

Ubinadamu

Ubuntu-Pachamama
Strategic Think Tank

ÁFRICA, JUVENTUD. THINK TANK. ANÁLISIS.

¿CÓMO ABSOLVER A OCCIDENTE DE SUS PECADOS?
RECIBIENDO LA PENITENCIA DE LOS DIOSES DE LA NEGRITUD



Julio-Agosto 2022 N.º XI

<https://www.ubuntupachamamastrategicthinktank.com/>

REVISTA UBINADAMU, N.º XI.

Julio-Agosto 2022.

@Copyright Ubuntu Pachamama Strategic Think Tank.

28982 Parla (Madrid), España.

upsthinktank@gmail.com

<https://www.ubuntupachamamastrategicthinktank.com>



Laico. Apolítico. Rigor. Científico. Juventud.

Somos un Think Tank formado por jóvenes y diferente al resto en cuanto a las orientaciones y nuestra visión. Pensamos sobre África, con él y desde él. Independiente, visión estratégica y un laboratorio donde se fabrican las ideas innovadoras que persiguen el cambio estructural. UPSTT es un proyecto sin ánimo de lucro que persigue como único fin la divulgación de los temas africanos en el mundo hispanohablante. Con el fin de realizar una tarea coherente y guiándonos por los valores, hemos decidido ser una entidad independiente que no solicita una ayuda financiera a ninguna institución. Gracias por ser un fiel lector.

¿CÓMO ABSOLVER A OCCIDENTE DE SUS PECADOS? RECIBIENDO LA PENITENCIA DE LOS DIOSES DE LA NEGRITUD

Maurice Dianab Samb,¹

Filósofo e Investigador, Universidad de Alcalá.

Máster en Diplomacia y Relaciones Internacionales, Escuela Diplomática de España.

Empiezo pensando en Unamuno, aquel polémico vasco y filósofo, *hombre de carne y huesos* que pasaba sus días recorriendo los campos de la vieja España para encontrar su alma ante las contradicciones de la España tiránica (sus enfrentamientos con Primo de Rivera y el rey Alfonso XIII) y cómo materializar su deseo de la inmortalidad. Desde una temprana edad, su etapa estudiantil, Miguel de Unamuno mostraba su rechazo por la vida “frenética” y poca “católica” del ambiente de Madrid que había encontrado. Era un solitario, un filósofo comprometido y defensor de las causas justas. De ahí el sentido de su famosa frase dirigida a José Millán-Astray, general del bando sublevado, en la universidad de Salamanca, el 12 de octubre de 1936, como consecuencias de las detenciones arbitrarias que llevaban a cabo los componentes del bando militar que se sublevaron contra el Gobierno de la República: “Venceréis, pero no convenceréis”. Decía:

“Ya sé que estáis esperando mis palabras, porque me conocéis bien y sabéis que no soy capaz de permanecer en silencio ante lo que se está diciendo. Callar, a veces, significa asentir, porque el silencio puede ser interpretado como aquiescencia. Había dicho que no quería hablar, porque me conozco. Pero se me ha tirado de la lengua y debo hacerlo. Se ha hablado aquí de una guerra internacional en defensa de la civilización cristiana. Yo mismo lo he hecho otras veces. Pero ésta, la nuestra, es sólo una guerra incivil. Nací arrullado por una guerra civil y sé lo que digo. Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo. Pero no puede convencer el odio que no deja lugar a la compasión, ese odio a la inteligencia, que es crítica y diferenciadora, inquisitiva (mas no de inquisición). Se ha hablado de catalanes y vascos, llamándoles la antiespaña. Pues bien, por la misma razón ellos pueden decir otro tanto. Y aquí está el señor obispo Plá y Deniel, catalán, para enseñaros la doctrina cristiana que no queréis conocer. Y yo, que soy vasco, llevo toda mi vida enseñándoos la lengua española que no sabéis. [...] Acabo de oír el grito de ¡viva la muerte! Esto suena lo mismo que ¡muera la vida! Y yo, que me he pasado toda mi vida creando paradojas que enojaban a los que no las comprendían, he de decirlos como autoridad en la materia que esa paradoja me parece ridícula y repelente. De forma excesiva y tortuosa ha sido proclamada en homenaje al último orador, como testimonio de que él mismo es un símbolo de la muerte. El general Millán Astray es un inválido de guerra. No es preciso decirlo en un tono más bajo. También lo fue Cervantes. Pero los extremos no se tocan ni nos sirven de norma. Por desgracia hoy tenemos demasiados inválidos en España y pronto habrá más si Dios no nos ayuda. Me duele pensar que el general Millán Astray pueda dictar las normas de psicología a las masas. [...] Este es el

¹ Dada mi formación multidisciplinar (filosofía, teología y diplomacia y relaciones internacionales) y áreas de investigación (filosofía política, filosofía de la religión y tecnología, estudios africanos, medioambiente, geopolítica y seguridad), escribí este artículo desde una perspectiva multidisciplinar. El lector encontrará conceptos tomados de diferentes campos para dar una visión más amplia del tema.

templo del intelecto y yo soy su supremo sacerdote. Vosotros estáis profanando su recinto sagrado. Diga lo que diga el proverbio, yo siempre he sido profeta en mi propio país. Venceréis, pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta en esta lucha, razón y derecho” (Miguel de Unamuno, Discurso con ocasión del “Día de la Raza”, 12 de octubre de 1936; en Núñez, 2014:37).²

Partiendo del espíritu contestatario unamuniano, quiero mirar a Occidente con ojos críticos, gritar más fuerte que el Zaratustra nietzscheano, y como Jesús, cuestionar a los maestros de la ley, una ley que pelagra la vida y representa meras letras muertas. ¿Qué sentido tienen las leyes asesinas? Esta es la pregunta que llevo planteando desde hace alguna temporada y no logro hallar una respuesta convincente. El derecho (la ley) que se presentaba como “arbitro” contra la arbitrariedad se ha convertido en una moda, en un objeto al servicio de unos intereses que violan la dignidad, en particular de aquellos que no tienen voz o no son escuchados. Por eso, me pregunto si no ha llegado el momento de repensar los contenidos jurídicos de nuestra época.

No me rebelo como hace la masa orteguiana, sino grito, sí, grito, más fuerte que Césaire, y no espero ser escuchado, pero seguiré gritando porque me lo pide la conciencia. Siendo yo un joven migrante que pasea por las calles de Europa, como un Zenón perdido en su búsqueda de la libertad y sentido de lo universal, habiendo cruzado a muchos filósofos en España a lo largo de estos años, debo confesar que Miguel de Unamuno fue (es) el único pensador español que me supo convencer, porque su vida reflejaba la contradicción que alimenta la disputa entre la fe y la razón, el deseo de comunicarse y las ansias de libertad. A través de él, no solamente observo a España, también la complejidad de la propia sociedad occidental: una civilización fundada en base a las creencias judeocristianas, pero que, al descubrir la ciencia moderna (*libre examen*), quiso eliminar toda referencia religiosa y postularse como atea. Aun así, ya no es judía, cristiana ni atea, sino que se encuentra en una fase de construcción identitaria. De ahí resulta difícil presentar los valores de la sociedad occidental contemporánea. Observo como diferentes actores repiten la misma fórmula: “Nuestros valores”, pero una vez que intento profundizar sobre los contenidos de estos valores, me encuentro con unos contenidos muy vacíos, a veces, contradictorios. Dicho esto, Occidente tiene la libertad de explorar con qué cosmovisión se quiere identificar.

Sumergido en este proceso de autobúsqueda, a veces realizando acciones violentas contra su propia imagen y su credibilidad, me abstengo de interferir cuando los ideólogos lo presentan como un modelo universal, porque no lo veo útil. De tanto repetir el relato y quererlo imponer como una verdad absoluta, terminó por perder su ethos y estética seductora (lo *pulcro*, en términos agustiniano, como la moral y el bien). Veo confusión, contradicciones, tanto en la pronunciación del *verbum* como la *praxis*. Parecen salir del mismo útero, pero observando fijamente, veo que tienen caracteres diferentes, se

² Núñez Florencio, Rafael (2014). «Encontronazo en Salamanca: “Venceréis, pero no convenceréis”». *La Aventura de la Historia* 184: 35-39. (Cf. Salcedo, Emilio. (1964). *Vida de don Miguel*. Salamanca: Ed. Anaya. Delgado Cruz, Severiano (2018). «Arqueología de un mito: el acto del 12 de octubre de 1936 en el Paraninfo de la Universidad de Salamanca», en www.academia.edu/36585529.; Urrutia León, Manuel María (1998). “Un documento excepcional: el manifiesto de Unamuno a finales de octubre-principios de noviembre de 1936”, Instituto Cervantes; Thomas, Hugh (1961). «Libro IV, apartado 42». *La guerra civil española*. Ediciones Ruedo ibérico.; Juaristi, Jon. (2012). *Miguel de Unamuno*, Madrid: Taurus).

yuxtaponen y resulta complejo realizar una síntesis. Occidente se ha convertido en la contradicción en su sentido estricto. Ante la colonización que desarrolla la economía liberal y la confiscación del juicio crítico de parte de las ideologías reduccionistas y utilitaristas, todos los principios humanistas que anteriormente guiaban los pasos públicos de la sociedad, se envejecieron y la nueva retórica se construyó a partir de la diferenciación y *guetización* de la comunidad. De ahí los nuevos relatos giran en torno a la migración, el terrorismo, el velo, islam político, etc. Esto explica el llanto de Benedicto XVI, Europa, lentamente, deja de ser cristiana; cristiana, no en su sentido religioso (teología), más bien sociológicamente, la fraternidad de una comunidad que comparte las penas y las alegrías y es solidaria.

Esta Europa “moderna”, fruto de la rebelión ilustrada y filosófica (Kant, Marx, Freud, Nietzsche, etc.), no vive de acuerdo con estos valores éticos, sino que constitucionaliza la decadencia como símbolo de la libertad, la *sociedad líquida* (Bauman, 1999), que favorece la cultura del usar y tirar con tanta ligereza. Alguien diría: “Es la condición humana; fruto del *pecado original y la debilidad humana*, diría la teología cristiana. Es el resultado de la época industrial y sus contradicciones”. Sin duda, son motivos que no podemos descartar, pero cuál es el sentido de la libertad, sino la realización del bien, es el fundamento de la ética kantiana: mor al deber y no ver a los demás como medios, sino como fines en sí («Obrar solo según un principio tal que pueda convertirse al mismo tiempo en ley universal» [...] «...Pueda que me beneficie al hacerlo, pero me veo afectado cuando lo hacen conmigo» (*La Metafísica de las Costumbres*, 1797)). Las luchas de Marx contra el capital y las críticas de Nietzsche contra la moral cristiana no pretendían lograr una mera derrota del “sistema”, sino permitir a los hombres la posibilidad de vivir humanamente, virtuosamente (cf. MacIntyre, 1987/1990)³. Todas estas luchas giraban en torno a una idea: el hombre ocupando el centro de las actividades sociales.

Desgraciadamente, mientras que en Europa se luchaba por la libertad, también deshumanizaban a otros y negándolos su condición de humanos. La Ilustración, la Revolución americana y la Revolución francesa fueron episodios significativos en la historia de la humanidad, porque nos dieron elementos jurídicos y políticos que han permitido a las sociedades contemporáneas de organizarse en estados organizados y modernos (John Locke inspiró la teoría de la separación de los poderes de Montesquieu: “*En cada Estado existen tres clases de poderes: la potestad legislativa, la potestad ejecutiva de las cosas que proceden del derecho de gentes y la potestad ejecutiva de aquellas que dependen del derecho civil... De nuevo, no hay libertad, si la potestad de juzgar no está separada de la potestad legislativa y de la ejecutiva. Si estuviese unido a la potestad legislativa, el poder sobre la vida y la libertad de los ciudadanos sería arbitrario; debido a que el juez sería el legislador. Si se uniera a la potestad ejecutiva, el juez podría tener la fuerza de un opresor*”)⁴. Desde el prisma de las sociedades no europeas, estos principios representaron una mera ilusión, dado que, partiendo de estas bases que pretendían garantizar la libertad, la igualdad y la fraternidad de todas las personas, se construyó un sistema de desconstrucción de las sociedades “primitivas”. De ahí me resulta difícil ver cualquier tipo de progreso o derechos humanos en el lenguaje

³ MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.; MacIntyre, A. (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth

⁴ Montesquieu, (1948). *Espíritu de las leyes*, Libro XI. (cf. La defensa de «El espíritu de las leyes» (1750)).

occidental. Pero desde entonces, se han venido produciendo una serie de episodios (colonización, guerras, intervenciones militares en otros países, etc.) que contradicen los valores que tanto proclaman, llegando incluso al grado del dogmatismo y la *dictadura democrática*. Los derechos humanos se han convertido en la canción favorita y no son más que meras palabras, dado que las acciones que deberían de garantizar estos derechos son pisoteadas cotidianamente en el seno de las comunidades occidentales. Los derechos humanos dejaron de ser convicciones e ideales filosóficos y se han convertido en eslóganes, productos de intercambio y presión diplomática, instrumentos propagandísticos, etc.

Llevaba años escuchando cómo se repetían los discursos acerca del proyecto de embellecer la imagen occidental, sus fronteras simbolizando la cuna de la civilización moderna, con referencias griego-romanas, filosóficas, etc., y desde el *soft power*, vender a la cultura occidental como la superior al resto. Debo decir que, vendieron una ilusión al resto, una imagen engañosa a muchas comunidades, al nivel que, para asemejarse a Occidente, legitiman la violencia y una asimilación destructiva; introdujeron la autonegación en las comunidades colonizadas. Anterior a mi llegada a Europa, como la mayoría de los jóvenes africanos, veía a Occidente con ojos de un adolescente muy inocente. Occidente me parecía inofensivo, humano, solidario, etc., y tras una década observando sus distintos rincones, viendo florecer una miseria ocultada, la indiferencia, el hedonismo, el maltrato y la explotación humana para satisfacer a la economía, etc., he enterrado mis anteriores percepciones. Grito como Nietzsche: Europa, Occidente, ¡ha muerto! ¡Se ha suicidado, pero no dignamente, como Sócrates y Séneca!

Cotidianamente, descubro el grado del cinismo, hipocresía, doble moral, etc., del credo occidental y me entran las ganas de rebelarme como Césaire, Fanon, Malcolm X..., pero las primeras preguntas que me surgen siempre son: ¿Vale la pena luchar por un mundo que se autodestruye? ¿Por qué no vivir como Robinson Crusoe y observar el suicidio colectivo? Es entonces cuando me aparecen los conflictos internos, no solamente entre la fe y la razón como pasa con la mayoría de los filósofos, sino acerca de mi postura dentro de la sociedad: ¿Quién soy? ¿Debo ser individualista o vivir en comunidad? En África, nunca habría planteado estas preguntas, porque me identifico dentro de una comunidad, porque tengo la posibilidad de desarrollar mi Yo: mi carácter, convicciones, etc., pero aquí, las circunstancias me obligan a estar constantemente reflexionando sobre mi papel en el mundo y el valor de los “otros” entre las fronteras occidentales.

Cuando hablo de Occidente, no me refiero a la clase sociológica, sino las instituciones políticas y económicas, las estructuras de cosificación e ideologías racistas, dado que son ellas las que se presentan como guardianes de los valores occidentales. Una década de observación me ha llevado a preguntarme, ¿si alguna vez se creyeron en los valores que se predicaron aquí? La Europa cristiana predicaba la hermandad; la Europa filosófica habló del sujeto como un ser racional, ético y libre. Personalmente, lo dudo. Pero a diferencia de los africanos que estaría aquí lamentándose, gritando como Jeremías para salvar a Israel, las contradicciones occidentales me han permitido acercarme cada vez más a mis raíces y querer descubrir los valores africanos, valores que en sí pueden ser de utilidad universal. ¿Quiere esto decir que he de sentenciar y negar el diálogo con Occidente?, no. Debo comunicar con él para ayudarlo a redescubrir su condición humana, aprender a mirar al otro, recuperar lo esencial y dejar de lado lo efímero. Por esta

búsqueda de lo puramente material, hipotecó su propia vida y no sé si logrará algún día recuperar la libertad. Mientras tanto, para poder dialogar con él y establecer las bases de una cooperación franca, primero debo analizar sus acciones del pasado para que no las vuelva a cometer conmigo, con nosotros, y consigo mismo.

