelante), basado en mi inquietud comprobada en el terreno, acerca de la tendencia de las comunidades docentes, a mandar el cuarto de San Alejo las jornadas pedagógicas de formación como talleres y conferencias, debido a la forma como se accede a los cargos docentes[5].

Sin embargo, por conocer y coincidir con Dorina Hernández en muchos enfoques etnoeducativos, desde la didáctica como método; y desde la pedagogía como teoría activa y permanente afincada en la reflexión pertinente, me tranquilicé cuando al revisar el PEI constaté que el establecimiento en el papel, reconocía en un ampuloso horizonte institucional, en donde resaltaba tal vez el más largo y completo objeto misional, el PGV como fundamento del quehacer etnoeducativo, el etnodesarrollo, la recuperación de tradiciones y pensamiento propio y el desarrollo de competencias laborales, de acuerdo al contexto.

Pero algo, prendió mis alarmas: la redacción del proyecto educativo institucional (PEI en adelante) del cual sólo me facilitaron el horizonte institucional y la parte concerniente al modelo pedagógico, se parecía mucho, a otros que había revisado con Vilma Solano en las memorias de la EPN; y más que todo, porque su modelo pedagógico por casualidad, era el constructivismo, el mismo presente en más del 80% de los establecimientos educativos a la redonda para ese momento. Esa consecuencia no era casual, se debía a un hecho triste para la educación pública y privada de Colombia: la banalización del PEI como un simple requisito, un mamotreto que se manda a hacer por encargo, donde el especialista más cercano en la fabricación de esta suerte de adorno obligatorio [6].

De manera que cualquier pasantía en un establecimiento educativo, arrojará como resultado común, el enorme divorcio entre el PEI y las prácticas, sobre todo en el “modelo pedagógico”, para nada reflejado en aspectos tan cotidianos como la preparación de clases, que en el mejor de los casos, consiste en recitar al pie de la letra el texto guía.

Allí la realidad cotidiana trabajando tres jornadas diarias, incluyendo varios domingos, mostró estos hechos preocupantes: estudiantes con graves deficiencias de competencias lectoescritoras; docentes sin hábitos lectores, gran parte de la población estudiantil en secundaria son jóvenes en grave estado de riesgo social (prostitución juvenil o chicas prepago), motivado por condiciones objetivas: miseria, madresolterismo, viudas de la guerra narcoparamilitar, desplazamiento armado o económico. Este hecho se traduce en que muchos jóvenes, 1 de cada 4 tenga como acudiente a los abuelos, un tío o un padrino: de cada 10 estudiantes, 4 son repitientes y se dan casos de salones con casi la mitad en repitencia.

En cuanto a los docentes y el proceso de base, la mayoría fueron escogidos del municipio de San Antero, debido a la gran capacidad de manejo político de su líder de base para ese momento- Cristóbal Correa Carvajal- quien además de ser docente, tenía buenas relaciones con la maquinaria electoral, sin

embargo un hecho alteraría este balance: la rectora tenía dos hermanas por OPS que no habían pasado el concurso y ante la posibilidad de que salieran, presionó el castigo político mediante traslados arbitrario para docentes con carga académica, que no habían votado ni por el alcalde ni por la gobernadora, detonando una crisis a mediados del año 2008. El evento ocasionó mi salida de la institución como asesor permanente, en un escenario peculiar: la indiferencia del sindicato de docentes (Ademacor) a nivel departamental, en asocio con un liderazgo afrocolombiano centralista y procedente del Chocó [7], que presionaba desde Montería –ambos para ese entonces- parte de la clientela política de la casa electorera de Juan Manuel López Cabrales, queriendo desconocer la jurisdicción del Concejo Comunitario Manuel Zapata Olivella:

La situación se zanjó a favor de los etnoeducadores de San Antero, gracias al apoyo del senador afroamericano Donald Payne, quien hacía una visita a Colombia junto al senador Patt MacGovern. Su secretaria, una norteamericana a quien había conocido en el Festival de Música del Caribe de Cartagena (Q.E.P.D), medió y el presidente Uribe, temeroso de un factor negativo contra el TLC intervino y en menos de una semana, la orgullosa gobernación de Córdoba, que afirmaba que no perdía, se vio obligada a recular. Este y otros ataques aunque destruyeron gran parte de un proceso de trabajo en donde los etnoeducadores, presionados por la evaluación hicieron lo posible por implementar sus proyectos educativos, participando en procesos de investigación colectiva sobre recuperación de memoria con los beneficiarios del hogar del adulto mayor, dejaron sin embargo hallazgos y nuevas adhesiones de docentes que no estaban dentro del proceso. Se alcanzaron sin embargo, los siguientes logros:

Diseño de la casi totalidad de módulos de los etnoeducadores basados en los proyectos de los docentes y en la pregunta problematizadora, en cada área y asignatura. Diseño de un modelo de preparador de clase producto de un trabajo colectivo, con ejes problémicos identificados en el objeto misional (identidad y emprendimiento, territorio y biodiversidad, tradición oral e inves-

tigación colectiva; y participación comunitaria). Diseño de un formato para el diagnóstico, que incluye a docentes, padres de familia y estudiantes, quienes se evalúan entre sí, con base en fortalezas y debilidades en los tres saberes básicos. Se logró establecer el trabajo en equipo en áreas como Ética y Valores, Educación Física y parte de Humanidades y Lengua Castellana, evento que logró atraer a docentes como el profesor Julio Díaz Miranda, gestor cultural del encuentro literario y el colectivo de ajedrez en el Festival del Burro, quien aportó al proceso, su proyecto viajero para el fomento de la literatura:

El proyecto de hábito lector y contacto literario in situ, se inspira en el modelo didáctico experiencial (Dillon 2006), consiste en llevar a los estudiantes a los escenarios físicos que originaron obras literarias relacionadas con la historia regional y la literatura nacional, como Tierra Mojada y en Chimá Nace un Santo (Manuel Zapata Olivella), El Flecha, El Pachanga y ¿Por qué me llevas en canoa al hospital Papá? (David Sánchez Juliao), La Soledad y los Cuchillos, La Fiera Fischer (José Luís Garcés González), La Ceiba de la Memoria (Roberto Burgos Cantor), La Tejedora de Coronas (Germán Espinosa), entre muchos otros. También hay que destacar, la propuesta de modelo evaluativo para etnoeducadores, que fue desconocida en el decreto 1290 de 2009, que no tuvo en cuenta la participación comunitaria y la autonomía, contempladas en el artículo 2º del decreto 804 de 1995. Actualmente, la rectora está separada del cargo, luego de una denuncia por abuso de funciones, entre otros.

4. San Bernardo del Viento: el espíritu de Alberto Alzate Patiño

A mediados del año 2008, las presiones desde el gobierno municipal, dieron por terminada mi presencia contractual permanente en la Institución Educativa José Antonio Galán. En medio de la incertidumbre un grupo de líderes comunitarios del proceso afrocolombiano, liderado por Arsenio Raveles, Carlos Zapata (docente), determinaron mi presencia como

asesor permanente en San Bernardo del Viento, conservando San Antero como base de operaciones para atender asesorías menores, talleres y conferencias en otros departamentos y ciudades vecinas. Me asignaron las dos instituciones educativas focalizadas como afrocolombianas:

San Francisco de Asís en el casco urbano y Paso Nuevo, en el corregimiento costanero del mismo nombre, esta última en donde el asesinado educador y líder social, Alberto Alzate Patiño, seguidor de las tesis de Paulo Freire, venía promoviendo el modelo didáctico ambiental, a partir de su exitoso experimento de la escuela sin muros en el deprimido corregimiento de Punta Verde (Planeta Rica- Córdoba), referenciado por la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) como propuesta y proceso pedagógico ambiental modelo. En Paso Nuevo, la dinámica del modelo didáctico ambiental y su herramienta del texto pretexto, basado en tres momentos (preconceptual, contrastación y síntesis creadora), que culminan en la creación de historias (el docente aporta el modelo) y que los estudiantes replican, según el tema del área saber y el eje problémico, había llevado a la creación de asignaturas nuevas como Identidad cultural y la gestión propedéutica de la administración hotelera, como puente de acceso a la educación superior...¿Pero qué de nuevo tenía el concepto de PGV propuesto por la experiencia de Alzate Patiño?

En primer lugar, el método de diagnóstico desde el cual parte el modelo didáctico ambiental y su instrumento el texto pretexto. El diagnóstico parte de un eje por cada área, en el cual se abordan los siguientes aspectos con sus respectivas preguntas problematizadoras: la falta de sentido de pertenencia por nuestra cultura (identidad), la necesidad de preservar nuestros recursos naturales (cultura ambiental) y la fragilidad de la calidad de vida humana (calidad de vida/cultura política). Este diagnóstico que es un inventario dialéctico y prospectivo, en su esencia parte de la inclusión de los padres de familia y

de la comunidad para su realización. En la implementación que vi en el San Francisco de Asís, en contravía de la metodología del modelo, no participó la comunidad. Hay que agregar, que este trabajo era adelantado por un asesor de la Universidad Luís Amigo – seccional Montería- en calidad de consultora de la Gobernación, cuya secretaría de educación estaba vinculada a dicho centro universitario para la época.

El método por cada eje consta de cuestionarios bastante amplios que se pueden sintetizar en los siguientes interrogantes básicos: ¿Qué había antes? ¿Qué hay ahora? ¿Qué acciones y actores motivaron los cambios? ¿Qué se puede hacer hoy a partir de la comunidad organizada y con sentido de pertenencia? ¿Qué acciones se pueden tomar para anticipar y evitar escenarios no deseables? En el aspecto didáctico, el método parte de considerar el proceso de enseñanza aprendizaje, desde tres momentos, que permiten generar encuentros de saberes:

Un primer momento en que el docente identifica al preparar y durante la clase los preconceptos claves para entender el tema y con mayéutica lo propone a sus estudiantes (algunos profesores empleaban preguntas). Un segundo momento en que el estudiante contrasta con uno o más textos guías su preconcepto con el establecido por el saber académico, analiza lo cerca o lo lejos que estuvo en su preconcepto. Y un tercer momento, en que los docentes generan una historia que resume y explique en la práctica lo estudiado, con preguntas que buscan relacionar el contenido socializado en el aula, con la vida del estudiante. ¿Pero cuál fue el contexto en que me tocó trabajar? ¿Por qué me equivoqué de método sobre todo en la Institución Educativa Paso Nuevo? ¿Qué lección me deja todo eso?

El ambiente en las dos instituciones no era el mismo con respecto a mi labor: en la Institución Educativa San Francisco de Asís, los etnoeducadores a su llegada encontraron un ambiente hostil, de una parte de docentes ligada ideológicamente a la directiva docente de ese momento a nivel

departamental, y se registraron casos de maestras que fueron hostigados por sus pares que eran hasta vecinos y parientes hasta con insultos racistas, todo gracias a un ambiente caldeado, por agitadores políticos que mostraron a los etnoeducadores, como atraso contra la cientificidad “universal” de la escuela, que de esta manera era afectada por una “educación para negros”.

En ese ambiente, los etnoeducadores vieron al asesor etnoeducativo, como un posible aliado y salvador que podría cambiar las cosas a su favor, porque algunos habían estado en un curso en el municipio de Coveñas conmigo y mi presencia podría obrar a favor de su causa laboral, debido a que allí ejercían la docencia profesores en propiedad y con asiento en la comunidad: Carlos Zapata y Roberto Yances, que se identificaban con lo etnoeducativo, y que bastaba con un debate reposado en lo legal y lo académico, como en efecto sucedió, para que fueran aceptados.

En la Institución Educativa Paso Nuevo, era todo lo contrario: los profesores que estaban en propiedad en su mayoría querían la etnoeducación y quienes adversaban al proceso, es decir los etnoeducadores que llegaban y los docentes en provisionalidad pertenecían a la clientela de la casa electorera antes mencionada, que se apoyaba en una gestión sindical ligada a intereses de los barones electorales que explotaron la Ley 715 de 2001. De otra parte los directivos docentes, como en la Institución Educativa San Francisco de Asís, estuvieron de acuerdo con el proceso, gracias a un espacio académico previo, abierto por líderes políticos y de base de ese proceso como el docente Arsenio Raveles, en donde estuvieron presentes varios de los docentes históricos de esa comunidad educativa. Los etnoeducadores con el rótulo, sin embargo, estuvieron todo el tiempo conspirando contra mi presencia, pues seguían orientaciones del liderazgo burocrático afrocolombiano, que desde Montería tenía un fuerte dominio sobre los docentes, contando además con la hostilidad de la secretaria de educación departamental, que no veía con buenos ojos un proceso etnoeducativo que exigía demasiado y quería cambiarlo

todo de raíz.

En Paso Nuevo, no obstante cometí un error de practicidad: me seguí con el libreto de construcción colectiva de la EPN y olvidé que el tiempo que esa comunidad llevaba trabajado, debía ser respetado, los docentes concretaron el proceso y crearon nuevos ejes, pero cuando se pidió aplicar los ejes, todo lo ganado se vino abajo: los docentes históricos consideraron irrespetado su modelo, los etnoeducadores, muchos de ellos impulsores de los ejes que ahora rechazaban emplear, me dieron una lección y un aprendizaje:

1) No se debe cambiar un modelo educativo que ya tiene tradición en una comunidad, cuando viene dando resultados, por muy excelente que se considere la metodología propia 2) Los docentes etnoeducadores no estaban preparados para educar en un proceso que debía tener una responsabilidad, compromiso político orientado a lo étnico y con la complejidad que encarna la etnoeducación: los docentes lo que deseaban era tener un empleo, por lo tanto una estrategia de choque, no era la medida más adecuada en ese momento

3) Existe una tendencia en la región Caribe y es que preparar clases, se entiende como recitar el texto guía 4) Es casi imposible sin acompañamiento institucional superior impulsar procesos de cambio

5) Es mejor empezar con una experiencia piloto que pretender cambiar una costumbre de la noche a la mañana.

La experiencia del fracaso en la Institución Educativa de Paso Nuevo obligó a estudiar con más detalle el contexto, a no descuidar la parte política partidista y su peso en estos procesos, en las cuales los liderazgos muchas veces no se corresponden con el rótulo de un partido y por ejemplo, un líder de un partido de derecha puede terminar siendo el mejor aliado. De ese estudio más detallado del contexto, surgieron unas líneas de acción: 1) Promover la tradición en la gestión de proyectos en instituciones que tienen experiencia en la materia: en la actualidad y desde el año 2007 se viene trabajando en concertación con el Ministerio de Cultura por convocatoria en estas

instituciones – aclarando que en la Institución Educativa de Paso Nuevo la iniciativa la asumieron los docentes históricos. De igual manera, se viene trabajando con proyectos educativos reconocidos y presupuestos pírricos como Ondas; así como con otras instituciones modalidad ONG 2) Adaptar el modelo didáctico ambiental de manera que pudiera facilitar el trabajo por ejes. 3) Actuar, pensar y planear con base en la diversidad cultural y política 4) Pensar la planeación estratégica como un modelo para trabajar en presente continuo y no a largo plazo (Garzón Castrillón 2002).

