

## DINÁMICA DEL SER E INTEGRACIÓN SOCIAL EN ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA

Omer Buatu Batubenge

La finalidad del presente trabajo es esclarecer y entender, sin ninguna pretensión a la exhaustividad, algunas prácticas africanas persistentes en América Latina y África. Me refiero a los actos de la vida diaria, el ejercicio religioso y mágico, el uso de la brujería, la búsqueda de solución a problemas de integración social que se expresan en acuerdos sociales, reconciliación, etc. Por igual, busca proponer una “visión de interés común”, la cual, permita entender y aproximar los juegos de libre mercado como creadores de desigualdades sociales. Para alcanzar este doble objetivo, tomaré el ejemplo del acuerdo llamado “mpan-da”, que es una actualización del pacto de sangre tradicional, y lo complementaré con la experiencia de las tandas, desarrollada en otros trabajos anteriores.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En lo concerniente a las tandas, véase Omer Buatu Batubenge, “Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina”, en *Pensares y Quehaceres*, núm 6, México, marzo 2008, pp.70-73.

Fundamento mi explicación en la concepción tempelsiana del ser y, sobre todo, en la aproximación dinámica del ser. De esta manera, la pregunta principal a contestar la formulo de la siguiente forma: ¿Qué impacto ha tenido la concepción tempelsiana del ser sobre la integración social? A fin de resolver algunas críticas filosóficas hechas a Tempels, el trabajo estará desarrollándose con miras a la actitud fenomenológica, en la medida en que busca entender cómo una conciencia entra en intersubjetividad con otra. Desde este ángulo, percibo las prácticas de la vida cotidiana como técnicas conscientes destinadas a manejar y controlar situaciones, y es su sentido consciente y comunitario el que permite la comunicación.

#### LA DINÁMICA DEL SER EN PLÁCIDO TEMPELS Y EL AUMENTO DE LA FUERZA VITAL

La concepción tempelsiana, según la cual la cultura africana tiene una visión dinámica del mundo, ha sido criticada, pero nunca explorada de manera suficiente. La percepción del ser como fuerza que permita al hombre huir de todo lo que disminuye la capacidad de vida y acercarse a lo que la aumenta es una peculiaridad que debe examinarse de forma detallada para encontrar su impacto social tanto en África como en los horizontes donde los africanos se hicieron presentes. En efecto, Tempels considera que toda vida del africano, social y privada, está estructurada en torno a una comprensión del ser humano en relación con la fuerza. Una percepción tal no es exclusiva del muntú; sin embargo, en él existe una aspiración profunda, un amor característico a la vida, hacia “una vida sin límite”.<sup>2</sup> Los otros pueblos tienen similar concepción, pero el muntú

<sup>2</sup> Jean Marie Van Parys, “Une approche simple de la philosophie africaine”, en Jules Dubois y Wijngaert Van Den, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Ed. Loyola, 1993, p. 34.

convierte este propósito en el elemento central en torno al que se configura su vida terrestre y del más allá. Para los bantú, vida y muerte participan de la fuerza, y son en realidad sus modalidades; esto es, la expresión de la existencia o privación de la fuerza. Tomando en cuenta la relación de vida con fuerza, Tempels pone en evidencia no sólo la concepción bantú del ser sino, sobre todo, el motor de acciones, ideas y sentimientos del muntú: “el ser es fuerza”.<sup>3</sup>

El ser es fuerza primero, porque esta categoría abarca a todos los seres; es decir, fuerza se identifica con cualquier ser que exista. Por eso, podemos hablar de fuerza divina, celeste, terrestre, humana, animal, vegetal, material y mineral. No existe ningún ser que no se identifique con la fuerza o que no la tenga. La privación de ella es simplemente el no ser. En segundo lugar, el padre Lufuluabo enfatiza que el ser es fuerza porque el empleo del término abarca diversas actividades humanas; así por ejemplo, se habla de la fuerza del agua, dique, alcohol, plantas e inclusive de la enfermedad o brujería.<sup>4</sup> La variedad en el empleo de la palabra indujo a Lufuluabo a confirmar no solamente la concepción dinámica del ser pensada por Tempels, sino también un cierto pan-vitalismo presente en esta concepción.

Sin embargo, sin rechazar esta diversidad de uso y al leer con detenimiento a Tempels, nos damos cuenta que la dinámica del ser obedece primero a que él *identifica el ser con la fuerza*: no es sólo lo que posee la fuerza, sino que el ser es fuerza. Así, tener y ser fuerza es lo mismo que ser. En realidad, lo que posibilita esta identificación es que el ser está concebido como motor capaz de propulsar, dar movimiento o mover a los demás seres. De esta manera, podemos entender que si el ser mueve a los demás entes ello implica que es dinámico; pero esta dinámica, en la concepción de Tempels, es *vitalidad*. En esta segunda acepción, *el ser es dinámico porque da la vida, es capaz*

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>4</sup> Lufuluabo, *La notion luba bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.