El hombre occidental partió del seno africano, África es su madre; los árabes contribuyeron de una manera significativa a moldear su cultura intelectual; intercambió con China y la India para expandir sus rutas marítimas; conquistó el nuevo mundo (1492), siendo lo que le permitió eliminar las guerras religiosas de los años 1830-1840, dado que una parte relevante de la población se migró hacia allí; aun así, no reconoce la aportación de estos pueblos y a éstos quiso dominar. De ahí podemos hablar de una cultura de la “arrogancia” que sigue dictando el sistema internacional y viendo a Occidente como el centro del mundo. Esta postura es ilusoria, y, de hecho, a través de los distintos rincones del planeta, diferentes actores cuestionan este relato demagógico. Occidente sabe muy bien que no es el centro, pero quiere perpetuar la ilusión para no perder sus privilegios. ¿Cuándo tendrá la lucidez y la humildad para mirarse fijamente? ¿Cuándo reconocerá sus crímenes y se dará cuenta de que cometió muchos errores? ¿Por qué evita la autocrítica? Necesita confesar para poder recibir el perdón de los ofendidos. Lleva denegando sus crímenes, y peor todavía, ejerce la violencia sobre cualquiera que le obligue a ser coherente, de ahí germinan los deseos de venganza en los demás. No existe peor suicidio que negando nuestros propios errores., y temo que, recluyéndose en el pasado, Occidente se autodestruye.

Los pecados de Occidente

Más allá del debate académico de la época, es decir, en torno al heliocentrismo (Galileo Galilei) y el geocentrismo (la Iglesia Romana), los teólogos debatiendo acerca de si las personas en el nuevo mundo tenían almas o no; la disputa entre el creacionismo (Carlos Linneo o Carl Nilsson Linnæus, 1751/1753/1758) y el evolucionismo (Charles Darwin, 1839/1859), lo cierto es que, lo que no se ha puesto en duda hasta ahora es la presencia de los hombres en los distintos territorios que forman este planeta. En cada rincón, podemos encontrar a comunidades locales con sus propias realidades sociohistóricas, cosmovisiones, etc., y anterior a la llegada de los europeos, desarrollaron mecanismos que permitían una gestión sociopolítica de la comunidad y creencias religiosas propias. Eran civilizaciones que habían existido durante milenios. Pero llegaron los europeos, en algunos espacios (África y el nuevo mundo), utilizando la violencia física y psicológica. Consideraron a estos pueblos como salvajes, cuestionando sus creencias y contenidos filosóficos, de ahí se autoimpusieron la misión de civilizar a los pueblos no europeos.

El primer pecado occidental empezó cuando se negaron a ver la condición humana de estos pueblos; estas comunidades no poseían nada semejable a su idea de “Hombre”. Por lo que, además de conquistar, confiscar sus tierras y obligarlos a abandonar sus sistemas políticos, los obligaron a convertirse en esclavos. Al mismo tiempo, en las capitales europeas, filosofaban sobre la dimensión filosófica del hombre. Mientras que ellos se hacían “dioses”, castigaban a los demás por unos crímenes inventados desde los palacios europeos. Introdujeron la noción de la superioridad racial; la “raza” se convirtió en mecanismo de diferenciación social, elevación moral e inteligencia. De ahí todo el

programa colonial giró en torno al odio, la violencia y el control sobre los nativos. Desde las esferas políticas y académicas, se buscaban las teorías más “estúpidas” para justificar el etnocentrismo. A raíz de allí, siguieron los episodios de genocidio, esclavitud, guerras, destrucción de culturas y civilizaciones, peor todavía, robando los objetos que anteriormente representaban funciones religiosas. Sacando a estos objetos fuera de sus ámbitos, desmantelaron las creencias y símbolos de las distintas comunidades, dando así paso a una muerte violenta.

Una vez descubierto el nuevo mundo por el reino de Castilla (1492), las competiciones entre los distintos imperios europeos para conquistar las rutas marítimas y el comercio dieron paso a la comercialización del hombre. Pensando en ganancias estrictamente económicas, Europa se manchó las manos y abandonó sus valores cristianos. Surgía el comercio triangular de esclavos, África viendo como sus hijos eran capturados y enviados lejos de sus tierras; algunos fueron lanzados al atlántico, mientras que los que lograban llegar al destino, fueron vendidos como esclavos y obligados a labrar la tierra. A través del dolor, derramamiento de la sangre, violencia moral, amputaciones, encarcelamientos, linchamientos, violaciones sexuales, etc., nacía el capitalismo y la riqueza material occidental. La piel negra, humillada y torturada, fue la que cultivó la riqueza occidental.

Desde entonces, el afán por acumular lleva a ver a los demás como meros objetos explotables. No se terminaron allí, sino que, siguiendo una cultura violenta y hedonista, se asentaron en África y en otros territorios, obligando a los nativos a abandonar sus tierras ancestrales, por ejemplo, la batalla entre los zulú y Boers en Sudáfrica; la resistencia de la población en India contra el imperio británico y la instrumentalización de las diferencias religiosas (hindúes y musulmanes) que dividió el país en dos estados independientes. Occidente, espacio de la reflexión crítica, las universidades y la teología, prostituía los valores para adular a la riqueza, a base de generar el sufrimiento. Todos eran culpables, desde la Iglesia (Bula papal de Nicolás V, *Dum diversas* (1454) y *La bula Romanus Pontifex* (1455)⁵, y Calixto III (1456)), y pasando por las diferentes categorías sociales. El sufrimiento de los pueblos autóctonos significaba el bienestar para los europeos, incluso los “cristianos” migrados a los territorios que actualmente forman los Estados Unidos, utilizaron la misma estrategia para deshumanizar a los nativos indios que llevaban décadas residiendo en sus tierras ancestrales. En otros términos, la civilización occidental es violenta.

“En 1517 fray Bartolomé de las Casas, horrorizado por el trato dado a los aborígenes del Nuevo Mundo, propuso que cada blanco vecino en las Indias pudiera importar doce esclavos negros que relevaran a los nativos de las penosas tareas impuestas por los españoles. ¿Por qué esclavos negros en lugar de indios? Como principio ético-religioso, Las Casas no tenía nada que objetar. La Biblia -el Levítico- autoriza la esclavitud. Pero también existía una peculiar circunstancia personal: para Bartolomé de las Casas era muy natural ver o poseer esclavos negros. Esto formaba parte del paisaje andaluz heredado de los árabes... Si bien los españoles no podían dedicarse a la captura y transporte de esclavos - el llamado tráfico o trata- nada les impedía comprarlos o revenderlos varias veces, enorme negocio cuya exclusividad - el asiento o derecho real- a adquirir cierto número de esclavos se convirtió en una fuente de privilegios. La limitación portuguesa

⁵ Nicolás V, *Bula Romanus Pontifex* (1455). En Historia de África y los Pueblos Negros: <https://historiadeafrica.com/la-bula-romanus-pontifex-de-1455-cuando-el-vaticano-queria-acabar-con-los-negros/>

del tráfico desapareció en 1578 al morir sin descendientes el rey Sebastián de Portugal, momento en el que Felipe II se anexionó el reino vecino. Los portugueses siguieron siendo los traficantes, pero Portugal era ya parte de la Monarquía Hispánica. Esto volvió a cambiar en 1640, cuando Portugal se independizó de España y Felipe V, decidió “castigar” a los portugueses cancelando el privilegio del suministro de esclavos africanos a las posesiones españolas en América - aunque sin renunciar a la adquisición de nuevos cautivos-. Ingleses, holandeses y franceses eran una buena opción de recambio, pero con los dos primeros surgía un inesperado problema moral: los ingleses eran protestantes y algunos tratantes holandeses eran judíos afincados en Curazao. Lo que preocupaba al monarca no era la trata de negros, sino que ésta se realizara con los dos enemigos mortales de la católica España. Sin embargo, se comerció unas veces de manera legal y otras mediante contrabando, pero sin detener el flujo de esclavos que mantenía en marcha la producción de azúcar, la obtención de metales o la carga fiscal que llevaba cada transacción”.⁶

Durante cuatrocientos años, primero por medio del colonialismo, después el neocolonialismo, Occidente estableció una violencia estructural que hasta el presente no ha desaparecido. Sino que, en función de los contextos sociohistóricos y políticos, van adaptándose, pero sin por ello dejar de lado la base de su política: la hegemonía política, económica y cultural. Una vez que vieron la no rentabilidad de la esclavitud y los elevados costos económicos del proyecto colonial, sobre todo tras salir de la II Guerra Mundial, dictaron su abolición y dieron paso a las independencias de los estados nacientes, pero el racismo contra los pueblos autóctonos, en particular los negros, seguía perdurando. Entonces, introdujeron el neocolonialismo, que es la consolidación de la pobreza y la dependencia mediante el control de los mecanismos financieros y la creación de instituciones para poder interferir en los asuntos internos de los estados poscoloniales y controlar sus recursos naturales. Ya no se habla de una discriminación racial similar a épocas anteriores, pero las políticas migratorias, el sistema de visado establecido por los países occidentales, etc., son formas de perpetuar el racismo estructural. Desde los primeros contactos con los negros y su explotación, la mayoría de los occidentales veían a estas políticas inhumanas como legítimas y muy pocas voces denunciaban los crímenes. Occidente actuaba indiferente ante el dolor ajeno, hasta que lo experimentó en carne propia. El odio que tanto inculcaba como “religión” fue utilizado en contra de su población.

El nazismo llevaba al extremo el proyecto colonial-racista, asesinando a miles de judíos. ¿Qué nos enseña esta barbaridad? Hitler y su banda de psicópatas destapaban el verdadero carácter del sistema occidental ante la mirada e impotencia de los europeos que presenciaban el horror por primera vez, pero anterior a estos hechos, pueblos no europeos pasaron por una liquidación más inhumana y ocultada: asesinato de los indios de parte del imperio español en las Américas, campos de concentración y genocidios del pueblo Nama y Herero (Namibia, 1904-1907) cometidos por los alemanes, etc. Pero Auschwitz marcó un episodio particular en el sentido de que, Europa (la civilización occidental que llevaba creando “nosotros” versus “ellos”), se desnudaba por primera vez. Mediante ese experimento salvaje, Europa vivía en carne propia la profundidad de la violencia y, por vez primera, se daba cuenta de la importancia de erradicar la violencia, violencia como

⁶ Universidad de Barcelona, “Precedentes de la esclavitud”.

[http://www.ub.edu/ciudadania/hipertexto/evolucion/trabajos/0304/2/2.htm#:~:text=Nicol%C3%A1s%20V%20\(1454\)%20y%20Calixto,incluyera%20el%20prop%C3%B3sito%20de%20cristianizarlos.](http://www.ub.edu/ciudadania/hipertexto/evolucion/trabajos/0304/2/2.htm#:~:text=Nicol%C3%A1s%20V%20(1454)%20y%20Calixto,incluyera%20el%20prop%C3%B3sito%20de%20cristianizarlos.)

instrumento político. Cabe leer los testimonios de la Escuela de Fráncfort (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, etc.) para descubrir la profundidad de la violencia que ejerció el nazismo sobre el pueblo judío. La Europa democrática y tolerante, veía a personas de su misma cultura sufrir de manos de unos criminales que elaboraron un discurso racista. No cabe duda, fueron experiencias trágicas, porque a través de la expulsión y posterior asesinato, la dignidad humana y la autonomía fueron expuestas violentamente. ¿Pero dónde estaban las voces que reclamaban la humanización de las relaciones cuando otros pueblos fueron tratados peormente? ¿Por qué se tiende a ver al sufrimiento del pueblo judío como una tragedia y olvidar que otros pasaron por experiencias más oscuras-inhumanas? Por ejemplo, África, vio morir a millones de sus hijos y no se escucharon lamentaciones ni arrepentimientos.

Dicho esto, no pretendo hacer una categorización del sufrimiento, más bien la violencia contra los judíos y los africanos sigue siendo la misma: Violencia. Pero lo que sí podemos aprender de estos hechos es que, Occidente ha perdido la credibilidad. La razón que tanto vanagloriaba y se presentaba como símbolo de su superioridad moral, no era más que un mito, de ahí acepto la afirmación de Adorno, *el mito de la razón*. Hiriendo a los demás, Occidente construyó una civilización mutilada y herida, no en términos físicos, sino moral. Desde entonces, perdió cualquier credibilidad y se esfumó el “sueño”, sueño como humanidad e inocencia, sueño como esperanza y posibilidad de encontrarse. Sino que, al derrumbarse el mito, construyó una civilización de la ilusión, frágil, efímera y consumista, siendo lo que explica su dificultad para encontrarse con la realidad ni entender las vivencias de lo que sigue oprimiendo. Sigue habitando la caverna platónica (*mito de la caverna*), pensando que la realidad del siglo XV es la del XXI, y puede doblegar las aspiraciones de los que gritan a favor del “respeto”.

Esta cultura líquida (Bauman, 1999) arrincona el sueño, porque quiere vivir una vida de apariencia. De ahí para satisfacer una demanda insatisfecha, ahora extiende su violencia a la naturaleza, generando así una doble destrucción: humana y natural. ¿Hasta dónde quiere llegar Occidente para mantener un ritmo de vida insostenible? De nuevo, pensando en Adorno (*Minima moralia*, 1951) y su intención de compartir un profundo sentimiento de desgarrar tras ver las consecuencias de la II Guerra Mundial, y recurriendo a los conceptos *Beschadigt* (lesionado) y *Shein* (apariencia) para explicar cómo el mito de la razón y la violencia sacó a Occidente de su sueño (inocencia), hemos de afirmar que Auschwitz (también la salvajada colonial) nos ha desvelado que Occidente se mintió a sí mismo; no es tan ético como finge ser, sino que utiliza la razón (técnica) para autodestruirse. Pero por qué nos ha de sorprender dicha destrucción si anteriormente nos había demostrado su capacidad de ejercer la violencia mediante la transformación de seres vivos en objetos comerciales y esclavos sin derechos.

Occidente vive contemplando la sombra, peor que los prisioneros en la caverna platónica, porque, por lo menos, ellos intentaban entender lo que pasaba más allá de la oscuridad, en cambio, la cultura institucional-occidental sigue encarcelada en un espacio abierto y no es capaz de mirar más allá del espacio festivo que la rodea: el banquete y los intereses. De ahí considera sus acciones como racionales, cuando en realidad son absurdas. Cabe mirar las distintas políticas que fueron adoptadas en materia de política exterior. La búsqueda de materias primas, pasan por el mismo camino: guerras. A los líderes occidentales les importa menos si la gente morirá en su búsqueda de recursos y son

capaces de contradecirse afirmando la misma frase. Constantemente, están instrumentalizando el dolor y la división de los “otros”, y desde la época colonial hasta el presente, la estrategia sigue siendo la misma. En palabras de Édouard Glissant, “el esclavista rechaza rotundamente la mezcla”. Para el impulsor de la noción de *créolisation* o la sociedad universal (el encuentro de los diferentes) (Cottias, 2011; Ménil, 2014; Rosemberg, 2016)⁷, el sistema colonial, durante cuatrocientos años, llevaba obstaculizando las posibilidades de las sociedades colonizadas de proyectarse hacia el futuro, sino que las obligan a estar constantemente retornando al pasado para festejar la lamentación, sea mediante su salida del continente africano o las condiciones inhumanas en sus nuevos territorios.