El modelo didáctico ambiental que se adaptó a la etnoeducación en las Instituciones educativas San Francisco de Asís y Lorgia de Arco- siguiente etapa de mi itinerario en el municipio de Moñitos- comenzó por agregar un nuevo eje con base en la Ley 1014 de 2006 al modelo de Alberto Alzate Patiño: la necesidad de generar propuestas de desarrollo comunitario (desarrollo comunitario y participación ciudadana). La razón se tomó porque la Institución educativa San Francisco de Asís tiene articulación con el SENA y presenta modalidades agrícolas, pecuarias y comerciales.

Otra media, que se tomó: trabajar cada eje problémico con base en su pregunta respectiva, desde todos los niveles y áreas saber, por cada periodo académico. Es decir, en el primer periodo todas las áreas deberían trabajar, “la necesidad de generar sentido de pertenencia por nuestra cultura”, enfocado hacia el fortalecimiento de una identidad afrodescendiente emprendedora con sentido de pertenencia cultural. Para el segundo periodo: La necesidad de conservar nuestros recursos naturales. Para el tercer periodo: la fragilidad de la calidad de vida humana. Y para el cuarto periodo: la necesidad de generar propuestas de desarrollo comunitario.

Desde el 2007 los proyectos de gestión adelantados en concertación con el Ministerio de Cultura han permitido los siguientes resultados:

1) Fortalecer la semana institucional de la creatividad y posesionar como enfoque orientador el tema de la afrodescendencia, desde

perspectiva afrozenú 2) Explorar la artesanía como proyecto productivo dinamizador en la escuela de padres y el área de gestión comunitaria 3) Resignificar el sentido de las expresiones musicales y danzarias desde el enfoque afrocordobés 4) Explorar la posibilidad de crear un observatorio escolar sobre el bullerengue y sus relaciones con expresiones urbanas (champeta y reggaetón) 5) Recuperar un enfoque etnoambiental y alternativo para el periódico escolar 7) Fortalecer las salidas técnicas con el SENA y las competencias laborales desde perspectiva afrocolombiana 9) Resignificar contenidos curriculares, así como estándares de competencia e indicadores de desempeño escolar.

Cierro el capítulo de Paso Nuevo, destacando varias experiencias pedagógicas de claro corte etnoeducativo, por el componente étnico y del trabajo comunitario conscientes: la experiencia de preescolar de la profesora emperatriz Anaya, que integra a las madres de familia como acompañantes de sus hijos en unos espacios preestablecidos que van más allá del aula, y en donde se fortalecen con coherencia integradora, expresiones afrocaribeñas como la champeta y el bullerengue. El programa de matemáticas aplicadas en los proyectos de corte ecológico del profesor Alfredo Martínez, quien citando a su maestro Alberto Alzate Patiño (1998), dice: “si la etnoeducación no es ambiental y niega la identidad cultural, niega su esencia”. La experiencia de la danza del cangrejo que refuerza actividades complementarias que extracurricularmente se canalizan en el reinado afrodescendiente del Festival del Cangrejo Azul, con todo el recetario enfocado desde lo étnico, en el cual se hacen recetas ubicando el impacto africano y zenú, que lideran las profesoras Yesenia Morelos, Emperatriz Anaya y Nelfi Barrios, quien ha venido con éxito desarrollando: la gestión de proyectos de concertación – con el profesor Alfredo Martínez- y la promoción y recuperación de la tradición oral y la lúdica propia desde enfoque étnico.

5. IE Lorgia de Arco: la comunidad y el bullerengue como texto para contextualizar el texto pretexto.

La institución educativa Lorgia de Arco, en memoria a una legendaria profesora del departamento de Bolívar que trabajó por más de 36 años en Santander de la Cruz, corregimiento del municipio de Moñitos de muy difícil acceso durante el invierno, pero con una gran riqueza cultural y potencialidades para el etnodesarrollo, por la presencia de un núcleo de pequeños propietarios, volvió a presentar la recurrencia de las experiencias anteriores, en cuanto diagnóstico, influido en gran medida por asimetrías estructurales, de la inversión del estado en la educación, aguzados por el narcotráfico, el paramilitarismo, el desplazamiento forzado, amenazas y asesinato de docentes, el reclutamiento de los estudiantes como actores armados, sobre todo los del programa para adultos, pero con una diferencia: la incidencia de prostitución juvenil (chicas prepago) es mucho menor.

En esta institución, aunque tocó enfrentar a un sindicato al servicio de los poderes electoreros departamentales, se contó con el apoyo de la rectora Sandra Elena Campo, los directivos docentes y la mayoría de los profesores. Estos retos, obligaron a tomar el área de humanidades (lengua castellana e inglés) como una experiencia piloto, en la cual los contenidos empleados con base en los estándares del área, se resignificaron no sólo porque se trabajó con el modelo didáctico ambiental, bajo el esquema de un eje problémico por periodo académico desde todas las áreas y niveles, sino porque la comunidad y su vida cotidiana, se convirtieron en el motivo para desarrollar los contenidos del área (en inglés y lengua castellana), al tiempo que se ejerció la dirección de grupo, tanto a nivel de la educación formal del ciclo para niños, niñas y jóvenes, como del ciclo para adultos del programa Transformemos.

El reto fue grande porque de un salón de 26 estudiantes, 17 de ellos habían reprobado más de cuatro áreas o asignaturas, 4 tenían una o dos áreas

o asignaturas por debajo de los estándares mínimos, no había hábitos de lectura. Los contenidos de los preparadores y del periódico escolar que no existía, se convirtieron en vehículos de lo etnoeducativo, reforzados con el recurso del diario escolar en las dos asignaturas del área, combinados con la apreciación de series en lengua inglesa o el seguimiento crítico y contra el racismo de productos mediáticos (El Desafío, novelas de corte racista como Chepe Fortuna, etc.), lo cual mejoró las competencias notablemente. Se empleó también el sistema de educación por pares en la figura de los monitores, con gran apoyo de los padres de familia, que participaron en todas las tareas de construcción del modelo pedagógico, el sistema evaluativo según decreto 1290 de 2009.

Pese a las graves condiciones de vialidad con la llegada del invierno, la rectora de la institución impuso una cultura del cumplimiento y el deber, al llegar a como diera lugar en temporada invernal: hoy se mira a los niños, con su impermeable hechizo o su paraguas, en el lomo de mulos o burras, llegar clase o pasar al colegio con su paraguas, caso que por el contrario en municipios con la mayoría del pueblo pavimentado, a penas llueve suspenden clases. En estos momentos se está gestionando el ciclo propedéutico y de articulación con el SENA, la cual no se ha logrado por la política de austeridad forzada contra la etnoeducación.

Los ejes tópicos del trabajo etnoeducativo que dieron mejores resultados tienen que ver con el diario escolar, el trabajo de campo, el trabajo de pares, los monitores y el periódico escolar como pretexto para trabajar las famosas competencias lectoras y escritoras, que en los adultos se objetivo a través del trabajo de expresiones de la tradición oral como la décima y la copla bullerenguera, por ser el bullerengue la expresión más silvestre y enraizada de esta comunidad, la cual convive alrededor de la champeta y el reggaetón, que se emplearon como recursos didácticos, con los niños y jóvenes entre los grados cuarto y noveno, desde la perspectiva de que en el Caribe que es un país

de mokambos y de pueblos cimarrones con ritmo y expresiones culturales que son negadas por el establecimiento, no se puede excluir expresiones de países hermanos, mucho menos con la excusa del caballito de batalla de una supuesta moralidad, que sólo reconoce el *éthos* europeo, para el cual el cuerpo es sinónimo de pecado, pero desconoce totalmente el *éthos* del africano y del indígena, para los cuales el cuerpo no es un pecado, ni fuente de perdición, y el goce en esta vida sí está permitido en unión total con los vivos, los muertos y los que nacerán (Zapata Olivella 1999).

6. Reflexiones a manera de conclusiones

La experiencia como gestor etnoeducativo en la zona del Bajo Sinú y Zona Costanera, en el departamento de Córdoba, permite dar respuesta a manera de conclusiones, a los interrogantes planteados en los párrafos de entrada que fueron formulados como cartografías del problema que evidencia las tensiones de acción y reacción, de oposición, seducción y conquista de pequeños espacios, logrados con mucho esfuerzo a través del trabajo en equipo con los docentes. A continuación vamos a relacionar cada interrogante con su respectiva conclusión:

¿Por qué el Ministerio de Educación Nacional no se ha preocupado por aclarar la confusión entre etnoeducación (según art.804 de 1995) y Cátedra de Estudios Afrocolombianos (decreto 1122 de 1998)? El MEN ha demostrado ciertamente no estar interesado en respetar la etnoeducación en el marco de la legislación vigente, no ejerce controles, no exige por ejemplo, que en cada establecimiento educativo como dice en el artículo 3 del decreto 1122 de 1998, se implemente la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Ha tratado de confundir las modalidades etnoeducativas (procesos etnoeducativos con PGV y Cátedra de Estudios Afrocolombianos) y siguiendo las dinámicas del formato como requisitos que no impactan el quehacer educativo: ahora introdujo en su más reciente documento, el concepto plan de vida, para desplazar el PGV,

lo cual cercena el derecho de los pueblos afro a objetivar etnodesarrollo y contenidos educativos, acordes con lo establecido en el ordenamiento legal.

¿Por qué el MEN y las secretarías departamentales, promueven con su indiferencia la violación de la legislación educativa en cuanto etnoeducación? En concordancia con lo expresado arriba, una etnoeducación centrada en lo legal, que exija el PGV obligaría la consulta previa y se convertiría en zonas como Norte del Cauca, Guajira, Bajo Sinú, en un tapón contra la locomotora minera y energética con su política de concesiones lesivas para el interés nacional, que tanto ha denunciado el senador Jorge Robledo (2011).

¿Por qué el MEN emplea el concepto Plan de Vida en lugar de Proyecto Global de Vida como aparece en el decreto 804 de 1995? En este orden de ideas, el Plan de vida, es una hábil estrategia que busca convertir en un formato insulso que iguala y confunde el Plan de vida con un más sencillo Plan de Aula, que se reduce a la parte de tradición oral, pero deja por fuera incluso leyes vigentes como la 1014 de 2006 sobre competencias laborales, que en una comunidad educativa focalizada como etnoeducativa afrocolombiana, obligaría:

1) Revisar su política de hacinamiento en el aula y privatización de la educación, toda vez que en el artículo 2 del decreto 804 de 1995 se habla de autonomía y participación comunitaria, que refuerzan los fueros propios y autóctonos de esta norma 2) Obligaría al estado a invertir en la educación y replantear las modalidades en articulación con el ENA que hasta ahora han estado dedicadas a formar mano de obra barata.

¿Por qué el MEN se preocupa por formar mano de obra barata en lugar de propietarios capaces de realizar etnodesarrollo? Porque la tradición del estado colombiano es favorecer un modelo de desarrollo centrado en el latifundio y el monocultivo, que ha dado un giro expropiador con proyectos lesivos a la agricultura vital para la seguridad alimentaria y el etnodesarrollo,

como los mal llamados agrocombustibles, que producen no para alimentar personas sino para que los carros en los países de Europa y la OTAN, tengan combustible a menor costo. Preocupan los cultivos transgénicos y los procesos de recolonización de tierras por modelos como el intentado en la Finca Carimagua. Este riesgo es latente en terrenos con presencia afrocolombiana que han sufrido el rigor de la guerra narcoparamilitar, como el corregimiento y antiguo palenque de Uré.

¿Responde el desinterés del MEN por hacer aplicar los decretos relacionados con lo etnoeducativo, a una pervivencia del racismo y el menosprecio institucional en el subconsciente colectivo del país? La evidencia parece indicar que sí, porque el estado colombiano por ejemplo, no le ha exigido a las editoriales que incluyan los contenidos que implicarían aforreparaciones a las población como seres capaces de hacer ciencia desde la óptica del mundo occidental y desde las ópticas de una tradición que merece ser abordada y reconocida. No se preocupa el estado por garantizar a los pueblos afrocolombianos e indígenas, el derecho que tenemos a ser representados, como modelos ideales de personas, en un mundo donde todo entra por los ojos, ahora más que nunca. Hay alternativas en la Ley 70 de 1993, en sus artículos del 32 al 38, que abren la posibilidad para que los colegios etnoeducativos tengan medios de comunicación escolares a nivel de radio, impresos y televisión, en donde se precisa construir un proyecto de imagen deseable del hombre y la mujer afrocolombiana e indígena, respetando la diversidad de intereses y escenarios, en donde se mueven los distintos actores, esto es, lo urbano, lo rural, el pensamiento ancestral o el pensamiento occidental a nivel de las ciencias.

¿Por qué en otros decretos de la legislación educativa como aquellos que promueven el hacinamiento escolar, el MEN ejerce más presión administrativa y directiva y no en las normas que tienen que ver con la etnoeducación? Porque tenemos un modelo de nación que en la práctica no es inclusivo, en ninguno de

los niveles: sociales, políticos, económicos y culturales. El MEN está más interesada en una educación mirada como negocio, y no en una educación pensada como derecho a gozar de acciones afirmativas. El sistema de acreditación y certificación de la calidad de la educación, considera al estudiante y al padre de familia como “clientes” y no con personas con derechos. Esto obliga a que los grupos académicos afrocolombianos, que están interesados en que se respete el marco legal, empecemos a pensar en plantear un modelo de certificación de la calidad educativa, de acuerdo con nuestros fueros propios y autóctonos y nuestros saberes y vivencias, tal como dice en el artículo 1 del decreto 804 de 1995, es el deber ser de esta modalidad de justiciareparativa.

Como autocrítica, el movimiento social, académico y cultural afrocolombiano, no hemos sido capaces de incidir en la selección, seguimiento y acompañamiento de procesos etnoeducativos. Una de las grandes debilidades de la etnoeducación en la región Caribe, es que los etnoeducadores con el rótulo, no están dispuestos para ejercer una labor tan exigente y necesaria, sino para ganar un sueldo y seguir recitando en el mejor de los casos el texto guía, sin contextualización o intencionalidad étnica y multicultural. El estado debe tener en cuenta, que el estudiante que asiste requiere de un trato diferenciado, más cuando la mayoría de los estudiantes están en grave estado de indefensión y riesgo social, por amenazas como el paramilitarismo y la prostitución juvenil (chicas prepago), entre otros, como también los cuadros familiares disfuncionales, o los niveles de repitiencia y bajo desempeño en competencias lectora y escritoras, que también deben ser inclusivas de los enfoques etnoeducativos afrocolombianos.

Referencias

Alzate Patiño, Alberto (1998). Modelo didáctico ambiental. PEI INEPAN.

Asprilla Mosquera, Francisco Adelmo (2012). La afrocolombianidad como respuesta al racismo. Sibila editores.

Contreras Hernández, Nicolás Ramón (2006). Explorando Canciones: Una mirada Cimarrona de la historia para el reencuentro.

Contreras Hernández, Nicolás (2006). Explorando canciones una mirada cimarrona de la escuela. En Revista Nodos y Nudos de la Universidad Pedagógica Nacional. No 20 de Enero a Junio de 2006.

