

El auge y el declive de las culturas del África Occidental (o Atlántica)

The Rise and Fall of West (or Atlantic) African Cultures

Justo Bolekia Boleká
Universidad de Salamanca
Departamento de Filología Francesa
bolekiaj@usal.es

Recibido: 02-06-2014; Revisado: 26-07-2014 Aceptado: 01-12-2014

Resumen

Cada uno de los pueblos negro-africanos presenta un perfil cultural que le hace ser singular y esencialmente semejante a otros, como parte importante de un todo cultural, algunas veces difícil de determinar explícitamente. Los procesos que definían a los negro-africanos experimentaron una acelerada transformación debido al choque cultural que vivieron durante casi cinco siglos de su historia. Este choque debilitó sus estructuras culturales, creando Estados con lenguas extranjeras oficiales, religiones de importación, escuelas desvernacularizadas, etc., y desplazando los tradicionales sistemas sociopolíticos negro-africanos. Esta fuerte aculturación del África negra se ve fortalecida por la dominancia de la cultura exógena, que impide la reconfiguración etnocultural de sus habitantes y sociedades. Este es el gran reto de su futuro: fortalecer sus diversidades y enseñar a sus habitantes a aprender a ser africanos.

Palabras clave: aprendizaje, culturas negro-africanas, aculturación, poder tradicional y moderno, enculturación exógena, occidentalización.

Abstract

Each black African peoples presents a cultural identity that makes it unique and essentially similar to others, as an important element of a whole culture, sometimes difficult to determine. The processes that defined black Africans experienced an accelerated transformation due to the culture shock lived for five centuries of their history. This shock weakened their cultural structures, creating states with official foreign languages, imported religions, acculturated schools, etc., and replacing the traditional black-African socio-political systems with Western models. This strong acculturation of black Africa was strengthened by the exogenous culture dominance; avoiding the ethno-cultural reconfiguration of its people and societies. This is the great challenge of their future: to strengthen African diversities and to teach the people to learn to be Africans.

Keywords: Learning, black-African cultures, acculturation, traditional and modern power, exogenous enculturation, Westernization.

1. INTRODUCCIÓN

Si aceptamos la rotunda afirmación de CLIFFORD FYLE (1983: 6-7) cuando dice que la «lengua es el soporte de la identidad cultural» de un pueblo, y viendo que en África del Oeste no existe ninguna lengua autóctona que tenga el estatuto de lengua oficial en todos los sentidos, es hasta cierto grado normal que también digamos que «las culturas africanas o negroafricanas están en peligro de extinción, atraviesan una fuerte debilidad y se encuentran gravemente heridas». Esto último que hemos entrecomillado podría utilizarse como título sensacionalista, incluso mediáticamente atractivo, si los africanos fuésemos bastante nacionalistas o explícitamente conscientes del estado de nuestras representaciones sociales. Pero aparte de no ser los únicos en el planeta que hemos vivido las tragedias de la historia, aunque sí los más, si observamos detenidamente de cerca las relaciones entre los africanos y los no africanos, entre colonizadores y colonizados, entre excolonizadores y excolonizados (africanos, afroamericanos latinos, etc.), etc., vemos que a lo largo de tantos encuentros y desencuentros ha habido numerosos procesos de aculturación (o enculturación exógena), inculturación, desterritorialización, multiculturalidad, interculturalidad¹, transculturación, criollidad, hibridez² o mestizaje cultural, post-colonialismo³, etc.

En el análisis tanto del discurso académico sobre este contacto continuo entre unos grupos humanos y otros, ya sea de forma violenta o no, como del discurso socio-crítico que aborda el choque de las culturas africanas, aparte de reconocer una hibridez o un relativismo cultural en esa colisión o contacto, entendiendo en el segundo «aquella doctrina que da primacía a la cultura frente a otros aspectos de la realidad humana» (ALTAREJOS y MOYA, 2003: 25), se admite que en cualquier convivencia, ya sea armoniosa o conflictiva entre pueblos y culturas, se da el proceso de la «lógica mestiza⁴» que ha caracterizado (y caracteriza) el fenómeno de la transculturación. Dicho análisis debe realizarse desde un «acercamiento ecléctico tanto en la teoría como en la práctica» (LEWIS, 1995: 33). Sin embargo, a pesar de la conveniencia de estas descripciones, en el estudio del comportamiento de las víctimas de estas afrentas se olvida una parte importante, cual es el hecho de en-

¹ «El conjunto de actividades y disposiciones destinadas a terminar con los aspectos y resultados negativos de las relaciones interculturales conflictivas. También se puede entender como una contribución al establecimiento de relaciones pacíficas, al mutuo entendimiento, al derecho a vivir la propia cultura, a la tolerancia y, en fin, a la autodeterminación cultural» (ZIMMERMANN, 1977: 117).

² «...la hibridez... en el sentido etimológico de la palabra, es decir, cruce racial, y también en cuanto sinónimo de formas transculturales), así como...una pluralidad y coexistencia de tradiciones culturales y grupos étnico-raciales distintos (la heterogeneidad)...» (CHANADY, 1997: 4).

³ Los creadores de la teoría post-colonial la definen de la siguiente manera: «We use the term 'post-colonial', however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to the present day. This is because there is a continuity of preoccupations throughout the historical process initiated by European imperial aggression» (Citado por LEWIS, 1995: 34).

⁴ Jean Loup Amselle, citado por Amaryll Chanady (CHANADY, 1997: 5) considera la «lógica mestiza» en el sentido de la hibridez cultural como el único paradigma que corresponde a la complejidad de las culturas humanas.

contrar en los africanos un alto grado de resiliencia⁵, al margen de las improntas o préstamos culturales adquiridos a lo largo de las tragedias vividas.

Las partes de las que consta el presente estudio tienen un objetivo común, cual es encontrar los elementos en los que se apoyaron y deben apoyarse los africanos en la búsqueda de sus puntos fuertes, de manera que puedan formar a las generaciones presentes y futuras para que aprendan las estrategias que les permitirán salir airosos de las fuertes influencias occidentales que los aparatos ideológicos heredados de la colonización (la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, etc.) imponen día a día a través de lo que entendemos por enculturación exógena.

En «El dilema de las culturas africanas y exafricanas» hemos tratado de encontrar el equilibrio entre la postura reduccionista impuesta por el africanismo académico, y la postura absolutista y cerrada de que las culturas africanas deben recuperarse, rehabilitarse y transmitirse, ignorando el proceso de hibridez que han vivido entre ellas a lo largo de los siglos, muchas veces causado por los enfrentamientos entre unos pueblos y otros, entre la autoctonía y la aloctonía.

En la «Experiencia cultural africana» abordamos el proceso de construcción cultural en el África occidental, teniendo en cuenta la historia, la aportación de muchos pensadores africanos y no africanos en lo referente a la búsqueda de la definición cultural de los negroafricanos, o en la plasmación de la voluntad africanizadora de las instituciones modernas. En esta parte se aborda también el tema de la clasificación de las culturas africanas, o el esbozo de descripción de éstas desde una doble dimensión: regional-panregional.

La cuarta parte (Re-apropiación y rehabilitación cultural) hace hincapié en la búsqueda de aquello que podemos considerar como culturalmente auténtico. En este sentido, la postura absolutista y cerrada cobra vida frente a la postura reduccionista. En ambas posturas África es vista como un todo, y en este sentido, hablar del auge y declive de las culturas del África occidental sugiere la adopción de una postura menos absolutista y reduccionista en la descripción de las realidades culturales del continente africano.

La quinta parte se refiere a las «Culturas y poder en el África occidental de hoy», y se centra en el papel del Estado moderno africano en la re-apropiación, la promoción y la socialización de las culturas en el África occidental, así como el discurso crítico de pensadores africanos ante la ineficacia del Estado fallido en el tema de la desenculturación acelerada de las sociedades africanas. A pesar de las normativas aprobadas a favor de la protección y transmisión de las culturas negroafricanas, lo cierto es que éstas siguen abandonadas a su suerte, enfrentándose a las presiones tanto de las lenguas oficiales extranjeras como a todo aquello que éstas transmiten.

En el apartado titulado «Entre la oralidad y la literatura en el África atlántica» abordamos el papel de la oralidad en la transmisión de las identidades culturales, así como el uso de la literatura (en el sentido de dictadura de las letras) como siste-

⁵ Es la capacidad de superar situaciones adversas saliendo reforzado de ellas, o la capacidad de transformar una experiencia negativa en otra positiva. En este sentido, las culturas africanas siguen resistiendo a la destrucción y tratan de reconstruirse y fortalecerse (véase BROOKS y GOLDSTEIN, 2004).

ma que acelera la muerte de la oralidad. En la oralidad del oeste africano, aparte de insistir en su función, su sistema de transmisión y los profesionales encargados de dicha transmisión, observamos la presencia de las peculiaridades culturales en algunas obras orales comunes.

El séptimo apartado de los «Nuevos modelos apropiados y asumidos por el africano» presenta la doble enculturación (endógena debilitada y exógena empoderada) vivida por el africano, y cómo ha determinado sus pautas de conducta.

Al final presentamos unas conclusiones en las que planteamos algunas propuestas para lograr el auge de las culturas africanas. La última parte del trabajo recoge las referencias bibliográficas y webográficas a las que hemos tenido acceso en la realización del mismo.

2. EL DILEMA DE LAS CULTURAS AFRICANAS Y EX-AFRICANAS⁶

En los últimos cien años se ha vivido un considerable aumento del interés de Occidente por los africanos formados en universidades de los países excolonizados, y por el estudio de las culturas africanas desde las plumas no solamente de los estudiosos occidentales, sino también desde los «lápices» y «pizarrines» de los estudiosos negros occidentalizados. Decimos «lápices» y «pizarrines» en clara referencia al hipotético distanciamiento tecnológico entre unos y otros, siempre desde una perspectiva occidental. Y eso ha obedecido a cuatro razones fundamentales, según EDWARD SAÏD (2003):⁷

- En primer lugar, la globalización de la economía (o más bien el dominio mundial de la cultura económica de Occidente, y en la que se actúa siguiendo parámetros fundamentalmente economicistas, y apoyadas en un sistema horizontal de gestión, pero que en el fondo sigue siendo despóticamente piramidal.
- En segundo lugar, la necesidad sincera de que la predatora cultura occidental conozca más de cerca los complejíssimos procesos de la descolonización que se iniciaron en el mundo, especialmente en África, y cuyo objetivo era adelantarse al tiempo y entender la idiosincrasia de los futuros gobiernos africanos, con el subrepticio propósito de seguir controlando las emociones de sus protagonistas.
- En tercer lugar, las consecuencias del importante trasvase de un altísimo número de graduados de origen africano que pueblan las universidades occidentales, sobre todo las canadienses y norteamericanas.

⁶La utilización de este término se debe al hecho de que en muchos países africanos empieza a hablarse de culturas del pasado o tradicionales (de antes de la colonización), cuyos depositarios son los ya escasos ancianos de las sociedades africanas.

⁷Véase <http://www.webislam.com/?idt=2836> [Consulta: 10-03-2014].

- En cuarto lugar, el atractivo que ejercen sobre los jóvenes africanos algunos estereotipos y modelos occidentales empoderados, como pueden ser sus grupos musicales, sus indumentarias y atuendos de conocidas marcas comerciales, sus tecnologías informáticas de última generación que han creado una fuerte dependencia en los jóvenes, etc.

Estas cuatro razones han dado lugar a dos planteamientos metodológicos en Occidente en lo que respecta al reconocimiento y urgente rehabilitación de las culturas africanas. En primer lugar, el «reversionismo historiográfico» del que habla Edward Saïd⁸ (que se refiere a la percepción de lo que han sido la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo europeo, la lucha por las independencias, el neocolonialismo actualmente reinante, los sistemas políticos adoptados, incapaces de garantizar una mínima re-africanización de sus habitantes, etc.). En segundo lugar, «la atención prestada a los estudios culturales», que llevan a la recepción de interesantes manifestaciones de las literaturas postcoloniales en África (en un intento de recuperar las obras de las tradiciones orales), y potencian una nueva orientación comparatista entre sociedades interrelacionadas de forma desigual.

Pero lo cierto es que después de más de cincuenta años de independencias africanas, y muchísimos más años de alfabetización colonial y neocolonial en África, surge la pregunta de si podemos seguir hablando de culturas africanas, o si más bien debemos hablar de culturas ex-africanas o híbridas, sobre todo si tenemos en cuenta los movimientos migratorios que han vivido los africanos en los últimos cinco siglos, a raíz del choque cultural entre África y Occidente, o del papel que ejercen tanto la escuela como la iglesia en la configuración cognitiva del africano.

En este sentido, cultura y migración aparecerán como los conceptos fundamentales en el discurso africano, y su objetivo será relacionar la experiencia vivida por los africanos y la significación de éstos a nivel identitario, filosófico, religioso, postcolonial, etc. La polémica que subyace en el discurso de los pensadores africanos presenta dos posturas. En primer lugar está la postura de quienes consideran las culturas africanas radicalmente desestructuradas y estériles, incapaces de aportar un sentido a la existencia. Esta postura origina una reacción en algunos pensadores que están convencidos de que las culturas africanas deben recuperarse, rehabilitarse y transmitirse. Se trata de una postura etno-africanista, en muchas ocasiones considerada absolutista y cerrada. En segundo lugar están quienes creen que los cambios vividos por los africanos en este choque con Occidente no han afectado al núcleo central de la esencia africana (BURGOS, 2007: 483).

El África Occidental es una de las regiones con mayor diversidad biológica y lingüístico-cultural. En este sentido, un estudio reciente realizado a nivel continental y regional sobre las denominadas *hotspots areas* [áreas de ebullición] (GORENFLOA *et al.*, 2012: 1) revela que las naciones con una alta diversidad biológica en determinadas zonas del planeta (como África del Oeste), tienden hacia una alta diversidad lingüística y cultural. En el pasado, tanta diversidad cultural debió fa-

⁸ Cfr. FERNÁNDEZ BUEY: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=157> [Consulta: 29-05-2014].

vorecer los intercambios entre unas culturas y otras, respetando los límites físicos y psicológicos de cada etnia, coincidiendo éstos con los de la lengua y la cultura. Evidentemente, esto tenía lugar mucho antes del choque entre África y Occidente, un choque durante el cual

les anciens royaumes du golfe de Guinée furent piétinés par la légion étrangère, les régiments de la garde anglaise, les colonnes de Bismarck. Leurs cadavres furent démembrés et les membres distribués parmi les puissances de la conférence de Berlin (1885) (ZIEGLER, 1971 y 1979: 102).⁹

En la actualidad, la existencia de los pueblos africanos no está configurada según sus identidades culturales tradicionales desde el momento en que dichos pueblos no gobiernan sus vidas económicas, religiosas, políticas, ideológicas, judiciales, etc. Esto nos permite hablar de un desempoderamiento de las identidades culturales, una consecuencia directa de la aculturación programada y alienante que siguió a la violenta interrupción de la historialidad¹⁰ africana, y la posterior falta de soberanía cultural de todos los pueblos negro-africanos.

3. EXPERIENCIA CULTURAL AFRICANA

Necesitamos observar detenidamente nuestra experiencia y nuestro entorno geocultural autóctono para tratar de entender el sentido de lo que se ha dado en llamar culturas africanas, sobre todo en lo referente a su auge y declive en esta región occidental africana. También necesitamos describir nuestras experiencias alóctonas desde la discontinuidad, con objeto de reconocer lo extraño en nosotros. La cultura es un término cuyo significado hemos relacionado muchas veces con el ámbito estrictamente instructivo-formativo. Sin embargo, comprende todo el ser humano en todos los sentidos. A través de la cultura, el individuo se apropia de su entorno, manifiesta su lealtad a su realidad y asimila todo cuanto vive. En pocas palabras, se significa en el mundo y regula sus relaciones con los miembros de su grupo, o con los de grupos distintos, tanto desde la pureza como desde la misma hibridez.

Los modos de vida de las personas (como los mitos, los ritos, las fiestas, las ceremonias iniciáticas, los sistemas de gobierno, las creencias, etc.) determinan su perfil cultural. De ahí las diferencias y semejanzas culturales tanto físicas o materiales como inmateriales. En este sentido, África se presenta como un continente explícitamente diverso (GORENFLOA *et al.*, 2012: 1) en todos los ámbitos. Es esta diversidad la que ha justificado el discurso (neo)colonial homogeneizante, adoptado por el poder post(neo)-colonial de los gobernantes africanos, y con el que se pretende justificar la oficialidad de muchas lenguas extranjeras en el continente.

⁹ «Los antiguos reinos del golfo de Guinea fueron pisoteados por la legión extranjera, por los regimientos de la guardia inglesa, por las columnas de Bismarck. Sus cadáveres fueron desmembrados y sus miembros distribuidos entre las potencias de la conferencia de Berlín (1885)».

¹⁰ Se trata de un término formado por las palabras *historiographie* y *oralité* que encontramos en la obra de YAYA SY (2013: 10), y en la que habla del hecho *historal* (historia y oralidad).

Para hablar de semejanzas culturales africanas tendríamos que buscar los aspectos comunes de las miles de sociedades micro y macroculturales que la historia ha configurado de forma determinada. Pero las agresiones externas sufridas por África a lo largo de tantos siglos (como la esclavitud, la colonización, la neocolonización, la globalización actual [sobre todo la mediática y tecnológica], etc.), o las migraciones derivadas de configuraciones socio-políticas, han afectado (y siguen afectando) profundamente a las identidades culturales negro-africanas que se debaten entre lo tradicional, lo moderno (impuesto por los colonizadores) y lo post-moderno (resultado de lo tradicional y lo moderno). YAYA SY (2012: 9) señala que:

...L'espace continental [África] ressemble à un vaste champ de bataille abandonné à un espace miné par un chaos indescriptible, résultat d'une histoire ravagée par treize siècle et demi ininterrompus d'esclavages, de colonisations, de dominations et d'agressions extérieures; guerres de prédation et de déportation qui ont réduit l'Afrique en champ de ruines...¹¹

El interés geoestratégico que África ha despertado en los países occidentales y demás (como China, Rusia, etc.) condiciona todo lo que se mueva y haga en dicho continente, siempre según los programas de las agendas gubernamentales en materia militar, cultural, económica, religiosa, educativa, mediática, etc. La influencia de los poderes fácticos importados e impuestos en África impide que las sociedades africanas sean los dueños de su propio desarrollo cultural.

3.1. Cultura y estudios culturales

El individuo, sea cual sea su identidad y filiación, se mueve en dos ámbitos: el individual-antropológico y el familiar-colectivo-institucional. En el primero encontramos la interdisciplinarietà que tanto influye en la configuración del individuo como un todo estructurado. De ahí la definición de la cultura como:

...un conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte o las técnicas, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad.¹²

En cuanto al segundo, tenemos que recurrir a la antigua Unión Africana¹³, en su Carta del Renacimiento Cultural Africana, la cual ha definido (y legitimado) la cultura como «un conjunto de características lingüísticas, espirituales, materiales, intelectuales y afectivas de la sociedad, o de un grupo social, así como el arte, la literatura, los modos de vida, la manera de vivir en grupo, los sistemas de valores,

¹¹ ...El espacio continental se parece a un vasto campo de batalla abandonado, a un espacio minado por un caos indescriptible, resultado de una historia devastada por trece siglos y medio ininterrompidos de esclavitud, de dominación, y de agresiones externas; de guerras de depredación y deportación que han reducido África en un campo de ruinas...

¹² El antropólogo Edward B. Tylor publicó el libro *Primitive Culture* (edición de 1876: 1) y en él encontramos esta definición.

