



PROJECT MUSE®

Vieja Realidad y Modernidad Simbólica

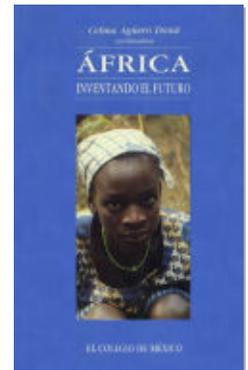
Published by

Agüero Doná, Celma.

África: inventando el futuro.

El Colegio de México, 1992.

Project MUSE. <https://muse.jhu.edu/book/74398>.



➔ For additional information about this book

<https://muse.jhu.edu/book/74398>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

[136.0.111.243] Project MUSE (2025-01-18 20:42 GMT)

VIEJA REALIDAD Y MODERNIDAD SIMBÓLICA

FABIEN ADONON D.
UNAM

LOS NUEVOS RENACIMIENTOS POLÍTICOS multipartidistas en el África negra nos remiten una vez más a la actualidad radiante de una vieja realidad que muchos “intelectuales” negroafricanos consideran caduca o sustancialmente inexistente, sobre la base de casi tres décadas de procesos políticos articulados en el estado-nación, imagen y panacea representativas de la modernidad de segunda mano heredada de la trilogía colonización-descolonización-independencia.

En los numerosos estudios generales y monográficos —con grados variables de seriedad según las épocas y los autores— sobre tribalismo o etnicismo se observa que los elementos de la dinámica interna del fenómeno “tribal” o “étnico” acaban por empantanarse en una bipolaridad evolución-reducción que se autoalimenta con certidumbres racionales. África negra es un espacio múltiple: un mosaico de rica diversidad cuyas especificidades inéditas siguen alimentando las especulaciones intelectuales exquisitas de propios y extraños.

Treinta años de “independencia” han transcurrido con su cortejo de tropiezos dolorosos: una generación, en el sentido moderno. Las filas de los llamados padres de la “independencia” y las de sus pupilos paulatinamente se van despejando; las siguientes generaciones tendrán la difícil tarea de asumir y enfrentar tanto las alternativas equivocadas que sus antecesores han puesto en práctica hasta la fecha, como los verdaderos problemas que aún no se plantean o apenas se evocan y, por consiguiente, trazar otras vías transitables sobre la base de las características históricas o culturales propias del África negra.

Los estudios de los “africanistas modernos” sobre el “tribalismo o etnicismo” en el África negra se circunscriben a

menudo, si no es que siempre, a las alianzas y rupturas estratégicas del quehacer político, es decir, a la llamada sociedad civil negroafricana cuyos contornos siguen siendo nebulosos.

En realidad, los grupos socioculturales negroafricanos (¿tribu?, ¿etnia?) no surgieron con la llegada de los europeos al “continente negro”, ni desaparecieron por arte de magia con la descolonización o la independencia ilusoria, formal e inconclusa. Sería tal vez imprudente sostener que el “tribalismo” o “etnicismo” es el único factor determinante en la vida política de los países negroafricanos. Sin embargo, hay que reconocer que no se le ha prestado atención al fenómeno tribal o étnico —o como queramos llamarle—, cuyo arraigo en las sociedades negroafricanas y su presencia permanente en el contexto de los estados negroafricanos son ineludibles. El estudio de dicho fenómeno se evita cuando no sencillamente se sataniza y es expulsado de las reflexiones febriles de muchos intelectuales inconscientes, miedosos u oportunistas. Así, el “tribalismo” o “etnicismo” sigue siendo ferozmente atacado, combatido y reprimido por los políticos y similares, adeptos de la “modernidad engañabobos”.

Tales actitudes y comportamientos explican pero no justifican el estado embrionario y las distorsiones que caracterizan la gran mayoría de las referencias disponibles sobre el fenómeno, cuando no es que su estudio se empantana en la bipolaridad evolución-reducción.

Hay una serie de interrogantes presentes tras este problema, que si bien no pretendemos responder dentro de este espacio relativamente limitado, sí consideramos importante formular: ¿Hemos equivocado el camino hacia la investigación de las comunidades socioculturales negroafricanas?; ¿estamos frente a una crisis de interpretación del fenómeno “tribal” en el África negra?; ¿cómo perciben los grupos socioculturales del África negra profunda a sus hijas e hijos “aculturadas(os)”?; ¿qué percepción tienen los negroafricanos de un jefe de estado en relación con los jefes consuetudinarios?; ¿existe un proceso sustancial de introversión étnica en las comunidades negroafricanas?; ¿qué papel juegan las “religiones importadas” en el sentimiento de pertenencia de los negroafricanos?; las comunidades socioculturales negroafr-