(2004). La música y la cultura popular como propuesta curricular de reencuentro desde lo afro. Redalyc.org/Revista Comunicaciones de la Universidad Tecnológica de Costa Rica.

(2011). El arte afrocolombiano y afroamericano: latinización y saqueo. Portal FAIA.

Garcés Aragón, Daniel (2006). "La Educación Afrocolombiana. Escenarios Históricos y Etnoeducativos. 1975 – 2000". Popayán – Colombia, junio de 2006.

Garzón Castrillón, Manuel Alfonso (2002). Planeación Estratégica. Ediciones UNAD.

Genovese, Eugenio (1971). Esclavitud y Capitalismo. Ariel Editorial.

Hernández Gamarra et als (1989). Morrosquillo, Magia y Vida. Ediciones Convenio Cravo Norte.

Huertas Vergara, Manuel (1993). Cabildo y Merced de Tierras para poblar el partido de Tolú, Sinú y Sabanas. Editorial Fondo Mixto de Cultura.

Ibarra, Jorge (2008). Marx y las Interpretaciones colonialistas de la esclavitud americana colonial. A contra corriente. Volumen 5, No.2. www.ncsu.edu/project/acontracorriente. Recuperado el 2 de marzo de 2013.

Lao Montes, Agustín (2007). Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórica mundial. Editorial Trotta.

Mosquera, Juan de Dios (1999). La etnoeducación afrocolombiana: Guía para docentes, líderes y comunidades educativas. Docentes Editores.

Mosquera Rosero, Claudia; Barcelós, Luiz Carlos (2007). Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales. Fondo editorial Universidad Nacional/ICAHN.

Robledo, Jorge (2011). Ponencia en el senado de la república de Colombia. Portal del Polo Democrático Alternativo.

Suplicy, Marta (1996) en su artículo Nuevos Paradigmas en las esferas de poder, publicado en la revista Estudios Feministas Año 4 del primer semestre de 1996

Solano Oliveros, Vilma; Hernández Valdés, Cho Mané; Asprilla

Mosquera, Francisco Adelmo (2012). Guía para el desarrollo de la etnoeducación y la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Editorial Sibila.

Zapata Olivella, Manuel (2007). Tierra Mojada. Ediciones Agrosoledad.

(1984). Levántate mulato. Fondo Editorial Naciones Unidas.

(1999). La Rebelión de los Genes. Ediciones Altair.

Notas

[1] Según Hernández Gamarra y otros (1988); y Manuel Huertas Vergara (1993), la subregión Golfo de Morrosquillo, se plantea como un escenario geográfico, económico, social y político histórico, el cual está relacionado con las dinámicas coloniales de poblamiento de las sabanas costaneras bajo la jurisdicción del Partido de Tolú y comenzó a forjarse a partir de 1624. Abarca territorios distantes como María La Baja y Ayapel. La subregión Bajo Sinú y Zona Costanera comprende los municipios de San Antero, Purísima, Momil, Loricá, Cereté, San Bernardo, San Pelayo, Moñitos, Puerto Escondido y Los Córdoba.

[2] Los municipios e instituciones focalizadas como etnoeducativas afrocolombianas en los cuales se basa esta ponencia son: IE. José Antonio Galán (San Antero), IE. Paso Nuevo, IEA. San Francisco de Asís (San Bernardo del Viento) e IE Lorgia de Arco en Santander de la Cruz, (Moñitos). NA.

[3] Marta Suplicy (1996) en su artículo Nuevos Paradigmas en las

esferas de poder, publicado en la revista Estudios Feministas Año 4 del primer semestre de 1996, define las acciones afirmativas así: “Las acciones afirmativas son estrategias destinadas a establecer la igualdad de oportunidades, por medio de medidas que compensen o corrijan, las discriminaciones resultantes de los sistemas sociales. Tienen medida temporal y se justifican por la discriminación secular contra grupo de personas y están relacionadas con la voluntad de superarlas”.

(p 131). D

[4] El Acta de concertación 001 de 2004, basado en el 804 de 1995, define claramente cuáles son y cómo se deberán llamar los establecimientos educativos [...] “de hora en adelante se denominarán “etnoeducativos afrocolombianos” [...]. En el artículo 804 de 1995, emanado del honorable congreso de la república se determina en su artículo 11, “[...] se seleccionarán a los educadores para laborar en sus territorios, preferiblemente entre los miembros de las comunidades en ellas radicadas.” El artículo 12 dice también, que al elegir a un docente que sea de la comunidad étnica, “[...] podrá excepcionarse del requisito del título de licenciado o de normalista y del concurso.” Todos estos aspectos los tiene en cuenta el acta de concertación y sin embargo violando “fueros propios y autóctonos” (art.1 decreto 804 de 1995), el MEN y los departamentos decidieron no tenerlos en cuenta para nombrar a los docentes, incluso en las OPS habiendo docentes en línea de espera.

[5] Contreras Hernández, Nicolás (2006). Explorando canciones una mirada cimarrona de la escuela. En Revista Nodos y Nudos de la Universidad Pedagógica Nacional. No 20 de Enero a Junio de 2006. Ediciones EPN. En muchos casos el acceso a los cargos docentes, incluso después del concurso, sigue siendo asfixiante el poder de las maquinarias

de los barones electorales en los procesos de selección, en el otorgamiento de licencias por OPS, recurso empleado violando la ley, incluso cuando hay en lista de espera, aspirantes a las vacantes por retiro forzoso, accidente, muerte y desplazamiento armado. En ese texto denunció como el paramilitarismo afectó la selección de etnoeducadores en Sucre y otros lares de la región Caribe.

[6] Ibid. Existen fábricas de PEI detectadas en municipios como Loricá, Soledad, Ciénaga, Sincelejo, Cartagena, donde los seguidores de Zúbiría Sámpér o de Félix Bustos Cobos, asesores del MEN para la época del gobierno Sámpér, cultivaron unos seguidores en varios puntos de la geografía regional, que venden los PEIS ya hechos. Muchas veces en un PEI aparece el nombre de otra institución educativa. Pasa lo mismo con los famosos Planes de Ordenamiento Territorial (POT).

[7] Diagnóstico Contreras y Zapata (2007): esta situación se explica por la tendencia de una educación oficial nacional que tuvo mucho éxito en enseñar el autodesprecio y la autonegación, desde la colonia hasta nuestros días, promoviendo el mestizaje blanqueador como opción biológica e ideológica, de manera que al aparecer el proceso, promovido por mayorías de la región Pacífico, de Palenque de San Basilio y San Onofre, la colonia chocona estaba más preparada e informada para ocupar estos espacios. El liderazgo local que surgió en Córdoba un departamento que se denomina “latino” y blanco, se motivó lamentablemente por razones de beneficios personales, muy pocos por una práctica familiar o social, que tocara y reivindicara el tema afrocolombiano.

REVOLUCIÓN, DIÁLOGO Y LIBERACIÓN

Una pedagogía de la libertad y la esperanza que aún hoy puede decir su
palabra

Matías Mattalini

Hablar de revolución y liberación a los “rostros sufrientes” de nuestro pueblo en este cambio de época, puede ser, muchas veces, chocar contra la pared de la indiferencia o de la falta de sentido. Quizás, porque, como afirma una canción que intenta pintar la realidad con su letra, es mejor “estar al lado del camino fumando el humo mientras todo pasa”[1]. O, podría ser también, porque la liquidez de la modernidad en la que vivimos nos impide ver sendas sólidas por las que es posible transitar. O, quizás, porque el sistema en su totalización, con sus rasgos más perversos, no hace más que desesperanzar quitando las posibilidades de humanizarnos a las que todos y cada uno tenemos derecho.

¿Cómo comunicar la autenticidad de la revolución liberadora a los oprimidos de hoy? ¿Cuál es la pedagogía capaz de generar esperanza en los “rostros sufrientes”? ¿Cómo recuperar la “novedad” de la lucha por forjar caminos que promuevan dicha esperanza? ¿Cómo pensar en todo ello sin repetir esquemas cerrados y excluyentes?

Creemos que la acción reflexiva y pedagógica a la que nos invitaba Paulo Freire tiene algo que decirnos hoy y sigue siendo una respuesta posible a estos interrogantes. Pues, paradójicamente para quienes nos preguntamos esto, si nos dejamos atravesar por la *pedagogía del oprimido*, los cuestionamientos terminan siendo invertidos y pueden formularse de la siguiente manera:

¿Cómo nos pueden comunicar la autenticidad de la revolución liberadora los oprimidos de hoy? ¿Cuál es la esperanza que se vuelve pedagogía en las acciones comunes de los “rostros sufrientes”? ¿Cuál es la novedad que yace implícita en los caminos de lucha que van forjando en su andar? ¿Cuál es la reflexión que surge a partir de esta praxis, la cual, abre horizontes con su permanente transformación creadora?

Esta inversión, a la que nos lleva la *pedagogía del oprimido*, de la cual nos habla Freire, es, a nuestro juicio, un acto propio de un pensar descolonial, y, con ello, una instancia capaz de encontrar un sentido nuevo a la revolución y a la liberación de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres.

Por otro lado, encontramos muchas respuestas a los interrogantes planteados, en la tarea política, social y, con ello, educativa de muchas organizaciones y movimientos que van convergiendo, como dice Alberto Ivern, en “una conciencia que permite a cada grupo entramarse con otras espontaneidades simultáneas”[2]. Se trata de ámbitos en donde el “destino impuesto” es desafiado por un grupo de gente que se une a causa de un acontecimiento desencadenante y que se organizan para salir al paso torciendo los “barrotes” de hierro del sistema establecido.

Desde esta perspectiva de encuentro con la emergencia de estos “nosotros” que se van configurando, deseamos repatriar el pensar del gran pedagogo de los 70` descubriendo en él una filosofía de vida que aún hoy está llamada a “decir su palabra”.

1. Plan Metodológico

Dejando que los cuestionamientos a los que hicimos referencia nos atraviesen en la reflexión, pretendemos bucear en el pensamiento de Paulo Freire a partir de una interpretación que intenta vislumbrar el sentido de los textos en la praxis actual de ciertas organizaciones y movimientos sociales, los cuales, despliegan su accionar en la presente realidad latinoamericana.

A fin de dar orden y profundidad a nuestra investigación proponemos, en primer término, explicar algunos matices conceptuales del presente ensayo. A continuación, llevamos adelante tres instancias de reflexión:

1. La primera será desarrollada en lo concerniente al autor reconociéndolo en su obra más célebre (la cuál es eje del presente ensayo): *Pedagogía del oprimido*. Explicitaremos, aquí, la concepción antropológica del autor. Luego hablaremos de la contradicción opresores-oprimidos y su superación. Y en un tercer momento describiremos la teoría de la acción dialógica y sus caracteres contraponiéndola a la teoría de la acción antidialógica.

2. La segunda instancia tratará acerca de la praxis viva de los movimientos sociales y organizaciones. Nos valemos, en este momento, del libro *Hacerlo posible* de Alberto Ivern, como, también, de la propia experiencia de encuentro con instituciones y establecimientos que palpitan esa misma pedagogía y principios.

3. Y, finalmente, la tercera instancia pondrá en dialogo las dos reflexiones anteriores tratando de percibir la actualidad de una pedagogía de la libertad y la esperanza, la cuál, también hoy está llamada a decir su palabra. Así mismo, se verá de qué manera, a nuestro entender, dicha pedagogía contiene en sí misma un rasgo esencial del actual pensamiento descolonial.

CAMINO REFLEXIVO

Matices conceptuales

Hablamos de revolución en tanto proceso y como “acción cultural dialógica que se prolonga en una revolución cultural, juntamente con el acceso al poder”. Este poder es un “poder-hacer-con-otros”, el cual, invita a

participar a todos en la “reconstrucción de la sociedad”. La “revolución cultural” es el “esfuerzo máximo de concienciación”, o sea la búsqueda que anhela que todos los hombres puedan llegar a verse a sí mismos como sujetos de su propia historia.

Al referirnos a la liberación tenemos presente una auténtica “tarea humanista e histórica” que busca dar a luz al “Hombre nuevo”, a aquel que surge del poder liberador emergente de la debilidad de los mismos oprimidos. Sólo este poder es capaz de liberar a todo el hombre y a todos los hombres y mujeres, oprimidos y opresores.

Al exponer la noción de dialogo nos referimos al “encuentro de los hombres que *pronuncian* el mundo”. Esta categoría es, para nosotros, la mediación que posibilita un sentido nuevo[3] tanto a la revolución como a la liberación. Se trata de un concepto que nace a partir de la misma praxis de liberación y que le permite a ésta no volver a caer en contradicción. Por ello, el título del presente ensayo tiene la particularidad de colocar entre la palabra “Revolución” y la palabra “Liberación” al mismo “dialogo”. Pensamos que para poder pronunciar con autenticidad la unión de las dos palabras (revolución y liberación) y hablar, entonces, de Revolución liberadora y de Liberación revolucionaria, es preciso la mediación del dialogo, el cual, mantiene una cierta tensión analógica reuniendo y relanzando los dos conceptos sin subsumir la diferencia entre ellos.

El último matiz conceptual que deseamos exponer es un agregado más al término “oprimidos”. Freire habla de “los condenados de la tierra” haciendo alusión a Frantz Fanon. También utiliza la expresión “desharrapados del mundo”. Nosotros tomamos otro término que introduce la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en el documento de Aparecida: el término “rostros sufrientes”. Ellos se refieren, especialmente, a los que viven en las calles de las grandes urbes, a los emigrantes desplazados y refugiados, a los enfermos, a los adictos dependientes y a los detenidos en las cárceles. Pensamos

que la expresión “rostros sufrientes” suma un matiz de actualidad a los términos de Fanon y Freire sin excluirlos.

Hechas las aclaraciones correspondientes, esperamos que el tránsito del mismo trabajo pueda explicitar y elaborar mejor las concepciones mencionadas.

Instancias reflexivas

1. Paulo Freire y su *Pedagogía del Oprimido*

1.1 Concepción antropológica

Para Freire el hombre tiene una vocación esencial: SER MÁS. Se trata de una llamada a la humanización, o sea, al reconocimiento explícito de una actitud vital como es la de la praxis. En palabras del autor, praxis es “reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo”[4]. Lo fundamental de la conciencia es “estar con el mundo” y esto se da en un proceso permanente el cual hace de ella un “camino para”, una senda que conduce al SER MAS, a la humanización.

El darse de la conciencia y el mundo es simultáneo. No se dan el uno primero y el otro después, sino ambos presentes en el mismo darse. Esta simultaneidad nos permite pensar que el destino no está predeterminado sino que el mundo cambia si cambia la conciencia de él, por eso, la realidad puede ser modificada. Desde esta concepción, el hombre no puede ser un mero espectador del contexto que lo circunda, es decir no puede ser un “algo” más que está, simplemente, en el mundo. El hombre es un recreador existente, es alguien que está llamado a pronunciar su palabra, la cual, posee una fuerza transformadora. Por eso, todo hombre tiene derecho a poder decir su palabra, y es preciso elaborar caminos de liberación que humanicen a aquellos que, siendo oprimidos, no pueden expresarse. Pues, es desde la expresión de los oprimidos, desde su búsqueda existencial por su reconocimiento, desde donde todos los

hombres y mujeres, también los opresores, pueden encontrar liberación auténtica.