*de generarla y mantenerla.* Como vitalidad permite entender que el ser dinámico pertenece en realidad a un ser con vida o que da vida y que fuerza es vida. Esta identificación de fuerza con vida confiere al hombre un profundo deseo de tener siempre la fuerza; esto es, de ser eterno o tener ésta de manera ilimitada incluso después de la muerte.

Dicha aspiración a eternidad en la vida, en otras palabras, posesión permanente de la fuerza, tiene el rasgo característico de que la fuerza vital puede reforzarse o debilitarse. Así, cada ser, por esencia dinámico, puede ser fuerte o débil. Ello hace que el negro africano sea como un ser que se extiende u oscila entre vida y muerte, bien y mal, fuerte y débil. Todo el problema reside en saber el sentido del movimiento que la vitalidad inmanente provoca. En otras palabras, delante de fuerzas malas y buenas, ¿cuál es la tarea u obligación del africano?

Según esta aspiración a vida eterna, aumentar la fuerza es incrementar al ser, y, por el contrario, disminuirla lo destruye. De esta manera, la dinámica del ser imprime siempre un movimiento que tiende hacia el reforzamiento de la fuerza. Ésta es la única obligación del africano: vigilar siempre al incremento de fuerza. *Esto implica que, a pesar que el movimiento natural de dinámica del ser es ir hacia el reforzamiento de la fuerza, con frecuencia ésta disminuye.* Por eso, es necesaria una vigilancia permanente y constante para aumentar la fuerza e impedir su disminución. Tal me parece el centro de la concepción ontológica de Tempels. El ser es fuerza, la tiene, pero él es sobre todo vitalidad y, en la medida en que es vital, el hombre debe buscar siempre lo que aumenta la fuerza y evitar lo que la disminuye. Por eso la idea de dinámica del ser implica una tensión hacia lo que refuerza la vida.

Para entenderlo mejor, es importante considerar que el cuerpo, como sustancia tangible a partir de la cual experimentamos la fuerza, es a la vez fuerte y débil. Esta dicotomía del cuerpo es manifiesta con claridad en la alegría y buena salud, pero también en enfermedades, sufrimientos, odio, envidia...

Como lo subraya Albert Kasanda, esta metafísica se fundamenta en la ambigüedad del cuerpo: “al mismo tiempo que nos permite gozar, admirar su belleza y descubrir su fuerza, nos revela su debilidad, sus límites y su finitud a través del dolor, de la enfermedad y de la muerte”.<sup>5</sup> Por esta razón necesita estar en constante mantenimiento debido a la fuerza que debe fluir del ser transcendente al más débil.

El mantenimiento no sólo del cuerpo sino también del espíritu es la causa principal de prácticas religiosas y mágicas negroafricanas. Al respecto, Marcel Griaule afirma que las actividades de sacrificios en pueblos africanos tienen, a pesar de sus distintas apariencias, una sola y permanente finalidad: *redistribuir la fuerza vital*.<sup>6</sup> Desde este punto de vista, la cosmovisión negroafricana concibe que todos los seres no tienen la misma fuerza y que hay una jerarquía en relación al grado de ella. De esta manera, las prácticas mencionadas están en función del ser que se considera tiene mayor fuerza vital, en ocurrencia, a Dios y luego de él los ancestros, muertos y jefes vivos. Por ello, es factible aceptar que acudir a un “nganga” (curandero o médico tradicional), usar árboles y practicar magia o brujería, tienen un solo sentido: aumentar la fuerza vital. Muchas prácticas actuales, tanto en África como en América Latina se explican por esta búsqueda del aumento de fuerza.

Lo anterior, implica que las experiencias religiosas y mágicas son siempre interpretadas de manera concreta. El espíritu nunca es visto separadamente del cuerpo; sin éste, aquel no se manifiesta ni existe. Al respecto, Roberto Motta anota que las prácticas afrobrasileñas no hacen distinción entre cuerpo y espíritu; el ritmo del canto es como lazo que une y confunde cuerpo y alma o más bien, la existencia de dios se da por medio del cuerpo y gestos. Lo dice en estos términos:

<sup>5</sup> Albert Kasanda Lumembu, “Elocuencia y magia del cuerpo: un enfoque negroafricano”, en *Estudios de Asia y África*, vol. 38, núm. 003, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre 2003, nota 4, p. 590.

<sup>6</sup> Marcel Griaule, citado por Albert Kasanda Lumembu, *Ídem*, p. 591.