¹³ Véase Cultural Charter for Africa: http://www.au.int/en/sites/default/files/CULTURAL_CHARTER_AFRICA.pdf y http://www.au.int/en/sites/default/files/CHARTER_FOR_AFRICAN_CULTURAL_RENAISSANCE.pdf [Consulta: 10-3-2014].

las tradiciones y las creencias». Reconoce la importancia y diversidad cultural de los pueblos africanos, y señala, entre otras cosas, lo siguiente:

Artículo Tercero:

(...)

d) Preservar y promover el patrimonio cultural africano a través de la conservación, la restitución y la rehabilitación.

e) Combatir y eliminar todas las formas de alienación, exclusión y opresión cultural en cualquier parte de África.

(...)

Artículo Cuarto:

(...)

c) Respetar las identidades nacionales y regionales en el ámbito de la cultura y de los derechos culturales de las minorías.

(...)

e) Intercambio y difusión de experiencias culturales entre los países africanos.

La cultura, como proyecto y trayectoria vital, está estrechamente relacionada con el poder, ya sea tradicional o post-moderno, y configura las experiencias y conductas de cada uno de los miembros de un grupo, unidos por razones étnicas, socio-económicas, lingüísticas, militares, religiosas, artísticas, filosóficas, etc. Es este poder condigno o compensatorio (GALBRAITH, 1985: 18) a nivel familiar o comunitario-institucional, el que determina el tipo de individuos que conforman una sociedad. En pocas palabras, los cambios que durante tantos siglos ha experimentado el africano en su evolución, se perciben en su lenguaje, en su forma de relacionarse con sus semejantes o no, y en sus retos diarios. Sea cual sea el aspecto tomado en consideración (literario, artesanal, culinario, religioso, agrícola, económico, etc.), existe algo que el individuo africano sigue conservando. Su lealtad esencial como miembro de su etnia o grupo, por encima de su definición estatal, regional, comunitaria, etc.

El choque cultural entre los africanos de la gran región objeto de nuestro estudio y los europeos (migrantes vestidos)¹⁴ ha creado un especial sistema de comunicación que justifica la hibridez cultural (autóctona, extranjera y otra/s) en dicha región. Se trata del pidgin-english, una *lingua franca* de nadie pero de todos sus usuarios al mismo tiempo, nacida espontáneamente del encuentro de dos o

¹⁴ Utilizamos estos términos en oposición a «*les migrants nus*» (migrantes desnudos), propuesto por Edouard Glissant en su libro *Introduction à une poétique du divers* (2006).

más civilizaciones de diferentes lenguas (BOLEKIA, 2001: 25), y únicamente arraigado en el amplio Oeste africano. También incluimos Camerún (su región sudoeste) y Guinea Ecuatorial (el pidgin-english llegó a la isla de Bioko durante la época colonial y se irradió al resto del nuevo Estado –Guinea Ecuatorial-, a saber: Annobón, Río Muni, etc.), ambos pertenecientes a la región del África Central, según la Unión Africana.¹⁵ Se trata de espacios donde el pidgin-english es lengua exonormativa. Los países de la región del África atlántica que han adoptado esta lengua de relación (Nigeria, Ghana, Sierra Leona, Liberia, Gambia, Camerún y Guinea Ecuatorial) tienen una población que se eleva a más de 230 millones de habitantes y son los que más evidencias presentan de la esclavitud transatlántica. Me refiero a lugares como Elmina Castle en Cape Coast (Ghana) o la isla de Goré (Senegal).

El interés por el pasado y presente de esta región del África occidental, en lo que se refiere a su apogeo y decadencia cultural se debe, precisamente, a la convivencia diglósica entre quienes acogieron (los autóctonos) y quienes llegaron (los alóctonos). En los posibles estudios de esta realidad (culturales y eclécticos) habrá de tenerse en cuenta las experiencias de las personas de esa convivencia forzosa, los momentos históricos que se vivieron y los hechos vividos.

Nuestro análisis del discurso africano y africanista, persigue como propósito saber qué queda de las culturas africanas, o cómo se puede seguir creando cultura africana desde las realidades des-culturadas de los pueblos africanos, y quién crea o creaba cultura o conocimiento en el África precolonial. Es una tarea ardua que no podemos condensar en tan pocas páginas y con tantos pueblos implicados. Además, la experiencia histórica de cada uno de los pueblos de la región estudiada está en el origen de sus marcadas singularidades.

3.2. Estadios de las culturas negroafricanas de África del oeste

En el mundo africano las culturas se mueven en tres estadios: el primario u original, el secundario o (neo)colonial, y el terciario o post-colonial:

- El primario u original era productora de conocimientos (materiales, inmateriales, profesionales, intelectuales, individuales, comunitarios, etc.), capacitación y ocio, así como reguladora de las relaciones familiares y conflictos comunitarios. En este estadio, el individuo se movía a partir de los múltiples campos del ser, estar, saber, saber-ser, saber-estar, saber-hacer y saber-aparentar. Se trata de campos de la tradición cultural, entendida ésta como un todo de la herencia compartida de los societarios, o el conjunto de bienes culturales que se transmiten de generación en generación dentro de una determinada comunidad. La tradición almacenaba y garantizaba la existencia de aquellos valores, costumbres, manifestaciones socio-culturales y niveles de conocimiento que eran recreados por la sociedad, porque se consideraban valiosos y se debían inculcar y transmitir sin más a las nuevas generaciones. La tradición se

¹⁵<http://www.au.int/fr/node/131> [Consulta: 26-07-2014].

aprendía y formaba parte de la identidad cultural (como la música, los ritos, las danzas, los cuentos, etc.).

- El secundario (neo)colonial se encargó de destruir los valores y conocimientos del estadio anterior; instrumentalizó al individuo, le cosificó, le infantilizó, le impuso una profunda deculturación, una consciente inculturación y la construcción de nuevas identidades, nuevos valores y conocimientos para los africanos mentalmente atrapados en el permanente proceso de la colonización. Se trata de un estadio alienante que encontró en la escuela, en la iglesia y en los medios de comunicación a sus mejores y más eficientes aliados.
- El terciario post-colonial básicamente buscó el afianzamiento o culminación de la destrucción identitaria, o trató de rehabilitar el imaginario colectivo africano que se construyó desde la visión particularista occidental. Si en el estadio primario podíamos hablar de un fondo cultural común enriquecido con la diversidad aparentemente diferenciadora, con la implantación del sistema post-colonial los africanos vivirían una heterogeneidad debilitante a nivel comunicativo (imposibilidad de relacionarse si no es mediante el uso de alguna lengua colonizadora), político, religioso, etc. La civilización occidental blanca asestó tremendos golpes en la psique del africano, al obligarle a apropiarse de Estados en los que la despersonalización y la des-territorialización del africano eran la norma.

3.3. Las culturas africanas en algunos pensadores africanos

El desastre y la humillación general que vivieron los africanos debilitó los cimientos de sus diversidades culturales y provocó la dispersión de sus pueblos y familias (esto justifica la inexistencia de amplios Estados mono-étnicos Fulbe, Bambara, Ashanti, Igbo, Hausa, Yoruba, etc., en esta u otra región africana). La búsqueda de una imagen positiva de África y, sobre todo, la rehabilitación de lo africano en esta región occidental, promovió la organización de grupos cuyo cometido consistía en recuperar la identidad y personalidad africanas. La glorificación de lo africano (las personas y sus culturas) fue un objetivo primordial, así como la reconquista y la reivindicación de la historia africana, con objeto de elevar la autoestima de las víctimas y descendientes desubicados. Entre los africanos occidentales que promovieron ese fortalecimiento identitario podemos citar a los anglófonos siguientes: los ghaneses Joseph Mensa Sharbah y J. E. Caseley Hayford, y el nigeriano Nnandi Azikiwe.

A pesar de lo poco que hemos dicho, no cabe duda de que todo se resume desde la dimensión cultural. El regreso al pasado idílico por parte de los intelectuales africanos, afro-americanos u occidentales bienintencionados, no es suficiente para recuperar, restablecer o rehabilitar la dignidad cultural de África. Frente a esta África de ensueño, el filósofo y teólogo Kā Mana (BURGOS, 2007: 129)

pretende «transformar los mitos que nos hacen soñar en problemas que nos hagan pensar, y convertir dichos problemas en energías que nos hagan actuar».

Pero no todo fue fácil, ya que entre los pensadores africanos que se interesaron por el estudio de las culturas africanas encontramos diversas posturas. En primer lugar está el grupo de los que plantean un reduccionismo de la cultura, tal como han hecho algunos pensadores occidentales cuando se han referido a África, imponiendo el uso de términos hoy tan corrientes como lenguas, pueblos y civilizaciones bantúes, África Subsahariana, Literatura africana, Cultura africana, animismo o religiones tradicionales africanas, etc., obviando la riqueza y diversidad étnica que caracteriza cada una de las regiones africanas, y dando así origen a realidades psicológicas inventadas. Como hemos visto, se utilizaron gentilicios reduccionistas y términos que nada tenían (ni tienen) que ver con los africanos, como fueron los casos de ghaneses, guineanos, nigerianos, costamarfileños, sierraleoneses, malienses, nigerinos, senegaleses, etc.

En segundo lugar está el grupo de los pensadores africanos que procuran definir las culturas africanas desde la diversidad de éstas y desde las mismas esencias africanas, sin olvidar la alteración sufrida por estas culturas como consecuencia de las agresiones inesperadas que los occidentales han infligido a los pueblos africanos en los siglos pasados. Evidentemente, estas agresiones han influido en la misma evolución y configuración regular de la historia de los pueblos africanos, y perturbado profundamente la normal evolución y revolución de las culturas africanas, desde el momento en que a los africanos se les ha hecho asimilar actitudes despectivas respecto a sus denominadas culturas-objeto, improductivas y permanentemente receptoras.

No cabe duda de que todo, en mayor o menor medida, es cultura, y que cualquier individuo africano es la concreción cultural de su larga y trágica historia, o del choque provocado entre la cultura occidental en su día representada por Portugal, Francia, Inglaterra, Alemania, Bélgica, Italia y España, etc., y las nuevas culturas africanas humilladas y sustituidas por los objetos de occidente.

3.4. Esbozo de clasificación de las culturas africanas

África está dividida en seis regiones, a saber: Meridional, Oriental, Occidental, Central, Septentrional y de la Diáspora. Esta última está representada por Haití, país miembro de pleno derecho de la Unión Africana desde enero de 2013.

La región Atlántica¹⁶ o África Occidental (KI-ZERBO, 1980: 119) cuenta con quince países y entre mil y mil cien lenguas, cada una de ellas representando una cultura, y más de 350 millones de habitantes, con superetnias presentes en más de un Estado, siendo la etnia Peul (también conocida como Fulbé o Fulaní) la que se encuentra en más países.

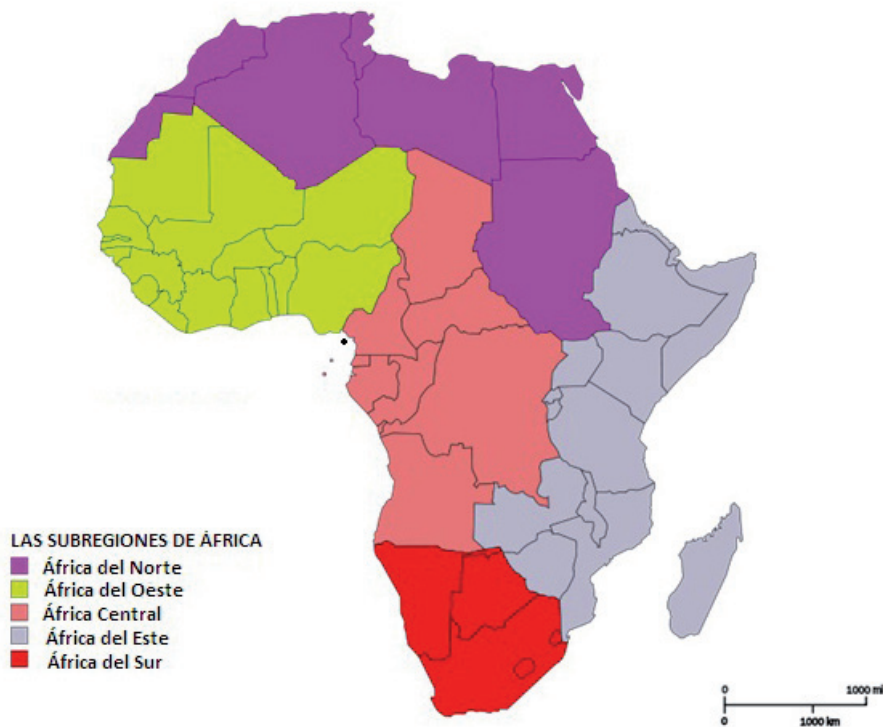
En el contexto africano encontramos tres estadios culturales. En primer lu-

¹⁶ Evidentemente, si tenemos en cuenta los países africanos con costas en el océano atlántico hablaremos de un total de 22 (Marruecos, República Árabe Saharaui Democrática, Mauritania, Senegal, Gambia, Cabo Verde, Guinea Bissau, Guinea Conakry, Liberia, Sierra Leona, Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benín, Nigeria, Guinea Ecuatorial, Camerún, Gabón, Rep. Popular de Congo, Angola, Namibia y Sudáfrica).

gar, hablaremos de las culturas africanas ancestrales actualmente fosilizadas o «encriptadas». Se trata de culturas celosamente protegidas por los ya cada vez más escasos maestros de ceremonias. En este estadio tenía (o tiene) lugar una verdadera endoculturación, que generalmente era (es) una réplica de la generación anterior, sin ruptura intergeneracional, con un profundo sentido comunitarista en el individuo.

Los objetivos de este estadio cultural endógeno consistían en garantizar las necesidades básicas de alimentación, procreación, alojamiento, sanidad, protección y defensa, y ocio del individuo desde su comunidad. En resumidas cuentas, la cultura de este estadio era el resultado de las reacciones del hombre ante su entorno...o la lucha del hombre por sobrevivir en [dicho] entorno (BURGOS, 2007: 488).

Mapa 1. Las subregiones de África



Fuente: Elaboración propia

En segundo lugar encontramos las culturas africanas modernas. En éstas existe un doble proceso de transmisión cultural resumida en la coexistencia entre la endoculturación y la deculturación o aculturación, con cierta influencia exógena promovida por sus valedores desde el poder condigno o totalitario (de sumi-

sión pura y dura) de John Galbraith (GALBRAITH, 1985). El aprendizaje impuesto desde las escuelas europeas durante la colonización está en el origen del abismo generacional entre los miembros de una misma familia o comunidad. Aparece un individualismo exacerbado que crea nuevos hábitos culturales y profesionales en los africanos.

En tercer lugar están las culturas post-modernas o post-coloniales, caracterizadas por el fuerte dominio de la norma externa y la aculturación alienantes, con un aprendizaje que destruye todo lazo identitario entre generaciones, y persigue una homogeneización sistémica entre los africanos y los occidentales desde las lenguas, las identidades, las creencias, los ritos, las manifestaciones culturales, etc., de los segundos.

Los efectos de esta enculturación exógena «asumida» por los societarios de las inventadas comunidades postcoloniales africanas son de dos tipos. En primer lugar, los determinísticos o inmediatos, apoyados en los modelos culturales recibidos, los cuáles fijan la conducta y reacción inmediata del sujeto cultural africano, y se concretan en la desorientación y la ausencia de reacción de éste por la presión que el poder ejerce sobre él de forma violenta.

En segundo lugar están los probabilísticos, que actúan a muy largo plazo y determinan la reacción de los enculturados ante una realidad sociocultural definida. Estos últimos conforman la configuración sociocognitiva del individuo culturizado, tanto el alfabetizado como el conscientemente des-alfabetizado.

En la etapa posterior de la enculturación endógena, la memoria que se tiene de las culturas africanas resulta *necesaria* para permitir la significación del africano, tanto como miembro de su familia, como de su grupo o etnia. O para promover su auto-representación o re-conceptualización.

Sin embargo, esta necesidad de las culturas negro-africanas no pasó del estadio de su sustantivación y especificación étnica (CAMARGO ADROVER, 2009: 126).¹⁷ La llegada de un nuevo y alienante proceso de aprendizaje impidió que las culturas negro-africanas se convirtieran en indispensables para el desarrollo humano. Estas dos fases habrían dado lugar a una tercera, la de la soberanía cultural, algo que no encontramos, porque ninguna cultura tradicional africana cuenta con la cobertura política, científica, tecnológica, mediática, militar, religiosa, etc., en la actualidad. Las culturas africanas,

...même lorsqu'elle[s] extériorise[nt] dans la transe, la divination, les cérémonies initiatiques, est[sont] pure intériorité. Je veux par là dire qu'elle[s] ne gouverne[nt] pas l'évenementialité économique, politique, idéologique du pays africain agressé concerné... (ZIEGLER, 1971 y 1979: 20).¹⁸

Por mucho que nos empeñemos, ninguna cultura africana está empoderada. Y lo que nos ofrecen hoy desde los patrones culturales occidentales es una

¹⁷ Véase: http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/memoriesUIB/import/Camargo_Adover_JJesus.pdf [Consulta: 28-05-2014].

¹⁸ ...incluso cuando se exteriorizan con el trance, la adivinación, las ceremonias iniciáticas, son pura interioridad. Quiero decir con ello que no rigen el hecho económico, político, ideológico del país agredido en cuestión.

minimización, homogeneización e invariabilidad de las culturas negro-africanas, subalternizadas, tergiversadas y reducidas a simple folklore para convencernos de su inferioridad e improductividad, y que si en algo destacan hoy estas culturas es porque en ellas se encuentran todavía los desaparecidos y anhelados valores de las culturas occidentales que veremos más adelante.

Desde esta visión reduccionista occidental llena de prejuicios, podemos hablar de diferentes tipos de culturas, según lo que queramos destacar (música, arte, religiones, etc.) en cada comunidad. Si nos ceñimos al ámbito de la música o de la talla, podemos destacar, en el primero, las culturas melódicas, con instrumentos musicales de cuerda, arcos y arpas como la kora, el xilófono, las flautas, la trompeta, el lamelófono, etc., o las culturas de percusión, con instrumentos musicales como el tambor (incluido el de agua¹⁹), los cascabeles, las campanas de madera,²⁰ etc.

En el segundo ámbito (la talla y la decoración) hablaremos de las estatuas, las máscaras, la decoración corporal, los disfraces (como los *nankues* [o *nãñigos*] (ARANZADI, 2009: 164-166) en Bioko y Annobón (Guinea Ecuatorial), Freetown (Sierra Leona) y Calabar (Nigeria), etc.

En resumidas cuentas, las culturas tangibles (todas las anteriores) y las intangibles (como la lengua, la religión, la literatura, etc.) negro-africanas ya no están en manos únicamente de los negro-africanos. La palabra reinventada y recreada por el *griot*, detentor de la palabra en la antigüedad africana, ha sido sustituida por la escritura de la alta cultura literaria (FERNÁNDEZ BUEY, 2003)²¹ occidental y predatoria. La casta del *griot* pertenece al grupo profesional de los músicos, los cantores, los genealogistas, los historiadores, los contadores de cuentos, los *mhot-mvet*,²² etc. El papel del *griot* dependía de un orden jerárquico, destacando el *griot mâbo*, que podía ser itinerante o sedentario, generalmente relacionado con una gran familia de la que conoce la historia y la genealogía, convirtiéndose en narrador y archivero de los hechos gloriosos de dicha familia. Después está el *griot gawlo*, también buen conocedor de la historia, pero un verdadero chantajista que no dudará en componer canciones satíricas a sus víctimas si no obtiene de ellas lo que quiere. El último es el *griot tiapurta*, que se distingue por su extrema libertad de expresión y de andares (CHEVRIER, 1986: 21-22). En la actualidad, los *griots* van perdiendo sus funciones tradicionales y son reemplazados por los escritores africanos que fustigan con sus plumas los totalitarios regímenes de sus países, o novelan las vidas de sus conciudadanos.