canas ¿pueden ser una fuente de civilización nacional en el sentido moderno?; las “ciudades africanas”, consideradas como sede de lo “moderno” y de la “modernidad”, ¿modifican sustancialmente las solidaridades de origen entre los negroafricanos?; después de aproximadamente treinta años de “vida independiente”, ¿cuáles podrían ser las evaluaciones, y sus resultados, de las actitudes y comportamientos de la “*intelligentsia* negroafricana” y la “élite política” en relación con su(s) grupo(s) de origen?; el clientelismo político ¿es una vía de atenuación del sentimiento de pertenencia?; ¿qué dificultad enfrenta el investigador cuando escribe o habla sobre grupos socioculturales sin tener ningún sentimiento cercano o lejano de pertenencia a dichos grupos, y siente las lenguas de su universo de investigación como segundas lenguas?

Todas estas preguntas, que parecen repetitivas o imbricadas, reflejan una idea central que podría servir de punto de partida para una reflexión serena sobre las comunidades socioculturales del África negra: ¿Cuáles son aquellas actitudes y comportamientos, aislados y colectivos, relacionados con las comunidades socioculturales, que invitan a repensar los parámetros de análisis que distan de informarnos sobre la realidad interna —para no decir íntima— de grupos humanos que siguen viviendo su historia, a pesar del paréntesis colonial y de la descolonización entrampada, que siguen percibiendo a otros grupos según las normas de su herencia cultural, de su educación, y que son, a su vez, percibidos por los demás según los mismos criterios?

Hemos aprendido y asimilado que los conceptos nos ayudan a organizar, clasificar y seleccionar nuestras percepciones en relación con nuestro sujeto u objeto de estudio; que como productos sociales su grado de adecuación a la realidad estudiada constituye el problema principal que le plantean al investigador.

Resulta a la vez conmovedor y apasionante observar y sentir la dificultad que vive un negroafricano cuando escribe sobre sus realidades o habla en sus “lenguas prestadas”. La pluma fácil y la lengua hábil, desgraciadamente, no son siempre una garantía de conocimiento y de rigor analítico.

Refiriéndonos al caso que más conocemos: el estudioso

oeste-africano respetable —de colonización francesa— recurre a menudo a latinismos, arcaísmos y neologismos de toda índole, en suma, a sutilezas de lenguaje, que le permiten restituir al habla o la escritura (no maternas) su energía o vigor primordial. Los debates y escritos de los negroafricanos y antillanos del París de los años treinta y más tarde, los de ciertos fundadores y otros miembros de grandes formaciones estudiantiles (FEANF,* UGEAN** y movimientos derivados) ahí están, como testimonios inolvidables de la diferencia que hay entre el modo de conocimiento que enseñó la escuela colonial y el modo de conocimiento propio a los negroafricanos y antillanos. Los conflictos que oponen todavía al crítico francés tradicional con los pensadores y escritores negroafricanos y antillanos de colonización francesa, siguen aún fundamentándose en esta diferencia de percepción, de concepción, de expresión de los fenómenos, de las ideas o de las imágenes, por así decirlo.

El conocimiento de culturas diferentes, ¿no exige acaso el estudio de los fenómenos autóctonos en su propio medio, sobre la base de la visión del mundo, las lenguas, las acepciones y connotaciones, las terminologías y los conceptos que son propios de dicho medio?

La extrapolación fácil de la noción de “tribu” o “etnia” al estudio de las comunidades negroafricanas dificulta y altera el conocimiento de una realidad omnipresente, cuyas manifestaciones externas revisten nuevas formas frente a nuevas circunstancias sin, por lo tanto, modificar su esencia.

Lo cierto es que propios y extraños, revolucionarios, progresistas y moderados, reconocen que existen en el África negra comunidades socioculturales cuya solidaridad de origen, basada en un sentimiento de pertenencia ineludible, sigue perturbando significativamente los proyectos de sociedad heredados del estado colonial.

Rien n'est pareil et pourtant tout est comme avant?

El período de “descolonización”, que culminó hace treinta años —en el área de referencia— con la “transferencia

* Federación de Estudiantes del África Negra en Francia.

** Unión General de Estudiantes del África Negra.

de soberanía” del estado colonial al estado negroafricano, está sembrado de manifestaciones altamente aleccionadoras de las comunidades socioculturales negroafricanas.

Los estudios eruditos y brillantes sobre el particular revelan toda su superficialidad analítica, al tratar de demostrar que dichas manifestaciones externas de comunidades seculares son, ni más ni menos, la expresión de la voluntad de participación en el nuevo poder político.