Recurriendo a la cultura técnica y científica, Occidente demostró su ambición de imponer una cultura dogmática y valores materialistas, de ahí para la tradición occidental, cuando se habla de lo “universal”, forzosamente, se refieren a los valores inspirados en las tradiciones judeocristiana y griego-romana, siendo lo que lleva a muchos a justificar un choque de civilizaciones; la identidades construidas en base a las creencias culturales y religiosas, y en el ámbito político e internacional, tensiones alrededor de cómo “desoccidentalizar” las RR.II. Las demandas por el multilateralismo y la reforma de las instituciones internacionales parecen indicar que Samuel P. Huntington estaba en lo cierto: “El choque de civilizaciones dominará la política a escala mundial; las líneas divisorias entre las civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro” (en *Foreign Affairs*, 1993; Huntington, 1996) (cf. García Sánchez, 2018).⁸

No cabe duda de que, la globalización ha permitido una cierta apertura al “otro”, más pensando en la cooperación diplomática y el comercio internacional. Aun así, siguen existiendo barreras, sobre todo en términos de libertad de movimiento. Los ciudadanos de los países del norte están más privilegiados que los que proceden del sur, que tienden a lidiar con diferentes obstáculos para acceder a estos países. Mientras que desde el ámbito de los estados se justifican estas políticas en la dimensión de la seguridad (el terrorismo), desde una perspectiva socioeconómica, se trata de una discriminación y categorización, dado que se teme a la migración masiva de los “pobres” hacia el norte. Si migrar forma parte de los derechos fundamentales, estos derechos no son aplicados cuando se trata de personas del sur global. Más bien, la migración se ha convertido en un factor de conflictos sociopolíticos y culturales en la actualidad. Pero la paradoja consiste en que los occidentales pueden migrar al sur global sin dificultades. Es una señal de que, aún en la actualidad, tenemos dos categorías de humanos: privilegiados y no privilegiados. Y Occidente hace todo lo posible para perpetuar esta dicotomía. Los flujos económicos y recursos naturales pueden moverse libremente desde el sur hacia el norte,

⁷ Cottias, M. (2011). « Édouard Glissant, de la créolisation au Tout-Monde », *Open Edition Journal*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/61823> ; Rosemberg, M. « La géopoétique d'Édouard Glissant, une contribution à penser le monde comme Monde », *L'espace géographique*, 2016/4 (Tome 45). Ménil, A. (2014). « Les offrandes d'Édouard Glissant : de la créolisation au tout-monde ». *Littérature*, 174, 73-87.

⁸ Huntington, S. (1993). “The Clash of Civilizations?” *Foreign Affairs*, <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations> ; García Sanchez, I.J. (2018). “El artículo de Samuel P. Huntington, The Clash of Civilization? Revisitado veinticinco años después - verano de 1993, verano de 1998-. El poder creciente de la cultura”, *IEEE*, 30/2018. https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2018/DIEEEA30-2018_Huntington_PoderCultura_IJGS.pdf

pero no así la migración de las personas. Dicho esto, no defiende una migración de toda la población del sur hacia el norte, sino una coherencia en materia de políticas migratorias.

Siguiendo al poeta martiniqués Édouard Glissant, la “diferencia” no debe ser un obstáculo para formar lo universal (la comunidad criolla), sino reflejarnos en el otro: «*Seule la différence serait universelle, et elle ne l'est que par le jeu des différents, et toute identité d'abord ne conviendrait qu'à tendre vers l'autre*» (“Sólo la diferencia sería universal, y lo es sólo por el juego de lo diferente, y toda identidad ante todo, sólo sería apta para tender al otro”).⁹ Para éste, el mal que cometió Occidente (el colonialismo) fue la elaboración de un discurso singular y reduccionista, es decir, una historia que solamente tomó en cuenta las realidades del pueblo europeo y viendo a los demás como ahistóricos. De ahí la narración (oficial y continuada) pretende controlar el sentido del tiempo e identidad de los “otros” que describe (Glissant, 1989). Dicho esto, la esclavitud fue un crimen (con mayúsculas), no solamente en contra de los africanos, sino contra el “Hombre” (*imago dei*, dignidad, vida, la decencia...). Todos los sistemas coloniales desarrollaron el mismo programa: controlar y obstaculizar cualquier iniciativa de dignificación de los “inhumanos”. Pero me pregunto de nuevo, ¿estaba consciente Occidente de sus acciones? Sin importar cuál es la respuesta, el colonialismo engendró una relación tóxica, unos mecanismos de sospechas entre las comunidades que han durado hasta el presente, transformando la conciencia social de los del norte y el autoengaño que lleva a creer que son superiores, y esta superioridad falace e imaginada tiende a justificar las discriminaciones más abyectas.

Peor todavía, los beneficios coloniales han moldeado el carácter, psicología, etc., de algunas sociedades, ambientes que todavía lo encuentran difícil salir del paradigma colonial, no es porque no consideren el racismo como un crimen, sino por el miedo de perder el estatus que se construyó a través del racismo y la explotación. Explica por qué, incluso en nuestro contexto, a algunos les cuesta promover la integración. Consideran sus espacios seguros cuando están rodeados de personas de su color y cultura. De ahí la dificultad para erradicar las miradas sospechosas entre los miembros de los diferentes grupos que comparten el espacio, los rencores, ganas de dominar y vengarse, y en otros contextos, dicha psicología lleva a querer instrumentalizar al que vemos como otro: negro, migrante, etc. El mundo negro tiene su propia sensibilidad y voz, y el colonialismo, refugiándose en los prejuicios, no supo ver las virtudes de esta comunidad y evaluaba cada gesto como un desafío contra su autoridad, siendo lo que lo llevaba a utilizar una violencia extrema. Pero dicha estrategia no hacía más que desvelar la insensibilidad del colonizador, diría incluso, una arrogancia sin límites. Los ritmos (bailes, ceremonias socioreligiosas, etc.) eran evaluados con sospechas constantemente. Utilizando el lenguaje freudiano, podemos observar una patología del miedo en el colonizador, eso que, disponía de todos los instrumentos de control físico y psicológico, pero no lograba dominar el espíritu del pueblo ocupado.

De la misma manera que Foucault crítica al estado moderna de tener una obsesión con el poder y querer control y tutelar las vidas de las personas (cf. Foucault y Deleuze, *Un*

⁹ Extractos de entrevistas con Édouard Glissant sobre la memoria de la esclavitud : YouTube, « Édouard Glissant, les traces du gouffre » (<https://www.youtube.com/watch?v=p66HDA2FH-g>).

diálogo sobre el poder (1972) y *Poder y estrategias* (1977))¹⁰, también la era esclavista y colonial intentaron ejercer la misma función sobre los africanos. Esta es la administración que hemos heredado en el sur, y en vez de ser garante de las libertades, los dirigentes tienden a generar las violencias y la injusticia. Es un estado legal, pero no legítimo, porque desde el desmantelamiento de los mecanismos y las estructuras políticas precoloniales africanas, no hemos tenido un sistema que tenga en cuenta las aspiraciones y el contexto sociológico, más bien las orientaciones son dictadas desde el norte. Por tanto, provocando las numerosas inestabilidades que hemos visto hasta ahora. El colonialismo ha desmantelado las estructuras políticas y los modos coherentes de organización en África. Generó una *civilisation du mensonge* (civilización de mentiras), en el sentido de que, ya los instrumentos de lo que disponemos no buscan el bien común, sino favorecer el «yoísmo» y el egoísmo que nutren la corrupción, cuando anteriormente, los valores ancestrales permitían desarrollar una vida ejemplar. El sistema educativo occidental tampoco ha logrado mejorar las condiciones sociales, más bien, los más educados en el continente, resultan ser los más corruptos. Colonialismo nos ha delegado un elitismo podrido y acoquejado, que no conoce el sentido de la responsabilidad. Dichas actitudes son el resultado de una asimilación forzada y el desmantelamiento de los pilares africanos. Nada ha cambiado, sobre todo a través de las políticas «*Françafrique*» (Hugon, 2007),¹¹ neocoloniales y fascistas que violan cualquier principio ético para legitimar los intereses de Francia en África. Mientras el África anglófona da pasos para restaurar su dignidad, la región francófona sigue atada a las voluntades de la vieja y agonizante Francia.

Con cada golpe dado a África, demuestra sus capacidades para reconciliarse consigo mismo. Occidente nos llevó la fe cristiana y nos trató como sus enemigos; fue enviado para “bautizarnos y darnos nombres cristianos”, no nos convirtió, sino llenó las iglesias meramente. El africano nunca se alejó de sus ancestros, de hecho, a pesar de la influencia que tuvo (sigue teniendo) el islam y el cristianismo en el continente, tenemos el sincretismo y el animismo. Ambas religiones se centraron a predicar sobre un Dios crucificado y Alá (dual: misericordioso y guerrero), pero no construyeron una relación de amor entre el transmisor y receptor. Peor todavía, mientras que Occidente nos hablaba de Dios, sus iglesias se vaciaban, llegando al punto de que, en la actualidad, Occidente ha dado la espalda a Dios (el grito nietzscheano, “Dios ha muerto”). Una vez asesinado el Dios cristiano, se refugiaron en la ciencia y el progreso, pero en lugar de humanizarse, se han convertido en nuevos hijos pródigos. ¿Es esta una señal de que Occidente nunca creyó, pero que utilizó la religión como refugio en sus días oscuros para escapar de la miseria emocional? ¿Era la religión un modo de consuelo? La paradoja es que, pasaron los últimos siglos obligando a los “salvajes” a participar en conversiones, y ahora que las sociedades han aceptado a su Dios y su moral, prohíben cualquier referencia religiosa. ¿Cómo explicamos este cambio? El materialismo se ha convertido en el nuevo dogma,

¹⁰ Foucault, M. (2005). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Selección e introducción de Miguel Morey*, Madrid: Alianza.

¹¹ Péan, P. (2012). « France-Afrique, Françafrique, France à fric ? ». *Revue internationale et stratégique*, 85, 117-124. ; (2011) *La République des mallettes. Enquête sur la principauté française de non-droit*, Paris : Fayard ; Hugon, P. (2007). « La politique économique de la France en Afrique : La fin des rentes coloniales ? ». *Politique africaine*, 105, 54-69.

pero la miseria y la depresión se han vuelto más frecuentes. ¿Cuál es tu problema Occidente? Confiesa, tal vez podemos ayudarte.

Puedo escuchar los sonidos de las tablas cruzando el Atlántico; tambores de africanos esclavizados rezando a sus ancestros; los campos en el nuevo mundo provocando la temprana muerte de los cuerpos negros; sitios sagrados destrozados, sacerdotes y ancianos, humillados en medio la sociedad y vírgenes convertidas en madres. Sí, siempre que escucho la palabra colonialismo, me pregunto, ¿por qué el colonizador se refugió en el odio? Entonces miro a Auschwitz y parece que entiendo, pero no entiendo. Veo la palabra “horror” escrita en todas partes, incluso en los recuerdos. Constantemente, preguntaba, ¿quién elaboró la misión más innoble, el colonialismo? Ojalá pudiera enfrentarlo y convertirlo en un hombre de amor. Dada la magnitud del drama creado por Occidente, no solo para otras sociedades, sino también para sí mismo, reafirmo las palabras de Benedicto XVI durante su visita a Auschwitz-Birkenau (domingo 28 de mayo de 2006):

“Tomar la palabra en este lugar de horror, de acumulación de crímenes contra Dios y contra el hombre que no tiene parangón en la historia, es casi imposible; y es particularmente difícil y deprimente para un cristiano, para un Papa que proviene de Alemania. En un lugar como este se queda uno sin palabras; en el fondo sólo se puede guardar un silencio de estupor, un silencio que es un grito interior dirigido a Dios: ¿Por qué, Señor, callaste? ¿Por qué toleraste todo esto? Con esta actitud de silencio nos inclinamos profundamente en nuestro interior ante las innumerables personas que aquí sufrieron y murieron. Sin embargo, este silencio se transforma en petición de perdón y reconciliación, hecha en voz alta, un grito al Dios vivo para que no vuelva a permitir jamás algo semejante... El Papa Juan Pablo II estaba aquí como hijo del pueblo polaco. Yo estoy hoy aquí como hijo del pueblo alemán, y precisamente por esto debo y puedo decir como él: No podía por menos de venir aquí. Debía venir. Era y es un deber ante la verdad y ante el derecho de todos los que han sufrido, un deber ante Dios, estar aquí como sucesor de Juan Pablo II y como hijo del pueblo alemán, como hijo del pueblo sobre el cual un grupo de criminales alcanzó el poder mediante promesas mentirosas, en nombre de perspectivas de grandeza, de recuperación del honor de la nación y de su importancia, con previsiones de bienestar, y también con la fuerza del terror y de la intimidación; así, usaron y abusaron de nuestro pueblo como instrumento de su frenesí de destrucción y dominio... En Auschwitz-Birkenau la humanidad atravesó por "un valle oscuro"” (Benedicto XVI, 2006).¹²

Habiendo experimentado las consecuencias de la opresión bajo el gobierno comunista en Polonia, podemos entender el sentimiento de Juan Pablo II con respecto a la violencia cometida por los nazis. Desde una dimensión teológica, humillando al hombre, el hombre siendo la imagen de Dios, han violado al mismo Dios que decían creer. Por tanto, tanto el colonialismo como cualquier tipo de destrucción humana basada en la ideología y los intereses económicos, aserrando guerras, sólo demuestra una cosa: que el hombre no es cabalmente racional como decía Aristóteles. Auschwitz generó el horror, pero también la esperanza, dado que los que vivieron los actos nos enseñaron a través de su ejemplo de vida que podemos salir de la miseria y construir la esperanza, el perdón y un espacio de

¹² Benedicto XVI (2006). “Visita al campo de concentración de Auschwitz. Discurso del santo Padre en Auschwitz-Birkenau”, 28 de mayo. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20060528_auschwitz-birkenau.html

acogida. En dicho lugar, personas de diferentes orígenes (judíos, gitanos, homosexuales, etc.) recibieron el mismo destino, lo que nos enseña que, tanto el nazismo como el colonialismo, en el fondo, no odiaron a los que asesinaron, sino que se odiaron a sí mismos. De ahí la muerte de los inocentes no la hemos de leer como una derrota, sino como una victoria sobre el mal, porque las víctimas, al pasar por semejante experiencia, tanto el verdugo nazi como el colonizador, mostraron que no tenían virtudes humanas en ellos. Así hablaba el papa polaco: “Nos encontramos en un lugar donde queremos pensar en cada pueblo y en cada hombre como hermano”, y añadía:

“Esta victoria por la fe y por el amor la ha conseguido en este lugar un hombre, cuyo nombre es Maksymilian Maria (Maximiliano María), su apellido: Kolbe; de “profesión” (como se escribía de él en los registros del campo de concentración): sacerdote católico; por su vocación: hijo de San Francisco; por su origen: hijo de padres sencillos, laboriosos y devotos, tejedores cerca de Łódź; por la gracia de Dios y por la decisión de la Iglesia: beato. La victoria mediante la fe y el amor la consiguió este hombre en este lugar, construido para la negación de la fe –de la fe en Dios y de la fe en el hombre– y para aplastar radicalmente no sólo el amor, sino todos los signos de la dignidad humana, de la humanidad. Un lugar que fue construido sobre el odio y el desprecio del hombre, en nombre de una ideología loca. Un lugar que fue construido sobre la crueldad. Conduce a él una puerta, que todavía existe, sobre la cual se puso una inscripción “Arbeit macht frei”, que suena a mofa, porque su contenido se contradecía radicalmente con lo que ocurría dentro. En este lugar del terrible estrago, que supuso la muerte para cuatro millones de hombres de diversas naciones, el P. Maximiliano Kolbe, ofreciéndose voluntariamente a sí mismo a la muerte, en el búnker del hambre, por un hermano, consiguió una victoria espiritual, similar a la del mismo Cristo. Este hermano vive todavía hoy en esta tierra polaca. Pero el P. Maximiliano Kolbe ¿fue el único? Ciertamente, él consiguió una victoria que tuvo repercusión inmediata sobre sus compañeros de prisión y que tiene repercusión aún hoy en la Iglesia y en el mundo. Pero seguramente se consiguieron otras muchas victorias; pienso, por ejemplo, en la muerte, en el horno crematorio del campo de concentración, de la carmelita sor Benedicta de la Cruz, en el mundo Edith Stein; de profesión: filósofa, alumna ilustre de Husserl, que se ha convertido en honra de la filosofía alemana contemporánea y que descendía de una familia hebrea habitante en Wrocław” (Juan Pablo II, 1979).¹³

Romano Guardini (2011)¹⁴, aunque reflexionó sobre Europa, partiendo de la filosofía y la teología, pensando también en los acontecimientos históricos del siglo XX, sobre todo las repercusiones de las políticas nazis en la Alemania (Europa) que había adoptado como su nueva patria, en el acto de homenaje a los hermanos Scholl (Sophie y Hans, y sus compañeros), quienes pusieron una resistencia contra el nazismo, denunció los actos de barbarie cometidos por los nazis, e invitó a la sociedad a la mayor responsabilidad y defensa de la libertad (*Libertad y responsabilidad. La Rosa Blanca*, discurso pronunciado el 4 de noviembre de 1945). Del mismo modo, defiende (*En busca de la Paz*) que cada época lidia con sus propias cuestiones a las que debe de ofrecer respuestas. Partiendo de su preocupación, podemos afirmar que la sociedad occidental-modernidad tecnificada, desde la Revolución industrial viene presentando nuevos desafíos al hombre, sobre todo

¹³ Juan Pablo II (1979). *Homilía en el campo de concentración de Auschwitz*, n. 2: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 17 de junio.