Así, el hombre, según Freire, es un ser inconcluso que está motivado a poder desarrollarse plenamente liberándose de toda cosificación, tomando la vida en sus manos y siendo sujeto de su propia historia al legitimarse en su búsqueda que transforma creando y que crea transformando.

1.2 La contradicción opresores-oprimidos y su superación

Humanización o deshumanización son posibilidades reales y concretas de todo hombre. La primera es propia de la vocación esencial y la segunda es su negación. Dicha negación, se manifiesta efectivamente, en la injusticia y la explotación entre los hombres y mujeres. Se trata de la violencia ejercida por alguien dominante: el opresor. Es aquel que despoja de la humanidad a quién oprime. Sin embargo la deshumanización no sólo es para con los oprimidos sino también para con los mismos opresores. Se da, en ambos, una distorsión de la auténtica vocación del hombre. Por lo tanto, en lugar de “ser más”, “son menos”; y esta realidad hace que los oprimidos, en algún momento de la historia deseen recuperar su verdadera vocación. Pero para que eso suceda, no deben los oprimidos transformarse en nuevos opresores al vencer en su lucha. Muy por el contrario han de ser “restauradores de la humanidad de ambos”. Esta es la gran acción transformadora del mundo y creadora de humanidad.

Ahora bien, para entender mejor como se da concretamente la contradicción opresores-oprimidos es preciso analizar las características tanto del opresor como del oprimido. Describamos, entonces, a cada uno por separado para después ver de qué manera la pedagogía del oprimido a la que nos invita Freire puede ser fuente de liberación auténtica motivando la superación de toda contradicción.

1.2.1 Los opresores

El opresor es aquel que instaura la violencia deshumanizante. Aquel que impide que los otros puedan ser lo que están llamados a ser. Es el que provoca el verdadero “terror”. Dice Freire: “Quién instaura la negación de los hombres no son aquellos que fueron despojados de su humanidad sino aquellos que se la negaron, negando también la suya”. Desde esta perspectiva se entiende que todos los actos de violencia que se dan en la sociedad, no pueden ser nunca promovidos desde los mismos oprimidos, desde los “rostros sufrientes”, aún siendo ellos mismos quienes ejecuten efectivamente actos de esa envergadura. En la lectura de la realidad que lleva adelante el gran pedagogo, son los opresores, los que hacen que los débiles permanezcan en ese estado; son quienes, a la fuerza, instalan la violencia con su actitud deshumanizante incapaz de reconocer al otro.

El opresor es aquel que no dialoga, pues, sabe que de esa manera corre peligro de perder el poder que cree tener. Prefiere que haya pura verticalidad antidialógica; y para matizarla recurre a la desvalorización y a la “falsa generosidad”. La primera conlleva la inferioridad del oprimido sobre el; inferioridad, valga la redundancia, que se la hace sentir para que luego sea el mismo oprimido quien crea que “es menos”. La segunda es una actitud necesaria para que el sistema de injusticia parezca “más humano”. Se trata de un manotazo de suavidad para detener cualquier tipo de amenaza y para continuar la explotación a costa de “la muerte”, “el desaliento” y “la miseria”. Se da, en los opresores, un cierto miedo a perder la “libertad” que tienen desde el poder que imponen. Por eso recurren a la falsa generosidad. Son “migajas que caen de la mesa de los señores”, es decir, la manera en la cual el opresor y todos aquellos que (sin ser intencionalmente opresores) avalan con sus acciones y actitudes el sistema de injusticia, pueden mejorar la estrategia de opresión o cubrir su sentimiento de culpa.

1.2.2 Los oprimidos

Los oprimidos son los explotados, los violentados, los deshumanizados por el sistema, “los condenados de la tierra”, “los desharrapados del mundo”. Son aquellos que, por el grado de adherencia al sistema opresor, temen tomar la vida en las manos, es decir, tienen miedo a la auténtica libertad que los compromete en la búsqueda de más humanidad. Si este miedo no es superado entonces, o bien se transforman en opresores también ellos, o bien se mantienen en esa situación de explotación e injusticia.

Ahora bien, son los oprimidos quienes pueden, como decíamos al principio, gestar los caminos para la liberación del hombre. Son ellos los que, siendo responsables de la transformación del mundo a la que están llamados, se liberan a sí mismos y también a sus opresores. Se trata de un poder que nace de la misma debilidad en la que se encuentran y que los une para poder-hacer-con-otros una verdadera revolución liberadora que conlleve, como características intrínsecas, la acción dialógica y la “revolución cultural”.

Sin embargo, para que esto suceda es preciso una pedagogía de la libertad y la esperanza que pueda llevar a cabo un proceso de concienciación, pues, los oprimidos, en su status, son seres “duales”, inauténticos. Esta dualidad se da en cuanto ellos “alojan” en sí mismos al opresor. Así, viven la situación en la que “ser es parecer, y parecer es parecerse con el opresor”[5]. Por eso la pedagogía del oprimido debe ser elaborada *con* el y no *para* el. De esta manera se alentará el espíritu crítico para el descubrimiento de las causas de la opresión y, con ello, “el descubrimiento de los oprimidos por ellos mismos y de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización”[6].

1.2.3 Superación de la contradicción

Afirma el gran pedagogo:

Lo importante (...) es que la lucha de los oprimidos se haga para superar la contradicción en la que se encuentran; que esta superación sea el surgimiento del hombre nuevo, no ya opresor, no ya oprimido sino hombre liberándose. Precisamente porque si su lucha se da en el sentido de hacerse hombres, hombres que estaban siendo despojados de su capacidad de ser, no lo conseguirán si sólo invierten los términos de la contradicción.[7]

De esta manera, la superación de la contradicción conlleva una clara conciencia de que lo que está en juego es la verdadera liberación. Aquella que enmarcábamos como “tarea humanista” a la que le interesa todo el hombre y todos los hombres y mujeres. Aquella que pone la vocación esencial del SER MÁS en el lugar existencial donde tiene que estar. Es allí cuando se da el surgimiento del hombre nuevo.

Es importante destacar que el hombre nuevo no puede surgir desde la mera inversión de los papeles. O sea, que no se trata de la transformación de los oprimidos en nuevos opresores. Esta visión distorsionada sería fruto de un marcado individualismo incapaz de liberar al hombre en todas sus dimensiones. Si el oprimido no toma conciencia de sí como persona y en tanto clase oprimida liberándose, entonces puede caer en este tipo de desvíos que terminan por desfigurar la revolución.

Otro aspecto de la contradicción y su superación, es la connotación dialéctica que adopta. Ciertamente, creemos que se trata de una dialéctica abierta a la historia que, aunque encuentra en Hegel primero, y después, y sobre todo, en Marx, un camino que revaloriza al hombre, posee dos rasgos distintivos que no la dejan volver a cerrarse en un nuevo sistema idealista: La liberación y el dialogo. Ambos toman cuerpo de realidad en la praxis que, como hemos dicho anteriormente es “reflexión y acción de los hombres sobre el mundo para transformarlo”. A través de ella los oprimidos se reconocen sujetos de su propia historia y pueden objetivar la realidad opresora para actuar consecuentemente en pos de la liberación de todo el hombre y de todos los

hombres y mujeres. Del lado del opresor, es preciso pasar de la mera solidaridad, en tanto falsa generosidad, a la solidaridad auténtica que reconoce a los oprimidos como despojados de su palabra y de su propio trabajo. Ese reconocimiento los hace capaces (a los opresores) de actuar desde el amor hacia los hombres que sufren las consecuencias de un orden social injusto.

En concreto se da un proceso que Freire define como “subjetividad y objetividad en permanente dialecticidad”. [8] Pues, su estrategia de concienciación se propone como un dialogo fecundo en donde los hombres, siendo concientes de su subjetividad, logran objetivar la realidad de la situación que los ata y pueden elaborar caminos reales para la liberación. Quienes se comprometen con estos caminos, dice Freire desde una impronta fuertemente latinoamericana, “deben asumir una nueva forma de *estar siendo*”. Así, en nuestra interpretación, la dialéctica Freiriana va hacia lo más originario fenomenológicamente para trascenderlo desde la misma praxis liberadora, replanteando, de esta forma, la vida y, con ella, el pensamiento mismo en su esencia. Más adelante volveremos sobre esta última afirmación.

1.3 Antidualogicidad de la opresión Vs. Dialogicidad de la liberación

Los hombres, siendo seres de la praxis, tienen la misión fundamental del “quehacer”, es decir, de la verdadera tarea humanizante que no dicotomiza la acción de la reflexión sino que las considera, a ambas, como momentos existenciales del mismo “quehacer” del hombre. En definitiva, el “hacer” del hombre es acción y reflexión. Ahora bien, si queremos que el “quehacer” sea transformador, es preciso una teoría que lo ilumine. Si la revolución puede entenderse, como hemos dicho antes, como “acción cultural dialógica”, es necesaria una “teoría de la acción dialógica” que, además de encontrar las categorías que encausen el actuar, pueda diferenciar la revolución liberadora del sistema de opresión injusto y su teoría, la cual, el mismo Freire cataloga de antidualógica.

El autor reconoce cuatro categorías o características para cada teoría. En el caso de la acción dialógica: colaboración, unión, organización y síntesis cultural; y en el caso de la acción antidialógica: conquista, división, manipulación e invasión cultural. Para describirlas y buscar su comprensión las expondremos confrontándolas.

Al finalizar dicha confrontación realizaremos una breve conclusión de esta primera parte del plan metodológico e introduciremos la segunda.

1.3.1 Colaboración Vs. Conquista

En la colaboración queda manifiesto el poder como poder-hacer-con-otros. Esa es la manera en la que se encuentran los hombres en el mundo para transformarlo desde la acción cultural dialógica. En el encuentro los hombres pronuncian el mundo, o sea, logran decir su palabra y por ello se saben personas, sujetos de su propia historia. Por lo tanto, esa pronunciación se da en el sendero junto a otros, y por eso, surge, en el caminar, la colaboración como parte esencial de su lucha por la liberación. La colaboración emerge, sobre todo, a partir de la comunión entre el pueblo y los líderes. Ese rasgo, la hace substancialmente dialógica. Dice Freire:

La colaboración, como característica de la acción dialógica, la cual sólo se da entre sujetos, aunque en niveles distintos de función y por lo tanto de responsabilidad, sólo puede realizarse en la comunicación.

El dialogo, que es siempre comunicación, sostiene la colaboración. En la teoría de la acción dialógica no hay lugar para la conquista de las masas para los ideales revolucionarios, sino para su adhesión.

El dialogo no impone, no manipula, no doméstica, no eslogantiza.[9]

La conquista es una característica de la acción antidialógica. El hombre que conquista es un sujeto que tiene su premio en un objeto conquistado. Eso es lo propio de los opresores: cosificar (reificar) la conciencia

de los oprimidos haciendo de ellos el objeto de su conquista. Se provoca, así, la alienación del oprimido a quien se lo expropia de su palabra, de su expresión, en definitiva, de su cultura y, con ello, de su ser como persona. A través de la conquista, los opresores, recurren a la “falsa admiración” de la masas que los vuelve meros espectadores que van perdiendo conciencia de su capacidad transformadora y creadora. Es el famoso “pan y circo” de las elites Romanas. En la conquista, según el autor se ve claramente un anhelo necrófilo. Es decir, que en lo esencial de la acción antidialógica se muestra una cierta atracción por lo muerto; se trata de un rasgo intrínseco a la misma reificación de los hombres.

1.3.2 Unión Vs. División

El liderazgo revolucionario conlleva el esfuerzo por unir a los oprimidos entre sí y a éstos con su líder para lograr la liberación. Se trata de un propósito, por lo general, bastante difícil de desarrollar, pues, las masas populares, prisioneras de la misma dualidad, tienden a desconfiar de la posibilidad de unión y organización entre sí y con el líder. Por eso, es preciso, romper con la adherencia al opresor y objetivar la realidad para darse cuenta de la necesidad de unirse a los otros que están en su misma situación. Esta meta, requiere del proceso de concienciación a través de la pedagogía del oprimido, la cual ha de ser el bastión de trabajo del líder. Una vez que los oprimidos descubren que, como hombres, no pueden seguir siendo objetos de sus opresores, toman conciencia de su ser como clase oprimida. Así, pueden unirse, haciendo de dicha unión una exigencia para con el proceso revolucionario en cuanto éste ha de ser, desde el comienzo, una “acción cultural” y, por ello dialógica.

En cuanto a la acción antidialógica lo propio, en este caso, es la división para mantener la opresión:

FILOSOFÍA MESTIZA II

El dividir para mantener el statu quo se impone, pues, como un objetivo fundamental de la teoría de la acción dominadora antidialógica.

Como un auxiliar de esta acción divisionista encontramos en ella una cierta connotación mesiánica, por medio de la cual los dominadores pretenden aparecer como salvadores de los hombres a quienes deshumanizan.[10]

Al dividir a los oprimidos impiden que surja cualquier ocasión que los unifique y les genere una amenaza a su hegemonía. Así recurren a los métodos de la burocracia estatal y de acciones culturales divisorias que debiliten cualquier intención de lucha o enfrentamiento. Tratan en lo posible de focalizar los problemas generando una visión parcial que engaña incluso a muchos profesionales serios. La ingenuidad de quien se deja llevar por esta visión es aprovechada para fortalecer el sistema opresor. Además tratan de mantener la armonía negando astutamente los conflictos y la explotación. Hacen creer que la misma acción divisionista que llevan a cabo es en realidad el camino de salvación para los mismos oprimidos. Queda claro que se trata de un pensar y actuar puramente antidialógico incapaz de liberar a nadie, ni a ellos mismos que son esclavos de su mismo desenfreno opresor.

1.3.3 Organización Vs. Manipulación

El liderazgo revolucionario, además de procurar la unión de los oprimidos, busca también su organización. Para que ésta pueda darse, es imperioso el testimonio “humilde y valeroso” que congrega y predispone a los oprimidos a encontrar caminos posibles para la liberación. Freire atribuye a dicho testimonio algunos rasgos fundamentales: *Coherencia* entre lo que se dice y lo que se hace; *osadía* que asume el riesgo de enfrentar la existencia como desafío; *radicalización* de la opción tomada; *valentía de amar* para luchar por la liberación de todos los hombres y mujeres; *creencia* en

el potencial escondido en las masas populares. A través de este testimonio que permite la toma de conciencia, por parte de los oprimidos, del momento histórico y de la necesidad de su “inserción crítica” en la realidad, se hace más visible la organización. Dice Freire:

Sin liderazgo, disciplina, orden, decisión, objetivos, tareas que cumplir y cuentas que rendir, no existe organización, y sin ésta, se diluye la acción revolucionaria. Sin embargo, nada de esto justifica el manejo y la cosificación de las masas populares.

El objetivo de la organización, que es liberador, se niega a través de la cosificación de las masas populares, se niega si el liderazgo manipula a las masas. Éstas ya se encuentran manipuladas y cosificadas por la opresión.