Según un proverbio africano, el ojo puede ver si la salsa está grasosa, pero no puede ver si está salada. En efecto, privilegiar en los estudios sobre el África negra la dimensión de las manifestaciones externas de los diferentes grupos socioculturales frente al fenómeno del estado, conduce fatalmente a perder de vista la esencia, la naturaleza y las dimensiones internas de dichos grupos.

En realidad, las comunidades socioculturales negroafricanas no hacen “política” (a pesar de las sollicitaciones electorales de los profesionales de la política) y, por ende, no pueden ser consideradas como un supuesto espectro de sociedad civil. Es más, con excepción de los obreros —en cantidades ínfimas según los países y por razones conocidas—, de los burocratas, de los empleados y de los miembros del magisterio, con sus sindicatos respectivos, de los estudiantes y sus agrupaciones, de la unión espontánea de mujeres comerciantes —bravísimas cuando se sienten agredidas o amenazadas por las autoridades estatales en sus derechos seculares— se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que el negroafricano no se ocupa activamente de política, ni se reconoce en las estructuras estatales.

La tendencia generalizada es la indiferencia o la desconfianza frente al estado y sus instituciones. Se podría pensar que las guerras de liberación que se produjeron en ciertos países negroafricanos serían allí el punto de partida de una nueva visión y praxis del estado negroafricano. Sin embargo, los partidos políticos que llevaron a cabo estas guerras llamadas de liberación nacional, bajo la bandera de una ideología precisa, nos enseñan que las rivalidades y los conflictos entre grupos socioculturales se reanudan después de la independencia y culminan en movimientos políticos particularistas.

En suma, las comunidades socioculturales tienen un significado mucho mayor que el que imaginan los especialistas en estudios negroafricanos: ellas representan la derrota del estado negroafricano o, mejor dicho, de la democracia parlamentaria electoralista y partidaria de corte europeo como intento de legitimación del estado negroafricano. Esto lleva aunada la derrota de proyectos de sociedades que, a la postre, son insostenibles porque son suicidas.

Treinta años después (1990), ante el multipartidismo como legitimador de la democracia, la historia vuelve a repetirse como si nada hubiera pasado entre 1960 y 1990. La lógica de la solidaridad de origen, de este ineludible sentimiento de pertenencia, vuelve a imponer la omnipresente pluralidad de los grupos socioculturales y a demostrar, una vez más, que el tiempo de los "políticos" no coincide con el tiempo de las comunidades socioculturales.

Cuando aceptamos que hay especificidades locales y regionales que caracterizan a las comunidades, sería difícil no reconocer que dichas comunidades o dichos grupos socioculturales son naturalmente portadores de una ideología o de ideologías diferentes, arraigadas en su Historia, en su historia cotidiana y en su geografía.

Algunos estudios recientes sobre las comunidades en el África negra descubren (y su mérito es que lo reportan) que mientras los especialistas e investigadores de toda índole se conciertan para debatir sobre el buen uso y el contenido de los conceptos "tribu" y "etnia", el examen terminológico de las aproximaciones que los grupos socioculturales utilizan para identificarse se reveló de una simplicidad desconcertante, y que la casi totalidad de dichas comunidades no dispone de ningún término directamente traducible por "etnia" o "tribu".

Este descubrimiento anodino, que haría sonreír a más de un especialista erudito en la materia, nos sugiere la penúltima pregunta, no menos desconcertante a estas alturas: ¿qué imagen tienen de sí los grupos socioculturales negroafricanos y qué significación se dan a sí mismos y tienen de sí mismos?

Los modelos de los politólogos que se basan en minorías y mayorías de países no africanos difícilmente pueden apli-

carse racionalmente a los negroafricanos. Las comunidades negroafricanas no son comunidades-gueto, ni islitas o islotes en países con ideologías hegemónicamente centrípetos, aún menos grupos de inmigrantes en busca de la protección de un estado-redentor; son fundamentalmente comunidades socio-culturales arraigadas desde siempre, en su “tiempo y espacio históricos” (incluyendo las migraciones recientes) en donde la introversión étnica —o dicho de otra manera— en donde el proceso de crisis del sentimiento de pertenencia no está cercano.

Más allá del “tribalismo” o “etnicismo” pensado y formulado por los “africanistas”, y después de todas las experiencias conocidas y fracasadas de estas tres últimas décadas (parodia de la democracia parlamentaria electoralista y partidaria de corte europeo, dictadura militar, partido único, estado-étnico, compromiso directorial u alternancia en el poder político, recurso del héroe carismático. . .) no cabe ya la menor duda que África negra tiene en su propio seno modelos propios de organización de sociedades viables.

¿Y quién dice que la comunocracia (¿“etnocracia federal”?) no puede ser un ideal democrático viable?