A pesar del choque con Occidente, o de la presencia masiva de escuelas en África, las culturas negro-africanas no han perdido aún su dinamismo, y según el planteamiento de Edward Saïd, las culturas negro-africanas, como cualquier otra cultura, deben ser inventariadas, seleccionadas y revisadas periódicamente, debatidas, volver a ser seleccionadas, descartando autoridades canónicas; deben ser especificadas, discutidas, una y otra vez para tratar de establecer o no, según

¹⁹ El tambor de agua se localiza en Nigeria (Yoruba).

²⁰ Se trata de un instrumento de la etnia bubi (Isla de Bioko, en Guinea Ecuatorial).

²¹ Véase <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=157> [Consulta: 29-5-2014].

²² Músico del *mvet* (especie de cítara).

sea el caso, ideas del bien y el mal, de pertenencia y no pertenencia (lo mismo y lo distinto) y jerarquías de valores, corriendo el riesgo de determinar a sus enemigos. Es decir, intentar definir una cultura conlleva establecer «qué queda fuera de ella y supone una amenaza» (CAMARGO ADROVER, 2009: 131).²³

3.5. Poder y religión en el oeste africano

La historiografía occidental nos presenta un período oscuro en la historia de África en general y del gran oeste africano en particular. Pero lo que sí sabemos es que, como cualesquiera otros pueblos y sociedades, también los pueblos de África del Oeste vivieron momentos de gloria y de turbulencias sociopolíticas a lo largo de la configuración de sus sistemas de gobierno y organización. Políticamente hablando, hubo tres grandes imperios en esta región occidental. Se trata del Imperio de Ghana, cuyo momento de apogeo se sitúa en el siglo X de nuestra era. Llegó a tener un ejército de 200.000 hombres, de los cuales 40.000 eran arqueros. Su declive empieza en el siglo XI y termina en el XIII, cuando «pasa sucesivamente a la órbita de Sosso y luego a la de Mali» (KI-ZERBO, 1980: 150 y 169), o es tomado a la fuerza por Sundiata Keita en 1242 (DIOP, 1987: 49). Es de destacar que en este imperio, el emperador elegía a su sobrino (hijo de su hermana) como sucesor directo al trono. Dado que todo poder impele, el poder más importante del África del Oeste, conocido como el imperio de Ghana o Wagadu, atrajo a otros pueblos africanos, sobre todo los de la parte norte, movidos por las riquezas materiales que allí se encontraban (el imperio tenía grandes yacimientos de oro²⁴). Los que también llegaron a dicho imperio, atraídos por las riquezas del lugar fueron los musulmanes españoles, los comerciantes árabes y bereberes, etc., por citar algunos. Estos pueblos, militarmente con mucha más experiencia, debilitaron el imperio de Ghana a lo largo de los siglos mencionados, y favorecieron el surgimiento de nuevos imperios, como el de *Malí* (el segundo), cuyos orígenes se desconocen. Los informadores árabes Al-Bakri e Ibn Khaldun hablan de la conversión del emperador Mansa Kankan Musa de «Malleh» [Malí] al Islam en el siglo XI (KI-ZERBO, 1980: 185). Uno de sus emperadores más importantes fue Sundjata Keita (su fundador); el de *Songhay* (el tercero), dirigido por Sonni Ali Ber «el Altísimo», un conquistador comparable a Sundiata Keita. Este imperio tuvo su apogeo a lo largo del siglo XV. Aparte de estos imperios, hubo reinos poderosos e importantes, como los Yoruba (Oyo-Ife) y Benín (KI-ZERBO, 1980: 227, 228), los Bambara de Segu y Kaarta (KI-ZERBO, 1980: 355 y ss.), etc., a lo largo de los siglos XVII-XIX.

En los tres grandes imperios anteriores, se puede hablar de una descentralización y de un poder que «se asemejaba, por su forma, al fruto del mango: en el centro, un núcleo duro, sometido a la administración directa del rey, que se hacía presente por doquier (KI-ZERBO, 1980: 199-200). En resumidas cuentas, la orga-

²³ Véase: http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/memoriesUIB/import/Camargo_Adrover_JJesus.pdf [Consulta: 28-05-2014].

²⁴ El informador árabe Ibn Hawkal viajó desde Bagdad hasta orillas del Níger...en el 970; no dudó en decir que el emperador de Gana «es el hombre más rico del mundo gracias al oro» (KI-ZERBO, 1980: 150).

nización política de estos imperios tradicionales, se basó en un sistema descentralizado, con un poder central (el emperador y su administración), uno dependiente (con el ministro imperial o real –el *farba*– como máxima autoridad) y otro periférico (especie de protectorado que reconocía la hegemonía del emperador y se lo demostraban con presentes, aunque sin hallarse orgánicamente unidos al centro (KI-ZERBO, 1980: 200). Sin embargo, toda esta organización tuvo que enfrentarse con unas variables intrusas (esclavitud, reparto geográfico, colonización francesa, inglesa y portuguesa, etc.) que interrumpieron el normal desarrollo de dicho proceso. El secuestro de millones de africanos y africanas (se calcula que entre cuarenta y ochenta millones de africanos fueron forzosamente trasladados a América) entre 1503 y mil ochocientos cincuenta y tantos, debilitó y frenó la organización político-militar de África, al igual que su desarrollo cultural, religioso, económico, etc.

La conversión al islam de muchos emperadores a lo largo de los períodos de auge sociopolítico y cultural en el África del Oeste, pudo favorecer el debilitamiento de dicha región, al abandonar los gobernantes y los gobernados sus prácticas religiosas y adoptar las religiones de importación (el islam primero y el cristianismo después), aunque el África rural no haya abandonado del todo sus prácticas ritualistas tradicionales). El africano aculturado, sea de las ciudades «urbanas» o «rurales», tiende a exhibir su «religiosidad» en momentos socialmente convenientes, como en la realización de rituales, en las ceremonias oficiales de su iglesia, en los momentos de sus funerales públicos, etc. Estas conductas no difieren mucho de las que encontramos en aquellos africanos que todavía siguen siendo practicantes de sus religiones tradicionales, ya que éstas definen o imponen un determinado tipo de conducta que exige la participación de toda la comunidad, evidentemente, con la supervisión de los maestros de estas religiones tradicionales.

Esta apropiación intra-psíquica de las religiones de importación es fruto de la enculturación que han vivido, y viven, unos y otros. Los de las grandes urbes, porque sus ritos de paso o iniciáticos corren a cargo de la escuela europea des-africanizada, con la consiguiente participación del vecindario «étnico» (gracias al cual el iniciado aprende también testimoniales conductas religiosas de su grupo); los del medio rural porque allí la enculturación religiosa está todavía en manos de la familia y de la comunidad, aunque también va penetrando el otro modelo de enculturación religiosa que la escuela impone.

El africano del Oeste, desde su definición intra-religiosa²⁵, es la asociación de dos elementos (*ni-dya*: alma/ *da*: cuerpo) según sea la etnia o grupo humano objeto de estudio u observación. Veamos algunos casos en algunas de las etnias de esta región:

A) **Etnia Bambara** (Malí, Guinea-Conakry, Burkina Faso, Senegal). En este grupo se habla de un Dios supremo (*Faro*), que otorga las lluvias, los hijos, las cosechas, etc. Para los Bambara, cada individuo tiene dos principios anímicos: el alma (*ni*) y el doble (*dya*). El niño que nace hereda el *ni* y el *dya* del último difunto

²⁵ Nos referimos a la religión «animista» practicada por la comunidad, al margen de ser seguidor de otras religiones (de importación).

del grupo. El *ni* es el hálito (aliento, soplo suave) y viaja durante el sueño. El *dya* es el mellizo de sexo opuesto del individuo y se revela como su sombra en el suelo o su imagen reflejada en el agua. También se habla de dos principios más, como el *tere* (o carácter), que se perturba en caso de violarse una prohibición, convirtiéndose entonces en una fuerza terrible e independiente llamada *nyama*; y el *wanzo*, o impureza original que se expulsa por medio de las ceremonias de iniciación. Con la muerte, estos elementos se disocian. El *dya* entra en el agua, con Dios. El *ni* es incorporado al altar familiar por el jefe de familia. El *tere* se convierte en *nyama*. El cuerpo enterrado pertenece a las termitas.

B) **Etnia Mandinga** (Guinea-Conakry, Malí, Costa de Marfil, Níger, Senegal, Sierra Leona, Liberia, Guinea-Bissau, Gambia). Aunque este grupo se haya islamizado mayoritariamente desde siglos anteriores, todavía existen practicantes de la religión africana tradicional. Para éstos, todo individuo tiene una sombra o doble (*da*) y un principio de vida (*ni*). Después de la muerte, el *ni* sube al cielo. El *da* permanece en la casa mortuoria hasta cumplirse los sacrificios rituales. Después viaja durante cincuenta años visitando los lugares que ha conocido, hasta que finalmente se une al *ni*.

C) **Etnia Dogon** (Malí, Burkina Faso). Este grupo cree en un Ser supremo femenino (*Amma*), creadora del universo. Para los Dogon, la persona inmaterial comprende una «sombra inteligente» que habita el cuerpo y puede abandonarlo durante el sueño; una «sombra tonta» que es la sombra física; y el *nyama* o fuerza vital que reside en la sangre del hombre y es la vida, el movimiento, la palabra. Es capaz de variaciones, sensible a cualquier impureza y peligroso una vez liberado de su soporte habitual.

D) **Etnia Lobi** (Burkina Faso, Costa de Marfil, Ghana). Este grupo conoce a Dios con el nombre de *Thangba yu*. Los Lobi creen en un doble y en un hálito (energía o aliento) vital residente en el hígado. A la muerte del individuo, el doble permanece en el cuerpo, llegando a alterarse. La ceremonia de los segundos funerales le permite abandonar este mundo por el otro, donde poco a poco cesa su interés por los vivos.

E) **Etnia Fon** (Benín, Nigeria). Los Fon son vecinos de los Ashanti (Ghana), tienen dos deidades supremas: una femenina (*Mawu*) y otra masculina (*Lisa*). Creen en una deidad suprema de nombre *Nana Buluku* (no omnipotente). Para los Fon, la persona consta de dos partes: una que muere y otra que se reencarna. Todo ser vivo (hombre, animal, planta) posee cuatro almas: la sombra clara, la sombra opaca, el alma invisible cuyo retorno junto a Dios es causa de la muerte, y el espíritu tutelar que, después de la muerte, se confiere a otro ser. La «sombra clara» de la mujer no despierta sino después del matrimonio. Los hechiceros (o magos) pueden capturar la «sombra clara» para dar muerte a su propietario.

F) **Etnia Ashanti** (Ghana). Este grupo reconoce un Dios supremo (*Nyame* o *Nana Nyankopon*) que es eterno, infinito y creador del Universo, aunque sin

una importancia práctica. Los Ashanti hablan de cuatro principios anímicos. En primer lugar, la sangre, que procede de la madre (al tratarse de una sociedad matriarcal) y que, tras la muerte, se reencarna en una mujer de la familia materna. En segundo lugar, un principio que procede del padre, y después de la muerte vuelve al grupo paterno. En tercer lugar, el alma, que viene de Dios y retorna a él. En cuarto lugar, el carácter. La personalidad no se afirma hasta después de la pubertad. Hasta ese momento, los niños no pertenecen al mundo, y no pueden hacer ni el bien ni el mal. Existen siete especies diferentes de almas según los días de la semana, de ahí la costumbre de dar al niño el nombre del día correspondiente a su alma (el día en que nació).

Cuadro 1. Tipos de almas de la Etnia Ashanti (Ghana)

Día de la Semana	Nombres para niños	Nombres para niñas
LUNES	Kojo	Adwoa
MARTES	Kwabena	Abena
MIÉRCOLES	Kwaku	Akua
JUEVES	Yaw	Yaa
VIERNES	Kofi	Afua, Afi
SÁBADO	Kwame	Amo
DOMINGO	Kwasi	Akosua, Esi

Fuente: Elaboración propia

G) **Etnia Yoruba** (Benín, Nigeria y Togo). Este grupo reconoce a un Dios supremo (*Olorun*) y deidades inferiores u *Orishas* (o ministros de Olorun). Para los yoruba, el hombre consta de dos elementos: el cuerpo y el alma (tres en total), una de las cuáles es el «alma de pájaro», que sale durante el sueño y puede ser capturada por los hechiceros. Creen en el destino y en la reencarnación.

H) **Etnia Peul** (Malí, Burkina Faso, Guinea-Conakry, Senegal, Guinea-Bissau, Camerún, Sierra-Leona, Níger, Nigeria, etc.). Los Fulbe (plural de Peul) o Fulani creen en la existencia de un Dios supremo con escaso o nulo contacto con los humanos. Creen también en la existencia de fuerzas sobrenaturales que deben ser controladas según determinados ritos tradicionales. Hablan de tres valores que cada uno debe practicar. En primer lugar, hacer las cosas bien para que todo vaya bien y en armonía, es decir, no ir en contra de la tradición ni en contra de los tabúes. En segundo lugar, practicar la modestia y la prudencia (ser reservado), es decir, los hijos deben actuar adecuadamente delante de sus padres, y los esposos deben guardar cierta distancia en público y no asumir compromisos que no pueden cumplir. En tercer lugar, ejercer la paciencia y el auto-control, incluso en situaciones trágicas. Para los Fulbe, romper esta regla supone causar una gran vergüenza a la familia y al clan.

3.6. El pan-regionalismo cultural en el oeste africano

África debe entenderse hoy desde dos aspectos fundamentales: por una parte, el político, en cuanto que sus gestores se erigen en defensores del discurso de la recuperación de las culturas africanas tradicionales, sin que eso signifique vernacularizar las escuelas ni sustituir los contenidos occidentales por otros africanos; por otra parte, el etnológico, con pueblos que no acaban de librarse de la dependencia cultural de sus colonizadores. Esto supone reconocer que el primer aspecto es una traslación de los modelos vividos, defendidos, transmitidos y venerados en Occidente, e impuestos en África. Mientras que el segundo se debate entre dos modelos (el endógeno y el exógeno), con el debilitamiento progresivo del primero, la dominancia progresiva del segundo, amén de las aportaciones derivadas del choque de ambos para la configuración de un nuevo modelo que llamaremos híbrido, y que ha dado lenguas de relación (el pidgin-english) y negro-africanos desubicados etnoculturalmente hablando.

En un contexto como el que acabamos de describir, no resulta nada fácil hablar de las culturas negro-africanas según la dimensión productiva y el empoderamiento que merecen desde el modelo occidental. Es como si las culturas negro-africanas tuvieran que adaptarse a los intereses de las poblaciones africanas ya instruidas según los modelos formativos occidentales.

Pero también sabemos que en África la cultura lo es todo. Así se desprende de las definiciones encontradas, o de la misma Carta del Renacimiento Cultural de África. En el cuadro que ofrecemos a continuación pretendemos recoger algunos de los aspectos más destacados de algunos de los pueblos generalmente interestatales en la región objeto de nuestro estudio:

Cuadro 2. Principales aspectos culturales

Etnia	Organización	Creencias	Actividad	Manifestaciones culturales
<i>Hausa</i> Población: Más de 45 millones	En el pasado tuvieron grandes Estados o Imperios. Practican la poligamia y tienen un sistema patriarcal.	Su religión es el Islam, aunque también practican ritos africanos.	Son agricultores y hábiles artesanos. Destacan por sus trabajos en hierro, cuero y madera, etc.	Practican una música ceremonial, danzas para los jóvenes y danza de la posesión espiritual.

<p>Peul</p> <p>Población: Más de 40 millones</p>	<p>Formaron grandes imperios. Están organizados en castas, practican la endogamia. Tienen un sistema patriarcal.</p>	<p>Su religión es el Islam, aunque también practican ritos africanos.</p>	<p>Son artesanos de cerámica, madera y expertos en textil, además de pastores nómadas. Eran grandes genealogistas y narradores (griot).</p>	<p>Practican la danza <i>yake</i> para la elección de novios por el estilo y la belleza. Cuidan mucho su belleza física.</p>
<p>Ibgo</p> <p>Población: Más de 35 millones</p>	<p>Estuvieron organizados en clases, linajes, etc., con jefaturas locales autónomas. Decían proceder del patriarca Eri, enviado por Chukwu (Dios).</p>	<p>Practican la RTA y el Cristianismo.</p>	<p>Son expertos comerciantes y agricultores.</p>	<p>Practican danzas tradicionales y presentan escarificaciones en el rostro. Hay excavaciones arqueológicas que indican su apogeo en los siglos IX y X después de Cristo.</p>
<p>Yoruba</p> <p>Población: Más de 15 millones</p>	<p>Formaron grandes reinos e imperios. Muchas de sus ciudades fueron controladas por Oba (sacerdote-monarca) y un concejo. Para ellos el matrimonio une también a dos familias.</p>	<p>Actualmente sus creencias religiosas contemplan la RTA, el Cristianismo y el Islam. Creen en el Más Allá.</p>	<p>Fueron buenos escultores en bronce durante los siglos XII y XIV. Tienen una rica y variada gastronomía.</p>	<p>El yoruba practica diferentes danzas y percusiones en función de su profesión. Incluso existen danzas especiales para momentos de coronación, nacimiento de un hijo, etc.</p>
<p>Mandinga</p> <p>Población: Más de 14 millones</p>	<p>Estuvieron organizados en castas e imperios (Mandinga de Sundjata Keita, Mansa Musa I, etc.).</p>	<p>Practican la RTA (creencia en espíritus y llevan amuletos) y el Islam.</p>	<p>Eran grandes joyeros (fabricantes de collares de oro, brazaletes, pendientes, etc.) y escultores.</p>	<p>Son grandes músicos (con su Kora) y grandes narradores.</p>

<p><i>Ashanti</i> Población: Más de 2,5 millones</p>	<p>Formaron parte de un gran imperio durante muchos siglos. Es una de las pocas etnias matrilineales del Oeste africano.</p>	<p>Practican la RTA y Cristianismo.</p>	<p>Son expertos artesanos tejedores, ceramistas, etc.</p>	<p>Organizan grandes festivales de telas «kente», del ñame, etc.</p>
--	--	---	---	--

Fuente: Elaboración propia

Todo lo que hemos ido leyendo nos permite afirmar que los pueblos del Oeste africano vivieron continuos momentos de intercambio y choque cultural durante cientos de años. Eso significa que durante los siglos de la esclavitud y exploración del continente africano, también sus habitantes trataban de configurar sus identidades políticas, religiosas, lingüísticas, sociales, etc., y definirse en todos los sentidos. La imbricación derivada de estos contactos tuvo como protagonistas a los pueblos negro-africanos locales (como los Ashanti de Ghana y otros), a los que llegaron (como los Fulbé, los musulmanes españoles, los bereberes, etc.), y a los descendientes de todos ellos. Durante el período de la explotación demográfica (o esclavitud) y de los recursos naturales, los dos elementos que estos negro-africanos pudieron salvar fueron, por una parte, sus lenguas y, por otra, sus obras orales. Sus religiones tradicionales perecieron y dieron paso al islam y al cristianismo, y adoptaron forzosamente nuevos sistemas de gobierno. Este es un simple ejemplo de lo que tendríamos que hacer con todas las etnias y pueblos africanos de esta región occidental, es decir, inventariar los elementos comunes que tienen sus etnias en todos los niveles, si queremos encontrar sus puntos de afinidad cultural y frenar el «blanqueamiento» o hibridación de la región y de toda la parte negro-africana.

4. RE-APROPIACIÓN Y REHABILITACIÓN CULTURAL

La violencia demográfica, social, económica, cultural, religiosa, etc., que vivió África durante cuatro siglos (XVI-XIX)²⁶ promovió la urgente búsqueda del elemento cultural común entre los posteriores descendientes de esclavos y antiguos esclavos que se encontraban en la diáspora (sobre todo en Estados Unidos). Los escritores e intelectuales afroamericanos fundaron el «Negro Renaissance» o Renacimiento de Harlem (como Langston Hughes, Claude Mackay, Countee Cullen, W.E.B. Du Bois, Marcus Garvey, etc.²⁷) centraron sus esfuerzos en «re-

²⁶ El año de inicio de la esclavitud se sitúa entre 1501 y 1503, y la abolición de esta práctica se sitúa a finales del siglo XIX.