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html

¹⁴ Guardini, R. (2011). *Escritos políticos*. Madrid: Biblioteca Palabra.

tras experimentar los episodios de la I y II Guerra Mundial: horror y destrucción. Desde la “semilibertad” de la sociedad occidental y su alianza con la ciencia moderna, y también rompiendo con las regulaciones o limitaciones morales que presentaron las distintas denominaciones religiosas, se ha consolidado una cultura de barbarie y cosificación, lo que lleva a cuestionar el mito fundacional de la superioridad moral y los valores occidentales, dado que, en su afán por la destrucción, no deja aparte al hombre ni a la naturaleza. Peor todavía, ve su misión como la búsqueda del poder y control sobre los demás (*El Leviatán de Hobbes*), y la ciencia y la técnica han sustituido sus anteriores valores. Contrariamente a lo que piensa, esta actitud degrada su humanidad y presenta una serie de contradicciones. El progreso está encantado como dogma social, pero este progreso es sesgado y realiza la exclusión. Lo que significa que no representa un verdadero progreso.

“En cada época la tarea de la cultura se formula de modo distinto. La antigüedad buscaba la figura válida del hombre y de las cosas, la Edad Media el orden sagrado, la Modernidad la independencia y el poder sobre la naturaleza, ¿no girará todo en la época venidera en torno al dominio del poder? Antes se percibía todo aumento de poder sencillamente como progreso; hoy solo lo hacen los ingenuos y los fanáticos. Los que saben tienen claro que el poder se ha convertido sencillamente en un peligro. Para nosotros la cultura ya no significa obtener poder, sino embridararlo. Ciertamente, la época venidera seguirá desarrollando poder mediante la ciencia y la técnica, pero, si quiere distinguirse de la barbarie, lo hará con una preocupación cada vez más honda por lo que con ello suceda. Esa preocupación será lo característico: la responsabilidad por algo que alberga en sí enormes posibilidades para el bien, pero también, y quizás todavía más, para el mal” (Guardini, 2011: 366).

Considerando las palabras de Guardini, podemos afirmar que el mito del progreso, o la tecnificación que denunciaban Ortega y Gasset y Heidegger, ha creado una cultura de “utilizar y tirar”, y no ha hecho más que presentar una ideología anárquica (no en su sentido filosófico-político, es decir, el reclamo de la autonomía), sino una libertad esclavizada por el consumismo y el hedonismo. De ahí “progreso” en términos occidentales, y desgraciadamente copiado por los países del sur, representa una civilización que destruye su propia casa (*Oikos*) para satisfacer el placer momentáneo. Es una tendencia que siembra la contradicción y el autoengaño, pero en el fondo, esconde la frustración de un Occidente incapaz de controlar sus deseos. Quiere cada vez más y no sabe por qué quiere. Por lo que, quizás podemos afirmar que Guardini y otros muchos alertaron sobre los riesgos del nuevo camino que había adoptado su época, también la nuestra, y seguimos sin realizar una pausa para reflexionar:

“Si algún día -quién sabe a qué precio- se ha conseguido la nueva actitud y el hombre vuelve su mirada a la Modernidad moverá la cabeza con incredulidad. Le parecerá incomprensiblemente primitivo el modo en que esta creía en el “progreso”, muestra de su irresponsabilidad la despreocupación con que iba obteniendo constantemente nuevo poder sin asegurarlo mediante el correspondiente *ethos*, barbarie el método consistente en dejar suelto aquí un poder y contraponerlo allí otro distinto...La guerra externa solo puede surgir porque existe la interna. ¿En qué consiste? Consiste en que en un ámbito limitado actúan iniciativas distintas, y no solo distintas, sino contrapuestas” (Guardini, 2011: 366-367; 376).

NEGRITUD, ¿REBELIÓN CONTRA OCCIDENTE?

¿Qué es la Negritud?

Responde Léopold Sédar Senghor: Es una reivindicación por su doble cultura (africana y francesa, el mestizaje y el encuentro) (cf. “Élégie des alizés”, en *Éégies majeures*, 1979). Senghor, inspirándose de la obra del misionero belga, el Padre Tempels (*Filosofía Bantú*, 1945), consideró la negritud como una filosofía de vida (vitalismo), dado que, en esta cultura y las demás africanas, existen elementos ontológicos. Contrariamente al optimismo manifestado por Senghor, Césaire demostró una prudencia en cuanto a los resultados del misionero, ya que, para él, el misionero encarnaba los símbolos coloniales, y observó al pueblo bantú desde sus propios prismas y las categorías etnológicas de la época; misionero significaba colonialismo.

«La négritude se présente sous deux aspects : objectif et subjectif [...]. C’est objectivement l’ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, dont le sens de la communion, le don de l’image analogique, le don du rythme fait de parallélismes asymétriques. D’un mot c’est une certaine dialectique, mieux une symbiose entre l’intelligence et l’âme, l’esprit et la matière, l’homme et la femme, etc. La négritude est aussi une certaine volonté et une certaine manière de vivre les valeurs que voilà. C’est surtout ce dernier sens que lui donne Aimé Césaire. [...] Le mot négritude, sur le plan grammatical est irréfutable. Le suffixe « -itude » sert à former des mots abstraits pour désigner une certaine qualité [...]. Pour désigner l’ensemble des peuples noirs, nous avons le mot de « négrierie ». Pour désigner le pays des Noirs, j’ai repris le vieux mot de « Nigritie ». On pourrait employer le vieux mot de « négriisme » pour désigner une doctrine fondée sur « un racisme noir antiraciste », pour parler comme Sartre. Mais c’est là un mot que je n’aime pas employer, parce que notre mouvement, n’est pas ce qu’on nous a reproché. On nous a accusés en effet de le sous-tendre par la haine du blanc, et l’on a présenté le mouvement de la négritude comme un mouvement raciste. Il n’en n’est rien. C’est pourquoi nous n’avons jamais employé à notre compte le mot de négriisme » (Senghor, *La Poésie de l’action*, 1936).

Aimé Césaire, poeta, político de la Martinica, también conocido como “nègre fundamental”, “nègre inconsolé”, “nègre-carrefour” y “un noir antillais a l’école de la République” (Fonkoura, 2008: 1-2), sus primeras preocupaciones sobre las cuestiones raciales (la identidad) empezaron en su etapa estudiantil en Martinica y Francia, mediante un artículo “Nègrerie: Jeunesse noir et assimilation” (1935), donde planteaba cuestiones cartesianas sobre el problema de la identidad: “¿Qui, et quels nous sommes?” (¿Qué, y quiénes somos?). Inspirándose de sus raíces africanas y las ganas de rebelarse contra el sistema colonial que le oprimía, el sistema que llevaba décadas oprimiendo al pueblo negro, ideó el término *Négritude* para describir la realidad del ambiente colonial. Ironizaba sobre las teorías que defendían que los negros no habían creado nada, en particular las posturas que partieron de la Biblia (la maldición de Cam (pueblo de Canaán) por su padre Noé, quien fue encontrado borracho y desnudo por el hijo menor, y tras narrar el episodio al resto de la familia, el padre maldice a Canaán, hijo de Cam, a ser esclavo (Génesis 9: 20-27)) para legitimar la esclavitud y recodando a los detractores los numerosos imperios africanos que existieron antes de la llegada de los colonizadores.

« Vous savez que ce n’est point par haine des autres races que je m’exige bêcheur de cette unique race que ce que je veux c’est pour la faim universelle pour la soif universelle la

sommer libre enfin de produire de son intimité close la succulence des fruits » (Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939).

« Non nous n'avons jamais été amazones du roi du Dahomey, ni princes du Ghana avec huit cents chameaux, ni docteurs de Tombouctou Askia le Grand étant roi, ni architectes de Djenné, ni Madhis, ni guerriers. Nous ne nous sentons pas sous l'aisselle la démangeaison de ceux qui tinrent jadis la lance. Et puisque j'ai juré de ne rien céler de notre histoire (moi qui n'admire rien tant que le mouton broutant son ombre d'après-midi), je veux avouer que nous fumons de tout temps d'assez piètres laveurs de vaisselle, des cireurs de chaussure sans envergure, mettons les choses au mieux, d'assez consciencieux sorciers et le seul indiscutable record que nous ayons battu est celui d'endurance à la chicotte » (Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1939).

Partiendo de sus diferentes vivencias para dar sentido a la Negritud, Damas utilizará la poesía como instrumento de reivindicación, expresando la rabia y el ritmo de un pueblo que fue deshumanizado durante mucho tiempo, dando sentido a estas palabras: «...*Les mulâtres ne font pas ça, laissez donc ça aux nègres*» (“...Los mulatos no hacen eso, déjenlo para los negros”) (Damas, “Hoquet”, en *Pigments*, 1937). Estas palabras surgieron en la Francia de los años 1920-1930, un ambiente que recibía a personas procedentes de las distintas colonias bajo la autoridad de la administración francesa, en su mayoría, estudiantes de África, indochina, el Caribe, las Antillas... becados para estudiar en los centros universitarios franceses, para posteriormente retornar a sus comunidades y ocupar puestos claves en la administración local. Fue en este contexto que, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Alioune Diop... viajaron a Francia, y por medio de su encuentro, impulsaron el Movimiento de la Negritud. Pero lo que en sí motivó el movimiento fue el ambiente racista en el que se encontraban estos jóvenes estudiantes, obligándolos a plantearse cuestiones sobre su propia identidad. De ahí a través del encuentro de Césaire y Senghor, no solamente se estableció una amistad que duró hasta el fin de sus días, sino también el encuentro de África con su diáspora. París parecía ser un ambiente liberal, más tolerante en comparación con las ciudades americanas de la época, donde los afroamericanos seguían lidiando con la segregación racial. De ahí a través de las distintas universidades en las que se encontraban los jóvenes estudiantes de las colonias francesas, lo que los caracterizaba era la búsqueda de la identidad, y Césaire no escapó de esta realidad. Todo su pensamiento poético-político, más en su etapa juvenil-comunista, gira en torno a las preguntas: “¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Qué somos en este mundo?”, y respondía: “Eso es todo un problema” (Césaire, 2005; Diagne, 2018).

« Bien entendu, le contact avec l'Europe a été pour moi essentiel. Ce n'est pas tellement la révélation du fait que je suis noir, que je suis nègre que l'Europe m'a apporté. L'Europe m'a apporté bien d'autres choses, et dès le premier jour, deux jours après mon arrivée à Paris, j'étais au lycée Louis le Grand. Et qui est devenu mon ami ? Léopold Sédar Senghor. Autrement dit, l'Europe m'a apporté l'Afrique. Voilà, en raccourci, le grand don qui m'a été fait » (Césaire, 1981).¹⁵

Cabe decir que, fue el ambiente “novedoso” para estos jóvenes que introdujo la duda en ellos, más viendo que, las ideas reinantes sobre las colonias estaban construidas en torno

¹⁵ Propos recueillis par Françoise Ligier, Extrait des « Archives sonores de la littérature noire », RFI 1981.

al etnocentrismo, dejando de lado a los no europeos en la construcción del proyecto sociopolítico. De ahí podemos afirmar que el ambiente racista dio origen al concepto de la negritud, y lo que se planteaba en los inicios trataba de reevaluar la noción de “universal” y “blanco” como categorías humanizadoras (civilización, pureza, etc.). Para Césaire y compañía, la negritud no era un mero ejercicio filosófico o un intento de realizar un procedimiento cartesiano para entender la propia identidad, tampoco era una revolución al estilo bolchevique de 1917 (por las cuestiones del estómago como diría Unamuno), sino el deseo de provocar la historia colonial que sostenía el racismo; una revuelta, no en sí emotiva ni racional, sino existencial, dado que se reclamaba el derecho a ser reconocido como “rostro visible”, una imagen que el colonialismo asociaba con la desgracia, el retroceso, ausencia de cultura, etc. Peor aún, recurriendo al cristianismo occidentalizado (no el mensaje de Cristo, la fraternidad, siendo lo que justificó la misión que otorgó a los discípulos de bautizar a todos los pueblos), veían a los africanos-colonizados como barbaros. Por lo que, el encuentro de los fundadores del movimiento de la negritud tuvo un doble significado, más viendo que Francia, históricamente, representaba la cuna de la cristiandad europea, tierra de acogida de los papas romanos y también símbolo de la libertad, fraternidad y la igualdad, mediante la Revolución francesa de 1789. De la misma manera que los revolucionarios franceses guillotinaron al rey (la muerte de los viejos símbolos) para presentar la constitución, también la negritud quiso eliminar las referencias coloniales y ver al acto de la rebelión como una liberación del pueblo oprimido.

“Now their encounter as people of African descent regardless of where they were from would lead to the transformation of their individual feeling of revolt into a concept that would unify all Black people and overcome the separation created by slavery but also by the prejudices born out of the different paths taken” (Diagne, 2018).

Como filosofía política, la negritud tomó en cuenta la ontología, la estética (Senghor/Damas), la epistemología para pensar sobre la política colonial en África y las vivencias de los afrodescendientes a través de la diáspora. En este sentido, creando la revista *L'Étudiant Noir* (1934-1935), donde Césaire presentó por primera vez la palabra en uno de sus artículos, lo que se buscaba era crear un espacio de reflexión sobre la realidad de los negros. Pero lo que Césaire y compañía querían realizar con la nueva palabra era generar una provocación (un debate sobre la situación de los negros) y el embellecimiento de lo “negro” (*nègre*) que, durante décadas estaba asociado a lo despectivo (cf. Código Negro de 1685, decretado por el rey francés Luis XIV, que definía las condiciones de la esclavitud en los territorios bajos el reinado francés. Contenía una serie de reglas que deshumanizaban a las personas negras: prohibiciones, castigos, forzados a bautizarse, etc., y también el Código Negro de 1724, introducido en Luisiana, Estados Unidos, para regular las relaciones entre esclavos y colonos (Stovall, 2006; Chesnais, 2005; Din, 1999)).¹⁶ Los impulsores del movimiento intentaban favorecer una

¹⁶ Assemblée nationale française, « Le Code noire ou edit du roy (1685) », <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/esclavage/code-noir.pdf> ; versión inglesa de John Garrigus, « The Black Code » : https://web.archive.org/web/20150619233008/https://directory.vancouver.wsu.edu/sites/directory.vancouver.wsu.edu/files/inserted_files/webintern02/code%20noir.pdf (cf. Tyler Stovall, (2006). "La raza y la creación de la nación: negros en la Francia moderna". En Michael A. Gomez, ed. (2006). *África diaspórica: un lector*. Nueva York: New York University Press). Black Past, "(1724) LOUISIANA'S CODE NOIR", <https://www.blackpast.org/african-american-history/louisianas-code-noir-1724/> . Chesnais, Robert, (ed) (2005). *L'esclavage à la française : Le Code Noir (1685 et 1724)*. Paris: Nautilus.; Din, Gilbert C. (1999).

dinámica política, la negritud como instrumento, un instrumento político; una nueva manera de presentar la cosmovisión africana. De ahí Césaire dio a conocer la dimensión filosófica de la negritud, es decir, África y su diversidad (que no supone una contradicción, sino la fuerza misma), y de igual manera que Nietzsche criticó la moral occidental-cristiana (*El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (1888) y *La ciencia jovial. La gaja ciencia* (1882)) (Frey, 2009)¹⁷, también Césaire cuestionó la moral-civilización occidental y del colonizador, mostrando así su discordia con la tendencia racista de la época: el racismo como modelo de construcción sociopolítica e identitaria, sobre todo en las Antillas y las américas (Ghinelli, 2005)¹⁸.