(...) De ahí que el liderazgo no pueda decir su palabra sólo, sino con el pueblo.[11]

El liderazgo que, a través del testimonio, provoca la organización de las masas, no cae ni en el autoritarismo (negación de las libertades) ni en el desenfreno (negación de la autoridad), se da en él, una cierta tensión analógica entre libertad y autoridad, es decir, una implicancia mutua que las proyecta a la eminencia de la auténtica responsabilidad en liberación revolucionaria.

En cambio, la acción antidialógica impide, a partir de la manipulación, cualquier posibilidad de organizarse. Esa manipulación se provee de una cierta mitología creada por quienes tienen el poder: los dominadores, “la burguesía”, que se presenta como modelo a seguir y que hace creer a las masas en la posibilidad del ascenso para un mejor estado de vida desde la supuesta “movilidad social”. Así, generan una “organización” inauténtica que les posibilita continuar la dominación con la tranquilidad de que no habrá amenazas. Mientras las masas crean que el modelo a seguir es la misma burguesía, no podrán liberarse ni liberar a nadie. La manipulación, entonces, boga por mantener la

ingenuidad mitológica a la que está sometido el pueblo. Lo que menos desea es que éste comience a problematizar y termine por lograr una “organización crítica” que atente contra el sistema que los mantiene en el poder.

1.3.4 Síntesis cultural Vs. Invasión cultural

La acción cultural, en cuanto tal, puede, o bien servir a la dominación, o bien a la liberación. La estructura social recibe el impacto de la acción cultural en sus dos versiones antagónicas y procesa en la relación dialéctica de *permanencia-cambio* dicho impacto. En cuanto a la acción dialógica, no pretende, ésta, eliminar esa relación dialéctica, pues ella es constitutiva de la misma estructura social. Más bien, pretende superar las contradicciones en la síntesis cultural, la cual, surge del encuentro con el pueblo y de las relaciones emergentes que conllevan una pedagogía del oprimido. Así, en lugar de pretender “ilustrar” o, lo que es peor, “invadir” al pueblo como hace la acción antidialógica, la síntesis cultural logra una auténtica integración entre los hombres que se unen para transformar la realidad de opresión en la que se encuentran. Dice Freire:

En la síntesis cultural, donde no existen los espectadores, la realidad que debe transformarse para la liberación de los hombres es la incidencia de la acción de los actores.

(...) De este modo, esta forma de acción cultural, como acción histórica, se presenta como instrumento de superación de la propia cultura alienada y alienante.

Es en este sentido que toda revolución, si es auténtica, es necesariamente una revolución cultural.[12]

Muy a contramano de lo que la acción dialógica propone, los opresores “invaden” la cultura de los oprimidos con mecanismos variados a fin de imponerles una visión del mundo distorsionada, la cual, sirve a los fines de la dominación. De esta forma, buscan conocer el mundo de los invadidos con el fin de aplastar, desde su acción cultural antidialógica, cualquier intento de

concienciación. El liderazgo opresor impone “enseñando”. En cambio el liderazgo revolucionario que anhela la liberación de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres, no aplica “esquemas prescriptos”, sino que se identifica con el pueblo para pautar la acción cultural auténticamente transformadora de manera conjunta.

Primera conclusión

La hermenéutica que esbozamos nos ha depositado ante los interrogantes invertidos que expusimos al comienzo de este ensayo. Es decir, nos topamos con la paradoja de que la pregunta acerca de la revolución pedagógica capaz de llevar esperanza a los “rostros sufrientes” (a los oprimidos de hoy) no puede ser respondida a partir de acciones culturales pensadas “para” el pueblo, sino que es preciso que se manifieste la dialogicidad en su mayor sentido para que emerja, a partir del encuentro “con” el mismo pueblo, una auténtica revolución, es decir, una revolución cultural a partir de una acción cultural dialógica.

Ahora bien, esta revolución de la que hablamos, ¿tiene algún correlato en el accionar de los pueblos latinoamericanos hoy?; ¿es posible encontrar respuestas concretas y actuales en los movimientos u organizaciones sociales de la actualidad?; ¿surgen caminos de liberación capaces de superar la contradicción opresores-oprimidos?;

¿qué sentido tiene el volver a traer a la memoria y a la reflexión el pensamiento de Pablo Freire?

Deseamos, con el corazón en las manos y con la mente despierta, vislumbrar contestaciones prácticas posibles a estas preguntas. Esperamos que la investigación de Alberto Ivern y la síntesis de nuestra experiencia personal sean un aporte valioso para este nuevo horizonte de comprensión en el que nos deposita el recorrido hasta aquí trazado.

2. Movimientos y organizaciones sociales: proceso, experiencia y aprendizaje

Cuando nos dejamos interpelar por ciertos acontecimientos que son capaces de reunir voces acalladas y sentimientos compartidos de lucha, de angustia, de dolor y de opresión; cuando percibimos un espíritu comunitario en algunos grupos que se organizan haciendo frente a la insatisfacción de las necesidades básicas; cuando vemos patentizada la resistencia de determinados actores colectivos de la sociedad ante un régimen de injusticia; cuando nos sensibilizamos ante la lucha por el reconocimiento de los pueblos originarios; o cuando vemos de qué manera, algunas organizaciones no gubernamentales, educativas y/o eclesiales se suman a los reclamos y las tareas comunitarias de las bases del pueblo; allí, es cuando vale la pena preguntarnos: ¿qué es lo que descubrimos?, ¿qué hay detrás de estos emprendimientos comunes?, ¿no hay, acaso, una emergencia ética, histórica y religiosa de un “nosotros” característico de nuestra esencia latinoamericana?, ¿no hay, acaso, una pedagogía revolucionaria en esos procesos?, ¿no hay, entonces una reivindicación y una relectura práxica del pensamiento de la liberación de los filósofos y pedagogos de los años 70’?

Vamos a recorrer un itinerario interpretativo a partir del libro “Hacerlo Posible”.

2.1 «Nuevos movimientos sociales»: el aporte de algunos acontecimientos extraordinarios

Queremos formar parte del deseo de cambiar el orden social establecido que nos parece injusto. No obstante, no buscamos este cambio en caminos recorridos hasta ahora, que pudieran alentar la ilusión de “tomar el poder” para imponer un “nuevo orden”, imaginado a priori por algunos e impuesto inconsulta y unidireccionalmente a otros. Por el contrario, queremos formar parte de las experiencias de algunos intentos de cambio a los cuales buscamos sumarnos con un aporte más.[13]

Esta es la intención de Alberto Ivern en *Hacerlo posible*. Claramente nos

sentimos identificados con el autor y nos sentimos interpelados por sus reflexiones.

Ivern, analiza ciertos acontecimientos a los que los adjetiva como “sorprendentes” (y que nosotros titulamos como extraordinarios) y trata de desentrañar fenomenológicamente su esencial aporte a la sociedad. Así, caracteriza a los protagonistas, considerados en tanto movimientos sociales, como portadores de una novedad que no sólo tiene que ver con lo inédito sino, sobre todo, con el atrevimiento de enfrentarse a un destino fatal desde nuevas motivaciones y desde nuevos horizontes de comprensión. Estos movimientos sociales se ven forzados a “resistirse” y a luchar haciendo frente a su estado de marginación y olvido. Pero además, creen posible modificar la realidad desafiando lo que aparenta estar predeterminado. De esta manera, se descubren en el “poder-hacer-con-otros” y van entrelazando fuerzas, sueños, proyectos y necesidades comunes. Desde esta perspectiva, consideramos a los «nuevos movimientos sociales» como un “nosotros posible” capaz de desplegar una gama de organizaciones de orden institucional que hagan justicia a la historia de las resistencias colectivas y a los sueños, no trasnochados, de quienes pensaron situadamente una América Latina más fraterna y un mundo más justo. El “nosotros posible” al que hacemos referencia es resultado de las resistencias ante un sistema opresor, es decir es emergencia comunitaria que tiene una localización específica, un elemento unificador y un desencadenante, y que, sin lugar a dudas, conlleva una pedagogía capaz de integrar al pueblo en una “acción cultural dialógica” verdaderamente transformadora.

Citamos, ahora, resumidamente, algunos de los acontecimientos que señala Ivern[14]:

a) *Los caracoles Zapatistas*: Se trata de algunos pueblos originarios que viven en la zona montañosa de México. Destinados a “desaparecer” deciden organizarse y dictarse sus propias leyes. Así, logran tener fuerza no sólo a nivel nacional sino también internacional. Los une un mismo origen étnico y una misma situa-

ción de marginación. Son el producto de una reacción colectiva frente a la desesperación por sobrevivir y retroalimentan su proyecto en vínculo con la “sociedad civil” de México y del mundo. Surgen a partir del año 1994.

b) *Las fábricas y empresas recuperadas*: Se trata de obreros y empleados que viendo quebradas las empresas en que trabajaban deciden organizarse y reparar la fuente laboral desde ellos. Se ubican en la zona del conurbano bonaerense y en distintas ciudades de la Argentina. Los une su misma situación de pérdida de trabajo y con ello el ingreso, sumado a que comparten su “clase social”. El desencadenante es la situación desesperante del país que consta con un 40% de desempleo y no da esperanzas de salidas individuales. Surgen a partir del año 2001.

c) *Las asambleas barriales y populares*: Se dan en el sector urbano y semiurbano de distintas localidades de la Argentina. Se trata de vecinos que se reúnen en los barrios a practicar la democracia sin delegación de mandatos en “representantes” y sin liderazgos unipersonales. Surgen a partir de dos marchas multitudinarias que influyen en la renuncia de un ministro y del presidente. Dichas marchas tienen por lema: “que se vayan todos”. El desencadenante había sido la gran fragmentación social y la impotencia frente a la desconexión entre las políticas públicas y las demandas sociales. Surgen y se mantienen de 2001 a 2005.

d) *El MST de Brasil*: Surge en la zona rural en el interior del país y nace a partir de las comunidades eclesiales de base. Luego tendrá incidencia política nacional. Nace a partir de la lucha por la supervivencia y a partir de la toma de conciencia por los respectivos derechos. El desencadenante es la situación compartida de no tener un techo donde vivir y morir. Surgen a partir de los años 1970.

2.1.1 El MST y Paulo Freire

Vale la pena prestar atención a este último movimiento descrito por

Ivern, pues, existe entre el MST de Brasil y Paulo Freire una relación intrínseca y una influencia mutua que será determinante para trazar los principios filosóficos y pedagógicos de dicho movimiento. Dejemos que el autor de *Hacerlo Posible* nos desu impresión acerca del movimiento:

En su larga y fecunda historia, el Movimiento de los Sin Tierra ha formulado principios filosóficos y pedagógicos que lo definen muy claramente. La educación que practican en sus comunidades está orientada a la transformación social y a la institución de la solidaridad. Es una educación por y para el trabajo y la cooperación, orientada a la promoción de las distintas dimensiones de la persona – filosófica, cultural, religiosa (dentro de la línea de la teología de la liberación)– y los valores (humanistas, socialistas), y concebida como un proceso permanente de formación y de transformación humana. En sus prácticas pedagógicas se integran permanentemente el pensar y el obrar, ya que la realidad es considerada la base de la producción de conocimientos. Para que los contenidos formativos sean socialmente útiles, han establecido un vínculo orgánico entre los procesos educativos y los procesos políticos, económicos y culturales, a través de didácticas coherentes con tales procesos formativos, como la gestión democrática, la autoorganización de los estudiantes, la creación de colectivos pedagógicos y su combinación de los procesos individuales, y el fomento de las actitudes investigativas. Asimismo – como lo establece en su declaración de principios – han considerado, como un “ingrediente decisivo, el amor; el amor por el otro, por los otros”. [15]

Al escuchar estas palabras, vienen a nuestra mente, las anotaciones y el análisis desplegado acerca de la *Pedagogía del oprimido*. En las bases fundantes del camino recorrido por este Movimiento de los Sin Tierra, sin duda yace la educación liberadora defendida por el gran pedagogo. Es interesante descubrir como se da la convergencia de las luchas y como las palabras, las experiencias y las teorías no quedan en el aire cuando se encuentran con otras expresiones que buscan lo mismo: el bienestar del hombre y su liberación integral. Vemos entonces que el gran pedagogo puede “decir su palabra”, también hoy, a través de la labor pedagógica del MST [16].

2.1.2 “Movimiento nacional chicos del pueblo”

Es interesante citar dentro de la gama de movimientos nombrados al

“Movimiento nacional Chicos del Pueblo”[17], surgido en Argentina[18]. Es un punto de encuentro de más de 300 instituciones no gubernamentales de todo el país, las cuales, trabajan con niños y jóvenes que palpitan de cerca la muerte por la condición y el contexto en el que están. Es, como ellos dicen, “la utopía contraria del modelo que omite generar lo humano: **el país para todos**”.

Una de las actividades más trascendentes que llevan a cabo es la escuela de educadores populares. En ella se desarrolla un camino de formación y acompañamiento para los líderes comunitarios que se encuentren militando en el campo de lo popular trabajando con niños y jóvenes. En la introducción al programa afirman:

Esta propuesta es un homenaje a la pedagogía. Propuesta, que, como dice Morín, intenta ser un aporte a la ciencia, para que se confunda cada vez más con la aventura humana de la que ha surgido y está dedicada a todos los hombres y mujeres que trabajan cotidianamente por sueños de justicia y dignidad. Porque más que la victoria de esos sueños, es la lucha por los sueños lo que dignifica diariamente nuestras existencias. [19]

Una vez más vemos como la pedagogía se vuelve un rasgo determinante de las bases fundacionales de los movimientos que emprenden la lucha por la liberación auténtica, es decir, la liberación de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres.

2.1.3 Un carácter esencial de los nuevos movimientos sociales

Nos parece oportuno señalar una característica fundamental de los movimientos a los que hacemos referencia a fin de explicitar mejor nuestra observación y a fin de que nuestro aporte tenga mayor contundencia. Afirma Alberto Ivem:

En lugar de un gran movimiento o partido político, lo que por momentos empieza a aparecer es un nuevo contexto político caracterizado por la conciencia de la simultaneidad del propio hacer de muchos otros en otros lugares. Una simultaneidad que legitima la propia reivindicación, una conciencia que permite a cada grupo entramarse con otras espontaneidades simultáneas, volviéndolas un tácito “acuerdo a posteriori”, al

descifrar la propia singularidad en el espejo de lo múltiple. (...) Se trata de una simultaneidad “impensada”, imprevista, irreductible a cualquier tipo de pertenencia o identidad ideológico partidaria previa, no surgida de un preacuerdo entre diversos grupos que tuvieron la misma ocurrencia y entre quienes no habría existido ninguna clase de plan preestablecido. La emoción que los une y que sólo posteriormente deviene conciencia de no estar solos surge con el reconocimiento en el otro no de una misma reivindicación puntual, sino del mismo atrevimiento, del mismo deseo de arrancarle un fruto prohibido al respectivo presente, un futuro diverso al que dictaminaba el propio pasado, es decir, de arrancarle un nuevo sentido (distinto al que otros pretendían imponerles) al propio devenir.[20]

Este rasgo, es quizás, el más significativo. Es el mismo *atrevimiento*, es decir, el mismo impulso interior (el mismo sueño, no trasnochado), el que los lleva a forjar un destino impensado y torcer, así, los barrotes de hierro de la jaula que les impone el sistema. Es un atrevimiento que nace del deseo más profundo de aquellos que, en diferentes contextos, se encuentran oprimidos. Ese impulso, si se deja moldear por un proceso comunitario, es capaz de transformar la realidad estableciendo nuevos caminos no transitados por los movimientos o partidos políticos hasta el momento. Ese es un carácter esencial de estos proyectos compartidos.