²⁷ Muchos estudiantes africanos en Francia (entre 1930 y 1940) se nutrieron de las novelas y poemas de estos escritores que supieron reaccionar contra las imágenes estereotipadas del negro-tío-Tom (KESTELOOT, 2009: 100).

flexionar con mayor lucidez sobre su situación, en denunciar un montón de injusticias y de prejuicios que hacían del afroamericano un paria en su propio país y en reclamar la rehabilitación de los valores culturales negros» (KESTELOOT, 2009: 101), al igual que en la recuperación de la historia de África y en el retorno de los africanos a sus antiguas realidades psico-culturales, sin pensar que tantos siglos de ausencia habían borrado cualquier evidencia identificable en cuanto al posible punto de origen cultural, amén del choque que este reencuentro supondría entre los descendientes de quienes se quedaron y los descendientes de quienes fueron enviados a las Américas. Algunos de éstos, los Black Loyalists, que lucharon bajo la bandera de Inglaterra en la guerra de la independencia de Estados Unidos, fueron después enviados a África para fundar Sierra Leona a finales del siglo XVIII.

Tanto la re-apropiación como la rehabilitación cultural negro-africanas se convierten en la piedra angular de cualquier planteamiento y programa de empoderamiento o auto-determinación cultural en el futuro. En ello deben participar no solamente los negro-africanos. También pueden hacerlo «no africanos» como cualquier profesional afín a la cultura, contando con los descendientes de nuestros hermanos ayer denominados «migrantes desnudos (GLISSANT, 2006) », y hoy «afrodescendientes». Entre estos últimos figuran aquellos que han emprendido el camino del reencuentro genético, a través de las pruebas de ADN (localización del punto de origen de la pareja de esclavos de la que desciende el demandante), o la reafirmación y evidencia de su africanidad.

La re-apropiación (o valoración) de las culturas negro-africanas debe hacerse desde su empoderamiento en todos los niveles, y no reducirse a un simple reconocimiento institucional (como lo hace la Unión Africana). Los negro-africanos de las grandes concentraciones demográficas de los suburbios que pueblan las ciudades de Lagos (Nigeria), Accra (Ghana), Dakar (Senegal), Conakry (Guinea Conakry), Monrovia (Liberia), Bamako (Malí), Freetown (Sierra Leona), etc., se esfuerzan en adaptarse a sus circunstancias históricas, siempre bajo la influencia de algún código religioso (de importación o confusamente tradicional). Esta descontrolada posesión impone un popularismo y una criollización de los valores culturales, los cuales aparecen legitimados en tres niveles desde el centro del poder generalmente condigno:

- Legislación clientelista o pseudo-ideológicamente etnizada (representada por los parlamentarios que jamás cuestionan las decisiones de su poderdante). Entre éstos y la población civil se crea un espacio etno-cultural vacío, sin dueño, no controlado.
- Confesiones religiosas que prometen y «garantizan» una vida mejor en el Más Allá. Tratan de ocupar ese espacio no poseído, y su meca está ya localizado en Nigeria, donde acuden los desamparados del sistema para buscar la solución a sus males físicos y psíquicos.
- Escuelas o centros de formación *desetnizantes*, cuya estrategia consiste en evitar que aflore la especificidad cultural africana.

Los negro-africanos viven mundos religiosos y culturales de ficción, prestados, sin prototipos ancestrales, y ajenos a sus realidades etnoculturales. Se trata de mundos sin sustratos reales y en espacios agresivos y de confrontación, de mucha competencia entre lo que se vive y se auto-representa en la sociedad, y lo que se recuerda o se pretende rescatar. La riqueza cultural que encontramos en África del Oeste, está siendo desplazada por el afropolitanismo²⁸ psico-cultural que han impuesto tanto la colonización como la post-colonización.

Llevar a cabo la reapropiación y la rehabilitación cultural en una región como la del África atlántica significa creer y promover la descolonización política, cultural, literaria, mediática, religiosa, etc., y mental de sus habitantes. En la historia moderna (colonial y post-colonial) de dicha región, encontramos dos tipos de productores literarios que buscan reafirmar su auto-determinación y descolonización literaria y cultural desde su aportación personal y con sus propias experiencias límite o piloto. Por una parte están aquellos que utilizan sus lenguas autóctonas para escribir sus obras. Este es el caso de escritores como:

- Daniel Olorunfemi Fagunwa (Nigeria), autor de la novela *Ogboju Ode ninu Igbo Irunmale* en *yoruba*, su lengua, publicada en 1938;
- J. J. Adaye (Ghana), autor de *Bere Adu* [Ha llegado el momento], obra escrita en *akan* y publicada en Akropong, B. M. Press en 1913;
- Jean Norbert Vignonde (Benín), autor de la novela *Bo Gbe Die A* (¡Vaya vida!) en lengua *fon* publicada en 1980;
- Sam Obianim (Ghana), autor de *Amegbetao alo Agbezuge fe nutinya* [Amegbetao o las aventuras de Agbezuge], obra escrita en lengua *ewe* y publicada en Ho, E.P.Church Press en 1949;
- Yero Dooro Jallo (Senegal), autor de *Darol Ndikkiri Jom Molo* [Historia de Ndikkiri el guitarrista, músico de Moolo], obra escrita en lengua *fulfuldé* y publicada en 1981;
- Maam Yunus JED (Senegal), autor de *Aawo bi*, obra escrita en *wolof* y publicada en Ndakaaru, IFAN Cheikh Anta Diop, en 1992, etc.

Por otra parte, están aquellos escritores que utilizan la lengua del colonizador para escribir sus obras. Antes de presentar algunos de ellos, es menester señalar que el África occidental se divide en tres grupos, según sea la lengua oficial de los

²⁸ He tomado el término afropolitanismo del inglés *Afropolitanans*, utilizado por Taiye Tuakli-Wosomi en 2005. Véase <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> [Consulta: 27-02-2014]. *Afropolitanans* significa «the newest generation of African emigrants, coming soon or collected already at a law firm/chem lab/jazz lounge near you. You'll know us by our funny blend of London fashion, New York jargon, African ethics, and academic successes. Some of us are ethnic mixes, e.g. Ghanaian and Canadian, Nigerian and Swiss; others merely cultural mutts: American accent, European affect, African ethos. Most of us are multilingual: in addition to English and a Romantic or two, we understand some indigenous tongue and speak a few urban vernaculars...».

países de la región: francófono, anglófono y lusófono. El primer grupo ha dado muchos escritores, al igual que el movimiento de la negritud²⁹ que fue creado por el antillano Aimé Césaire y por el senegalés Léopold Sédar Senghor. Este grupo ha dado destacado escritores como los marfileños Ahmadou Kourouma, Tanelia Boni, etc., los malienses Amadou Hampaté Bâ, Masa Makan Diabaté, etc., los senegaleses Aminata Sow Fall, Mariana Bâ, etc., o los guineanos Camara Laye, Thierno Monenembo, Mariam Barry, etc. El segundo, opuesto a la Negritud del primero y cuyo laureado nobel Wole Soyinka ha creado el movimiento de la Tigritud³⁰, también ha dado destacados escritores como los nigerianos Chinua Achebe, Ken Saro Wiwa, Ben Okri, Flora Nwapa, etc., los ghaneses Kofi Awoonor, Ama Ata Aidoo, etc. En el tercer grupo, el del África lusófona del Oeste, encontramos escritores con una narrativa militante y una tendencia cercana a la Negritud (PEREYRA, 2003: 103). Entre sus escritores tenemos al caboverdiano Jorge Barbosa, el guineense Hélder Proença, etc.

En esta carrera de la reivindicación literaria destacan cineastas como el maliense Souleymane Cissé, director de la película *Yeelen* (1987), en versión *bambara* y *fula*, lenguas de Malí, o el burkinabés Idrisa Ouedraogo, director de la película *Yaaba* (1989) en versión *moore*, lengua burkinabesa. En el último cuarto del siglo XX, Nigeria se ha sumado a esta carrera cinematográfica. Sus películas (nigerian movies) están en inglés, en pidgin-english y algunas veces encontramos personajes que hablan alguna de las lenguas de Nigeria.

En este reclamo lingüístico-cultural existen países que destacan por su empeño en producir una cultura que responda a los intereses de los africanos post-modernos. Se trata de Nigeria (en literatura y cine), Senegal (en literatura), Ghana (en Literatura), Malí (en cine) y Burkina Faso (en cine). Sin embargo, el esfuerzo de escritores y cineastas se ve frenado por muchos editores (sobre todo occidentales) al negarse a publicar obras en lenguas africanas. El fortalecimiento de las culturas oesteafricanas debe tener en cuenta hechos como los que señalamos a continuación (MUKUNDI, 2010: 195):

²⁹ Entendida como «una sobrevaloración narcisista de lo negroafricano frente a una realidad en la que urgía solucionar los acuciantes problemas políticos, económicos y sociales de los nuevos Estados» (PEREYRA *et al.*, 2003: 35).

³⁰ Véase Wole Soyinka: «En el caso de mi frase, el tigre no está proclamando su tigritud, esto está en comillas en la versión de Show Time. La frase completa es que el tigre no proclama su tigritud cuando él salta sobre su presa. Decíamos que la filosofía de la negritud necesitaba ser fortalecida por la acción de la negritud, lo que iba a permear la cultura, la política, los programas económicos, de manera total el renacimiento de las naciones africanas. Esto fue por lo que personas como Césaire y Depestre se rebelaron, porque a pesar de que Césaire fue uno de los fundadores de la negritud, se distanció de Léopold Sédar Senghor en ciertos aspectos y a partir de un momento no utilizó más la expresión negritud. Para resumir, lo que nosotros entendimos fue que la negritud era un fenómeno histórico, un instrumento de acepción de la identidad que necesitaban los negros francófonos como respuesta a esa necesidad de convertirse en negros franceses, porque el colonialismo francés fue diferente al colonialismo británico. Los franceses querían convertir a los africanos en francesitos y francesitas, así que la negritud fue un instrumento histórico inevitable y en la medida en que comprendimos esto, comenzamos a unir los extremos, los de la negritud, la tigritud y lo que estaba en medio empezó a desaparecer» en http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Revista/ultimas_ediciones/73/soyinka.htm [Consulta: 01-08-2014].

...Africans must disregard some of the biased historical accounts provided by European scholars.

...[Africans must disregard] that European Literature that promotes foreign culture must be replaced with African literature.

...schools must be headed by African teachers or foreign teachers who understand and respect African culture...³¹

4.1. Estadios formativos en el proceso cultural endógeno

Para poder hablar de la cultura en África debemos admitir dos cosas. Primero, el reconocimiento de que existen culturas africanas perfectamente definidas y estructuradas tanto por parte de los propios africanos como por parte de los extra-africanos. Segundo, la forzada convivencia de las realidades de África y Europa-Occidente ha supuesto el debilitamiento y aculturación de África en materia cultural, política, moral, etc. Todo esto ha ido en detrimento de África, por supuesto, pero sobre todo del África negra.

Este reconocimiento nos sugiere la existencia de «algo» con lo que todos los africanos nos identificamos, aunque no sepamos exactamente qué es, dentro de los sectores sociales más amplios y populares. A pesar de esta dificultad por determinar (o inventariar) los elementos africanos definitorios (una dificultad derivada de nuestra formación exógena que impusieron las escuelas europeas en África), sabemos que existen tres niveles de formación cultural africana:

- En primer lugar, la formación llevada a cabo en el seno familiar, convirtiendo todos sus miembros en responsables y depositarios de la transmisión del legado histórico de su micro-sociedad.
- En segundo lugar, el proceso de integración comunitaria a través de los ritos de paso o iniciáticos, con la participación de los «maestros» y «profesionales» de la cultura.
- En tercer lugar, los «guardianes» o «vigilantes» de estas interrelaciones entre el individuo en formación y sus cuatro ámbitos de inserción: 1) Individuo; 2) Familia-comunidad; 3) Etnia (nación) y 4) Estado (contexto formativo discriminante, escuela rupturista y aculturante, Iglesia inculturizadora y alienante, Estado confiscado y apoteccionista).

Estos niveles de formación cultural africana se ven cada día debilitados debido a la empoderada gerontocracia que promovió la creación de las escuelas europeas en África, sobre todo porque los conocimientos y habilidades que se transmitían en estos centros de internamiento se alejaron grandemente de las realidades culturales y profesionales circundantes. Hubo, entonces, una ruptura entre los

³¹ Los africanos deben despreciar algunos de los relatos históricos sesgados proporcionados por los estudiosos europeos....Deben despreciar el hecho de que la literatura europea que promueva culturas extranjeras deba ser reemplazada por una literatura africana....las escuelas deben ser dirigidas por maestros africanos o extranjeros que comprenden y respetan la cultura africana...

mayores y los jóvenes, y las culturas africanas fueron debilitándose progresivamente hasta perder su importancia y empoderamiento endógeno.

La incompreensión de este desempoderamiento cultural se debe a la pérdida de las funciones sociológica y política de la oralidad (CHEVRIER, 1986: 25) y al hecho de que el escenario imaginario de las obras orales ya no responde a los retos del individuo en el seno de su grupo. Las obras orales africanas ya no dan respuesta ni a las aspiraciones ni a las creencias, a los modos de vida o a las necesidades espirituales de sus destinatarios (BORTOLUSI, 1987: 45). Es una incompreensión que afecta a todas las obras africanas, las cuáles pueden enseñarnos cómo interactuaban (o interactúan) los africanos desde sus tres esferas: el «ser» africano como concreción de la naturaleza humana, su contexto o medioambiente y su conexión con sus ancestros inmediatos o históricos. Estas obras están ausentes durante el proceso de la enculturación exógena que tiene lugar en la escuela.

Esto permite que durante el largo camino de la defensa, promoción y transmisión cultural deban interactuar los solapados agentes protagonistas que justifican los procesos de endoculturación endógena y exógena:

En-En: 1. Productores/Transmisores. 2. Receptores.

En-Ex: 1. Transmisores. 2. Receptores.

En el caso que nos ocupa y afecta, entre los cuatro protagonistas existe un espacio común de interacción, definido por el dominio de los elementos del segundo proceso (el de la enculturación exógena: En-Ex), que es una consecuencia del debilitamiento progresivo (o sustitución progresiva) de los elementos identitarios del primer proceso. Esto no es más que el dualismo sociocultural (a nivel lingüístico, religioso, sanitario, etc.) entre lo europeo y lo africano, muchas veces promovido por los «propietarios» y «descendientes emancipados» del Estado postcolonial.

La construcción de este espacio de intersección responde a la realidad actual de los pueblos africanos, que se ha ido (y se sigue) construyendo a lo largo de tantos siglos de contacto desigual. Y es este espacio restringido el que ha ido eliminando progresivamente aquellos elementos identitarios y soberanos de los pueblos africanos, actualmente sometidos a la asunción de conceptos ajenos a su idiosincrasia etnocultural.

4.2. Autenticidad y falsedad cultural en el África occidental

El negro-africano de los últimos quinientos años ha sido obligado a vivir un triple proceso de enculturación: endógena o autóctona, colonial y exógena, e híbrida (post-colonial o post-moderno). Estas experiencias han sido determinantes en la configuración de su imaginario social, y han influido en sus relaciones tanto con el poder como con sus propios círculos comunitarios. Son experiencias que han atrapado al negro-africano en tres contextos de referencia: el material-espiritual, enmarcado en el imaginario pre-colonial, y caracterizado por sus métodos presencial, inmersivo e inconscientemente transmitido por las generaciones adul-

tas; el colonial exógeno, caracterizado por el dominio de la materia, la violencia, alienación, etc.; y el post-colonial, promovido y decidido desde los poderes condigno o totalitario, compensatorio y condicionado de John Galbraith (GALBRAITH, 1985: 18-22), que han aprehendido los gobernantes africanos. Estos dos últimos contextos (dominados por la imposición de una lengua nueva, la creación de un sistema de comunicación (*lingua franca*) entre africanos que hablan diferentes lenguas y bajo un mismo paraguas geopolítico, la desterritorialización forzosa impuesta por el modelo colonial y post-colonial, etc.) conforman la psique del africano y nos sitúan en una composición híbrida de diversas sociedades africanas (CHANADY, 1997: 6) en las que su imaginario social se obtiene desde la dicotomía autoctonía/aloctonía, tal como se refleja en el cuadro 3

Esta doble configuración psicosocial del africano le lleva a librar una dura batalla interna, siendo la enculturación post-colonial empoderada la vencedora y más destacada en el posterior intento de definición, a nivel institucional panafricano, de las identidades culturales del continente en sus seis regiones o demarcaciones.

Podemos leer cosas interesantes sobre la importancia y la necesidad de defender, promover, planificar y transmitir las culturas africanas desde el discurso de lo que se nos quiere dar a entender como autenticidad cultural (o vuelta al pasado), algo en lo que Yaya Sy (Sy, 2012: 12) insiste y que recogemos en la cita siguiente:

L'avenir de l'Afrique ne peut être pris en otage par un semblant de retour aux cultures traditionnelles qui ne sera qu'un acte de séquestration de cet avenir par de nouvelles forces rétrogrades... 'Le retour au passé' ne peut être décompté d'une connaissance concrète des réalités vécues par les générations actuelles et passées. Ce retour est d'autant plus problématique que ces cultures dites traditionnelles africaines depuis le VII^e siècle sous l'influence de l'islam à laquelle viendra se superposer celle de l'Occident chrétien. Les cultures dominantes tracent désormais leurs sillons de déstructuration et de déculturation en Afrique sur la base de l'exploitation esclavagiste et/ou coloniale.³²

Este «retour au passé des cultures traditionnelles africaines»³³ es lo que justifica el artículo tercero³⁴ de la Carta del Renacimiento Cultural de África, aprobada por treinta y un Estados pero ratificada solo por siete países –Chad, República Popular del Congo, Etiopía, Malí, Nigeria, Níger y Senegal³⁵–. La entrada en vigor

³² El futuro de África no puede ser rehén de una apariencia de retorno a las culturas tradicionales, porque no sería más que un acto de secuestro de ese futuro por nuevas fuerzas retrógradas... «La vuelta al pasado» no se puede considerar un conocimiento práctico de las realidades de las generaciones presentes y pasadas. Este regreso es aún más problemático que estas llamadas culturas tradicionales africanas desde el siglo VII bajo la influencia del Islam, a la que se superpondrá la del Occidente cristiano. Las culturas dominantes trazan desde ahora sus surcos de desestructuración y aculturación en África sobre la base de la explotación esclavista y / o colonial.

³³ Regreso al pasado de las culturas tradicionales africanas.

³⁴ D) Preservar y promover el patrimonio cultural africano a través de la conservación, la restitución y la rehabilitación.

³⁵ Véase http://www.au.int/en/sites/default/files/CHARTER_FOR_AFRICAN_CULTURAL_RENAISSANCE.pdf [Consulta:10-3-2014]

de esta Carta, no ha favorecido ni el inventario ni la promoción, ni mucho menos la transmisión global e inter-estatal de las lenguas y las identidades culturales africanas a las generaciones post-coloniales. Ni que decir tiene de la planificación y creación de un fondo cultural común para todos los africanos sin que esto signifique la búsqueda de la pureza cultural africana. Ni mucho menos en el África occidental que también hemos llamado atlántica. Esto tiene su explicación: vivimos una quiebra generalizada de lo que llamamos culturas africanas que nos afecta profundamente. En primer lugar, porque éstas no responden a las expectativas socioculturales de sus «hipotéticos usuarios» o «consumidores». En segundo lugar, las culturas africanas ya no participan en el desarrollo intelectual, profesional y socio-económico de los africanos.