“I confess that I do not always like the word “Négritude” even if I am the one, with the complicity of a few others, who contributed to its invention and its launching [...] it corresponds to an evident reality and, in any case to a need that appears to be a deep one. [...] When it appeared the literature of Négritude, it created a revolution: in the darkness of the great silence, a voice was raising up, with no interpreter, no alteration, and no complacency, a violent and staccato voice, and it said for the first time: “I, Nègre”. A voice of revolt. A voice of resentment, no doubt, but also of fidelity, a voice of freedom, and first and foremost, a voice for the retrieved identity” (Aimé Césaire, “Conference on Négritude, Ethnicity, and Afro Cultures in the Americas”, Speech at the International University of Florida, Miami, February 26, 1987; and “Address on the occasion of the Creation by the Robert Cornman of a cantata entitled “Retour””, Geneva, June 2, 1978)

Para el movimiento de la negritud, el surgimiento del concepto, o una filosofía de vida, trataba de iniciar un tiempo de “combate”, no en su sentido físico, sino deconstrucción y liberar los espíritus del yugo colonial. De manera que, para Senghor, “négritude” significa una manera propia de describir el hombre negro, el ritmo y los movimientos de la comunidad africana; se trata de unos episodios dados y no previstos, siendo lo que sacudió todas las previsiones. La lucha por la identidad, ser negro en la época colonial, implicaba asumir las consecuencias de cada gesto. No se trataba simplemente de una reivindicación estética, sino también un combate ideológico para reafirmar el sentir del hombre negro en el mundo (su casa, su comunidad, etc.). De ahí consideraba Senghor que ser negro significaba “sentirse negro”. Entre los adeptos de la filosofía de la negritud, se desarrolló un rechazo y revuelta contra la asimilación forzada y el deseo de *desinteriorizar* los valores colonizadores (el desprecio, la violencia) para adoptar un modelo propio: la originalidad africana. A través de la esclavitud y el colonialismo y sus símbolos deshumanizantes (latigazos, linchamiento, etc.), obligaron al hombre negro a estar constantemente aliando el dolor con las nostalgias; en cada atardecer, pasaban por los oídos de los esclavos y colonizados los sonidos de los tambores y las palabras de los ancianos que recordaban la eran precoloniales. El dolor encarcelaba a las personas, pero seguían construyendo la esperanza de la libertad. De igual manera, a través de la formulación de la negritud, dirá Césaire, se buscaba crear una singularidad propia,

Spaniards, Planters, and Slaves: The Spanish Regulation of Slavery in Louisiana. College Station: Texas A&M University Press.

¹⁷ Frey, H. (2009). “¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista”. *Rev. Mexicana Sociología*, vol.71 no.4 Ciudad de México oct./dic. <https://www.scielo.org.mx/pdf/rms/v71n4/v71n4a4.pdf>

¹⁸ Ghinelli, P. (2005). « Aimé Césaire, Le discours sur la Négritude, Miami 1987 / Discourse on Négritude, Miami 1987 », *Studi Francesi*, 145 (XLIX | I), 210-211. (Cf. Aimé Césaire, « Le discours sur la Négritude, Miami 1987 / Discourse on Negritude, Miami 1987 », Fort de France, édition du Conseil Général de la Martinique (Bureau de la communication et des relations avec la presse), 2003).

profundizar esta singularidad para alcanzar lo universal: “*Plus tu seras nègre, plus tu seras humain*” (cuanto más negro eres, más humano eres). De manera que, la negritud que presenta Césaire trata de una actitud de rebelión contra la opresión, no solamente del pueblo negro contra el colonizador, sino de todos los pueblos que luchan por la dignidad (Boulafrad, 2009).

« LUMUMBA : J'ai à vous raconter l'Afrique ! Aïe ! Afrique ! les yeux, le dos, le flanc ! Europe, tes serres ! Amérique, ton bec ! Asie ! Asie ! Ah ! ce pourchas de fiente et de rostres ! L'Afrique est comme un homme qui, dans le demi-jour se lève, et se découvre assailli des quatre points de l'horizon ! » (*Une Saison au Congo*, Acte III, Scène 2).

« Les Européens croient à "la" civilisation tandis que nous, nous croyons "aux" civilisations, au pluriel, et "aux" cultures. Le progrès, avec cette déclaration, c'est que tous les hommes ont les mêmes droits, simplement parce qu'ils sont des hommes. Et ces droits-là, tu les réclames pour toi et les autres » (Césaire, 2005).¹⁹

A pesar de que cuando hablamos de la negritud tendemos a pensar en Senghor y Césaire y olvidamos la figura de Damas, para Senghor, éste representaba el verdadero modelo de la negritud, porque vivía menos académico que Césaire y él, y que su negritud reflejaba una *nostalgie noire* (nostalgia negra) y una espontaneidad-ritmo. Por lo que, podemos afirmar que la negritud de Damas (poema “Hoquet”, en *Pigments*, 1937) simbolizaba un combate rítmico contra el racismo hacia los negros y judíos, sobre todo tras los episodios de la guerra (1939-1945). Sobre esto, decía Césaire que la negritud no se limita a una cuestión estrictamente física (características raciales: color de ojos, piel, etc.), sino tiene en cuenta un tipo de sufrimiento, dolor, exclusión, recuerdo, una fidelidad, rechazo de la injusticia, la opresión y la búsqueda de la libertad. Y todas estas cuestiones son tomadas en cuenta por el humanismo, por lo que, visto desde el contexto colonial, era una lucha contra estas realidades y la reivindicación de la “humanidad” de los oprimidos: “*Partout où est l'homme, partout où il souffre, partout où il est humilié, partout où il est écrasé, je pense que la est ma place, c'est notre place*” (“Donde sea que esté el hombre, donde sea que sufra, donde sea humillado, donde sea aplastado, creo que ese es mi lugar, es nuestro lugar”) (Césaire, entrevista RFI 1997).²⁰

Para Alioune Diop, (1910-1980) (Fletcher, 2014), la *Négritude* se centra en el hombre negro, su dignidad y su genio, tratando así de luchar contra un sistema que oprime al pueblo negro. Cabe recordar que el concepto no fue bien acogido por todos los intelectuales de la época y recibió muchas críticas, por ejemplo, René Depestre, al principio, mostraba su reserva cuando Senghor pronunció su desafortunada frase “*l'émotion est nègre, comme la raison est hellène*” (La emoción es negra, como la razón es griega) como una justificación del existencialismo negro: “*Je suis nègre, donc je suis*”

¹⁹ Césaire, A. (2005). « Nègre je suis et nègre je resterai », entretiens avec Françoise Vergès, Paris, Albin Michel. (Cf. Boulafrad, F. (2009). « Nègre je suis et nègre je resterai : la dernière confession d'un homme constaté et contesté », *Synergies Algérie* n° 5. 251-258).

²⁰ Un programa de radio, de Anne Blancard y Elikia Mboloko, emitido el 10 de septiembre de 1997 en Radio France Internationale. Con las voces de : Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas, Alioune Diop, Jacques Rabemananjara, René Depestre y Pius Ngandu Nkashama (YouTube : POÉSIE 20e – Qu'est-ce que la NÉGRITUDE ? (RFI, 1997). <https://www.youtube.com/watch?v=1DBnM3MMjNI> ; Émission "Au cours de ces instants" diffusée le 13 février 1966 sur France Culture. Aimé Césaire s'exprime au micro de José Pivin : « Aimé CÉSIRE – La condition noire, de la Poésie au Théâtre (France Culture, 1966) » : <https://www.youtube.com/watch?v=m0E4RYmOAvQ>).

(Soy un negro, luego soy) (Senghor, 1964: 288) (cf. Celarent, 2013)²¹. Tomando en cuenta sus convicciones marxistas, Depestre veía esta afirmación peligrosa dado que representaba una contradicción y cualquier antropología construida alrededor de la idea de “raza” le parecía peligrosa. Para él, el marxismo era universal en el sentido de que no tomaba en cuenta las diferencias raciales, sino luchaba por la igualdad. Aclarada esta duda, se identificó con el movimiento, dado que para él simbolizaba el ansia por la libertad (por la independencia de Haití, la libertad del pueblo negro, los colonizados). De ahí no veía una contradicción entre su compromiso político y la negritud. También se produjo el debate cruzado entre Senghor y Wole Soyinka sobre el sentido de la negritud, y éste diciéndole a Senghor que el “tigre no anda pregonando su tigritud”, llevando a Senghor a responder durante su conferencia en la universidad de Howard en 1966, afirmando que la negritud no es un racismo, sino “la expresión viva del hombre vivo” (Soyinka, 2002; Ndu, 1973; Ako, 1984; Ngamba, 2006)²². Para Senghor, los ataques hacia los defensores de la negritud eran el resultado de un miedo intelectual y moral (*peur intellectuelle et morale*). De ahí buscando aclarar las dudas en torno al concepto, sobre todo de parte de aquellos que veían a la negritud como un racismo inverso, respondía Senghor que:

“It does not spring from a vulgar and distorted mind. It is simply the sum of civilized values of the Black world, not past values but values of the culture. It is the spirit of Negro-African civilization, which is rooted in the land and heart of the Black man, that is stretching out towards the world of men and things in the desire to understand it, unify it and give expression to it” (Senghor, 1966; en Ndu, 1973: 117).

De igual manera, respondiendo a las voces que criticaban las iniciativas del movimiento de la negritud, en su discurso durante el Primer Festival de las Artes Negras (“Colloque sur l’art dans la vie du peuple”, Dakar, Senegal, 1966), Césaire, a través de esta ponencia -“*Fonction et signification de l’art négro-africain dans la vie du peuple et par le peuple*”, reflexionó acerca de ¿qué significa la negritud y el valor de las artes africanas?, y respondió que, a pesar de sus cualidades y sus limitaciones, si analizamos el contexto en el que se desarrolló la idea, diremos que respondía a una necesidad o contexto sociopolítico de autoafirmación. De manera que, éste invitó a los detractores a analizar su aportación en el proceso de concienciación: «*Éveil nègre, éveil de l’Afrique... Ces porteurs de la négritude, malgré leur défauts ont été quand même des porteur de clarté*» (“Despertar negro, despertar de África... Estos portadores de la negritud, a pesar de sus defectos, seguían siendo portadores de claridad”) (Césaire, 1966). Siguiendo el

²¹ Senghor, L.S. (1964). *Liberté : Négritude et humanisme. Volumen 1 de Liberté*, Éditions du Seuil. Celarent, B. (2013). « Liberté 1 : Négritude et Humanisme by Léopold Sédar Senghor. On African Socialism by Léopold Sédar Senghor and Mercer Cook », *American Journal of Sociology*, 119:1, 299-305.

²² Soyinka, W. (2002). “Senghor: Lessons in Power.” *Research in African Literatures*, 33(4), 1-2.; Ndu, P. (1973). “Negritude and The New Breed.” *Présence Africaine*, 86, 117-133. Ako, E.O. (1984). “Langston Hughes and the Négritude Movement: A study in literary influences.” *CLA Journal*, 28(1), 46-56. Ngamba, M.N. (2006). “La narrativa negroafricana poscolonial en lenguas europeas: De la negritud a la crítica moderna”. *TONOS Revista electrónica de estudios filológicos*, Núm. XII, diciembre. <https://www.um.es/tonosdigital/znum12/secciones/Estudios%20S-Negritud%20y%20critica%20moderna.htm>

argumento de Césaire, podemos afirmar que el contexto sociohistórico dio origen a la Negritud. Pero hay otra realidad que intentaba exponer, es decir, dar a conocer a sus contemporáneos que el mundo occidental había creado conceptos a través de los cuales controlar otras sociedades. Por tanto, la negritud era una especie de desafío a la ideología colonial. En otros términos, Césaire, Damas y Senghor, y sus simpatizantes, plantearon una nueva forma de resistencia que no sólo era arriesgada dada la naturaleza violenta del Estado colonial, sino que representaba un desafío priorizar las aspiraciones de quienes, hasta entonces, eran percibidos como sujetos de categorías inferiores.

« La Négritude est ce qu'elle est, elle a ses qualités, elle a ses défauts, mais au moment où on la vilipende, où on la dénature, je voudrais quand même que l'on fasse réflexion sur ce qu'était la situation des Nègres, la situation du monde nègre, au moment où cette notion est née, comme spontanément, tellement elle répondait à un besoin. Bien sûr, à l'heure actuelle, les jeunes peuvent faire autre chose, mais croyez-moi, ils ne pourraient pas faire autre chose à l'heure actuelle si, à un certain moment, entre 1930 et 1940, il n'y avait pas eu des hommes qui avaient pris le risque de mettre sur pied ce mouvement dit de la Négritude. Ce mouvement de la Négritude tellement attaqué, et tellement défiguré, il ne faut pas oublier le rôle qu'il a joué dans l'éveil du monde nègre, dans l'éveil de l'Afrique » (Aimé Césaire, Discours lors du Premier Festival Mondial des Arts Nègres, Dakar, le 6 avril 1966).²³

Tomando en cuenta la estética africana, es decir, la importancia del ritmo (objetos, bailes, cánticos) en la dimensión religioso-artística de la comunidad negra, la ontología y la cultura africana como fuente de ritmos y variedades estéticas, el arte como el reflejo de la espiritualidad negro-africana (cf. Senghor, "What the Black Man contributed", 1964), Césaire considera que la estética negra permite conectar con la dimensión espiritual de los objetos y posibilita una expresión de la fuerza vital. De ahí cree que la negritud permite conectar con la autenticidad y recuperar iniciativas, pero, ante todo, permite ser portador de luz para África. El arte africano es un medio para responder a las ideologías dominantes y deshumanizantes. De hecho, la Francia de los años posguerra mundial se abrió a la estética africana, inspirando a artistas como Pablo Picasso (Ratcliff, 2014; Bussotti, et.al., 2022)²⁴.

Negritud como filosofía: Humanismo, Política y Estética

Desde los siglos pasados hasta nuestros días, hombres de diferentes épocas y sociedades utilizaron la filosofía en su proceso de búsqueda de respuestas a las preguntas existenciales sobre el hombre y su sociedad. La filosofía es vista como la búsqueda del conocimiento (φιλοσοφία, *filo-sophia*), pero no solo en el sentido teórico, sino también en términos prácticos. Es el deseo de dar soluciones a los problemas de cada generación. Por tanto, partiendo de esta premisa, la filosofía ha contribuido a conformar algunas de

²³ NOFI, « Discours d'Aimé Césaire lors du Premier Festival Mondial des Arts Nègres », Dakar, 1966. <https://www.nofi.media/2021/04/discours-daime-cesaire-lors-du-premier-festival-mondial-des-arts-negres/44118>

²⁴ Ratcliff, A.J. (2014). "When Négritude Was in Vogue: Critical Reflections of the First World Festival of Negro Arts and Culture in 1966", *The Journal of Pan African Studies*, vo.6, no.7.; Bussotti, S. M., & Bussotti, L. (2022). "The Africanization of the European Art: A Short History and Its Contemporary Evolution (19th-21st Centuries)". *Advances in Historical Studies*, 11, 65-80.

las categorías y conceptos que consideramos universales, en especial, los relativos a nuestras condiciones como seres humanos, los derechos humanos, la organización social (Estado), existencia o no de Dios, sentido de la vida y qué hay después de la muerte (metafísica), etc. En cierto sentido, la filosofía trata de humanizarnos a través de un pensamiento crítico y de contestación contra cualquier tipo de autoridad dogmática que pretenda imponer una “verdad” particular como universal y válida.