Segunda conclusión

Estos movimientos sociales de los que venimos hablando, son, dice Ivern, un “estar” como estar-con-otros que deviene en un “nosotros inclusivo”. Se trata de superar al individualismo y de sentirse parte de un destino común de construcción. Como dicen los zapatistas, ser parte de “un mundo donde quepan muchos mundos”. El “nosotros inclusivo” conlleva un poder-hacer-con-otros que otorga sustentabilidad a la organización comunitaria. Es necesario, entonces, vislumbrar la importancia de esta nueva concepción de vida compartida. Se trata, a nuestro entender, de una “metanoia”, es decir una conversión que nos brinde la sensibilidad para percibir los acontecimientos (“signos de los tiempos”) que van transformando la realidad desde una

resistencia colectiva; y, a su vez, que podamos tener la audacia de poder capitalizar estos signos claros, no para manipularlos o ajustarlos a nuestra medida, sino para aprender de ellos. Se trata de ver lo que hay detrás de cada proceso de autoorganización, de descubrir la riqueza de los proyectos compartidos y de animarnos a desafiar al destino cuando la dominación de un sistema opresor pretenda anular el potencial comunitario. Esa “metanoia”, es capaz de configurar un “imaginario social” distinto, para que nuestras instituciones (entendidas como órganos que genera el cuerpo comunitario para canalizar sus exigencias y responder a las mismas) puedan gestar, en su seno, los espacios posibilitadores de un “nosotros” que emerge desde las bases y se proyecta, no predeterminadamente sino convergentemente con otros “nosotros”, tejiendo, así, una red de convicciones comunes que luego se transformarán en derechos de todos con la dinámica propia de la interculturalidad de un pensar situado.

3. *La Pedagogía del oprimido* y los movimientos sociales: Esbozo de un pensar descolonial

Esta tercera instancia de reflexión tiene que articular los dos análisis más arriba desplegados. Sin embargo, al releer lo expresado hasta aquí, nos damos cuenta que hemos establecido una relación implícita entre el pensamiento de Paulo Freire y los nuevos movimientos sociales. Incluso, en un apartado, hemos explicitado la relación entre el gran pedagogo de los 70' y uno de los movimientos como es el MST

Por lo tanto, nuestra intención ahora, es hacer más evidente lo que ya venimos insinuando, poniendo sobre el tapete algunos rasgos que se comparten y qué colocan nuestra investigación en el marco de un pensar descolonial.

Pasemos entonces a señalar lo que vislumbramos en el desarrollo.

3.1 La revolución es pedagógica y cultural

La intuición audaz de Paulo Freire acerca de la necesidad de una pedagogía del oprimido en el proceso revolucionario, encuentra asidero en las variadas expresiones de movimientos sociales que intentaron e intentan educar para liberar. Cuando la revolución lleva en sí la semilla de la liberación de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres, entonces se transforma en revolución cultural, la cual, con su accionar, transforma la sociedad y promueve a la persona en todas sus dimensiones, a partir de una pedagogía de la libertad y la esperanza. La revolución pedagógica y cultural es, desde esta óptica, respetuosa de la identidad de los pueblos originarios y de todos los pueblos, pues, no se trata de una acción *para* ellos, sino de una “acción cultural dialógica” que sólo encuentra asidero en la construcción *con* ellos, de una nueva sociedad.

3.2 La liberación es integral y encuentra su razón de ser en el pueblo oprimido

Freire decía que es el poder que nace de la debilidad, es decir, el que nace del encuentro entre los oprimidos, el que es capaz de liberar al hombre. Esa apreciación es confirmada en la vida concreta de los movimientos y organizaciones sociales, pues, como razonaba Ivern, dichos espacios surgen y se mueven como respuesta ante la marginación y el olvido, ante la insatisfacción de alguna necesidad que los une y los impulsa a la lucha. En ese recorrido, los oprimidos, “los condenados de la tierra”, “los desharrapados del mundo”, los “rostros sufrientes”, toman, cada vez más, la vida en sus manos y se saben motivados a una liberación integral que llegue a todos y a todas. Además, esta conciencia que crece en los oprimidos desoculta, en nuestra opinión, la *colonialidad* [21] que trajo consigo la misma modernidad, pues, pone de manifiesto el lado oscuro de la misma: la explotación, la opresión. Luchando contra la opresión, la búsqueda inquieta por la liberación en el pensamiento de

Paulo Freire y en la vida concreta de los nuevos movimientos sociales, promueve un nuevo *estar siendo*, una nueva forma de “Estar” que posibilita la auténtica pluralidad y la relación entre los muchos otros. Ese nuevo Estar es el lugar existencial donde se puede dar la auténtica liberación del oprimido y del opresor. Y demás está dicho ya, que es el oprimido, el débil, el que puede liberar al hombre desde el poder-hacer-con-otros.

3.3 El diálogo es constitutivo de la revolución liberadora y posibilitador de un “nosotros inclusivo”

Para Freire la revolución es auténtica en tanto se despliegue como “acción cultural dialógica”. El diálogo no le permite imponer ni manipular, sino que la obliga, desde dentro, a cuestionarse constantemente acerca de su accionar en pos de la verdadera liberación. El dialogo es posibilitador del encuentro y, por ello, capaz de transformar la realidad. Es aquello que mantiene la tensión analógica por la búsqueda del *bienestar* del hombre y que mantiene abierta a la misma revolución para que no se cierre creyendo tener la única verdad. Este rasgo se ve claramente reflejado en muchos de los movimientos sociales, los cuales, expresan un “nuevo contexto político” que nada tiene que ver con los partidos ya establecidos. El dialogo es constitutivo de la experiencia de estos movimientos y organizaciones, ya que promueve la configuración de un “nosotros inclusivo” capaz de la transformación. El dialogo, es, entonces, en Freire, como en los nuevos movimientos sociales, aquello que reúne y relanza los conceptos de revolución y liberación integrándolos en la eminencia que surge de la toma de posición ante el contexto histórico en el que se promueven. Creemos vislumbrar, en esta interpretación, que la pedagogía de la liberación no sólo es capaz de situarse en el lugar del oprimido, sino que puede, además, reconocer la herida de la *colonialidad* al dejarse atravesar en lo más íntimo por dicha herida. Esta capacidad es viable porque se trata de una acción “dialógica”. Y es en este sentido en que decimos

que la inversión de las preguntas que pretenden ilustrar al oprimido, la cual, pone en su lugar a los cuestionamientos que nacen del encuentro y el aprendizaje “con” él, esboza a partir de la misma pedagogía (y con ello, del mismo pensar) un rasgo esencial de la actual senda descolonial.

Tercera conclusión

En esta última conclusión quisiéramos centrar nuestras palabras en lo que surge, a nuestro juicio, a partir de todo el trabajo elaborado:

Lo primero es señalar que la pedagogía del oprimido, que es una pedagogía de la libertad y la esperanza, también hoy, está llamada a “decir su palabra”. Pues, como hemos señalado, su pensamiento encuentra asidero en variadas expresiones sociales de la actualidad que buscan la liberación del hombre.

Por otro lado hemos insinuado que la relación que establecemos entre Paulo Freire y los nuevos movimientos sociales, se puede encausar como un aporte al actual pensamiento descolonial. Lo cierto es que el bucear en el trabajo escrito del gran pedagogo, y en la praxis viva de los nuevos movimientos sociales nos ha puesto de frente con el gran desafío histórico de América Latina: el *vivir bien* de los pueblos originarios que tiene una fuerte impronta comunitaria y un gran valor espiritual. Este desafío es, sin duda, una amenaza a la Razón instrumental que se presenta a sí misma como la única verdad. Por este motivo, consideramos estar haciendo (al menos es nuestra intención) un aporte más a la reflexión actual.

Puede surgir la objeción de si no hay en Paulo Freire una fuerte impronta eurocéntrica en su concepción del hombre como SER MÁS. Si así fuere, nuestra observación de su aporte al actual pensamiento descolonial quedaría empañada. Ante eso respondemos que no se trata de un SER MÁS individual y con un mero valor material. Por el contrario, como ya hemos señalado lo que esta en juego es la vocación más profunda del hombre. Además,

Paulo Freire no piensa en el hombre como ser que busca estar mejor individualmente, sino en relación con otros. No es, entonces el Ser de la razón instrumental, sino el SER MÁS como vocación enraizada en el Estar, como estar-con-otros.

Así, la *Pedagogía del oprimido*, la de la libertad y la esperanza, puede, también hoy, “decir su palabra”, pues, al ponerla en dialogo con los procesos actuales notamos que la búsqueda, es decir, el *atrevimiento*, es el mismo. El deseo más profundo en el que los caminos convergen se sitúa existencialmente en la revolución liberadora y en la liberación revolucionaria que llega a todos, que respeta la identidad de los pueblos, y que se abre a la diferencia desde su mismo accionar que es esencialmente dialógico.

Bibliografía

CITADA

1. FREIRE, Pablo, *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
2. IVERN, Alberto, *Hacerlo posible: Autoorganización, proyectos compartidos y procesos de aprendizaje*, Buenos Aires, SB, 2007
3. http://www.pelotadetrapo.org.ar/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=94&Itemid=187journal of world-systems research, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I. <http://jwsr.ucr.edu>

DE CONSULTA

4. FREIRE, Pablo, *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008
5. FREIRE, Pablo, *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002
6. FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Mexico, Fondo de cultura eco-

nómica, 1983

7. KUSCH, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999
8. SCANNONE, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990
9. SCANNONE, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005
10. DUSSEL, Enrique, *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 1994
11. DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación*, Madrid, Trotta, 2007
12. ARGUMEDO, Alcira, *Los silencios y las voces de América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*, Buenos Aires, Ediciones del pensamiento nacional, 1996

· BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2009

Notas

[1] Fragmento del tema musical *Al lado del camino* de Fito Paez. [2] A. Ivern, *Hacerlo posible*, (Buenos Aires, 2007), p.81

[3] El significado que le damos a lo “nuevo” no necesariamente tiene que ver con lo inédito sino también con lo que muchas veces no es registrado y termina por perderse con su riqueza y su impulso.

[4] P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, (Buenos Aires, 2008), p. 46 [5] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 38

[6] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 39

[7] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 52

[8] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 45

[9] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 205

[10] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 177

[11] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 218

[12] P. Freire, *Op. Cit.*, p. 222

[13] A. Ivern, *Hacerlo posible*, (Buenos Aires, 2007), p. 16

[14] Para una profundización en el tema, leer el cap. 2 de *Hacerlo Posible*.

[15] A. Ivern, *Op. Cit.*, pp. 75-76

[16] Sin duda que este punto en el que establecemos la relación entre el MST y Paulo Freire, ameritaría un análisis más profundo para descubrir las convergencias y divergencias y para enriquecer mucho más nuestra exposición. Nosotros hacemos un esbozo de la relación que se da, pues, no es el tema central del trabajo y no nos es posible desarrollarlo aquí.

[17] “Nació en 1987 en una humilde capilla de Florencio Varela, Provincia de Buenos Aires, con el impulso que le otorgó el Hogar Pelota de Trapo que conduce Alberto Morlachetti y el Hogar de la Madre Tres Veces Admirable que dirige el Padre Carlos Cajade. Por aquellos tiempos el Obispo Novak ponía agua bendita en los sueños de los pibes que habitaban el lejano

país de la intemperie”. Para más información visitar www.pelotadetrapo.org.ar

[18] No aparece en el libro de Ivern

[19] http://www.pelotadetrapo.org.ar/agencia/index.php?option=com_content&view=article&id=94&Itemid=187

[20] A. Ivern, *Op. Cit.*, pp. 81-82

[21] Uno de los pilares del actual pensamiento descolonial, Aníbal Quijano, afirma: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.” Extraído de: *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386 Special Issue: *Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*. <http://jwsr.ucr.edu>

AMÉRICA PROFUNDA, AMÉRICA AFROINDÍGENA...

LA VIDA EXTRANJERA: REFLEXIONES ACERCA DE “EL ENTENADO” DE JUAN JOSÉ SAER Y SU MIRADA SOBRE LA CONDICIÓN HUMANA

Sergio Boada

“Así andaban los indios, del nacimiento a la muerte, perdidos en esa tierra desmedida”

“No venía nadie, nadie existía ni había existido nunca,... fuera de alguien que había deambulado, incierto y confuso, en ese espacio de evidencia”

Juan José Saer, “El entenado”

“El antropólogo... tiene que tirarse a fondo en el acto de autoreflexión, para poder cerciorarse por dentro de la totalidad humana... tendrá que ejecutar ese acto de adentramiento en una dimensión peculiarísima, como acto vital, sin ninguna seguridad filosófica previa, *exponiéndose por lo tanto, a todo lo que a uno le puede ocurrir cuando vive realmente*”.

Martin Buber, ¿Qué es el hombre?

1. Introducción

Confío al lector de estas reflexiones una de mis más fuertes impresiones ante la lectura de la novela de Juan José Saer “El entenado”: la sensación de extrañeza.

Tal sensación se fue enriqueciendo y posiblemente asentando con más “firmeza” (palabra extraña a la extrañeza misma) con el progresivo develarse del relato. Pues a través de los ojos de un huérfano de quince años, europeo, que arriba sin mayor afán de aventuras a la costa de las Indias, náufrago en una tribu aborígen, se van develando progresivas extrañezas: la constatación – sin tiempo para la reflexión – de ser nuevamente huérfano[1], el conocimiento, ya en la tribu, de los ritos periódicos de antropofagia y orgía – y el no develamiento, a la par, del sentido de los mismos- ; el descubrimiento de todos los pormenores de la vida de la tribu en esos años de convivencia; la revelación , con el avanzar de los años y ya fuera de la tribu, que todo ese mundo (los indios y “su” mundo) manifestaban sobre todo una apuesta al no aniquilamiento como un instinto colectivo de “persistir” diferentes al mundo. En fin, la extrañeza como sentimiento fundamental frente a la existencia propia, confirmada seguramente cuando ya desde otra “orilla” de la vida, sesenta años después la memoria actúa con la misma incertidumbre que tuvo la percepción en su momento[2].