Cuadro 3. Dicotomía autoctonía/aloctonía en África occidental

Enculturación Autóctona	Enculturación (Post)-Colonial
<ul style="list-style-type: none"> • Dios/es (o no Dios/es). • Espíritus y antepasados. • Curanderos, hechiceros, adivinos, etc. • Lenguas autóctonas (nacionales y desempoderadas). • Artesanía funcional (cestas, aros, hachas, máscaras, estatuillas, etc.). • Familias y clanes. Comunidades y linajes. • Producción agraria y pesquera de auto-subsistencia. Consumo sostenido y ecológico. • Cuentos (la tortuga, el cocodrilo, el mono y la araña) y leyendas africanas (Sundjata, Bitola, Shaka, la heroína Wewèöpö), etc. • Ceremonias y ritos colectivos, períodos iniciáticos. • Manifestaciones culturales (fiestas, eventos sociales, etc.). • Canciones populares y romanzas. • Narradores, archiveros, y griots y músicos del mvet, etc. • Existencia de pueblos-nación, o etnias-nación. • Solidaridad interétnica y comunitaria. • Pregoneros, trovadores, etc. • Inexistencia de fronteras geográficas ni étnicas. • Culturas orales y llenas de símbolos. • Nombres autóctonos propuestos por los mismos africanos. • No dominio del espacio aéreo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Dios • Ángeles y difuntos • Médicos, enfermeros, celadores, etc. • Lenguas oficiales empoderadas y de relación • Industria distante (tecnológica, textil, alimenticia, etc.). • Individuos. Familias nucleares y horizontales desempoderadas. • Producción industrial (consumo generalmente mental y marcadamente desproporcionado). • Cuentos y dibujos animados (el mago de Oz, la Cenicienta, Mickey Mouse, Blancanieves y los siete enanitos, la Sirenita, etc.). • Escolarización obligatoria, formación profesional. • Aprendizaje del ocio: parques, centros comerciales, fútbol, etc. • Música de importación • Escritores, periodistas, poetas, dramaturgos, etc. • El Estado moderno despersonalizante e inaccesible. • Societarios insolidarios. • Radio-televisión y periodistas. • Fronteras geográficas delimitadas por los europeos. • Culturas escritas. • Nombres y gentilicios acuñados por los europeos. • Naves espaciales, aviones, satélites, etc. • Computadoras e Internet.

Fuente: Elaboración propia

El África occidental, con su considerable número de países (un total de quince³⁶) y lenguas, ofrece unas peculiaridades que le hacen ser especialmente diferente de las demás regiones. Pero permítanme señalar algo. A nivel exolingüístico (lenguas oficiales no autóctonas), África está representada como sigue:

Cuadro 4. Lenguas oficiales no autóctonas de África occidental

África del Norte	Árabe (y francés)
África del Sur	Inglés y Portugués (y afrikaans)
África del Oeste o Atlántica	Inglés, Francés y Portugués (y pidgin-english)
África del Este	Inglés, Francés y Portugués (y swahili)
África Central	Francés, Inglés, Portugués y Español (y pidgin-english)
África de la Diáspora	Francés (si tenemos en cuenta que la lengua oficial de la sede de la diáspora africana -Haití- tiene esta lengua oficial) (y criollo)

Fuente: Elaboración propia

Cada una de las tres lenguas oficiales del África del Oeste se convierte en lengua predadora ante las lenguas africanas con sus culturas también fagocitantes, a pesar de su todavía escaso número de usuarios que lo tienen como lengua primera. Esta predación se debe, más bien, a su presencia imperativa en los centros formativos, y se convierte en elemento letal para las lenguas autóctonas, solamente aprendidas en contextos familiares. Si las lenguas son algunos de los soportes de las identidades culturales del Oeste africano, las lenguas oficiales (francesa, inglesa y portuguesa) crean un abismo entre quienes poseen las culturas tradicionales africanas y quienes ya no las poseen:

Cuadro 5. Lenguas oficiales de África occidental

FRANCÉS	Países:	Senegal, Guinea-Conakry, Togo, Benín, Malí, Costa de Marfil, Níger.
	Lenguas Africanas:	Wolof, Mandinga, Dogon, Fulfuldé, Mossi, Diula, Serer, Susu, Malinké, Fulani, Soninké, Ewe, Fon, Yoruba, Bambara, etc.
	Organismos:	Francofonía
	Religiones:	Cristianismo, Islam, Religiones Tradicionales Africanas (RTA)
	Sistemas Políticos:	Presidencialismos fuertes, dictaduras.

³⁶ Véase <http://www.au.int/fr/node/132> [Consulta: 29-07-2014]. Pero algunos mapas de África occidental incluyen Mauritania y eso hace que se hable de 16 países.

INGLÉS	Países:	Nigeria, Ghana, Sierra Leona, Liberia, Gambia.
	Lenguas Africanas:	Twi, Ga, Igbo, Yoruba, Akan, Ewe, Hausa, Fulani, etc.
	Organismos:	Commonwealth
	Religiones:	Cristianismo, Islam, RTA.
	Sistemas Políticos:	Democracias, presidencialismos fuertes.
PORTUGUÉS	Países:	Guinea-Bissau, Cabo Verde.
	Lenguas Africanas:	Basary-Pular, Mandinga, Soninké, Badjara, Bidyogo, Biafada, etc.
	Organismos:	Lusofonía y Francofonía.
	Religiones:	Cristianismo, Islam, RTA.
	Sistemas Políticos:	Presidencialismos fuertes.

Fuente: Elaboración propia

La diferencia entre las lenguas vehiculares como el pidgin-english y el mismo inglés, o como el criollo-francés y el francés, estriba en que las primeras son habladas por una amplia mayoría de la población iletrada, mientras que las segundas se reservan únicamente para la población escolarizada (BOLEKIA, 2001: 38).

4.2.1. Tipos y elementos de las culturas negro-africanas en el África del Oeste

Sea cual sea la región africana que se estudie, su mosaico cultural presentará un sustrato común intangible, y hasta ahora no explícito ni descrito exhaustivamente. Esta rica diversidad no supone la inexistencia de elementos comunes que son consecuencia del contacto y las imbricaciones culturales de siglos anteriores a la colonización. La conjugación de los dos elementos fundamentales que definen al individuo, como son «los genes» y «el ambiente» conforman el fenotipo que compartirá un determinado grupo humano. En la minuciosa observación de la historia del África atlántica, en lo que respecta a la fundación, vigencia y desaparición de sus grandes imperios, encontramos los momentos históricos durante los cuales tuvieron lugar los intercambios entre unas etnias y otras, entre unas culturas y otras, o la inoculación de la variable intrusa que rompió la relación sináptica entre los genes y el ambiente, entre la genética y la epigenética negro-africanas.

Esta relación tiene lugar en el amplio contexto cultural, donde todo es resultado de su influencia en el ser humano. En resumidas cuentas la cultura es el conjunto de todas las formas, los modelos o los patrones, explícitos o implícitos, a través de los cuales una sociedad regula el comportamiento de las personas que la conforman. Como tal, incluye costumbres, prácticas, códigos, normas y reglas de la manera de ser, vestir, creer, hacer y practicar (ritos), cumplir (las normas), com-

portarse, comer o no determinados productos, llevar o no fetiches, etc. La cultura será, pues, ese conjunto de realizaciones y regulaciones que cumplen dos objetivos: proteger a las personas contra la dureza implacable de la naturaleza, y ajustar las relaciones que mantienen estas mismas personas. Y esto se consigue mediante el proceso de la enculturación (o endoculturación) que viven todas las sociedades, ya sean ágrafas, orales o literarias, modernas, post-modernas o ultramodernas.

También podemos hablar de la cultura como un conjunto de tópicos o categorías (tales como la organización social, religiosa, económica, etc.); como la herencia social recibida por los seres humanos, y que les permite solucionar sus problemas de adaptación al ambiente o a la vida en común; como un complejo de ideas o de hábitos aprendidos que distinguen a una persona de otra, a una etnia de otra, o a una región de otra; como la creación de ideas, símbolos, o comportamientos modelados o pautados, e interrelacionados; o como significados arbitrariamente asignados que son compartidos por una etnia o comunidad.

A nivel histórico o evolutivo, y siempre desde un contexto africano, podemos hablar de: a) Culturas que mantienen rasgos precarios de desarrollo tecnológico, b) Culturas que se actualizan produciendo nuevos elementos tecnológicos, c) Culturas que se manejan con el lenguaje oral y no han incorporado la escritura o, d) Culturas que ya lo han incorporado, ejerciendo esta escritura una fuerte influencia en el lenguaje oral hasta el punto de convertirse en un sistema letal tanto para las lenguas orales como para las obras legadas por la historia negro-africana.

Según su dirección y orientación, entre las culturas africanas encontramos aquellas que miran al pasado (epimeteicas) para repetirlo en el presente. Se trata de las pautas culturales que hemos tomado de nuestros mayores sin que experimenten grandes cambios; o aquellas que son prometeicas (BORTOLUSI, 1987: 97) (miran hacia el futuro y con cierto grado de innovación y adaptación).

Tal como hemos ido comprobando anteriormente, las culturas tradicionales africanas transformaban las sociedades e imponían un modelo de vida. En este sentido, la cultura ofrecerá dos tipos de elementos:

1. **Concretos o materiales**, que se manifiestan en los objetos físicos que hacen (o transforman) las personas, dándoles un determinado sentido. Aquí podemos citar las fiestas, los alimentos, la indumentaria, las máscaras u otros objetos funcionales o de arte, las construcciones arquitectónicas, los instrumentos de trabajo (las herramientas), los monumentos representativos históricos, la tecnología, etc.
2. **Simbólicos o espirituales**, que se reflejan en las creaciones humanas no físicas. Aquí citaremos las creencias (la filosofía, la espiritualidad/ religión), los valores (criterio de juicio moral y/o ética), los actos humanitarios, las normas y sanciones (jurídicas, morales, convencionalismos sociales), la organización social y los sistemas políticos, los símbolos (representaciones de creencias y valores), el arte (apreciación), el lenguaje (un sistema de comunicación simbólica), la ciencia, etc.

4.2.2. Hacia una variedad y dualidad cultural en el África del Oeste

Tal como hemos tenido la ocasión de comprobar, existen diferentes culturas, entendiendo por cultura aquellos sistemas cerrados en los que interviene el individuo, o en los que conviven dos sistemas cerrados y antagónicos, que son el resultado de lo exógeno y lo endógeno, o lo moderno y lo tradicional, todo ello dentro de un modelo de oposición. En este sentido hablaremos de dos tipos de culturas:

- Agresivas: Políticas y de poder, alfabéticas o escritas, violentas, científicas, intelectuales o cultas, dominantes o superiores, occidentales y dominantes, literarias, tecnológicas y/o mediáticas, militares o guerreras, económicas, del terror, civilizadas, dinámicas, modernas, etc.
- Agredidas: De la paz, pre-alfabéticas u orales, de resistencia, dominadas, pasivas, estériles, populares, tradicionales, rutinizadas, del sentido común, de valores, históricas, de debilidad, derrotadas, ideales, ritualistas, etc.

En un mismo espacio pueden convivir muchas de las culturas aquí expuestas. Este contacto cultural puede también originar una gran crisis y conflicto cultural (BURGOS, 2007: 452), principalmente porque la cultura de la fuerza, o dominante, buscará la manera de imponerse a cualquier otra cultura «agredida» o «derrotada». Ante esta realidad, los usuarios de la cultura invadida se rebelarán, porque serán testigos directos de la violencia que se ejercerá contra su contexto, su entorno, su espacio vital, su desempoderamiento y auto-determinación cultural, etc. Así se recoge en las obras de pensadores africanos de ayer y hoy, como JOSEPH KI-ZERBO (1980), CHEIK ANTA DIOP (1987), etc.

Esta valorización de lo propio se enmarca dentro de la dimensión sociolingüística de las sociedades negro-africanas de nuestra región de estudio, y cuyas culturas pueden extrapolarse a cualquiera de las regiones del continente negro, todo ello en función de la agresión que dicho continente ha sufrido a lo largo de los últimos cinco siglos. Nos referimos a la cultura africana fetichista o brujeril, pre-científica, comunal, individual, de la oralidad, de la escritura (impuesta), de la solidaridad, avaricia, corrupción, homogeneización étnica y desigualdad (etapa postcolonial), negra desvalorada, blanca empoderada, tradicional, moderna, suburbana, urbana, amenazada, protegida, autóctona (o indígena), oficial (o nacional), de gran extensión, local, de relación, cerrada, interestatal, intraestatal o intranacional, nacional, local, mayoritaria, minoritaria o minorizada, etc.

Pero si nos basamos en la relación dominante-dominado, o en la influencia y el propósito de los protagonistas occidentales en la configuración u homogeneización socio-cognitiva (comportamiento y pensamiento común), lingüística (utilizar todos la misma lengua extranjera), religiosa (imposición de un mismo referente sobrenatural), etc., de los negro-africanos, hablaremos de un empoderamiento descarado de la alta cultura escrita de los hoy ex-colonizadores, frente al desprecio institucional de una cultura oral a la que el discurso africanista considera a

veces despectiva, anómica, supersticiosa e improductiva. Esta separación cultural determina hoy dos espacios definidos en la forma de actuar del africano, según podemos observar en el cuadro siguiente

Cuadro 6. Formas de actuación del africano

Espacio Colonizador	Espacio Colonizado
Culturas dominantes Culturas productoras de sentido Cultura de los ciudadanos Culturas agresivas Culturas creativas Culturas activas Sociedades cohesionadas Familias estructuradas Culturas acrolectales y de las élites Violencia institucional desde el poder	Culturas dominadas Culturas frustrantes Culturas de los indígenas Culturas agredidas Culturas estériles Culturas pasivas Sociedades dispersas Familias desestructuradas Culturas basilectales (populares) Violencia cultural desde el poder tribal

Fuente: GHALION (1999: 43)

Existe en muchos africanos (y no africanos) la convicción de que las culturas tradicionales africanas son una realidad empírica, una verdadera y pura «internacionalización» (ZIEGLER, 1971/1979: 20) de la que destacan los llamados valores o rasgos hoy día desconocidos en las culturas de Occidente.

4.2.3. Valores y funciones en las culturas africanas

Cuando nos referimos a las culturas africanas (o a las culturas en general) presentamos algunas características que son comunes a todas ellas. Por ejemplo: la cultura afecta a toda la actividad que realizan el hombre y la mujer. En este sentido, la cultura será acción y realidad vivida por la persona, así como «el resultado de las reacciones del hombre ante su entorno» (BURGOS, 2007: 488):

- La cultura son maneras más o menos formalizadas y convencionalmente (e inconscientemente) aceptadas por una amplísima mayoría de la sociedad.
- La cultura son maneras comunes de gran parte de las personas que comparten aspectos históricos, psicológicos y lingüísticos.
- La cultura no es biológica, es decir, no se nace con la cultura, porque se aprende, evidentemente estando en posesión de un dispositivo innato, sobre todo en lo que respecta al conocimiento y uso de la lengua.
- La cultura es objetiva y arbitrariamente simbólica, tanto en su interpretación como en su visualización e internalización.

- La cultura es un sistema o conjunto trabado de elementos visuales y materiales, y no visuales o mentales.

Las culturas africanas surgen como resultado de la lucha del hombre por gestionar convenientemente su convivencia en el seno de la familia o de la comunidad, por sobrevivir en su entorno, o por mantener sus relaciones con el más allá. En este sentido, muchos estudiosos y escritores «culturalistas» presentan una larga relación de valores presuntamente tradicionales de las culturas africanas (BURGOS, 2007: 469-470) como los que aparecen a continuación:

- Son estéticas (expresan belleza) y éticas (definen los distintos tipos de moral -pre-convencional, convencional y post-convencional- que pueden existir en un mismo grupo).
- Son dinámicas y con recursos propios suficientes para adaptarse a lo nuevo,
- Son integradoras (inclusivas) y desechan cualquier discriminación derivada de la foraneidad.
- Son sensibles a las singularidades de cada grupo, favoreciendo la organización social y las relaciones humanas.
- Son armoniosas con la naturaleza (porque buscan el equilibrio entre el hombre, su entorno y la transformación de éste).
- Son respetuosas con la autoridad, con los ancianos, con la vida, con la fecundidad, con el matrimonio, con la poligamia, con las relaciones humanas, con la religión, el arte, la música, la danza, el valor de la palabra, etc.

Para Martine Abdallah-Pretceille (ABDALLAH-PRETCEILLE, 2001: 12) las culturas, sean o no africanas, tiene dos funciones:

- Una ontológica, que permite al ser humano significarse o darse sentido ante los demás, dentro de la alteridad (condición de ser otro) que define al individuo.
- Una instrumental o pragmática, que facilita la adaptación a los nuevos entornos produciendo comportamientos y actitudes acordes a estos contextos.

Lo que estamos descubriendo de las culturas africanas, a pesar de nuestro limitado conocimiento, no está reñido con la alta diversidad que define el continente africano, ni con nuestra condición de africanos en proceso permanente de aprendizaje afrocentrista. Las funciones antes mencionadas, así como aquellas que no hemos incorporado a nuestra lista, se encuentran en el seno de cada comunidad cultural.

En este sentido, retomamos las palabras de CLIFFORD GEERTZ (1989: 67) cuando dice que «la capacidad [del hombre] para adquirir cultura es considerada el resultado unitario de un cambio cuantitativamente leve pero cualitativamente

importante...». El hombre africano actual ha conseguido esto mediante los procesos, primero, de aculturación/transculturación (especie de contactos o supuestas interacciones recíprocas entre pueblos culturalmente diferentes) y, segundo, de enculturación o endoculturación: «proceso mediante el cual las generaciones de mayor edad incitan, inducen y obligan a las jóvenes generaciones a adoptar las pautas de conducta propias de los mayores» (HARRIS, 2005: 21). Sin embargo el nivel de absorción cultural ha inclinado la balanza hacia la aculturación y la endoculturación exógena o, si se prefiere, la exo-culturación.

4.3. Religión y modernidad cultural en el África atlántica

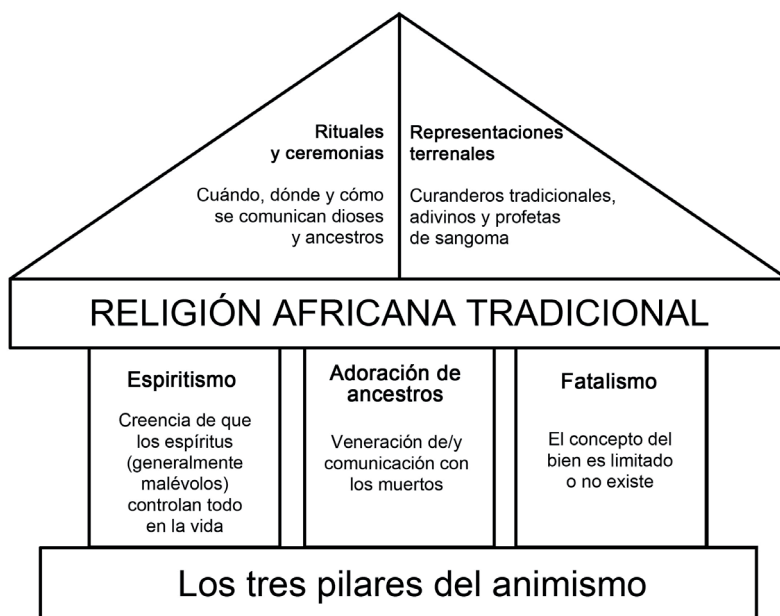
El pasado turbulento del África atlántica se asienta sobre tres (o cuatro, si consideramos el laicismo como una religión) sistemas religiosos. La presencia de estas religiones, sobre todo las extranjeras o impuestas, ha contribuido a la implantación, primero, de un modelo de conducta «cultural» compartido por todos los seguidores de cada una de estas religiones y, segundo, al mantenimiento del statu quo del sustrato imaginario pre-colonial africano. Las tres religiones (o conductas religiosas) son:

- La tradicional-ritualista, interesadamente denominada «animista» (término acuñado por Edward Tylor en 1866, y hoy utilizado para desprestigiar la religiosidad tradicional africana dentro y fuera de África, o para reducir las cientos de creencias religiosas tradicionales en unas pocas manifestaciones ritualistas).
- La musulmana exógena, transmitida en lengua árabe a partir de la Edad Media, que domina el África del norte y ha penetrado en el África del oeste, del centro, etc.
- La cristiana, también exógena y más reciente, impuesta a los africanos por medio de la enculturación socio-educativa, con la invención posterior de la inculturación, (una especie de simbiosis y tolerancia entre lo católico y lo «animista»).