“La última filosofía de un período es el resultado de su desarrollo y es verdad en la más alta forma que de sí ofrece la autoconciencia del espíritu” (Hegel, *Historia de la filosofía*, III; en Copleston, *Historia de la Filosofía. Grecia y Roma*, I, 1946).

“Por un lado, "Filosofía", en cuanto conserva su significado de Sabiduría, una sabiduría que consiste precisamente en no aceptarse en posesión de ningún saber definitivo, de acuerdo con su misma etimología, lo que, con palabra kantiana, suele llamarse filosofar. [...] El saber filosófico no es un saber doxográfico, un saber del pretérito, un saber acerca de las obras de Platón, de Aristóteles, de Hegel o de Husserl. El saber filosófico es un saber acerca del presente y desde el presente. La filosofía es un saber de segundo grado, que presupone por tanto otros saberes previos, «de primer grado» (saberes técnicos, políticos, matemáticos, biológicos...). ... La respuesta a la pregunta ¿qué es la filosofía? sólo puede llevarse a efecto impugnando otras respuestas que, junto con la propuesta, constituya un sistema de respuestas posibles; porque el saber filosófico es siempre (y en esto se parece al saber político) un saber contra alguien, un saber dibujado frente a otros pretendidos saberes. Lo que quiere decir que prácticamente es imposible responder” (Gustavo Bueno, “El papel de la filosofía en el conjunto del saber” (1970) y “¿Qué es la filosofía?” (1995)).

Una vez aclarados los conceptos, si nos basamos en Jacques Derrida (*Acabados. Discurso de Fráncfort*, 22 de septiembre de 2001), podemos afirmar que la filosofía tiene como misión responder ante el “sueño” (las aspiraciones de las sociedades) y, por tanto, debe ser una alternativa a las realidades que ya no queremos afrontar y presentar nuevos modelos de esperanza. De manera parecida, la negritud, estudiando el contexto colonial y la deshumanización de los negros, quiso ofrecer a los invisibles la posibilidad de ser oídos y vistos, así prolongar el sueño y recuperar la dignidad. Si partimos de las experiencias de Adorno, obligado a migrar por la persecución del nazismo contra los judíos, quien a su vez en 1949 mostraba sus deseos de regresar a Alemania, no por una añoranza de la tierra natal, sino para vivir la lengua; lengua no como instrumento propagandístico como tiende a hacer el nacionalismo (o como símbolo de unidad y de construcción Estado-nación durante la era de los románticos europeos), sino como “razón objetiva”. Derrida ve en esta voluntad manifiesta de Adorno unas enseñanzas esenciales que podemos aplicar en la Europa actual para derrotar el racismo y los distintos tipos de “ismos” que engendran la discordia:

“Su alegato debería ser hoy ejemplar para todos aquellos que buscan, en el mundo, pero en particular en la Europa en construcción, definir otra ética política, otra economía, incluso otra ecología de la lengua: ¿cómo cultivar la poeticidad del idioma en general, su estar en casa, su Oikos, cómo salvar la diferencia lingüística, ya sea regional o nacional, cómo resistir a la vez a la hegemonía internacional de una lengua de comunicación (y para Adorno, eso era ya el anglo-americano), cómo oponerse al utilitarismo instrumental de una lengua puramente funcional y comunicativa sin ceder no obstante al nacionalismo, al estado-nacionalismo o al soberanismo estado-nacionalista, sin dar estas viejas armas

mohosas a la reactividad identitaria y a toda la vieja ideología soberanista, comunitarista y diferencialista?” (Jacques Derrida, “Acabado. Discurso de Fráncfort”, 2001).

Jean-Paul Sartre (en « Black Orpheus », prefacio de la obra de Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, 1948)²⁵ considera a la negritud como una manera de expresión poética que habían introducido los afrodescendientes en la cultura francesa (Joubert, 2011); una contestación contra la apropiación colonial lingüística y los que fueron obligados a asimilarse recurrieron al idioma del dominador para liberarse, de ahí a través de la literatura y la lengua francesa, los componentes del movimiento de la negritud desarrollaron un arma milagrosa (*miraculous weapon*). Eso sí, mientras que la negritud intentaba construir una “realidad propia-negra” como una nueva revolución-condición de clase-identidad, éste argumentó que solamente la clase proletaria encarnaba los verdaderos actores de la revolución, aun así, reconoció la dinámica de cambio que había creado la negritud, sobre todo en el ámbito literario y en las esferas intelectuales y artísticas de París.

« Cette poésie qui paraît d’abord raciale est finalement un chant de tous et pour tous. En un mot, je m’adresse ici aux Blancs et je voudrais leur expliquer ce que les Noirs savent déjà : pourquoi c’est nécessairement à travers une expérience poétique que le Noir, dans sa situation présente, doit d’abord prendre conscience de lui-même et, inversement, pourquoi la poésie noire de langue française est, de nos jours, la seule grande poésie révolutionnaire » (Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », 1948).

Para Sartre, la negritud que planteaba su amigo Senghor, más estético y epistemológico que político, planteaba un problema, es decir, ponía en cuestión el sentido que se tenía de la *Historia* hasta entonces, una historia que excluía a los pueblos no europeos y la idea de universal, dado que el Movimiento de la Negritud cuestionó las categorías reinantes de la época. Por lo que, para el filósofo francés, dirigiéndose al público blanco, la negritud no era una mera expresión poética y reivindicativa, también representaba un “evento”, o en términos de Joubert, (2014: 37) es un evento que expone la presencia del “negro” como sujeto integrante de la comunidad: “*Celui de la relation intentionnelle d’une conscience et du monde tel qu’il se manifeste à elle*” (“La relación intencional de una conciencia y el mundo tal como se le manifiesta”). Presentándose ante la vista de todos, la nueva persona que presenta la negritud interpreta su desvelamiento o su deseo de reconocimiento legítimo como una epifanía (*être-au-monde* o estar en el mundo). Creía Sartre que la negritud permitió discutir acerca del estatus (las condiciones) del hombre negro en esa época: ¿Qué sentido dar a la brutalidad colonial? ¿Qué es el hombre negro, humano o salvaje? ¿Tiene alma?, etc.

Tanto en *Black Orpheus* como en *La puta respetuosa* (1946), intentó reflexionar acerca de las condiciones del hombre negro (los marginados). De ahí para él, la sociedad europea de la época miraba al negro en términos de “cuerpo”, y a través de su mirada, le daba un sentido según sus propios criterios. Esta mirada tampoco significaba un intento por acercarse a él, más bien ver al negro como un espacio (medio) a través del cual realizar sus deseos egoístas. En otros términos, el hombre negro cargaba con su cuerpo, pero no le pertenecía; su cuerpo fue concebido por la sociedad del hombre blanco como un instrumento para ser utilizado. Ni siquiera era un ser humano, sino un simple “negro”, y

²⁵ Jean-Paul Sartre (1948). “Black Orpheus,” translation by John MacCombie.
<https://www.massreview.org/sites/default/files/Sartre.pdf>

en cierto sentido, el concepto hegeliano de amo-esclavo era visto como normal (*Dialéctica del amo y el esclavo*)²⁶, la disputa de dos individuos opuestos para ser reconocidos. El amo no pretende terminar con la vida del esclavo, sino someterle, hacer que acepte su condición. El amo centra todas sus fuerzas tratando de controlar al esclavo. Asimismo, el proyecto colonial utilizó todos los mecanismos a su alcance para obligar al hombre negro a abandonar sus deseos. Ante estas realidades, los padres de la negritud invitaban a la sociedad europea a aprender a mirar al hombre negro de una manera distinta. Pero esta invitación también planteaba un dilema, es decir, si los hombres negros debían de construir sus comunidades y alejarse definitivamente de las comunidades blancas, por ejemplo, huyendo de los linchamientos y el racismo, muchos líderes negros ideaban la idea de crear sus propias comunidades o regresar a África (Marcus Garvey), siendo lo que explica la tendencia comunitarista en Estados Unidos.

Analizando las contradicciones de las sociedades contemporáneas, sobre todo aquellas con una fuerte población afrodescendiente o migrantes de origen negro-africana, sigo pensando que este problema queda por resolver todavía. El nacionalismo y la extrema derecha ha vuelto a ocupar el debate-espacio público en los países del norte, y muchas veces, justificándose en la superioridad racial y el rechazo al “otro”. Y el problema se presenta complejo, dado que, ante la presión del nacionalismo, los jóvenes-hijos de migrantes nacidos en estos países, también construyen sus vías de autoafirmación. De ahí podemos entender los choques identitarios. Por otro lado, también representa una contradicción en el seno de las sociedades occidentales, porque, mientras que por un lado alimentan el choque de culturas y viendo a los grupos minoritarios como amenazas, por el otro, apropian sus culturas y modos de expresión artística, literaria, etc. Dicho esto, en la actualidad, resulta difícil hablar de la cultura popular estadounidense sin pensar en la aportación de la comunidad negra: jazz, blues, etc. Aun así, las estructuras sociopolíticas e institucionales siguen alimentando las tensiones raciales. Por lo que, partiendo de estos hechos, podemos entender el significado de la negritud, negritud como una invitación a crear una sociedad *desracializada*. La sociedad que propone la negritud quiere pasar de la retórica a las acciones, y en términos de Sartre, construir un momento histórico, pasar de la dialéctica e idea de clase. Aunque puede parecer utópico, sí, es lo que necesitamos para superar la fase del multiculturalismo (que no es más que la *geutización* de las diferencias que se miran pero que no se imbrican) y elaborar la sociedad de la *criollización* (Édouard Glissant) o el mestizaje y la *civilisation de l'universel* (Sédar Senghor)²⁷. Contrario a los iniciadores de la negritud, Sartre no veía al movimiento como un fin en sí, capaz de transformar las estructuras, pero visto desde nuestra época, las dinámicas del resurgimiento de la reivindicación negra y el afrooptimismo, contradicen sus palabras:

« En fait, la Négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique ; l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du Blanc est la thèse ; la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les Noirs qui en usent le savent fort bien

²⁶ Hegel, G.W.F. (1982). *Fenomenología del Espíritu*. España: Fondo de Cultura Económica.

²⁷ Olivella, M. (1988). “Negritud, Indianidad y Mestizaje en Latino America”. *Présence Africaine*, 145, 57-65.

[...] Ainsi la Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière » (Jean-Paul Sartre, « Orphée noir », 1948).

Propongo ver a los pensadores de la negritud como *griots* (poetas) que cantaban los orígenes, victorias, tragedias, sensibilidades, credos, etc., de la sociedad africana, tanto del pasado como del presente; y partiendo de esta idea, podemos afirmar que, lo que hace la negritud es transmitir la historia colectiva para trascender el tiempo; partir del pasado para construir un nuevo presente, ya no como esclavos y colonizados, sino como hombres libres, pero mejor todavía, obligar al colonialismo a abandonar su logos “homérico”: batallas, conquistas, destrucción, etc. Y de la misma manera que Søren Kierkegaard cuestionaba el fanatismo de Abraham, llegando al punto de querer sacrificar su hijo por un Dios desconocido; Abraham encarnando la realización de unos ideales hasta el extremo, éste nos decía lo siguiente sobre Abraham, es “grande porque poseyó esa energía cuya fuerza es debilidad; grande por su sabiduría, cuyo secreto es locura, grande por la esperanza cuya apariencia es absurda; y grande a causa de un amor que es odio a sí mismo... A Abraham le fue prometido que en su simiente serían benditos todos los linajes de la tierra. Pasaba el tiempo, la posibilidad continuaba como tal y Abrahán seguía creyendo; pasaba el tiempo, la posibilidad se hizo absurda, pero Abraham continuó en su fe... Ese taimado poder que de todo se adueña, ese enemigo vigilante, siempre insomne, ese viejo que sobrevive siempre a todo” (Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, 1958) (cf. Llevadot, 2011; Guevara, 2003/2014).²⁸ También el proyecto esclavista, colonial, fanatismo nazi, etc., llevaron al extremo sus convicciones (fe) tanto que, terminaron por generar la deshumanización del hombre. Contra esta clase de fe absurda se rebelaba la negritud, similar a Martín Lutero en contra de la Iglesia Romana con *Las noventa y cinco tesis* (1517), generando el sisma en el seno de la iglesia y una nueva configuración religioso-sociopolítica. Aunque la negritud no logró cambiar las estructuras racistas que sostenían la economía y la política europea, por lo menos, generó el debate acerca de si eran moralmente aceptables las condiciones de los negros en las colonias.

Al contrario de Sartre que defendía que la clase obrera era el único y verdadero factor de cambio y progreso histórico (marxismo y liberación de la opresión), Césaire decía que algunas tendencias comunistas-socialistas no tomaban en cuenta la realidad de los negros oprimidos, por lo que, analizando las contradicciones del Partido Comunista francés, su apego a Rusia (Stalin y sus crímenes), el comunismo ruso transformándose en una burocracia y oprimiendo a la clase trabajadora como hace el capitalismo, llegó a la conclusión de que los negros debían de crear sus propios partidos y organizaciones, tomando en cuenta sus realidades y aspiraciones. Su objetivo era lograr que el socialismo estuviera al servicio de las personas y no al contrario. También tomar en cuenta los aspectos culturales y no reducirse a una pura dimensión política. De ahí presentó su carta

²⁸ Kierkegaard, S. (1958). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Editorial Losada (Traducción de Jaime Gringberg. Segunda edición.); Llevadot, L. (2011). “¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la Justicia porvenir”. *Pensamiento*, vol. 67, núm. 251, 33-55.; Guevara, A.H. (2003). “La creencia en Kierkegaard, Johannes de Silentio y Anti-Climacus. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 22(3), 101–114. Guevara, A.H. (2014). “La clara oscuridad de Kierkegaard para el pensamiento moderno”. *Quaderns de filosofia* vol. i núm. 2 (2014) : 35-53.

<https://mobiroadic.uv.es/bitstream/handle/10550/40209/3598.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

de dimisión al Secretario del Partido, Maurice Thorez (24 de octubre de 1956), carta en la que expresó su voluntad de dedicar sus fuerzas a la causa negra, construir un nuevo camino para la comunidad negra.

Cabe recordar que el proyecto político de Césaire perseguía la destrucción del “viejo mundo” y denunciar el sistema colonial en los territorios ocupados, sistema que generaba la desposesión económica de los locales y la alienación cultural, más en el contexto social de las Antillas, donde la Iglesia y la administración se habían aliado para reprimir los derechos de los negros (Fonkoua, 2008). Durante el Congreso de los Escritores y Artistas Negros (Sorbona, 19-22 de septiembre de 1956), por medio de su discurso titulado - *Culture et colonisation*-,²⁹ Césaire denunció las acciones del régimen colonial, afirmando que, tanto en Estado Unidos, las Antillas (Haití), África e Indochina, la discriminación representaba la realidad cotidiana de las personas y calificó los hechos como “situación colonial, semicolonial o paracolonial”. Y a pesar de que África es la cuna de la humanidad, consideró que el proyecto colonial intentó eliminar todas las referencias históricas africanas e imponer su lengua a los nativos. Por lo que, reuniendo a la comunidad afrodescendiente en torno a la negritud y el panafricanismo, lo que se busca es reescribir el pasado que el colonialismo había borrado y sanar las heridas, consecuencia de la brutalidad colonial.