La extrañeza se ha instalado a través del relato no sólo como un parámetro de nuestro conocimiento del mundo, del hombre, de la propia identidad sino como condición de “extranjería”: la conjeturalidad de todas nuestras percepciones y conocimientos promueve en nosotros extrañeza, sentirnos exterioridades frente a otras exterioridades: no se entabla

propriadamente una comunión de los hombres con el mundo, ni de los hombres entre sí. El relato, entonces, de la existencia humana extranjera al mismo hombre nos abre una oportunidad de atisbar otros aspectos fuera de los convencionales sobre el devenir humano. Se constituye así en una especie de parábola de la condición humana[3]. Tal exposición de la vida se muestra extrañamente distinta a los modelos explicativos que nos proponen los habituales sistemas de referencia del hombre de Occidente y pienso que, por tal motivo, una literatura extrema que nos grita desde otra orilla es una oportunidad de apertura a los misterios del otro, posiblemente no tan ajenos.[4]

A continuación ilustro, entresacando frases del texto, elementos que intentan mostrar lo propuesto con el deseo de motivar al lector a la lectura de tan maravillosa obra.

2. El modo en que se estructura la novela: sugerencias

La novela tiene dos particularidades con respecto a su estructura.

La primera, que al no estar dividida en capítulos la trama se desarrolla con una sensación de despliegue sin pausa a lo largo del tiempo, quizás una imagen más de la vida: *“a lo que vino después, lo llamo años o mi vida – rumor de mares, de ciudades, de latidos humanos, cuya corriente, como un río arcaico que arrastrara los trastos de lo visible, me dejó en una pieza blanca...”*[5]

La segunda particularidad es que la voz que nos habla es la del protagonista, ya anciano, contando en forma retrospectiva toda su vida a partir de la experiencia singular de sus diez años en convivencia con los indios.

Estas indicaciones sólo las hago para resaltar una impresión respecto del conflicto de la obra: la novela desde su inicio atrapa el querer saber qué le pasó a este muchacho que sobrevivió a la masacre histórica de Solís y a los indios antropófagos, cómo terminó su aventura[6]; pero, a lo

largo de la narración, se devela otro conflicto, la pregunta que va emergiendo en distintos momentos y que justifica la extensa reflexión de la segunda parte es quizás ¿qué le pasó a este hombre que vivió esta experiencia, qué sucedió con su vida, qué sentido tomó su existencia? Pienso que desde este aspecto es una verdadera novela filosófica, porque la pregunta podría ser ¿qué le pasa al “hombre” si es que el río de la vida le da ocasión para percatarse de su situación de “extranjero”? [7]

3. Tópicos manifestativos de la condición humana

A lo largo de la obra van entrando en crisis los distintos marcos de referencia de nuestra vida. Se podría decir en líneas generales que hay una crisis del *principio de realidad*.

Una de las primeras revelaciones que tiene el entenado es que pocos días después de convivir con los aborígenes pierde muy rápidamente lugar su historia pasada, de hecho no hay indicios en la novela del sufrimiento por el desgarramiento de una situación pretérita “*el capitán y los barcos parecían restos inconexos de un sueño mal recordado*”. Esta experiencia lo lleva a constatar que “*el recuerdo de un hecho no es prueba suficiente de su acaecer verdadero*” [8]. La vida humana no se va realizando a través de su historia, no hay un acaecer que concrete realidad.

Es más, pareciera que hay un nuevo nacer en esta nueva situación perdiéndose la ilación con la anterior vida: “*Tierra, cielo vacío, carne degradada y delirio, con el sol arriba, pasando, desdeñoso y periódico, por los siglos de los siglos: así se presentaba, ante mis ojos recién nacidos, esa mañana, la realidad*” [9]

Esta crisis no atañe sólo al ser personal del entenado sino también al mundo que lo rodea. La novela se abre con la primer impresión del “mundo” que le dejó esa experiencia: las “*costas vacías*”... “*me sentí diminuto*”... “*aplastado por las estrellas*” [10]

Esta impresión primera que podría ser el inicio de un remontarse trascendente será, por el contrario, signo de la ya mencionada extranjería: La

tierra “*sin otra diversidad ante ella que la del cielo*”, “*muda y desierta*”, “*todo me parecía arduo y extraño*”. [11]

La percepción de armonía (los indios frente al fuego y a la carne) resultará finalmente un verdadero error [12].

Entran así en crisis tanto las habituales certezas del conocimiento “*Para un observador imparcial estaban asándose los restos carnosos de un animal desconocido*”, como también la misma concepción del hombre: “*De todo lo que compone al hombre lo más frágil es, como puede verse, lo humano, no más obstinado ni sencillo que sus huesos*” [13]. Los ademanes de los indios eran mudos y no dejaban aparentar ningún signo. Parecían como los animales contemporáneos de sus actos [14]. Una frase contundente nos da una mirada comprensiva de esta nueva visión: “*Iban de un mundo a otro pasando por una zona negra que era como un agua de olvido, y atravesaban, de tanto en tanto, un punto en el cual todos los límites se borran dejándolos al borde de la aniquilación*” [15]

3.1. El deseo

Me parece central, para la línea de análisis propuesta de la condición humana, la descripción del deseo y su consecuente insatisfacción y desencanto. Al describir el periódico rito de antropofagia y orgía observa el relator el inicio del deseo en esa “*fijeza característica que debe postergar su realización y que se expande en una muchedumbre de visiones*” [16]. Los indios arden no menos que el fuego en ese deseo.

Pero el tal deseo generado no aparenta resolverse como en la concepción antropológica realista de la afectividad que considera la existencia en el deseo de una dinámica natural hacia un objeto propio que una vez alcanzado genera satisfacción. Por el contrario el deseo se manifiesta como una “*Concentración obstinada ... que, como lo aprendería mucho más tarde, se vuelca sobre el objeto para abandonarse más fácilmente a la adoración de sí mismo, a sus construcciones imposibles que se emparentan, en el delirio animal, con la esperanza*”

Observa el relator que “*el bocado no apaciguaba sino que aumentaba el apetito*” y “*el exceso de apetito ... anulaba o empobrecía el placer*” [17]. Este desequilibrio de un aparente orden natural hace que, mientras los indios comen, persista su ansiedad y sean entonces más víctimas que la propia presa.

Como cierre de esta exploración del deseo, observa el entenado, como dato peculiar, ese ritmo acelerado que los indios imprimen a todas sus acciones, incluso a ésta: un “*frenesí que parecía impedirles el goce. Como si la culpa tomando la apariencia del deseo hubiese sido en ellas contemporánea del pecado*”[18]

A lo largo del relato de la orgía también se manifiestan estas ambigüedades del deseo. Cuando anochece él sólo ve una “masa informe de cuerpos”[19]. Como él no participa es “invisible” a los ojos de los indios. “*Nos atravesaban las miradas buscando algo más real en que posarse*” Es como una “*deambulación en dos mundos diferentes*”[20]. Estas expresiones muestran una vez más este “estar” en el mismo lugar como mutuas exterioridades. Tal “coexistencia” exterior, no sucede por el hecho de no participar en la orgía, como si desde un enjuiciamiento moral, el entenado se considerara exterior al espíritu del otro. Sólo es que tal experiencia de la consumación del deseo manifiesta nuevamente esa recóndita vuelta egotista al sí (señalada antes) que hace emplazarse a cada uno definitivamente exterior al otro.

La naturaleza se une a esta percepción: “*La luna lenta... proyectaba a través de los árboles unos rayos de luz cruda, blanca, que iluminaban fragmentos de cuerpos o de grupos de cuerpos, o esos rostros perdidos que se agitaban en la oscuridad vegetal*”[21]

3.2. La religiosidad

Me gustaría hacer un punto aparte sobre este aspecto que, a mi parecer, tiene su propia crisis en este relato. Quizás parezca arriesgado afirmarlo porque durante todo el relato ni en el entenado ni en los indios se manifiesta algo así como signos de piedad o religiosidad explícitos. Por otra parte, la única referencia a la religión está asignada a la ambientación

dentro del marco cultural propio de la España del siglo XVI. Por otra parte, tal ambientación es propia del mundo europeo y tiene su incidencia cuando el relato despliega lo que le sucede al entenado en su vuelta a la tierra natal.

En primer lugar el mismo entenado lo afirma de los indios sin mayor miramiento: “*numca vi que esos indios adoraran nada*”[22].

Apartándonos de esta referencia a la religiosidad, por decir, “explícita” sí podemos entonces observar un aspecto más profundo de esta nueva crisis a la que nos referimos la que podría significarse a través de la expresión “crisis de trascendencia”.

Llama la atención que a lo largo de los años el entenado descubre, aunque bajo misteriosos mensajes, un verdadero rito en la vida de esta tribu: su primer impresión de la antropofagia y de la orgía se dilata en el tiempo, pasa un ciclo entero de estaciones y descubre la inminente llegada de la repetición del rito, ahora con otras personas (otras tribus) y entre ellas un “elegido” para participar de ese rito

Descubre que, en este caso, el “otro” es un aborigen y que, regresa, terminado el rito, con una canoa pertrechada por los mismos indios y entregada a la corriente del río, a su tribu de origen

Este rito primero vivido, ahora conocido y, finalmente, visto durante los diez siguientes años de convivencia se suma a otro extraño acontecer, una experiencia que se irá desenmarañando a lo largo de la novela: el entenado ignora inicialmente el motivo de su supervivencia pero empiezan a aparecer una cantidad de indicios que le hacen expresar en términos de “deferencia” [23] la actuación de los aborígenes respecto de él. Lo nota cuando le dan una embarcación para él solo cuando en la tribu recibe “*sonrisas melosas y deferentes*”[24], cuando en medio del rito comunitario de la antropofagia él es llevado junto con los asadores para comer pescado. Pero fundamentalmente con el uso reiterado hacia él de la expresión *Delf-ghi* y de

la actitud insistente hasta molesta de los indios con él en esos momentos[25].

Si bien recién al término de la novela tendremos la conjetural explicación del protagonista sobre estos hechos es notable que todo un sistema ritual está incluido en la vida de estos aborígenes, pero eso sí con una diferencia a nuestra visión cristiana: no hay una direccionalidad del rito hacia un ser trascendente.

Al hablar de esta crisis seleccionaría un momento muy notable en la novela, entramado con la cuestión del deseo, que es la percepción del momento que los indios van a volver a retomar el ciclo de la antropofagia, marcado por las estaciones y por su propio instinto.

El entenado percibe que hay un cambio. Un paso de la “*negrura desconocida*” por la reaparición de “*cosas semio olvidadas, semienterradas*” y ahora por primera vez él observa “*gestos, signos, mensajes precisos*” de lo que inmediatamente va a suceder.[26]

La impresión que se lleva en el relato es que no hay una “razón” superior que guíe sus ritos y, sobre todo, sus vidas: “*Los cuerpos eran como signos visibles de un mal imisible. Llaga, debilidad...no eran más que señales que algo mandaba, porque sí, desde lo negro... como una sustancia única respecto de la cual cada uno de los indios, visto por separado, parecía frágil y contingente*”. [27]

Ya avanzada la historia y pese a la ascendencia, que con el devenir de los años, tiene el padre Quesada sobre el entenado[28], éste concluye: “*Para mí no había más hombres en esta tierra que esos indios y que, desde el día que me habían mandado de vuelta yo no había encontrado, aparte del padre Quesada, otra cosa que seres extraños y problemáticos a los cuales únicamente por costumbre o convención la palabra hombres podría aplicárseles*” [29]

Esta nota de humanismo exaltado convive extrañamente con aquella sensación de extranjería de la que venimos hablando. El lector que dialoga con estas reflexiones puede oscilar entonces como oscila entre orillas el mismo entenado.

3.3. El papel del lenguaje

Dijimos que esta novela es una gran parábola sobre la condición humana como extrañeza en el mundo y con los pares, por eso también emana de esta narración el problema de la incomunicabilidad de las personas, al menos desde una de las cualidades más específicamente humanas como lo es el uso del lenguaje articulado.

Durante las primeras cien páginas del relato se constata que entre el entenado y la tribu sólo hay una relación “experiencial” es decir él observa todo lo que sucede a su alrededor, la única expresión que recupera de los indios es el *Delf-gbi* con que ellos lo identifican, cuyo significado propiamente lo va a comprender muchos años después[30].

Esta “no comunicación” se manifiesta de muchos modos: no sólo en lo que escucha como lenguaje desconocido sino también en los hechos que observa, por eso no le resultan significativas muchas de las cosas que ellos hacen causándole verdadera perplejidad: los juegos de los niños, las “representaciones” delante de él con el apelativo *Delf-gbi*, la vida ordenada, meticulosa y pudorosa entre los períodos del rito antropófago.

Por tal razón, una de las primeras constataciones que hace respecto de su lenguaje, es que no hablan de lo que no saben: son económicos y no mienten. Esto lo había constatado cuando él los interrogaba en los “meses de abstinencia” acerca de las orgías: “*era como si una parte de la oscuridad que atravesaban quedase impregnada en sus memorias, emparchando de negro recuerdos que, de seguir presentes, hubiesen podido ser enloquecedores*”. [31]

Al usar el término “mentira” se desliza un sesgo moral que seguramente no se imprime en la obra; posiblemente, el lector, sólo percibe que la rudimentaria forma de vida no ha evolucionado hacia un uso de la lengua tal como para “asegurar” desde la “ficción” una realidad que en verdad no existe. Si no hay lenguaje que ficciona entonces hay olvido.

Justamente, este uso del lenguaje para ficcionar realidades, aparecen en su período de “recuperación” en su vuelta al mundo “civilizado” Por un lado, la asistencia del padre Quesada, quien entre otras cosas le enseñó a “*leery escribir, el único acto que podía justificar mi vida*[32]”, por otra parte, la compañía de los actores de teatro, la redacción del guión de su experiencia entre indios, y la representación de una comedia, en conjunto todo lo que le permitió salir del pozo en que estaba. Pero el entonado constata que la comedia estaba basada en la mentira y que estaba pensada no para transmitir lo que sucedió sino para agrandar al público quien ya tiene preconcebido lo que quiere escuchar “*No fue difícil. De mis versos, toda verdad estaba excluida y si, por descuido, alguna parcela se filtraba en ellos, el viejo, menos interesado por la exactitud de mi experiencia que por el gusto de su público, que él conocía de antemano, me la hacía tachar*”. [33]

Tal lenguaje responde entonces a unas leyes de acomodamiento mutuo entre el público y los actores, todos representamos una comedia “*todos éramos los personajes de una comedia*” y el lenguaje sólo sirve para realizar algo útil: mostrar “*el aspecto tolerable de las cosas*” [34].

4. Resolución

Beatriz Sarlo afirma respecto de la resolución del conflicto en la novela contemporánea: “*Los novelistas del siglo XIX sintetizaban en clásicos capítulos finales los destinos de sus personajes...Las novelas de Saer no pertenecen obviamente a este régimen*” [35].

Teniendo en cuenta esta perspectiva podríamos afirmar que, paradójicamente, hay un cierre y una apertura, en el final de la novela: el “cierre” se expresa a través de la resolución conjetural del entonado, ya anciano, quien formula, a su parecer, qué explicación se pueda dar a las acciones singulares de los indios con los que convivió. Sin embargo, permanece una línea de reflexión abierta para el lector ya que con la misma resolución queda remanente el conflicto entre un saber teórico que quiere confirmar certezas y evidencias de la existencia del hombre y un saber

conjetural que sólo intenta balbucear imágenes acerca del sentido del cosmos y del hombre en él inmerso.

Respecto del “cierre” podemos consignar dos grandes descubrimientos que realiza el entenado a lo largo de sus más de setenta años de vida.