Cada una de estas cuatro conductas o culturas religiosas se define por la configuración interna y externa, llegando a crear en cada uno de sus receptores, tanto a nivel moral como comunicativo, interrelacional, estético-literario, etc., una aversión contra toda conducta religiosa desempoderada. Al margen de que los seguidores de estas religiones actúan desde la irracionalidad en lo que respecta a sus creencias, sin opción a la cuestación ni al análisis, lo cierto es que cada religión enseña a sus seguidores a «creer» en Dios, en los nuevos antepasados, a saber sufrir, a conocer y reconocer las actitudes que favorecen la armonía entre el individuo des-etnizado (en el caso de las sociedades africanas) y el nuevo Más Allá. A través de manifestaciones religiosas como los nuevos ritos multitudinarios de los pastores, los cantos u oraciones desiderativas, el sacrificio pecuniario de los seguidores, la muerte como el camino hacia el bienestar, etc., la sociedad aprende

a aceptar todo cuanto le define, sea bueno o malo, así como transformarlo para el bien de la comunidad religiosa.

Esta adoración enfervorizada de los nuevos ancestros «blancos» puede ser entendida como una manifestación del síndrome post-traumático post-colonial religioso, una apropiación inconsciente de la sociedad aprendida inconscientemente, cuyo origen y justificación está en lo que los migrantes «vestidos» denominaron animismo, en el que por ignorancia o expresa voluntad, borraron la figura del Ser Supremo que hoy re-descubrimos en muchas culturas negro-africanas. Con el cuadro de abajo pretendemos ilustrar cómo se procedió a la destrucción de este importante nivel dentro de la jerarquía religiosa negro-africana:



Fuente: Nguni-Zunda Project, <http://nguni-zunda-project.wikispaces.com>
[Consulta: 23-05-2014]. Elaboración propia

Si las lenguas del África occidental fueron política y socio-económicamente desempoderadas, lo mismo sucedió con sus religiones y creencias, sus artes, su filosofía, etc. Las instrucciones que el ministro belga Jules Renquin³⁷ dio a los misioneros que colonizaban África a través de la evangelización de los negros del Congo-Kinshasa (1920) son una clara evidencia de cómo fue destruido el africano de forma integral:

³⁷ GNAHOUI (s. d.). Véase también BOLEKIA (2005: 16-17).

Queridos padres y queridos compatriotas. Bienvenidos a nuestra segunda patria, el Congo-Belga. La tarea a la que habéis sido invitados es muy delicada y exige mucho tacto. Padres, es cierto que venís a evangelizar. Pero esta evangelización debe inspirarse en nuestro gran principio: todo y ante todo por los intereses de la metrópoli. El objetivo esencial de vuestra misión no es enseñar a los negros a conocer a Dios. Ellos ya le conocen. Saben que matar, robar, calumniar e injuriar es malo. Tened el valor de confesarlo, no venís a enseñarles lo que ya saben. Vuestra tarea consiste, básicamente, en facilitar el trabajo al personal de administración colonial y a los comerciantes (colonos). Se trata de que interpretéis el evangelio de manera que sirva a nuestros intereses en esta parte del mundo. Para conseguirlo, procuraréis, entre otras cosas:

- Desinteresar a nuestros salvajes por las riquezas materiales que abundan en su suelo y subsuelo, para evitar que nos hagan una competencia mortal y sueñen un día expulsarnos. Vuestro conocimiento del evangelio os permitirá encontrar con facilidad textos que recomiendan y hacen amar la pobreza. Por ejemplo: "bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reino de los cielos"... Haréis todo para que estos negros tengan miedo de enriquecerse haciéndoles ver que los ricos no merecen el cielo.

- Contenerles para evitar que se rebelen. Tanto nuestro personal de administración como nuestros comerciantes, tendrán que recurrir al uso de la violencia, a las injurias, etc., para hacerse temer. Los negros no deberán albergar ningún sentimiento vengativo. Para ello, les enseñaréis a soportarlo todo. Les comentaréis y les invitaréis a seguir el ejemplo de todos los santos que han puesto la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que han recibido sin inmutarse escupitajos e insultos.

- Hacerles despreciar todo aquello que pudiera darles el valor de enfrentarse a nosotros. Estoy pensando en sus numerosos fetiches de guerra con los que se creen invulnerables.

- Insistir en la sumisión y en la obediencia ciega... Evitar desarrollar la visión crítica en vuestras escuelas. Enseñadles a creer y no a razonar. Instituid para ellos un sistema de confesión que os convertirá en buenos detectives para denunciar a cualquier negro que tuviera una toma de conciencia y que pudiera reivindicar la independencia nacional...

- Decirles que sus estatuas son la obra de Satán. Confiscadlos y llenar nuestros museos (...). Haced que los negros olviden a sus antepasados...

- Considerar a los negros como niños que debéis engañar y explotar... Exigidles que os llamen "padre..."

Esta desprogramación cognitiva de los africanos supuso su des-enculturación y alienación cultural «qui conduit en droite ligne à l'aliénation politique. Ainsi donc les tensions politiques que nous trouvons dans l'État africain contemporain se situent sur deux niveaux: celui des élites qui se détachent de leur fondement ethnique et celui des groupes ethniques qui rivalisent entre eux dans tous les domaines³⁸» (ZAJACZKOWSKI *et al.*, 1985: 53).

³⁸ Que conduce en línea recta a la alienación política. Así pues las tensiones políticas que encontramos en el Estado africano contemporáneo se sitúan en dos niveles: el de las élites que se desprenden de su base étnica y el de los grupos étnicos que rivalizan entre ellos en todos los campos.

5. CULTURAS Y PODER EN EL ÁFRICA OCCIDENTAL DE HOY

No existe ninguna región del África negra que no viva una violenta y permanente enculturación exógena. Se trata de una enculturación que afecta a dos campos fundamentales: las identidades lingüísticas y la diversidad cultural. Las consecuencias de esta enculturación se resumen en dos procesos:

- El de la *inculturación*, caracterizado por la imposición de nuevos modelos religiosos, lingüísticos, culturales, etc., con el pretexto de establecer un provechoso diálogo interreligioso, y enarbolando la bandera de la ayer civilización colonial y de la .hoy globalización o mundialización.
- Y el de la *racialización*, término utilizado para referirse a la imposición de una identidad al africano, es decir, un nombre que agrupe a todas las etnias en un determinado espacio inventado, un gentilicio imaginario y ficticio, un des-hermanamiento étnico, el uso obligatorio de una lengua extranjera, una cultura escrita extranjera, una ancestralidad inventada, etc. El aspecto más violento de esta *racialización* es la homogeneización lingüística, étnica y cultural, así como la humillación y deshumanización mediática que sufren los africanos, cualquiera que sea su filiación y ubicación geo-política.

Estos dos procesos han sido promovidos por los agentes ideológicos del poder condigno (sumisión pura y dura) de la colonización, un poder hoy blandido por los gobernantes africanos. El papel que han desempeñado (y siguen desempeñando) las escuelas europeas (o en apariencia africanas) en África, al igual que las proliferantes confesiones religiosas, los controlados medios de comunicación, las insaciables empresas multinacionales, etc., han propiciado el abandono progresivo de las culturales africanas autóctonas y promovido la instrumentalización y mercantilización de la cultura escrita impuesta por la colonización, con el consiguiente desprecio hacia las culturas orales africanas, provocando el debilitamiento crónico de nuestras identidades culturales, y acabando con nuestras soberanías, nuestra dignidad, nuestra conciencia panafricana y nuestra propia autoestima.

En esta destrucción y desmantelamiento de las culturas africanas también participaron (y siguen participando) los mismos africanos. Estamos hablando de los grandes dictadores que ha tenido (y tiene) dicho continente. Son dirigentes que han frenado cualquier intento de reencuentro y reconstrucción de las identidades culturales africanas -apoyados siempre por sus valedores occidentales-, o que diseñan y ejecutan programas bélicos contra las poblaciones que dicen gobernar. Estamos hablando de personajes como Eyadema Gnassingbé (de Togo), Aouabakar Sangoulé Laminaza (de Alto Volta, hoy Burkina Faso), Moussa Traoré (de Malí), etc., en cuyas Constituciones -en parte hechas a su imagen y semejanza- se recogen artículos que prolongan su inmunidad, o no existe ninguna referencia a sus realidades etno-culturales.

Muchos de estos dictadores tuvieron conocimiento de la Carta Cultural Africana. Incluso llegaron a firmarla, aunque sin ratificarla (como Eyadema Gnassingbé, de Togo [1978], etc.). Sin embargo en sus países, como en casi todos los países africanos, ni las lenguas ni las culturas africanas forman parte ni de su programa político electoral, ni mucho menos del currículum escolar.

Sería sumamente interesante estudiar psicológicamente a estos dirigentes aculturados nuestros³⁹ si queremos entender la razón de sus continuos traspies en materia de cultura, así como sus continuas violaciones de los derechos culturales que sus propios gobiernos han aprobado y ratificado. Si todo pasado se refleja en el presente, es obvio que estos mandamases y agresores de las identidades etno-culturales africanas estén únicamente reproduciendo lo que en su día aprendieron o mamaron de sus antecesores y gobernantes coloniales.

5.1. Poder y apropiación cultural

En el contexto de la imposición y apropiación cultural, nos referiremos a tres tipos de poderes, según John Galbraith (GALBRAITH, 1986: 18-22). En primer lugar está el *poder condigno* (o totalitario), que predominó en la época feudal en Europa, y durante el cuál la cultura estuvo en manos de la Iglesia (cultura eclesiástica o monasteril), siendo patrimonio de la élite. En segundo lugar está el *poder compensatorio* (que impone la sumisión a través de la oferta de una recompensa, concediendo algo que tiene valor para el individuo que se somete), que surge con el desarrollo del capitalismo comercial. Este poder compensatorio está estrechamente relacionado con la cultura económica. Y en tercer lugar está el *poder condicionado* (que se ejerce cambiando la creencia, aplicando la persuasión –como en la publicidad–, imponiendo un determinado tipo de educación, o adoptando un compromiso social a lo que parece natural o correcto; todo esto hace que el individuo se someta a la voluntad de otro u otros). Este último poder se convierte en dominante con la consolidación del capitalismo industrial, el ascenso de la economía de servicios, la globalización, etc.

En África tenemos unos sistemas de gobierno que ignoran a la población civil, como sucede en algunas democracias representativas. El poder condigno utiliza diversas estrategias para infligir continuas derrotas a los africanos. Todos los atropellos y violaciones que viven los africanos se han convertido en conductas «normales» y socialmente aceptadas, debido al uso y exhibición de elementos muy persuasivos como las armas, los controles militares, el lenguaje violento (BOLEKIA, 2001).

Amadou Lamine Sall (SALL, 1996) sostiene que el silencio inexplicable de los intelectuales africanos permite la aparición y el mantenimiento de muchos de los regímenes totalitarios *culturófobos* que condenan a los africanos al ostracismo eco-

³⁹ Sir David Owen, político inglés con la Primera Ministra Margaret Thatcher, realizó un estudio de los gobernantes a nivel mundial, en el que describía tanto sus enfermedades físicas como mentales ocultas a los gobernados. El libro que publicó se titula *In Sickness and in Power: Illness in Heads of Government During the Last 100 Years* (2008) y fue traducido al español por María Condor en Ediciones Siruela (2010).

nómico, tecnológico y cultural. Es el caso de los catorce países africanos⁴⁰ que no votaron la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que aprobó la Asamblea General de la ONU en 2007, después de más de dos décadas de debates y negociaciones, o de los tres que se abstuvieron.⁴¹ Las culturas africanas no han sido todavía sistematizadas y sus elementos tampoco han sido inventariados. Eso significa que no se ha diseñado un acervo cultural que pueda ser transmitido a las jóvenes generaciones africanas.

5.2. Las políticas culturales negro-africanas

Las políticas de homogeneización lingüística que se practicaron (y se siguen practicando) desde las escuelas «negro-africanas» no solamente provocaban la ruptura comunicativa entre jóvenes y mayores. El poder colonial implantó la división y el desgajamiento de las etnias mediante la creación de fronteras artificiales estatales entre familias. La razón fundamental de esta actuación, cual fuera cortar los nexos lingüísticos y culturales entre familias y etnias, determina hoy el uso de términos como transnacional o interestatal, y anula cualquier conciencia identitaria, llámese lingüística, cultural, étnica, etc.

Como bien dice el profesor Mbuyi Kabunda Badi, «El Estado africano es algo exótico y excéntrico para los pueblos que pretende gobernar. No es un Estado normal, sino una mera estructura administrativa de explotación, opresión y represión, que no existe en realidad por ser pura ficción» (KABUNDA BADI, 2000: 107). Lo que tenemos ahora es la fiel reproducción de lo que hicieron nuestros administradores coloniales, es decir, un Estado atrincherado en su espacio inaccesible para la población africana ignorada, y que está preparado sólo para gobernar en beneficio de los intereses económicos y culturales ingleses, franceses, portugueses y españoles, y no en el de los africanos.

Durante la colonización se libraron duras batallas en África. Una de las más importantes y perjudiciales para los africanos fue «la guerra de culturas» (GHALIOUN, 1998/1999: 3), una guerra cuya única salida era la despersonalización del otro, es decir, su eliminación pura y simple como identidad cultural.

El triunfo de los colonizadores en esta «guerra de culturas» permitió que la educación que impusieron provocara el cambio del significado de la existencia y experiencia de los pueblos africanos. Esto llevó al establecimiento de lo que Irenäus Eibl Eibesfeldt denomina «dependencia cultural» (EIBESFELDT, 1993: 168), que llegó a afectar (y afecta) los campos vitales del africano, tales como el religioso (imposición del Cristianismo, del Islamismo, del Judaísmo, etc.), el lingüístico-comunicativo (imposición, primero, y apropiación, después, de lenguas las lenguas del colonizador y elevarlas al rango de lenguas oficiales por ley), el cognitivo (transformación y colonización de las mentes africanas, y la reacción de dichas mentes ante la otredad africana), el político (implantación de sistemas de gobier-

⁴⁰ Chad, Costa de Marfil, Guinea-Bissau, Guinea Ecuatorial, Eritrea, Etiopía, Mauritania, Marruecos, Ruanda, Santo Tomé y Príncipe, Seychelles, Somalia, Togo y Uganda.

⁴¹ Burundi, Kenya y Nigeria.

no que destruyen el comunitarismo ancestral, el crecimiento y reconocimiento de la persona, la instauración del poder personificado, etc.), etc.

5.3. Promoción y socialización de las culturas negro-africanas

El 13 de septiembre de 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, tras 22 años de debates, reservas y preocupaciones manifiestas. El grupo africano puso muchas trabas para la aprobación de dicha Declaración, hasta que la redacción definitiva de la misma recogió la inquietud de dicho grupo, que no era otra que garantizar la inviolabilidad del territorio heredado de la colonización, en caso de que los pueblos indígenas exigieran su derecho a la autodeterminación.

La gran mayoría de las constituciones africanas dedica algún artículo referido a la promoción y defensa de la cultura, o incluye el término «cultura» en su contenido, tal como podemos apreciar en el cuadro siguiente, aunque en el terreno real, muchos gobiernos pongan objeciones a la hora de permitir la expresión y las manifestaciones culturales de los pueblos africanos. Incluso aquellos países africanos que no votaron la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas recogen artículos referidos a la defensa de la identidad cultural:

PAÍSES DE ÁFRICA DEL OESTE QUE VOTARON “SÍ” A LA DECLARACIÓN	
Burkina Faso (Const. de 1991)	<p>Art. 7: La libertad de creencia, de no creencia, de consciencia, de opinión religiosa, filosófica... la práctica libre de las costumbres...están garantizadas por la presente Constitución (1991)...</p> <p>La libertad de creación y las obras artísticas, científicas y técnicas están protegidas por la ley.</p> <p>La manifestación de la actividad cultural, intelectual, artística y científica es libre y se ejerce conforme a los textos en vigor.</p>
Malí (Const. de 1996)	<p>Art. 8: La libertad de creación artística y cultural está reconocida y garantizada. Se ejerce en las condiciones fijadas por la ley.</p>

Exceptuando Togo, la referencia a la cultura en el ordenamiento constitucional de los países que no votaron la Declaración es bastante tímida o prácticamente inexistente, tal como podemos observar a continuación:

PAÍS DE ÁFRICA OCCIDENTAL QUE “NO VOTÓ” LA DECLARACIÓN	
Togo (Const. de 1992)	<p><u>Art. 12:</u> Todo ser humano tiene derecho al desarrollo físico, moral y cultural.</p> <p><u>Art. 40:</u> El Estado tiene el deber de salvaguardar y de promocionar el patrimonio cultural nacional.</p>

Y lo mismo sucede con aquellos países que se abstuvieron, y en los que, como en el caso de los tres que indicamos en el cuadro de abajo, la cultura no aparece recogida en su ordenamiento constitucional. Los artículos que hemos recogido no hacen mención ni siquiera de dicho término:

PAÍS DEL ÁFRICA OCCIDENTAL QUE “SE ABSTUVO” EN LA VOTACIÓN	
Nigeria (Const. de 1999)	<p><u>Art. 38.1:</u> Cada persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión...</p> <p><u>Art. 39.1:</u> Cada persona tiene derecho a la libertad de expresión, incluida la libertad de mantener opiniones y de recibir y difundir ideas e informaciones sin ninguna limitación...</p>

A pesar de la ausencia de programas gubernamentales en materia de creación y promoción cultural, existen países africanos que se han enrolado en la concienciación y en el consumo cultural tanto a nivel nacional como panafricano, en lugar de partir de la búsqueda del fondo cultural común de las etnias y pueblos que configuran dichos países. El cuadro de abajo muestra algunos de los países africanos en los que se programan grandes manifestaciones culturales:

Cuadro 7. Manifestaciones culturales en África occidental

Países africanos	Manifestaciones culturales colectivas
Burkina Faso	Fespaco: Festival de Cine Africano de Ouagadougou.
Malí	Festival de Música Tradicional Tuareg, etc.

Nigeria	Festival de Eyo de Lagos. Festival del Ñame. Festival de Pesca de Argungu, etc.
Costa de Marfil	Carnaval de Bouaké. Festival de Máscaras, etc.
Ghana	Akwasidae: Festival de los Reyes. Festival del Ñame, etc.

Fuente: Elaboración propia

5.4. El poder de la cultura en el futuro del África atlántica: ¿resistencia o declive?

En cualquier sociedad, sea o no negro-africana, el grupo dominante trata de imponer sus actitudes o costumbres (o su cultura) utilizando los mecanismos «legales» que le ofrece el poder que detenta. En este sentido, las circunstancias del momento obligan a los habitantes del contexto geopolítico a «adaptarse» a dicha cultura dominante como una de las innumerables estrategias que le permiten garantizar la supervivencia física frente a los poseedores del poder cultural dominante. Esta reacción o actitud permite, en algunas ocasiones, frenar la rápida desaparición cultural, garantizar su encriptación y evitar su rápida transformación en el seno de un determinado grupo humano. El propósito de todo esto no es otro que reducir el abismo generacional entre mayores y jóvenes.