“...Este congreso es un retorno a los orígenes, que efectúan todas las comunidades en su momento de crisis, y al mismo tiempo es una asamblea que reúne a un conjunto de hombres que se enfrentan a la misma áspera realidad y, por consiguiente, que libran el mismo combate y están animados por la misma esperanza. Por mi parte, no creo que exista antinomia entre las dos cosas. Creo, por el contrario, que estos dos aspectos se completan y que nuestra actitud, que puede parecer dudosa y confusa entre el pasado y el porvenir, es, bien al contrario, una de las más naturales, inspirada como esta por esta idea de que el camino más corto hacia el futuro es aquel que pasa por el conocimiento más profundo del pasado. [...] No hay que engañarse, la civilización de la sociedad colonizada, limitada en su acción, frenada en su dinamismo, entra desde el primer día en el crepúsculo precursor del final” (Césaire, 2006: 48; 50).³⁰

Durante el periodo de la guerra de 1939-1945 y la Francia de Vichy (instaurado por Philippe Pétain, 1940-1944), Césaire y los fundadores de la revista *Tropiques* invitaban a repensar las estructuras, y que los problemas socioeconómicos y políticos en las Antillas eran las mismas en todas las colonias. Por lo que, pensaron que el negro debía de dejar de ser un mero espectador de los acontecimientos históricos y negar el pisoteo. De manera que, Césaire, a través de sus escritos reclamaba el tiempo del hombre negro, también en su carta de dimisión: *L'heure de nous même a sonné*.

« Terre muette et stérile. C'est de la nôtre que je parle. Et mon ouïe mesure par la Caraïbe l'effrayant silence de l'Homme. Europe. Afrique. Asie. J'entends hurler l'acier, le tam-tam parmi la brousse, le temple prier par les banians. Et je sais que c'est l'homme qui parle. Encore et toujours et j'écoute. Mais c'est l'atrophie monstrueux de la voix, le séculaire accablement, le prodigieux mutisme. Point de ville. Point d'art. Point de poésie. Point de civilisation, la vraie, je veux dire cette projection de l'homme sur le monde ; ce

²⁹ Césaire, A. (1963). « Culture et colonisation ». *Liberté*, 5(1), 15–35.

<https://www.erudit.org/en/journals/liberte/1963-v5-n1-liberte1027342/30187ac.pdf>

³⁰ Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. “Cultura y colonización” y “Carta a Maurice Thorez”. (Traducciones de Mara Viveros Vigoya, Juan Mari Madariaga y Beñat Baltza Álvarez). Madrid: Akal.

modelage du monde par l'homme ; cette frappe de l'univers à l'effigie de l'homme » (Tropiques, 1941/1 ; en Fonkoua, 2008 : 5).

Llegó a considerar la idea de crear un socialismo africano. Senghor lo veía factible dado el hecho de que el socialismo occidental se diferenciaba del socialismo africano, es decir, el marxismo-socialismo negaba las referencias religiosas y proponía una sociedad atea, mientras que para las tradicionales africanas, los elementos religiosos aparecen en todos los aspectos de la vida. Por otro lado, la sociedad africana es “socialista” por esencia, viendo las estructuras sociológicas y antropológicas, donde todas las actividades giran en torno a la comunidad. Cabe recordar que Senghor era un ferviente católico, pero esto no supuso una contradicción con sus convicciones socialistas (Senghor, “Marxism and Humanism”, *Revue Socialiste*, 1948) (cf. Julius Nyerere, *Ujamaa: The Basis of African Socialism*, 1962).

“But as serious as this grievance is—and as sufficient as it is by itself, since it represents the bankruptcy of an ideal and the pathetic illustration of the failure of a whole generation—I want to add a certain number of considerations related to my position as a man of color. ... Let us say it straight out: in light of events (and reflection on the shameful antisemitic practices that have had currency and, it seems, continue to have currency in countries that claim to be socialist), I have become convinced that our paths and the paths of communism as it has been put into practice are not purely and simply indistinguishable, and that they cannot become purely and simply indistinguishable. One fact that is paramount in my eyes is this: we, men of color, at this precise moment in our historical evolution, have come to grasp, in our consciousness, the full breadth of our singularity, and are ready to assume on all levels and in all areas the responsibilities that flow from this coming to consciousness... In any case, it is clear that our struggle—the struggle of colonial peoples against colonialism, the struggle of peoples of color against racism—is more complex, or better yet, of a completely different nature than the fight of the French worker against French capitalism, and it cannot in any way be considered a part, a fragment, of that struggle” (Aimé Césaire, “Letter to Maurice Thorez”, 1956).

En cuanto a las diferentes visiones sobre la negritud que opusieron a Césaire y Sartre, éste último decía que la negritud es subjetiva, mientras que la clase proletaria representaba lo objetivo. En cuanto a la realidad detrás de estas disputas, Diagne (2018) considera que la problemática reside en el sentido que le da Sartre a la raza y clase: “*The notion of race is concrete and particular, Sartre writes, while that of class is universal and abstract; in the terminology of Karly Jaspers, the first resorts to “comprehension” while the other latter resorts to “intellection”*”. Eso parte, Césaire (*Discurso sobre el colonialismo*) defiende que la negritud es una experiencia vivencial, en términos unamunianos, es una *intrahistoria*, dado que simboliza los gestos, ritos, creencias... del hombre negro. No es una especulación teórica (neoplatonismo; *speculati y contemplatio* en san Agustín, *De Trinitate* (XV, VIII 14, IX 15)), sino una construcción histórica mediante la reivindicación del reconocimiento de la propia existencia. Césaire presenta la filosofía de la negritud como medio para reivindicarse:

“Négritude, in my eyes, is not a philosophy. Négritude is not a metaphysics. Négritude is not a pretentious conception of the universe. It is a way of living history within history: the history of a community whose experience appears to be ... unique, with its deportation of populations, its transfer of people from one continent to another, its distant memories

of old beliefs, its fragments of murdered cultures. How can we not believe that all this, which has its own coherence, constitutes a heritage?” (Césaire, 2000).³¹

¿Cuáles son las implicaciones políticas de la negritud? ¿Las aspiraciones de la negritud como instrumento político y de liberación? Si nos basamos en los escritos de los distintos pensadores de la época, veremos que todos ellos reflexionaron en torno a la misma ambición, es decir, ver aparecer una nueva sociedad: permitir la autoafirmación del hombre negro y posibilitar el mestizaje (sobre todo en Senghor), dado que resultaba imposible e inaceptable seguir con los guetos ante las exigencias de las sociologías de la era moderna. En cierta manera, el colonialismo obligó a los pueblos a encontrarse, pero este encuentro no siempre significó la aceptación, más bien una convivencia forzada, resentimientos y la violencia. De manera que, rechazando la imposición de los espacios monoculturales (la asimilación) que había instaurado el colonialismo, la negritud reivindica nuevos valores y normas, de ahí para Césaire, en cuanto a la lucha, no se perseguía una mera descolonización de las colonias, sino la construcción de un nuevo modelo político-sociedad. También querían obligar a la administración colonial a eliminar la denigración del continente africano, y para crear un discurso político integrador, se requería “*a new language, one capable of communicating the African heritage*” (“un nuevo lenguaje, capaz de comunicar la herencia africana”) (Césaire, 1955/1972; en Alcoff, 2021).

Por otro lado, se trataba de una negación de la idea colonial (humanismo europeo o eurocentrismo) que consideraba a las comunidades no europeas como indígenas, siendo lo que provocó la rebelión de Césaire, Fanón (1959), etc., sobre todo de Fanón, quien creía que la noción de “Negro” fue (es) una creación del hombre europeo. Produciéndose este debate a través de la diáspora, más en la Francia de los años 1930-1950 y Estados Unidos, con el renacimiento de la cultura africana en Harlem (Langston Hughes, Claude Mc Kay, etc.), alimentando las ideas panafricanas, pensadores como Nkruman (1964) llegaron a proponer la filosofía antirracista. Cabe recordar que, durante todo el periodo colonial, los ideólogos europeos tendían a afirmar que África no había creado nada, al punto de ver a Egipto (la civilización egipcia) como el resultado del mestizaje de diferentes pueblos euroasiáticos. Cheick Anta Diop, (*Nación, Negra y Cultura*, 1954), por medio del carbono-14 (datación por radiocarbono), desmanteló la falsificación histórica que había realizado la era colonial, mostrando así que la humanidad nació en África. Desde entonces, el panafricanismo (negritud) trata de desmantelar la visión reduccionista de la antropología cultural de los siglos XVIII-XIX.

“For us, the problem is not to make a utopian and sterile attempt to repeat the past, but to go beyond... It is a new society that we must create, with the help of all our brother slaves, a society with all the productive power of modern times, with all the fraternity of olden days... Decolonization required not simply nation-building but a reassessment and realignment of cultural forms and related social ideas about human possibilities” (Aimé Césaire, 1955/1972; in Alcoff, 2021).³²

³¹ Césaire, A. (2000). *Discourse on colonialism*, trans. Joan Pinkham, New York: Monthly Review Press.

³² Alcoff, L. (2021). “Critical Philosophy of Race,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. First published Wed. Sept. 15. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>

Reflexiones finales

Habiendo revisado las ideas de los distintos miembros del movimiento de la negritud y el contexto histórico en el que fue acuñado el término, en la actualidad existen muchas voces que se preguntan si tiene sentido seguir defendiendo el panafricanismo y la negritud, dado que los tiempos de las reivindicaciones independentistas han pasado y vivimos en una era de globalización, donde pueblos de diferentes cosmovisiones se interconectan mediante diferentes vías. Sin duda, la era de Senghor y compañía no es la misma que nuestra época, pero pensándolo desde una perspectiva de tolerancia y convivencia, podemos afirmar que las tensiones raciales y étnicas no han desaparecido en nuestras sociedades. Por lo que, si planteamos la misma pregunta que se hicieron los “padres de la negritud” en su día, ¿para qué sirve la filosofía de la negritud?, podemos responder como ellos: eliminar el racismo y las ideologías que legitiman la cosificación. A través del mundo occidental, cotidianamente, personas de origen migrante lidian con episodios que cuestionan su humanidad, su dignidad y su papel en la sociedad de acogida. Por eso, creo que la negritud tiene más sentido hoy que nunca dado que, a pesar de que puede parecer que hemos avanzado en materia de derechos humanos, el derrumbamiento del racismo y los delitos de odio..., las contradicciones de nuestra era nos muestran que todavía tenemos un largo camino por recorrer. Ya no estamos colonizados física, política y económicamente en comparación con la era de la esclavitud y el colonialismo, pero sí, ideológicamente, siendo lo que obstaculiza el encuentro de los diferentes para formar una sociedad más humana.

De manera que, pensando en los problemas sociales actuales, sobre todo esas que frenan las aspiraciones de todos aquellos que ocupan las periferias occidentales, creo que, los valores de la negritud pueden ayudar al mundo occidental a aprender a mirarse de nuevo sin culpabilizarse ni caer en el resentimiento. Occidente -también las sociedades que utilizan las diferencias religiosas y étnicas para sembrar la discordia- ha de ver los horrores del pasado como acciones que merecen ser reparadas, no financieramente, sino abriéndose y no siendo esclavo de sus intereses materiales y geopolíticos, unos intereses que ni siquiera sirven a la población europea, sino a una minoría muy egoísta. El mito de lo “universal” que lleva imponiendo el mundo desarrollado ha mostrado sus límites, se necesita una apertura al “otro”, aprender de ellos y ver qué podemos sacar como beneficioso. El multilateralismo por sí solo no basta, cabe repensar todas las estructuras sociopolíticas que han gobernado el planeta hasta ahora. La voluntad occidental no siempre significa la materialización del bien común, y un mundo que quiere sobrevivir los nuevos desafíos (sequía, cambio climático, pobreza, guerras, etc.) no puede seguir con una tradición que ya, de por sí, nos ha mostrado sus capacidades de engendrar el horror mediante dos guerras mundiales. Tanto en Occidente como en los países del sur se necesita aprender a escucharse mutuamente; escuchar no es signo de debilidad, sino mirar al otro para verse a uno mismo. Todos los conflictos con los que llevamos lidiando a lo largo de las últimas décadas, son el resultado de un comportamiento apático, la huida de la responsabilidad y negarse a dialogar. Ya no podemos seguir escapando, el mundo nos ha obligado a compartir el mismo espacio y si queremos seguir existiendo como especies, hemos de encontrarlos, comunicarnos sin imponer nuestras preferencias a los demás (Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, (1981) y *Aclaraciones a la Ética del Discurso* (1985)) (cf. Habermas, 2002; Adela, 1985).

La negritud lucha contra el racismo. El racismo es una lacra, es una enfermedad invisible pero que continúa destruyendo los pulmones de la sociedad. Los mecanismos coloniales y esclavistas vieron al racismo como el único modo de conseguir sus objetivos, la riqueza material. Sí, ha construido un sistema capitalista a base de generar el sudor y lagrimas de un pueblo, pero qué ha aportado el capitalismo al hombre, sino la vergüenza. El capitalismo convenció al hombre de que podía vivir sin límites, y aplicó toda su fuerza bruta sobre los que consideraba no humanos. Ha ganado el mundo, pero perdió su alma y ahora vive en la miseria. Contempla sus riquezas, pero su rostro siente vergüenza y no quiere confesar para recibir el perdón. Frecuentemente, me pregunto, ¿cómo lograban dormir los esclavistas con toda la brutalidad que ejercían sobre las personas? Luego, llego a la conclusión, no eran hombres, sino animales brutos porque no tenían conciencia. La conciencia es lo que guía al hombre y el colonialismo nunca la tuvo.

Nuestra época también sigue sus pasos. Hemos destruido a civilizaciones para luego terminar insatisfechos. El racismo que introdujo el odio colonial nos persigue hasta ahora. Por eso, ahora más que nunca, hemos de vivir el espíritu de la negritud: denunciar todas las clases de deconstrucción, opresión, la cultura hegemónica, el populismo como religión, las fronteras visibles e invisibles que dificultan los encuentros. La negritud invitaba a ver al mundo como un espacio de convivencia, de humanización mutua y terminar con *la sociedad de control* (Deleuze, Foucault). El estado moderno, cómplice de la barbaridad más abyecta, se ha desnudado, ha mostrado su verdadero carácter violento y no se ha preguntado por qué seguimos solicitando su muerte. Sigue agarrada a la legalidad y olvida la legitimidad. Sus estructuras facilitaron el control, explotación de esclavos y muy poco ha cambiado desde entonces. Ya no encadena ni golpea con latigazos, pero obstaculiza la materialización de la esperanza. La negritud denunció al estado colonial, yo también acuso al estado criminal de ser bárbaro, violento, amoral... El estado moderno no es más que la realización del gansterismo sin escrúpulos. En vez de reunir, ya divide y no le parece un asunto grave. ¿Cómo la inmoralidad puede enseñar la moral? Esta es la paradoja de nuestra época. Hemos obligado a la virtud y la “verdad” a huir y nos dejaron la mentira como profesión de fe. Nos rebelamos como Césaire. Gritamos, denunciamos...

Analizando las condiciones de los esclavos y la deshumanización durante la era colonial, uno llega a perder la fe en el hombre. Uno se pregunta, ¿cómo pudo el hombre materializar semejante proyecto? Pasas horas, años, décadas, pensando en la misma pregunta sin poder tener una respuesta clara. Luego, añades los horrores de las guerras modernas, ves que el hombre está decidido a ser inhumano. ¿Debemos de perder la esperanza? ¿Podemos seguir confiando en el hombre? ¿Y si lo que llamamos humano no lo es, es antihumano? ¿Valdrá la pena vivir en este mundo de semihumanos? Pues, creo que todas las ideas humanistas predicán lo mismo: “mirarnos” fijamente y ser el bien, no hacerlo, sino encarnarlo. Llevamos millones de años intentando ser humanos, pero no lo hemos conseguido todavía. Siendo negro, orgullosamente negro, habiendo vivido en carne propia el racismo, no hablo para condenar; no hablo para mostrar mi ira, no estoy ofendido, siento lástima por sociedad que no es capaz de amar. Me pregunto, ¿cómo puedo ayudar al racista a huir de su celda?