En primer lugar los años de reflexión le han permitido reunir las percepciones fragmentarias de aquellas épocas y considerar que los indios tenían un gran temor: la aniquilación o la no persistencia de su existencia misma.

La observación repetida de su preocupación por volver continuamente a su mundo, de no perder ni sus casas ni sus utensilios

–más preocupante que la pérdidas de vidas – le hace concluir que *“no era el no ser posible de otro mundo sino el de éste el que los aterrizzaba”* [36] y por eso *“querían hacer persistir por todos los medios el mundo incierto y cambiante”*[37]

Otro ámbito que le daba pistas acerca de esta precariedad del mundo conocido era que en su lenguaje no se usaba del verbo “ser” o “estar” sino del “parecer”. En definitiva sus existencias estaban consustanciadas con el lugar en que vivían al punto que *“ellos mismos eran ese lugar”*[38]

Y por eso hay una búsqueda de persistencia que es finalmente propia de la condición humana ya que no sólo es observable en los indios[39] sino en él mismo.[40]

El segundo descubrimiento está referido a la práctica de la antropofagia y los ritos conexos con ella. Esto tendrá una conexión íntima con la antedicha preocupación por la precariedad y la contingencia: *“A ese mundo que parecía tan sólido había que actualizarlo a cada momento para que no se desvaneciese como un hilo de humo al atardecer”*. [41]

Una primer constatación se marca para él cuando recogía de retazos de conversación en los que se manifestaba la diferencia entre comer y ser comido: *“El apetito de algo oscuro los gobernaba ... ser comido sería arrumbarse por completo en lo exterior,*

igualarse , perdiendo realidad, con lo inerte y con lo indistinto”

Pero la gran diferencia va a emerger cuando ellos fueron capaces de dejar de comerse entre ellos: *“Los indios empezaron a sentirse los hombres verdaderos cuando dejaron de comerse entre ellos”* y es, justamente, desde una cierta “fenomenología” del ritual que puede arribar a sus conclusiones: *“Sabían en el fondo, que como lo exterior era aparente, no masticaban nada, pero estaban obligados a repetir, una y otra vez, ese gesto vacío para seguir, a toda costa, gozando de esa existencia exclusiva y precaria que les permitía hacerse la ilusión de ser en la costra de esa tierra desolada, atravesada de ríos salvajes, los hombres verdaderos”*. [42]

Manteniéndonos en el contexto de la novela es que, justamente, no hay que buscarle una racionalidad al rito ni a las explicaciones del entonado, sino ese trabajo conjetural de poder cuasi “mágicamente” resolver el cosmos y la existencia a través de actos humanos, sean rituales, sean reflexivos. Si esto, a nuestros oídos, resulta absurdo no estaría de más preguntarnos cuánto de eso intentamos día a día hacer desde nuestros habituales parámetros de pensamiento y acción.

Por último es insoslayable referirnos a la conclusión consecuente con lo afirmado en el párrafo anterior respecto a su propia condición mientras vivió en esa tribu mentada por la expresión *“Delf-gbi”*.

Distintas impresiones le permitieron comprender cuál había sido su rol en todo este misterio: *“Si me habían dado ese nombre me hacían compartir alguna esencia solidaria”* [43]. Entre tantos elementos es interesante ver el papel que tuvo el ritual de los juegos de los niños donde él tuvo un indicio de esa preocupación: *“Se esforzaban para que a cada momento todo fuese idéntico a sí mismo y obtener, de ese modo, una ilusión de inmovilidad”* [44]. También entonces, como un juego, los aborígenes querían dejar impresa en él su presencia para que fuera él quien los ayudara a permanecer frente a la precariedad: *“Que la imagen que querían dar de sí mismo fuese buena o mala les interesaba poco; lo importante era que fuese intensa y fácil de retener”*. [45]

Más allá de cualquier “lógica” lo cierto es que el entonado fue en alguna manera el elegido para ayudar a los indios a no aniquilarse, a tener un “más

allá” en la memoria del otro. De hecho el protagonista nos confiesa en su ancianidad que su vida ha quedado determinada por esta experiencia, que los indios vuelven a su memoria invenciblemente, al transmitir por escrito esta historia nosotros hoy recibimos esa imagen de aquellos hombres. ¿Le estamos hoy dando a ellos y al entenado persistencia en nuestra propia memoria? ¿Es esa la justificación del acto de leer y escribir?

Supongo que estos y otros interrogantes dan consistencia a esa “apertura” del cierre, apertura a otras realidades, con las que juega el relato y que nos permite abrirnos a la paleta de misterios que nos entrega el cosmos y la historia: las costas vacías, la noche negra, la luz cruda y blanca de la luna, el río de la historia, en fin “*elencuentro con las estrellas*” [46]

Bibliografía

[1] “sin que yo pudiese lograr ... tener conciencia de que estaba sucediendo o de que acababa de suceder. El recuerdo que me queda de ese instante, porque lo que siguió fue vertiginoso, se limita a representar el sentimiento de extrañeza que me asaltó” cf. Juan José Saer: *El entenado* (EE), p.31

[2] “La mano frágil de un viejo, a la luz de una vela, se empeña en materializar con la pluma, las imágenes que le manda, no se sabe cómo, ni de dónde, ni por qué, autónoma, la memoria” cf. Saer: o.c.,69 “*Sesenta años después no estoy seguro de haber entendido , aun cuando ese hecho haya sido a lo largo de mi vida, mi único objeto de reflexión, el sentido de esa esperanza*” EE p. 95

[3] Afirma Beatriz Sarlo que “El entenado es una fábula filosófica”
En: Sarlo, Beatriz “*Escritos sobre Literatura Argentina*” p .314

[4] La lectura de la novela va poniendo en crisis los grandes parámetros de referencia del mundo occidental al que pertenecemos, y al que pertenece el “entenado”. ¿Es el mundo la mansión segura creada por un Dios amoroso y con un destino trascendente? (“al fin podíamos percibir el color justo de nuestra patria... Al fin llegábamos después de tantos presentimientos, a nuestra cama anónima” cf. EE ps. 188-189. ¿Es el hombre capaz de idear y proyectar desde sí su mundo prescindiendo de la realidad de las cosas? (“Esto que está pasando, pensaba, es mi vida, y yo soy yo, yo, pensaba, mirando las hojas inmóviles que dejaban ver aquí y allá, porciones de cielo” EE p. 45

[5] EE p. 189

[6] Ese nivel del relato existe en otros “lectores” contemporáneos: “Debo decir que la muerte del capitán y de mis compañeros,... se había difundido por todas las grandes ciudades y durante muchos meses había sido discutida, amplificadas, tergiversada y llevada y vuelta a traer de los templos a las cortes y de las cortes a los centros comerciales” EE ps. 123-124

[7] En este sentido tomamos como referencia la noción aristotélica de la Poética: “la poesía es más filosófica y más elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo universal, en tanto que la historia dice lo particular”. Aristóteles, Poética, 1451b,5

[8] EE p.37

[9] EE 51

[10] EE 11

[11] EE 36, 45

[12] EE48

[13] EE 53-54

[14] EE 146

[15] EE 100

[16] EE 49

[17] EE p.57

[18] EE p.57

[19] EE p.72

[20] EE p.73

[21] EE p.73

[22] EE p.79

[23] EE p.34

[24] EE p.40

[25] EE ps. 31, 33, 40, 47, 60, 75, 76, 85 entre otras

[26] EE ps. 90-91

[27] EE p 78

[28] El padre Quesada es el único referente moral y espiritual que el entenado tiene a lo largo de su vida y quien desde su piadoso comentario sobre los indios: “*yo había vivido durante diez años, sin darme cuenta, en la vecindad del paraíso, que en la carne de esos hombre había todavía vestigios del barro del primero, que esos hombres eran sin duda la descendencia putativa de Adán*” (p. 39) le abre al entenado una posibilidad de lectura diferente de los sucesos. Aunque tal incidencia no aparece en la novela como definitiva

[29] EE p. 125

[30] EE ps. 161-162

[31] EE p. 100

[32] EE p. 120

[33] EE p. 130

[34] EE ps. 131-132

[35] Sarlo, Beatriz, o. c., p. 289 290

[36] EE p. 141

[37] EE p. 149

[38] EE p. 144

[39] Cuando vuelve la primavera “lo que habían perdido es la privación del invierno, todo rastro de sí mismos, les traía, con las sensaciones que despertaba, el recuerdo de una vieja persistencia”. EE p. 89.

[40] “El primer trago de vino ... me da con su constancia, ahora que soy viejo, una de mis primeras certidumbres ... A decir verdad, más que certidumbre vendría a ser algo imposible pero verdadero, un orden interno propio del mundo muy cercano a nuestra experiencia del que la impresión de eternidad, que para otros pareciera ser el atributo superior, no es más que un signo mundano y modesto ... Y sin embargo son esos momentos los que sostienen, cada noche, la mano que empuña la pluma, haciéndola trazar, en nombre de los que ya, definitivamente, se perdieron, estos signos que buscan, inciertos, su perduración” EE p. 138

[41] EE p. 147

[42] EE ps. 156-157

[43] EE p. 162

[44] EE p. 167

[45] EE p. 170

[46] EE p. 189

AUTORES

Carlos Manuel, ZAPATA CARRASCAL

Licenciado en Ciencias de la Educación, Ciencias Sociales y Económicas, de la Universidad del Atlántico, grado adquirido en 1.982.

Investigador Independiente acerca de los nexos histórico- culturales entre África y América.

Eugenio, NKOGO ONDÓ

Nace en octubre de 1944 en Bibás, Akonibe, Rio Muni, Guinea Ecuatorial.

Es Doctor en Filosofía por la universidad complutense de Madrid. Asiste a cursos especiales de Filosofía expuestos por Xavier Zubiri en Madrid. Tras sus estudios doctorales en la Complutense, sigue cursos monográficos de Ontología e Historia de la Ontología y de Filosofía contemporánea en la universidad de Paris-Sorbonne. Ha sido lector en la universidad de Ghana-Legon, Accra (1978-1980). Desde allí se trasladó a los Estados Unidos de América llevando a cabo una investigación privada en la universidad de Georgetown, Washington D.C. (1980-1981). Es profesor adjunto en el Colegio universitario de la universidad de León (1981-1982) y catedrático Numerario de instituto de bachillerato (1983), habiendo sido simultáneamente, y durante tres años consecutivos, Profesor encargado de curso en la Escuela Universitaria de Formación del Profesorado de E.G.B. de la misma universidad leonesa (1984-1987). Tras la constitución del Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación, es obligado a abandonar el puesto que ocupaba en aquella Escuela a causa de la famosa endogamia.

Pocos meses después de la publicación de *La Pensée Radicale*, a finales de

2005, la *Société des Écrivains*, de París, lo propuso como candidato a la sexta edición del Libro de Amnistía Internacional,

«Libros y palabras para la libertad», que tuvo lugar en Rennes entre el 2 y el 5 de febrero de 2006.

«Por su gran contribución a la divulgación y promoción del conocimiento y reconocimiento de los valores culturales y verdades sobre ÁFRICA desde el respeto, la simpatía y la solidaridad», ha sido galardonado con el Primer Premio África, el 25 de mayo de 2006, en Barcelona, premio otorgado por la organización SOS-África. Es Miembro de l'Association des Auteurs Autoédités (AAA).

Se jubila de su actividad docente en noviembre de 2009, pero no abandona por ello su compromiso, la investigación, la escritura y sus intervenciones en los congresos nacionales e internacionales.

Fernando, PROTO GUTIERREZ

Nació en Buenos Aires en el año 1988. Es Profesor-Licenciado en Filosofía por el Colegio Máximo San José de San Miguel (Universidad del Salvador, 2009). Fundador y ex-Director de la Revista Hispano-Americana de Arte (ISSN 1853-8770). Miembro del Seminario de Investigación de la Asociación de Filosofía Africana y Ciencias Sociales (ASOFIL) y de RedJIF (Red de Investigadores en Filosofía – Universidad Complutense de Madrid).

Docente e investigador universitario en el Departamento de Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de La Matanza (Buenos Aires).

Josef, ESTERMANN

Nacido en Sursee (Suiza). Ciudadano suizo y holandés. Casado con Colette Jansen y padre de tres hijos.

Licenciatura en teología católica por la universidad de Lucerna (Suiza).

Licenciatura en filosofía por la universidad de Ámsterdam (Países Bajos) y doctorado en filosofía, por la universidad de Utrecht (Países Bajos).

Misionero de la Misión Belén de Immensee (Suiza) en Perú (1990-1998) y Bolivia (2004 hasta la fecha).

Director del Instituto de Misionología Missio e.V. (MWT) en Aquisgrán (Aachen) en Alemania (1998-2004).

A partir de 2004, Coordinador nacional de la Misión de Belén de Immensee (BMI) en Bolivia. Investigador y docente en el Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología (ISEAT) en La Paz – Bolivia. Docente en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” (UCB), en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) y en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) en La Paz-Bolivia.

Docente invitado en la Universidad Johann-Wolfgang-Goethe de Fráncfort sobre Meno (2010) sobre “Teología Andina”.

Autordemuchaspublicaciones, entre ellas:

- Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: Abya Yala (1998).
- Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT (2006).
- (Coord.) Teología Andina: El tejido diverso de la fe indígena. 1 Tomos. La Paz: ISEAT (2006).
- Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente. La Paz: ISEAT (2008).
- (Coord.) Movimientos sociales y Teología en América Latina. La Paz: ISEAT (2010).
- Interculturalidad: Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT (2010).

- Interculturalidad: Vivir la diversidad. La Paz: ISEAT (2010)
- Compendio de la Filosofía Occidental en Perspectiva Intercultural. 5 tomos. La Paz: ISEAT (2011).

Nicolás Ramón, CONTRERAS HERNÁNDEZ

Nació en la Villa de Santiago de Tolú, departamento de Sucre, en Colombia, el 27 de junio de 1965. Comunicador Social Periodista con experiencia en la investigación de campo en la línea de los estudios culturales, la herencia africana en América y la implementación de procesos etnoeducativos según las exigencias del decreto 804 de 1995. Asesor en temas etnoeducativos en los municipios de San Antero (2007), San Bernado del Viento (2008), Moñitos (2009-20010) y en la Fundación Transformemos Educando entemas etnoeducativos y pedagógicos.

Obras publicadas hasta ahora en revistas especializadas: “Champepa/Terapia: Folclor Urbanizado del Caribe Colombiano” (2002- Edición Especial 2002 Nros. 67-68 Revista Huellas de la Universidad del Norte), “La música y la Cultura Popular como Propuesta Curricular de Reencuentro desde lo Afro” (004- Revista Comunicaciones del ITC de Costa Rica/Red de Publicaciones Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal – Redalyc.org /UNAM Webpage), “Explorando Canciones: Una Mirada Cimarrona de la Escuela” (2006 – Revista Nodos y Nudos de la Universidad Pedagógica Nacional).

Además de innumerables artículos de análisis políticos en los portales de Internet, Aporrea, Cuba Debate, Tercera Información, Chamosaurio y Redacción Popular. Miembro del Parlamento Nacional de Escritores de Colombia.