Desafortunadamente, al poder africano no le preocupan las culturas de los pueblos que gobierna. Esta actitud tiene como consecuencia la derrota cultural y el desmoronamiento identitario de los pueblos africanos, carentes de amplios referentes culturales globales.

La situación de inestabilidad permanente de los países africanos, en los que los derechos humanos básicos son conculcados, crea una inseguridad en los propios habitantes y frena cualquier proyecto etnocultural que tenga como objetivo el enriquecimiento colectivo e individual. A pesar de ello, a pesar del peligro que corren todos estos pueblos en cuanto a su indefinición cultural, lo cierto es que existe todavía una necesidad de seguir definiéndose como pueblos singulares, porque son pueblos con individuos que procuran mantener sus culturas, sus creencias (aunque sea dentro de un sincretismo religioso, o dentro de una inculturación), sus costumbres, sus ritos, sus creaciones artísticas, etc.

Evidentemente, ante tantos conflictos latentes y abiertos no controlados, derivados de las guerras hegemónicas (SAÏBOU, 2012: 122-123), el Estado termina abandonando cualquier proyecto cuyo objetivo sea promover el bienestar de sus gobernados. Y si a todo esto le sumamos las presiones psicológicas y sociales que ejerce la tradición en materia de educación (enculturación), religión (ritos de

paso), gobierno de la comunidad, etc., es evidente que se vivirá dentro de un espacio confrontado, definido por el abismo entre generaciones, y probablemente lleno de desconfianza y desencuentro, con un claro antagonismo entre las culturas autóctonas y las alóctonas (SAÏBOU, 2012: 128), creando muchas veces subdivisiones psicológicas y socio-políticas en una misma etnia y dentro de Estados con diferentes colonizadores. El Estado, incapaz de resolver estas difíciles situaciones, termina atrincherándose en su «espacio blanco» heredado de la colonización. Nos referimos al único espacio donde tiene presencia permanente (la capital del país), dejando el amplio espacio al albur de los nuevos señores de la guerra que hoy denominan «terroristas islamistas», sin pararse a pensar en la ruptura entre el poder y las poblaciones.

Si a las presiones externas del contexto le sumamos los desplazamientos forzados de las poblaciones, la interrupción que sufren las jóvenes generaciones en su etapa de desarrollo psicofísico, el empobrecimiento inexplicable de las sociedades rurales, la enculturación exógena empoderada que controlan las escuelas, o el atrincheramiento de los «nuevos ricos», etc., es evidente que hablemos del declive de las culturas africanas, si observamos el reconocimiento social que tienen quienes han asumido su condición de africanos poseedores de los patrones occidentales, aunque unos más que otros, evidentemente. Este declive está en el fondo de la resistencia cultural militante de muchos estudiosos africanos (como Ali Mazrui, Théophile Obenga, Pathé Diagné, Sami Naïr, etc.), quienes insisten en la desaparición de la solidaridad comunitaria en beneficio del individualismo que fomenta el Estado moderno negro-africano. Son pensadores que tratan de fomentar la recuperación del sustrato tradicional africano.

La agresión y el ultraje infligidos a la tierra de nuestros ancestros provocan una profunda regresión al pasado, a ese mundo de los secretos, para tratar de reconocerse en ese momento y rescatar, si es posible, aquellos elementos que pudieran servir para dar contenido a nuestra existencia cultural. Personajes políticos como Kwame Nkrumah (Ghana), Thomas Sankara (Burkina Faso), Ahmed Sekou Touré (Guinea Conakry), etc., o historiadores y hombres de ciencia (productores culturales) como Pathé Diagné (Senegal), Cheikh Hamidou Kane (Senegal), Cheik Anta Diop (Senegal), etc., soñaron con reconstruir la conciencia colectiva de los africanos y liderar la transformación que se necesitaba para descolonizar el imaginario nocivo del que se estaban (y se están) apropiando inconsciente y permanentemente todos los africanos. Lamentablemente, los antihéroes de este proyecto fueron pronto entronizados y llevados a ocupar amplios espacios de poder, poniendo fin a los sueños de millones de africanos. Aquí tampoco podemos hablar de una soberanía cultural, a pesar de los muchos intelectuales y librepensadores que ha conocido (y conoce) África. En temas como éste, (la enseñanza y construcción cognitiva), el monopolio de los Estados heredados de la colonización impide que los grandes pensadores participen en el diseño de un fondo cultural común para todos los africanos.

El filósofo y teólogo Kā Mana habla, por una parte, de «la depresión y derrota psicológica de los africanos» (MANA, 2003: 2) y, por otra, de la «angustia metafísica» del africano por comprender y explicarse a sí mismo sus propias derrotas,

su propio fracaso en materia de desarrollo, de liberación y de construcción de una sociedad próspera, digna y feliz, o de «una dramática situación de exclusión tanto a nivel internacional como en el propio continente» (KABUNDA BADI, 2000: 230).

Sin embargo, pensando en la dialéctica de la violencia que muchos escritores africanos proponen como posible solución de la crónica crisis africana, Kā Mana habla de la dialéctica del vencedor y del vencido. Se trata de una dialéctica que expresa el bien conocido hecho de que nuestras culturas han sido vencidas y desarticuladas por Occidente (BURGOS, 2002: 23). Kā Mana considera que esta depresión y derrota psicológica, cultural, social, religiosa, etc., es una de las causas más importantes de que los africanos seamos así, toleremos y vivamos tanta violencia por parte de nuestros gobernantes, o por parte de sus vitalicios amos occidentales.

6. ENTRE LA ORALIDAD Y LA LITERATURA EN EL ÁFRICA ATLÁNTICA

África ha estado caracterizada por su oratoria histórica. Los profesionales y expertos de la narración oral (o historiadores orales) tenían la misión de preservar la historia, narrar e interpretar lo que contaban incorporando su toque personal en dicha narración, algo que lograban con su especial dramatización y la participación de los oyentes. Esta variabilidad verbal es la que hace hablar hoy de la existencia de distintas formas de verbalizar los hechos narrados.

La diversidad y riqueza de la oratoria histórica abarca todo el continente africano, y así se refleja en la relación que forman el narrador con las lenguas, los personajes históricos del entorno cultural, las lenguas autóctonas utilizadas, etc. Sin embargo, debemos subrayar que esta realidad *oratórica* se vio sacudida por la intrusión de los elementos foráneos vehiculados mediante las lenguas extranjeras impuestas por la colonización, tal como se recoge en el cuadro siguiente:

Cuadro 8. Lenguas extranjeras impuestas en la colonización de África occidental

Región Africana	Narradores	Lenguas Destacadas	Instrumentos Musicales	Personajes Legendarios	Obras escritas
<i>África del Oeste</i>	El Griot. El Jali. El bambaaoo. El Belen-Tingui	Wolof, Fulbé, Bambara...	El Balafón, la Kora, el Dyembé, el Ngoni...	Sundjata Keita Mansa K. Mussa, Sonni Ali Ber, etc.	Recopiladas en Francés, en Inglés y en Portugués.

Fuente: Elaboración propia

La participación de los usuarios de las lenguas autóctonas en la transmisión de las obras populares se hace fuera de los centros iniciáticos institucionalizados de la escuela. Se trata de una participación que corre peligro debido a la progresiva e imparable apropiación de las lenguas que los colonizadores han legado a los

africanos. Estos herederos involuntarios se convertirán después en usuarios de la lengua del colonizador, única que la post-independencia reconoce como lengua oficial en la región del oeste africano, y cuyo grupo de propietarios va cada vez en aumento.

Evidentemente, existen todavía conocedores de las lenguas africanas, herederos desafortunados que se sirven cada vez menos de su esencia cultural y tradicional para narrar las obras de la oralidad.

Estas obras tradicionalmente narradas en algunas de las muchas lenguas autóctonas del oeste africano, se enfrentan al peligro del debilitamiento de sus mismas culturas, y han dejado de recoger diferentes momentos de la vida del individuo dentro de su grupo. Cuentos referidos a los mitos existenciales como el de *Bölokiityöwáálo* (BOLEKIA, 2003: 155-160), o los de *Intercambios sucesivos*, *La calabaza encantada* (PAULME, 1976: 277-281), etc., nos valen para no solamente señalar las diferencias entre una cultura y otra. También muestran la incorporación del elemento cultural específico en un mismo cuento, tanto en el tema de los personajes devoradores de los habitantes de la aldea como en el de los personajes que resuelven la trama, tal como podemos observar en los cuadros siguientes:

Cuadro 9. Personajes devoradores en las obras populares de África occidental

CUENTOS ⁴²	Cíclope ⁴³	Calabaza	Huevo	Brujo/a	Fantasma	Dragón ⁴⁴
1. <i>Annobonés</i> (Guinea Ecuatorial).	X					
2. <i>Baulé</i> (Mali).		X				
3. <i>Basuto</i> (África del Sur).	X					
4. <i>Bedik</i> (Senegal).			X			
5. <i>Beté</i> (Costa de Marfil, Liberia, etc.).		X				
6. <i>Bubi</i> (Guinea Ecuatorial).	X					
7. <i>Dogon</i> (Costa de Marfil).				X		

⁴² Aquí incluimos cuentos de países pertenecientes a otras regiones políticas (como África Central y África del Sur). Se trata de países que tienen regiones costeras en el Atlántico.

⁴³ Cíclope, monstruo, ogro.

⁴⁴ Dragón-calabaza.

8. <i>Fang</i> (Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial).					X	
9. <i>Gurmanché</i> (Burkina-Faso).		X				
10. <i>Hausa</i> (Nigeria, Níger).		X				
11. <i>Ndowè</i> (Guinea Ecuatorial).					X	
12. <i>Mosi</i> (Burkina-Faso).		X				
13. <i>Samo</i> (Burkina-Faso).						X
14. <i>Uobé</i> (Senegal, Costa de Marfil).		X				X

Fuente: Elaboración propia

Cuadro 10. Personajes que resuelven la trama en las obras populares de África occidental

CUENTOS	Niño/s Madre	Carnero	Leñador	Espíritu errante
1. <i>Amobonés</i> (Guinea Ecuatorial).	X			
2. <i>Baulé</i> (Malí).		X		
3. <i>Basuto</i> (África del Sur).	X			
4. <i>Bedik</i> (Senegal).				X
5. <i>Beté</i> (Costa de Marfil, Liberia, etc.).		X		
6. <i>Bubi</i> (Guinea Ecuatorial).	X			
7. <i>Dogon</i> (Costa de Marfil).	X			
8. <i>Fang</i> (Camerún, Gabón, Guinea Ecuatorial).	X			
9. <i>Gurmanché</i> (Burkina-Faso).		X		
10. <i>Hausa</i> (Nigeria, Níger).		X		

11. <i>Ndowè</i> (Guinea Ecuatorial).	X			
12. <i>Mosi</i> (Burkina-Faso).		X		
13. <i>Samo</i> (Burkina-Faso).			X	
14. <i>Uobé</i> (Senegal, Costa de Marfil).	X	X		

Esta aportación específica de cada cultura en el relato mítico indica que existe un tejido común compartido por todos, que luego enriquece cada narrador, en función de su contexto.

7. NUEVOS MODELOS APROPIADOS Y ASUMIDOS POR EL AFRICANO

Existen muchas manifestaciones culturales y literarias africanas que están siendo (o han sido) sustituidas por manifestaciones culturales y literarias no africanas. Esto es una consecuencia de la enculturación y *racialización* alienantes que vive el africano de hoy. Pero previo a esta incursión cultural, también ha habido (y sigue habiendo) transformaciones provocadas por la creación y el mantenimiento de los Estados diseñados por los europeos en África y posteriormente traspasados a los africanos. Se trata de transformaciones derivadas de la política integradora que fue impuesta a las etnias mediante el sistema esclavista, obligadas a compartir, en primer lugar, el mismo espacio de reclusión (calabozos, mazmorras, bodegas de los barcos negreros, fondo del mar, etc.) y, en segundo lugar, un mismo territorio y moverse por los mismos espacios. Esta convivencia obligada propició un nuevo sistema de relaciones que dio lugar a un forzado intercambio cultural y literario, muy al margen del Estado. Los contextos en los que tuvo lugar este intercambio fueron, entre otros: el vecindario, el mercado, el trabajo, el centro de formación, el espacio de culto, la casa de la palabra, etc.

Sin embargo, en un primer momento, este imaginario compartido no afectó las soberanías culturales o literarias intra-familiares. De ahí que hablemos todavía de especificidades culturales y oratorias en las obras de creación oral. En resumen, la falta de una soberanía cultural y literaria colectiva empoderada, y por consiguiente, indispensable para la creación de una conciencia cultural y literaria, hacen que el africano busque su reconocimiento en el exterior tanto desde su condición de productor y consumidor literario como desde su condición de productor o consumidor cultural. Formado al margen de su realidad cultural endógena, el africano está condenado a buscar las razones que justifican tanto auto-representación como su configuración cognitiva.

7.1. La doble enculturación del negro-africano

Tal como podemos observar en el cuadro siguiente, la doble y violenta enculturación vivida por el africano le condena a una esquizofrenia cultural y una

profunda alienación de la que le cuesta salir al carecer de programas que persigan esta finalidad, y le somete a una ambivalencia desorientadora:

Cuadro 11. Aspectos de la enculturación en África occidental

Enculturación Autóctona	Enculturación (Post)-Colonial
Dios/es (o no Dios/es)	Único Dios (cristiano o musulmán)
Espíritus y antepasados	Ángeles, santos, beatos, etc.
Curanderos, hechiceros, adivinos, brujos, etc.	Médicos, enfermeros, celadores, videntes, etc.
Lenguas autóctonas	Lenguas oficiales y de relación
Artesanía funcional (cestas, aros, hachas, etc.).	Industria poderosa (tecnología, textil, alimenticia, etc.).
Familias horizontales, extensas y clanes.	Familias nucleares (monoparentales), etc.
Producción agraria y pesquera de auto-subsistencia.	Producción agraria y pesquera de mercado y consumo general.
Cuentos y leyendas africanas ausentes del imaginario colectivo africano, sea infantil o juvenil.	Cuentos y dibujos animados (el mago de Oz, la Cenicienta, Mickey Mouse, Blancanieves y los siete enanitos, etc.).
Períodos iniciáticos de aprendizaje.	Desarrollo escolar y formación reglada.
Manifestaciones culturales (fiestas, eventos sociales, etc.).	Aprendizaje del ocio: parques, centros comerciales, conciertos, etc.
Canciones populares y romanzas.	Música transformada y de importación.
Tam-tam e historiadores orales (griots, halaiquí, bambadoo, etc.).	Creadores literarios, presencia de computadoras e Internet: Factbook, Twitter, Radio-televisión y periodistas.
Existencia de familias-nación, pueblos-nación, o etnias-nación.	Estados clánicos defensores de las fronteras geográficas delimitadas por los europeos.
Sociedades comunales, hospitalarias y solidarias.	Grupos humanos apoyados en intereses materiales. Organizaciones No Gubernamentales.
Ceremonias y ritos colectivos.	Ritos individuales centrados en intereses personales.
Sociedades basadas en una economía de subsistencia.	Sociedades obsesionadas por el consumo.
Culturas «tradicionales» basadas en la oralidad.	Culturas alteradas debido al uso del código escrito.

Fuente: Elaboración propia

Evidentemente, la inexistencia de un proyecto cultural panafricano que persiga el equilibrio entre estos dos estadios de su contexto, somete al africano a una desorientación y debilitamiento cultural, a pesar de la elaboración y aprobación de la Carta del Renacimiento Cultural Africana firmada por los culturicidas jefes de Estado y de Gobierno africanos.

Para los africanos que todavía tienen la posibilidad de vivir en ámbitos profundamente rurales, el contexto les ofrece lo que subjetivamente podemos denominar «el onirismo cultural». Sin embargo, cuando estos africanos deciden cambiar de hábitat, se ven condenados a vivir contextos culturales excluyentes: el sub-urbano olvidado por sus gobernantes, y el urbano empoderado, estructurado y repartido entre las clases «sociales» del poder. Ambos contextos están desprovistos de la esencia cultural «pura» africana.

La ambivalencia psicológica y social que vive el africano (por el sustrato que le ofrece su contexto, y por los modelos que exhibe el contexto importado que suplanta el suyo), le condenan a experimentar tres estadios perceptivos, en función de su experiencia, es decir, para quien ha tenido la suerte (o la desgracia) de haber conocido tres sociedades. En primer lugar, la fuerte carga afectiva y apologética del período pre-colonial (con su enculturación endógena, o el aprendizaje de su «africanidad» desde el seno de su hábitat cultural). En segundo lugar, la llamativa y curiosa fase colonial (cuya influencia no afectaba al proceso de enculturación endógena, ya que se estaba en pleno período de adquisición). En tercer lugar, la espantosa fase post-colonial (fuertemente alienante y des-enculturizadora):

Cuadro 12. Estadios perceptivos del africano.

Enculturación exógena.	Visión culturista del africano	Enculturación endógena.
Cultura escrita dominante.		Oralidad desempoderada.
Religión oficial y prestigiosa		Religión tradicional africana desprestigiada.
Literatura escrita y culta.		Oralidad popular.
Política homogeneizante.		Diversidad identitaria apoyada en la etnia.
Lengua oficial extranjera.		Lengua africana de relación o autóctona.
Estado moderno subordinado, no soberano.		Etnia desempoderada y tribalizada.
Etnia empoderada e influyente.		Hábitos ancestrales alterados.
Adopción de nuevos hábitos.		Ritos iniciáticos populares y reconocidos.
Motivación instrumental.		Motivación biosocial.
Legitimación exterior.		Deslegitimación estatal de las etnias.
Élite social y poderhabiente.		Sociedades desvinculadas del proyecto de Estado.

Fuente: Elaboración propia

8. CONCLUSIONES

Debe promoverse un sincero diálogo de culturas como sinónimo de respeto hacia todas las culturas, siempre que ninguna atente contra la integridad física (y/o psicológica) de la persona. Para lograrlo, en lugar de hablar de relaciones interculturales, quizá deberíamos hablar de relaciones de respeto mutuo y buscar la manera de impedir que aparezca la *culturofobia* en nuestros gobernantes africanos, es decir, aquellos que con su excesivo e injustificado miedo, practican una delación de sus propias culturas, aumentan el tormento psicológico de los africanos y toleran un terrorismo cultural contra sus pueblos. No existe un proyecto cultural con el que conceptualizar la realidad multiétnica de los países de África en general, ni mucho menos esta región occidental. Lo que sí se observa es el incremento de las desigualdades entre el África cultural moderna y el África denominada tradicional.

Tantos años enseñando a leer y a escribir a los africanos en lenguas que nada tienen que ver con su experiencia existencial, ha provocado un entrecruzamiento cultural que ha confundido hasta a los intelectuales más comprometidos. Desgraciadamente, éstos siguen contribuyendo a la colonización del imaginario colectivo de las generaciones africanas, con culturas totalmente exógenas, por mucho que se diga que las lenguas oficiales de los Estados africanos ya son también africanas, y que las culturas africanas están a salvo. Sin embargo nada se dice de la descolonización cultural ni lingüística. El colonialismo cultural que Occidente impuso en África, creó el africanismo académico e intelectual blanco para impedir la comprensión de «los universales culturales africanos y relacionarlos con los [occidentales]. Esto, a menudo, impide al investigador acercarse al tema de la filosofía africana por miedo al rechazo de otros colegas» (DE DIEGO, 2013: 216).

El escritor e intelectual guineano (de la República de Guinea) William Sassine dijo en 1996, con motivo de la celebración de la Conferencia de los Intelectuales Africanos y de la Diáspora que tuvo lugar en Dakar, que «para desarrollar África, hay que cerrar las escuelas». Yo diría que habría que nacionalizar las escuelas, es decir, africanizarlas. Sin embargo, al ser la educación una de las empresas más rentables para Occidente, según Susan George (durante un debate que organizó el Departamento de Cultura del Ayuntamiento de Alcorcón -Madrid-, acompañada por Aminata Traoré, de Malí), debido al volumen de dinero que mueve (en libros, bolígrafos, cuadernos, folios, etc.), dudo mucho de que sus defensores permitan que el gran mercado africano se pierda o, en otras palabras, paren en seco la colonización mental de los africanos, porque gracias a ésta tienen la seguridad de controlar a todos los habitantes de este continente.