Cuando pienso en las penas de Nelson Mandela, años de humillación y deshumanización, y logré perdonar a sus verdugos, me pregunto, ¿realmente fue un acto de perdón?

¿Perdonó o fue presionado por el ambiente para evitar las venganzas posapartheid? Nunca sabremos la respuesta, pero creo que merece una reflexión, pero más todavía de parte de aquellos que cometieron los crímenes. ¿Por qué cuando realizan sus actos inhumanos nunca piensan en las repercusiones? Posteriormente, quieren exigir a las víctimas a perdonar y olvidar, a evitar el tema como si fuera un tabú. Señores, se puede perdonar, pero nunca olvidar. Hemos de visitar el pasado constantemente para recordárselo a los del presente que, si no ajustan sus acciones, si no ajustamos nuestras acciones, podemos construir un nuevo colonialismo: mental, físico e ideológico. Por todo ello, al igual que Césaire, me niego a pensar que no podemos ser humanos, que no podemos ser optimistas. Eso sí, ante un mundo que cada vez más se cierra a sí mismo, intentando revivir los mitos de un pasado homérico y bélico, nosotros, la comunidad negra, no debemos cometer el error de esperar que vuelvan a definir nuestro destino, pero tampoco nos hemos de autoencarcelar en el pasado. No quiere decir que nos hemos de cerrar en guetos, más dinamizar nuestras comunidades, dado que los espacios de acogida no quieren realizar una integración sin reserva. Si la reclusión occidental es fruto de su miedo a una posible vengas de los que había maltratado, le tendremos que asegurar, no queremos la vengas, sino respeto. Mientras que no haya esto, no podrá haber una convivencia sincera y pacífica. El panafricanismo no ha muerto, más bien nos sigue llamando a acercarnos a nuestros ancestros. Hoy más que nunca, debemos cumplir la misión que nos ha sido dada por Césaire, la negritud:

“...People of Africa and first of all you, African politicians, because you have more responsibility, give us good African politics, make us a good Africa, create for us an Africa where there are still reasons for hope, means for fulfillment, reasons to be proud, give back to Africa dignity and health, and African art will be save” (Césaire, *Discours sur l'art africain*, Dakar, 1966).

Ha pasado medio siglo desde que estas palabras fueron pronunciadas, ¿debemos perder la esperanza ante las numerosas tragedias ocurridas en el continente? Es cierto, el continente aún está por sanar de las profundas heridas de la esclavitud y el colonialismo, pero nunca debemos perder la esperanza. Todos los líderes panafricanos han estado llamando a la solidaridad y la alianza con la diáspora para transformar la triste realidad, pero cada vez que lo intentamos, las fuerzas externas juegan sus juegos para debilitar los proyectos. Por eso, seguimos sin poder construir la unidad africana. Dadas las nuevas realidades geopolíticas y la configuración del mercado internacional, también Occidente perdiendo su capacidad de influencia por la aparición de los nuevos actores (China, Rusia, India) en el continente, debemos de aprovechar la ocasión para defender nuestros intereses. África no puede seguir siendo el pozo donde van las potencias y acaparan los recursos para su propio bien, dejando a sus hijos en la miseria. Los constantes cambios geopolíticos han de ser aprovechados por los africanos para definir sus prioridades y establecer una cooperación acorde a sus necesidades; dejar de recibir lecciones morales de quienes aún no han aceptado que la historia ha cambiado y que la juventud africana reclama una nueva relación basada en el respeto.

Recientemente salió Emmanuel Macron (visita a Camerún, Benín y Guinea-Bissau, 25-29 julio de 2022) insultando a los africanos (hipócritas) por no apoyar las sanciones occidentales contra Rusia. ¿Por qué no se ha atrevido a insultar a Rusia, China y Estados, sobre todo este último que espía a sus aliados occidentales? Considera a sí mismo el

maestro de los “pobres negros” y que puede faltarnos el respeto cuando lo desee. El *pequeño presidente* francés cree que estamos en la era de Charles de Gaulle (1958) y François Mitterrand, y que puede pasear por el continente dando lecciones. Quizás no ha aprendido nada de la historia de Francia, o se lo recordamos. Cuando la Alemania nazi ocupó el territorio francés, “la Francia de los derechos humanos” recurrió a los jóvenes africanos (tiradores senegaleses o *tirailleurs sénégalais*), quienes sacrificaron sus vidas por la patria. Sin ni siquiera haber reparados los crímenes de Thiaroye (Senegal, 1944) contra éstos que reclamaban sus pagas por haber participado en la guerra, la vergonzosa masacre cometida por Francia, Macron tiene las agallas de insultarnos. Si no fuera por su condición de presidente diría que es *muy pequeño* para darnos lecciones. Bueno, así como él tiene la libertad de elegir a sus socios, también nosotros tenemos los mismos derechos de definir nuestra política exterior. No estamos a favor ni en contra, la guerra en Rusia no nos concierne, a pesar de que las consecuencias de las sanciones económicas impactan sobre la vida cotidiana. Si Francia no aprende a respetar el continente africano, su despertar puede ser brutal. Y el mismo mensaje va a Occidente. Jugaron con nuestras aspiraciones durante cuatrocientos años, ahora es tiempo de que diseñemos nuestro propio camino, que no significa reclusión, sino un nuevo tipo de relación. Cuanto antes lo acepten, mejor para todos. Tratando de amenazar al continente con sanciones absurdas ya no funcionará, y el régimen actual en Malí lo ha demostrado.

Todo lo que proviene de Macron me sorprende; si fue capaz de amenazar arrogantemente al pueblo que le eligió («*Moi, je ne suis pas pour emmerder les Français. Je peste toute la journée contre l'administration quand elle les bloque. Eh bien là, les non-vaccinés, j'ai très envie de les emmerder. Et donc on va continuer de le faire, jusqu'au bout. C'est ça, la stratégie.*» (Le Monde, 04/01/2022)³³), no me quiero imaginar qué no hará con África. Por sus repetidos errores, ha perdido el aprecio de la juventud africana y no tiene remedio. Cuanto más rápido definan una nueva estrategia que implique el abandono de la política neocolonial, si no, me temo que tratando de continuar con una ilusión colonial generará muchas decepciones. Y ya estamos notando las frustraciones de Occidente, en particular Francia, por estar perdiendo sus zonas de influencia en África dada la presencia de Rusia, quiere obligar a los africanos a responsabilizarse de sus errores. África tiene otras urgencias por resolver que de seguir los caprichos de un *macronin* que ni siquiera conoce la historia del país que lidera. No veo ninguna utilidad en responder a Macron y su enfoque tiránico. Dejo que Michel Onfray (2021/2022)³⁴ y Jean-Luc Mélenchon le sigan enseñándole cómo ser presidente.

De la misma manera que los iniciadores de la negritud dijeron a colonialismo, “¡Basta!”, también nosotros nos levantamos contra las políticas inhumanas. África ha cambiado, está cambiando, y sus jóvenes ya no toleran ciertos comportamientos paternalistas. Pero me temo que los ideólogos del norte no conocen la realidad, siguen teorizando sobre realidades del pasado.

³³ Le Monde, « Covid-19 : Emmanuel Macron assume sa stratégie « d'emmerder » les non-vaccinés », 04 janvier 2022. https://www.lemonde.fr/politique/article/2022/01/04/les-non-vaccines-j-ai-tres-envie-de-les-emmerder-declare-emmanuel-macron_6108205_823448.html

³⁴ Onfray, Michel. (2021). « L'abécédaire du quinquennat Macron », Les Editions du Plénitre. (2022) *Foutriquet : Journal politique*, France : Albin Michel.

Por último, la negritud, nuestra negritud, es humanismo. La negritud piensa por el hombre, con el hombre y desde el hombre. De ahí tomando en cuenta el debate entre Sartre y Heidegger acerca de sí (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 1945),³⁵ y el sentido de *Humanismo* (en Alejandro Dumas), que rechaza la opresión y la alienación del hombre; Sartre pensándolo como la negación del peso de la historia sobre el hombre; contra la moral religiosa que dictamina las conciencias y frena la “libertad” (Nietzsche, Freud, Feuerbach); contra la explotación del burgués y el sistema capitalista (Marx y Engels), o también la negación del populismo y la “democracia demagógica” (Platón, contra la democracia como consecuencia de la muerte de Sócrates); Galileo Galilei solicitando la libertad para realizar sus experimentos; Lutero y sus 95 tesis, cuestionando la autoridad papal, al punto que generó el sisma en Europa y una nueva cosmovisión cristiana (protestantismo y la ética protestante que favoreció el capitalismo (Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 1905)), etc. Todas estas historias de “rebelión” se resumen en el deseo del hombre de eliminar la opresión y si las vemos desde una perspectiva teológica, es decir, el relato de la creación (Génesis 1, 1-13; 2,7) donde se relata el origen del hombre, hecho a la imagen y semejanza de Dios, entonces podemos decir que la historia del hombre es la historia de Dios. Dios se humaniza (Hijo) a través del hombre que bajó del cielo para habitar entre los hombres, para experimentar el sufrimiento, no en sí como maldición y castigo, sino como vía de humanizarse, de hacerse místico: cercano, simple, etc.

Dicho esto, resulta difícil aceptar esta historia cuando la analizamos desde el contexto del colonialismo y la esclavitud, ¿dónde estaba Dios? La teología todavía no ha ofrecido una respuesta clara al respecto. Aun así, la negritud ha respondido. La negritud indicó quiénes eran los verdaderos culpables del crimen, nietos de Aristóteles, san Pablo, Kant... que violaron sus condiciones de seres racionales, el amor-la fraternidad y la obligación de realizar el bien. Dijeron que el hombre africano no era humano, pero me atrevo a decir que, además de ser absurda, fue el proyecto más inhumano por haber. Y concluyo pensando en el humanismo filosófico y la sacralidad religiosa del hombre diciendo que, la esclavitud y el colonialismo violaron la sacralidad del hombre. Defender la humanidad del hombre negro es también humanismo, es lo que intentaron los fundadores del movimiento de la negritud: “*Afrique est bel et bien homme*” (Nzizi, 2006: 5). Occidente veía al hombre negro como materia, mero objeto, pero en las tradiciones africanas, el hombre no es solamente cuerpo, es también espíritu e interactúa con las fuerzas ancestrales (Mbiti, 1969). De ahí su dimensión corporal y espiritual son inseparables. Por lo que, la filosofía *Ubuntu* representa un humanismo africano, dado que no solamente promueve el reconocimiento entre humanos, exige al hombre un respeto por todos los demás seres que ocupan el cosmos: es un respeto por la vida. De ahí el sentido del “yo soy, porque tú eres” o “tú eres, luego yo soy”.

La esclavitud se negó a ver ese “yo” (existencia, presencia) del negro y ejerció la violencia sobre él. Pasando así a crear una relación de humano-inhumano. La sociedad occidental, esclavizando, mostró su desprecio por la vida. Despojó al hombre africano de su ambiente (las prácticas animistas que favorecían la armonía entre el hombre y la naturaleza) (Effa,

³⁵ El existencialismo es un humanismo (1945). Trad. Victoria Prati de Fernández, Facultad de Filosofía de San Dámaso, Buenos Aires. https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Sartre%20%20El_existencialismo_es_un_humanismo.pdf

2015), a partir de allí creando una relación muy compleja entre el hombre africano contemporánea y el ecosistema; introdujo la “diferencia” como realidad política (Bouveresse, 1987), por ejemplo, la instrumentalización política de las diferencias entre tutsis y hutus que hizo Bélgica, siendo lo que alimentó el genocidio en Ruanda en 1994; le alejó de su Dios, una “extirpación” de su tierra y alterando su cosmovisión y espiritualidad. Todos estos hechos marcaron una violencia que sigue dejando huellas en las comunidades negro-africanas. En la sociedad bantú, cada individuo es visto como humano.

“Ubuntu is not merely positive human virtues [such as caring, peace loving, peacemaking, generous, etc] but the very human essence itself, which lures and enables human beings to become *Abantu* or humanised beings, living in daily self-expressive works of love and efforts to create harmonious relationships in the community and the world beyond” (Mnyandu 1997; en Kapolyo, 2010: 8).

Bibliografía

Adela Cortina (1985). “La ética discursiva”, en Camps, V. (ed.). (1985), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 532-576.

Carmichael, S., & Abu-Jamal, M. (2007). *Stokely Speaks: From Black Power to Pan-Africanism*. Chicago Review Press.

Depestre, R. (1980). *Bonjour et adieu à la négritude : suivi de travaux d'identité*. FeniXX.

Depestre, R., Gronlier, O., & Hernández, C. (1985). *Buenos días y adiós a la negritud*. Casa de las Américas, Vol. 29.

Diagne, S.B. (2018). “Négritud,” Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Mon May 24, 2010; substantive revision Wed May 23. <https://plato.stanford.edu/entries/negritude/>

Fletcher, J. (2014). « Translating Aimé Césaire », *Caliban* [Online], 52. Online since 22 April 2015, connection on 15 August 2022. URL : <http://journals.openedition.org/caliban/647>

Fonkoua, R. (2008). *Nouveaux horizons politiques : Césaire/Obama* (New political horizons : Césaire/Obama). *Présence africaine*, (178).

Fonkoua, R. (2008). « Aimé Césaire. La chair des mots, une conscience noire du xxe siècle ». *Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales*, Vol. 48, No. 191, 399-411.

Fonkoua, R. (2013). *Aimé Césaire*. Tempus Perrin.

Glissant, E. (1989). “Beyond Babel.” *World Literature Today*, 63(4), 561-564.

Habermas, J. (2002). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

Joubert, H.T. (2014). « Sartre et la Négritude : De l'existence à l'histoire ». *Rue Descartes*, 83(4), 36-49.

Kapolyo, J. (2010). “The Conversion of Ubuntu – an African vision of human nature”, <https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=https%3A%2F%2Fwww.cccw.cam.ac.uk%2Fwp-content%2Fuploads%2F2017%2F08%2FKapolyo-Revd-Joe-10-Feb-2010.doc&wdOrigin=BROWSELINK>

- Martin-Granel, N. (2011). « À propos de Aimé Césaire (1913-2008) par Romuald Fonkoua ». *Études littéraires africaines*, (31), 69-79.
- Mbiti, J.S. (1969). *African Religions and Philosophy*, London: Heinemann.
- Mnyandu, M. (1997). "Ubuntu as the basis of authentic humanity: An African perspective," in *Journal of Constructive Theology*, Vol. 3, No.1
- Senghor, L.S. (1963). « Négritude et Civilisation de l'Universel ». *Présence africaine*, (46), 8-13.
- Senghor, L.S. (1967). « Qu'est-ce que la négritude ? ». *Études françaises*, 3(1), 3-20.
- Senghor, L.S. (1998). "Negritude and African socialism." *The African philosophy reader*, 438-448.
- Senghor, L.S. (2015). "Negritude: A Humanism of the Twentieth Century." In *Colonial discourse and post-colonial theory* (pp. 27-35). Routledge.
- Shepperson, G. (1962). "Pan-Africanism and " Pan-Africanism": Some Historical Notes." *Phylon* (1960-), 23(4), 346-358.
- Tomich, D. (1979). "The Dialectic of Colonialism and Culture: The Origins of the Negritude of Aimé Césaire." *Review (Fernand Braudel Center)*, 351-385.
- Tshitenge Lubabu M.K. (2009). « Exposition : il était une fois Présence africaine ». *JeuneAfrique*, 28 novembre. <https://www.jeuneafrique.com/199892/culture/exposition-il-tait-une-fois-presence-africaine/>
- Vrančić, F. (2015). « La négritude dans Cahier d'un retour au pays natal d'Aimé Césaire ». *Études Romanes de BRNO*, 36/1, 193-206.
- Wallerstein, I. (2006). "Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud". *Discurso sobre el colonialismo*, 7-12.