El expresidente de Senegal, Abdoulaye Wade, una vez considerado «intelectual librepensador» y promotor de la Conferencia de los Intelectuales Africanos y de la Diáspora en Dakar (21 de mayo de 1996), invitaba a sus homólogos africanos a dotarse de una «cultura de combate» para el desarrollo de África. Evidentemente, no se trata de promover una cultura de «guerra», con un comportamiento belicoso por parte de los intelectuales africanos. Ni plantear una rebelión cultural con la que reconfigurar las esencialidades africanas. Esta cultura de combate debe

situarse en el uso de estrategias para frenar el debilitamiento de las culturas africanas. En resumidas cuentas, mientras las jóvenes generaciones africanas sigan siendo víctimas de una enculturación exógena «descontextualizada», promovida desde las escuelas heredadas de la colonización, y mantenidas por nuestros dirigentes *culturóforos*, mientras no se desarrolle en África un fondo cultural común tanto en el pensamiento como en el comportamiento (que no forzosamente debe significar uniformización cultural ni muerte de las diversidades), con una o dos lenguas comunes para todos los africanos, mientras el desarrollo cognitivo de los africanos siga dependiendo de los contenidos occidentales, lo que entendemos por cultura como rehabilitación de las identidades africanas, seguirá siendo ese gran reto inalcanzable, con su peculiar manera de desafricanizar a los ya de por sí desafricanizados, deculturados, racializados y psicológicamente derrotados africanos. Hablar del auge de las culturas africanas significa formar al africano desde los parámetros africanos y no desde los occidentales. Significa reconocer en el africano (desde sus propias instituciones tradicionales y post-modernas) su derecho a una verdadera soberanía cultural y lingüística, a su autodeterminación cultural, y fijar como objetivos de su formación unos conocimientos, unas habilidades y competencias, y unas actitudes diseñadas y consensuadas desde cada una de las singularidades culturales africanas. Significa darle su historia y explicarle las causas de sus diferencias y similitudes. Significa devolverle a sus héroes, sus batallas, sus creencias, etc. Para conseguirlo, los dirigentes africanos no deben tener miedo a los cambios. Deben atreverse a asumir riesgos, ser flexibles, tener visión de futuro y ejecutar lo que aprueban durante la celebración de sus cumbres. Pero solamente nos hablan de decadencia cultural, del triunfo de Occidente en África y de una total ausencia de soberanía real.

Al igual que en el terreno de las lenguas, también muchas culturas africanas están en peligro de desaparición. Los pueblos africanos cuyas culturas se encuentran en esta situación, necesitan tener conocimiento de ello, con lo cual, sería urgente promover, entre otras cosas:

- La realización de actividades formativas dirigidas a la gente en edad de formación y adulta, de manera que disponga de argumentos y mecanismos para exigir el cumplimiento de las leyes de sus respectivos países.
- La aplicación justa e imparcial de dichas leyes.
- La formación de los militares y las fuerzas de seguridad para que asimilen el significado de la palabra «democracia», sabiendo en todo momento que son trabajadores al servicio de los ciudadanos. Si se les enseña a hacer abstracción de su fuerza, no se sentirán tentados a implicarse en el desarrollo político y la buena convivencia interétnica.
- La elaboración y distribución de documentación escrita en lengua oficial y en lenguas africanas.

- La promoción y realización de campañas de alfabetización en lenguas y culturas africanas.
- La creación y promoción de organizaciones sindicales que defiendan a los trabajadores.
- La presencia garantizada de todas las etnias en el parlamento, a través de la instauración de un sistema de elección indirecta, al margen de la organización de sufragios universales.

Hemos subrayado más arriba que muchas culturas africanas están en peligro de desaparición. Porque se trata de culturas que han sido agredidas en su estructura interna, en su morfología. También hemos hablado del espacio común de intersección como ámbito de definición de las nuevas culturas africanas «creadas» como resultado del choque entre África y Occidente. Todo esto refleja la crisis de las identidades culturales africanas que afecta más a nuestras élites «políticas» e «intelectuales».

Ante todo este cúmulo de agresiones externas al núcleo de las culturas africanas, urge implementar unas políticas culturales que promuevan la indispensabilidad y la soberanía de dichas culturas. Los Estados africanos, promotores involuntarios (o voluntarios) de la indefinición cultural, con el concurso de los Estados occidentales agresores y ejecutores de la endoculturación exógena, deberían construir un verdadero espacio común de intersección, y asociar el empoderamiento cultural endógeno a la concepción occidental aprendida desde la *exogeneidad* cultural de la que tanto hemos hablado.

Las identidades culturales africanas deben desarrollarse en un espacio soberano. Este es un derecho inalienable que debería asistir a todos los africanos. Pero no es así. La ruptura y el desajuste que se observa en la disonancia comunicativa, política y cultural afecta, sobremanera, a la participación del africano en su propio desarrollo. Dicha disonancia, ilustrada en el cuadro siguiente, revela la distancia mental y sociocultural que viven las sociedades del oeste africano, sobre todo al desajuste entre el Estado, la lengua oficial y la nacionalidad:

Cuadro 13. Estados, lenguas oficiales y nacionalidades del África occidental

Estado	Lengua Oficial	Nacionalidad
Senegal	Francés	Senegalesa
Burkina Faso	Francés	Burkinabesa
Ghana	Inglés	Ghanesa
Togo	Francés	Togolesa
Benín	Francés	Beninesa
Costa de Marfil	Francés	Marfileña
Sierra Leona	Inglés	Sierraleonesa

Guinea Bissau	Portugués	Guineana
Guinea Conakry	Francés	Guineana
Liberia	Inglés	Liberiana
Nigeria	Inglés	Nigeriana
Níger	Francés	Nigerina
Cabo Verde	Portugués	Caboverdiana
Gambia	Inglés	Gambiana
Malí	Francés	Maliense

Fuente: Elaboración propia

Los múltiples estados belicosos que ha vivido la región del África occidental han tenido graves consecuencias tanto en las culturas como en los grupos humanos de esta región. Me refiero a las guerras civiles de Biafra (Nigeria: 1967-1970), de Sierra Leona (1991-2009), de Costa de Marfil (2002-2005), de Liberia (1989-1994 y 1999-2003), la violencia institucional o gubernamental en Burkina Faso, en Togo, en Benín, en Níger, en Ghana, etc., o los recientes conflictos armados en Malí. Todo esto se refleja después en los escritores y músicos negro-africanos de la región, y cuyas obras, al crearse desde las realidades circundantes, recogen los traumas vividos por las poblaciones afectadas.

La *intelligentsia* cultural y social negro-africana del África occidental está dando su visión de los trágicos hechos que el continente negro ha vivido (y vive), y rechaza el discurso estéril, de inferioridad e incompetencia que los académicos afro-neo-eurocentristas han atribuido al negro. La explicación de este desprestigio se encuentra en la manifestación de la supuesta superioridad racional occidental y del síndrome post-traumático de las atrocidades cometidas contra los negro-africanos. Las evidencias físicas y mentales hablan por sí solas. Queda mucho camino por recorrer para poder hablar del auge de las culturas negro-africanas del África occidental o atlántica de hoy. Como señala el Premio Nobel nigeriano Wole Soyinka -citado por Ferrán Iniesta (INIESTA, 2002: 2)- «los defensores de la Negritud perdían el tiempo hablando de una personalidad o identidad africana, en un palabreo que no resolvía los graves problemas de pobreza en los campos y miseria en las grandes ciudades» en lugar de promover «...una modernización urgente, radical, del día a día africano, o una profunda modernización de valores y estructuras». O como subraya Antonio de Diego González «no se debe juzgar las producciones culturales construidas en África con los ojos de un académico europeo» (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2013: 219).

Los africanos parece que hemos asumido ya los estereotipos culturales y conductuales que los europeos han proyectado, y siguen proyectando, en nosotros, y nos debatimos entre las corrientes de pensamiento que no acaban de cristalizar en nuestras experiencias. El afro-pesimismo del teólogo y filósofo congoleño Kā

Mana, con su *muntu*⁴⁵ desubicado del ayer y del hoy, sumido en la derrota psicológica y en la incertidumbre, ha dado paso al afro-optimismo que impone el mundo financiero internacional con su búsqueda de países africanos emergentes. Entre una y otra visión figura el afro-realismo, que reclama, por una parte, la responsabilidad histórica de Europa hacia África (por la esclavitud, la colonización, la explotación, la dependencia, la injerencia, etc.) y por otra, el compromiso africano de definir el tipo de sociedades que necesitamos.

Para terminar, presentamos el cuadro con el que resumir algunas de las corrientes de pensamiento que se han vivido en África en su etapa post-colonial:

Cuadro 14. Corrientes de pensamiento en el África occidental

Corrientes	Impulsores	País del impulsor
Negritud	Léopold Sédar Senghor	Senegal
Africanidad	Kwame Nkrumah	Ghana
Tigritud	Wole Soyinka	Nigeria
Autenticidad	Mobutu Sese Seko	Rep. Dem. Congo
Renacimiento africano	Thabo Mbeki	Sudáfrica

Fuente: Elaboración propia

Ninguna de estas corrientes ha tenido continuidad ni ha sido asumido mayoritariamente por los formadores de las sociedades africanas. Lo que sí podemos señalar es que el Renacimiento africano trata de conjugar la modernidad occidental y la tradición africana, en la línea del economista camerunés Mbombong Nkoth Bissec, citado por FERRÁN INIESTA (2002: 6-8).

9. BIBLIOGRAFÍA

- ALATAREJOS MASOTAS, F. y MOYA GARCÍA-MONTOTO, A. A. (2003): «Del relativismo cultural al etnocentrismo (y vuelta)» en *ESE* n° 4 <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/8283/1/Estudios%20Eb.pdf> [Consulta: 07-10-2014].
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (2007) Informe 2007: *El estado de los derechos humanos en el mundo*, Editorial Amnistía Internacional. Madrid, Este informe abarca el período comprendido entre enero y diciembre de 2007.
- ARANZADI, I. (2009): *Instrumentos musicales de los pueblos de Guinea Ecuatorial*, Apadena, Madrid.
- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (2001): *Lenguas y poder en África*, Editorial Mundo Negro, Madrid.
- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (2003): *Cuentos bubis de la isla de Bioko*, Editorial Malamba, Salobrejo (Ávila).

⁴⁵ *Muntu* se refiere a la persona en algunas lenguas de la República Democrática del Congo (como en *bemba*, *kongo*, *luba*, *lulua*), de la República Popular del Congo (como en *kituba*, *kongo*, *ntandu*), de Zambia (como en *subia*), de Kenia (como en *ngulu*), etc. Véase BOLEKIA BOLEKÁ (2008: 88).

- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (2003): *La Francofonía. El nuevo rostro del colonialismo en África*, Amarú Ediciones, Salamanca.
- BOLEKIA BOLEKÁ, J. (2008): *Lingüística bantú a través del bubu*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- BORTOLUSSI, M. (1987): *Análisis teórico del cuento infantil*, Editorial Alhambra, Madrid.
- BROOKS, R. y GOLDSTEIN, S. (2004): *El poder de la resiliencia: cómo lograr el equilibrio, la seguridad y la fuerza interior necesarios para vivir en paz*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- BURGOS, B. (2007): *Culturas africanas y desarrollo. Intentos africanos de renovación*, Fundación Sur, Madrid.
- BURGOS, B. (2002): «Senghor y la Negritud», *Cuadernos n° 2 y 3*, de marzo-abril y mayo-junio.
- CAMARGO ADROVER, J. J. (2009): *El conflicto palestino-israelí a partir del pensamiento de Edward W. Said*. Universitat de Les Illes Balears. Departament de Filosofia i Treball Social. Memoria de Investigación.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2001): *Auge y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios*. Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre estudios culturales latinoamericanos: Retos desde y sobre la región andina. Quito, Junio 13-15 de 2001, <http://www.oei.es/salactsi/castro2.htm> [Consulta: 30-7-2014].
- CHANADY, A. (1997): «La hibridez como significación imaginaria», <http://lasa.international.pitt.edu/lasa97/chanady.pdf> [Consulta: 04-08-2014].
- CHEVRIER, J. (1986): *L'arbre à palabres. Essai sur les contes et récits traditionnels d'Afrique noire*, Hatier, Paris.
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (1984): *Introducción a la historia del África negra*, Espasa-Calpe, Madrid.
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (2007): *Historia de África en sus hechos, textos y lugares*, Editorial Mundo Negro, Madrid.
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (2007): «Un ejemplo de resistencia: levantamiento de los maji-maji en Tanganica» en *Mundo Negro*, n° 521, *Revista Misional Africana*, Misioneros Combonianos, Madrid: 46-47.
- COUGIL GIL, O. (2004): «La Esclavitud en África» en *Cuadernos n° 5*, septiembre-octubre, Cidaf, Madrid.
- CRYSTAL, D. (2001): *La muerte de las lenguas*, Cambridge University Press, Madrid.
- DE DIEGO GONZÁLEZ, A. (2013): «Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana» en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XVIII, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga, Málaga: 211-222.
- DIOP, CH. A. (1987) : *L'Afrique noire précoloniale: étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique noire, de l'antiquité à la formation des États modernes*, Présence Africaine, Paris/Dakar.
- DIOP, CH. A. (1987): *Precolonial Black Africa. A Comparative Study of the Political and Social Systems of Europe and Black Africa, from the Antiquity to the Formation of Modern States*, Lawrence Hill and Company, Westport, Connecticut.
- DIOP, M. (1985) : *Histoire des classes sociales dans l'Afrique de l'Ouest*, L'Harmattan, Paris.

- EIBL EIBESFELDT, I. (1993): *Biología del Comportamiento Humano. Manual de Etología Humana*, Alianza Editorial, Madrid.
- FYLE, C. (1983): «La lengua, soporte de la identidad cultural», *El correo de la Unesco*, Año XXXVI, Unesco, París: 6-7.
- GALBRAITH, J.K. (1985): *La anatomía del poder*, Plaza & Janés Editores, Barcelona.
- GEERTZ, C. (1994): *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- GEERTZ, C. (1988): *La interpretación de las culturas*, Gedisa Editorial, Barcelona.
- GHALIOUN, B (1999): «Globalización, deculturación y crisis de identidad» en *Revista Cidob d'afers internacionals* 43-44. Diciembre 1998-enero 1999. Barcelona.
- GLISSANT, E. (2006): *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris.
- GNAHOUI, A. (s. d): «Egypte antique et Afrique noire: une parenté méconnue et occultée», *Afrology.com: Afrique en developpment* http://www.afrology.com/soc/egypte_afrique.html [Consulta: 07-10-2014]
- GORENFLOA, L.J., ROMAINEB, S., MITTERMEIER, R. A. y WALKER-PAINEMILLARD, K. (2012): «Co-occurrence of linguistic and biological diversity in biodiversity hotspots and high biodiversity wilderness areas». Edited by B. L. Turner, Arizona State University, Tempe, AZ, and approved April 6, 2012 (www.pnas.org/lookup/suppl/doi:10.1073/pnas.1117511109/-/DCSupplemental)
- GOROSTIAGA, X. (1995): «La geocultura y la ética: la otra cara del subdesarrollo y origen de su superación» en *Solidaridad Norte-Sur*, Universidad de Alicante, Secretariado de Publicaciones, Alicante: 189-206.
- HARRIS, M. (2005): *Antropología cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- INIESTA, F. (2001): *El planeta negro: aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la Catarata, Madrid.
- INIESTA, F. (2002): «La batalla por el pensamiento tradicional en el África negra» en *Mundos Africanos*, Colección Urbanidades digitales. http://www.cccb.org/rcs_gene/iniesta.pdf [Consulta: 07-10-2014].
- KABUNDA BADI, M. (2000): *Derechos Humanos en África. Teorías y Prácticas*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- KESTELOOT, L. (2009): *Historia de la literatura negroafricana. Una visión panorámica desde la Francofonía*, El Cobre Ediciones. Barcelona.
- KI-ZERBO, J. (1980): *Historia del África negra 1. De los orígenes al siglo XIX*, Alianza Universidad, Madrid.
- KNELLER, G.F. (1974): *Enseigner-apprendre pourquoi? Une introduction à la philosophie de l'enseignement*, Nouveaux horizons, Montrouge.
- LEWIS, M.A. (1995): «Tipos/Clasificación y géneros de la literatura Afro-hispánica» en *América negra. Expedición humana a la de la América oculta*, 9, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- MANA, K. (2003): «Sciences sociales et nouvelle humanité africaine: contribution pour éclairer les interrogations d'un intellectuel africain-Emmanuel Ndongala », en *Mots Pluriels*, 24, ([en http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2403pkm.html](http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2403pkm.html)).

- MARTÍNEZ MONTIEL, L.M. (s. d.): *El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas*, http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000205 [Consulta: 08-03-2014].
- MUNKUNDI, P.M. (2010): «Reappropriation of the Colonial Language and Reconstruction of Postcolonial African Identity», en *Discursos poscoloniales y re negociaciones de las identidades negras*, Crilaup/Presses Universitaires de Perpignan, Perpignan: 185-200.
- ONYEKA, M. (2004): «Derechos Humanos en África: tendencias, retos y perspectivas» en *Disenso*, 43, <http://www.pensamientocritico.org/micony0504.htm> [Consulta: 08-03-2014].
- OWEN, D. (2008): «Hubris Syndrome», *Clinical Medicine*, 8/4: 428-432.
- OWEN, D. (2010): *En el poder y en la enfermedad. Enfermedades de jefes de Estado y de Gobierno en los últimos cien años*, Siruela, Madrid.
- PAULME, D. (1976): *La mère dévorante. Essai sur la morphologie des contes africains*, Édition de 1986, Gallimard, Saint-Amand.
- PEREYRA, V., MORA, L. M., RAMÍNEZ ALFARO, R., COMELLAS, P., NGOM, M. y LÓPEZ RODRÍGUEZ, M. S. (2003): *Literaturas africanas*, Centro de Estudios Africanos, Murcia.
- REYNOSO, C. (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- SAÏBOU, I. (2012): *Ethnicité, frontières et stabilité aux confins du Cameroun, du Nigeria et du Tchad*, L'Harmattan, Paris.
- SAID, E.W. (1996): *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona.
- SALL, A.L. (1996): *Conférence des Intellectuels Africains et de la Diaspora à Dakar*. Dakar (Senegal).
- SANMARTÍN, J. (2004): *La violencia y sus claves*, Editorial Ariel, Barcelona.
- SUNDIATA, I. (1994): «State Formation and Trade: The Rise and Fall of the Bubi Polity, c.1840-1910», *The International Journal of African Historical Studies*, 27/3: 505-523.
- SY, Y. (2012): *Mémoires d'ancêtres. Récit traditionnel et historiographie moderne en Afrique*, L'Harmattan, Collection Études Africaines, Paris.
- THIONG'O, N. (1986): *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, James Currey, London.
- TUAKLI-WOSOMU, T. (2005): *The Afropolitans*, <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76> [Consulta: 27-02-2014].
- ZAJACZKOWSKI, A., PIGANIOL, P. et RICHERI, G. (1985): *Essais sur le développement culturel*, Institut Culturel Africain/Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar.
- ZIEGLER, J. (1971 et 1979): *Le pouvoir africain*, Éditions du Seuil, Paris.
- ZIMMERMANN, K. (1997): «Modos de interculturalidad en la educación bilingüe. Reflexiones acerca del caso de Guatemala», *Revista Iberoamericana de Educación*, 13, <http://www.campus-oei.org/oeivirt/rie13a05.htm> [Consulta: 4-8-2014].