Los afrobrasileños no conciben ninguna experiencia religiosa como solo un pensamiento abstracto, autosuficiente y puramente interno. Por supuesto se usa la palabra, o más bien, el canto, pero siempre acompañado del gesto, el cual se convierte en baile. Se celebran a las grandes divinidades de la tradición afrobrasileña. Cada una de ellas tiene su ritmo, su coreografía, sus gestos. En este momento, ya alimentados con la sangre y la carne de las víctimas para los sacrificios, los Orishas manifiestan su existencia por medio de los cuerpos y los gestos de los fieles.<sup>7</sup>

Así pues, a nivel social, la dinámica del ser tiene diversas aplicaciones. Varias son las manifestaciones que evitan debilidad y buscan la fuerza a fin de lograr la integración social. Entre ellas podemos citar; el pacto social o la contienda africana, la referencia incondicional a curanderos tradicionales, a chamanes, brujos, exorcistas, la domesticación de fuerzas naturales como rayo, escoba... En sus inicios, el cristianismo combatió estas prácticas juzgadas paganas. Pero en realidad, este combate tuvo éxito momentáneo a causa del uso de fuerza física; ya que los convertidos seguían practicando el culto de sus ancestros y combinándolo con prácticas cristianas. Más bien, hay que aceptar que el éxito del cristianismo y del islam se debe a que la gente creía en la presencia de estas religiones; en la existencia de una fuerza capaz de revitalizarla. Cada vez que desaparecía esta creencia en la fuerza vital del cristianismo, aparecían muchas defecciones y la gente regresaba totalmente a sus prácticas ancestrales. El paso constante de una religión a otra obedece a la lógica de búsqueda de armonía social e huida de aquello que disminuye la fuerza vital.

<sup>7</sup> *Ídem*, p. 604.

## LA DINÁMICA DEL SER Y LOS ACUERDOS SOCIALES

Es preciso anotar que estas prácticas y su relación con la dinámica del ser no están consideradas en medios académicos como algo que tenga inteligibilidad capaz de generar armonía y protagonizar la integración con mecanismos juzgados como modernos. En este sentido, Achille Mbembe exclama que las racionalidades autóctonas y prácticas vacilantes de actores sociales no encuentran su verdadera apreciación como condición de inteligencia, y creatividad, en las formaciones históricas.<sup>8</sup> No obstante, hay que tomar en cuenta que el reconocimiento intelectual de una práctica no le da inteligibilidad, sino que la descubre. Por ello, la cualidad de entendimiento de acciones sociales es trascendente a su comprensión y será un desafío si es que queremos construir una visión integradora y convivencial de la sociedad.

A mi parecer, la reconstrucción de pactos sociales es la manifestación de una comunidad histórica consciente de su situación cambiante y anhelo nunca apagado de una vida sin límite. Cuando hablo del pacto social aludo a todo acuerdo o consenso que la comunidad tiene con la finalidad de lograr la disminución de obstáculos en la vida y aumento de fuerza vital. Estos pactos tienden a enfrentar problemas concretos del entorno de vida y con ello vehiculan y reconstruyen una visión del mundo, de cohesión social o repudio al particularismo individual.

Con el fin de resaltar la importancia del consenso, analizo el trabajo de Jean-Marie Van Parys: “Consenso: condiciones de un consenso leal y socialmente constructivo”.<sup>9</sup> Este autor

<sup>8</sup> Véase al respecto Jean-Francois Bayart, Achille Mbembe y C., Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique noire. Contributions à une problématique de la démocratie*, Paris, Karthala, 1992, p. 234.

<sup>9</sup> Véase Jean-Marie Van Parys, “Consenso: condiciones de un consenso leal y socialmente constructivo”, en CANISIUS, *Philosophie et politique en Afrique. Actes des journées philosophiques*, Kinshasa, Edit. Loyola, 1996, p. 65-76.

parte de la consideración sobre que el término consenso es polisémico y ambiguo. Lo define como “adhesión universal y necesaria a algunas certezas”. Para él, este sentido general es, sin embargo, congruente con el etimológico que, según Cicerón, sería el acuerdo de todos los hombres sobre algunas propuestas consideradas como pruebas de veracidad. Como se puede observar, la vaguedad de tal significado consiste tanto en el tipo de propuestas que fundamentan el acuerdo como en su universalidad.

A estas alturas, el acuerdo es universal porque todos los involucrados lo aceptan; no se trata de sólo una parte de ellos. La extensión lógica del sujeto parece no tener ninguna dificultad para entender lo que es un acuerdo universal. Pero el mismo Van Parys introduce un inconveniente cuando considera que en este tipo de acuerdo no hay elección, nadie ha elegido; de manera que un convenio universal se refiere sólo a fundamentos de conciencia moral de una comunidad. De esta forma, un acuerdo es universal cuando no existe elección, sólo coincidencia entre conciencia de existir y número de sujetos de este existir.<sup>10</sup> En realidad, Jean Marie Van Parys está pensando que un pacto universal es inconsciente porque es resultado de un movimiento necesario y natural de conservación de la vida, y lo es también porque abarca un gran número o totalidad de participantes.

Me parece que, si bien la universalidad refiere a la máxima extensión de participantes en una discusión, no podemos concluir de allí que aquellos que se adhieren a tal acuerdo no tuvieron que elegir nada. Pues la forma de universalidad no implica necesariamente la no elección. En segundo lugar, declarar que gracias a la conciencia moral resulta imposible rechazar su propia existencia es especulación que nada tiene que ver con la realidad. Los ejemplos que desmienten lo anterior son muchos: el suicidio en general y actos de esta índole en el fundamentalismo religioso, enfrentamiento de peligros... no implican

<sup>10</sup> *Ibid*, pp. 65-66.



necesariamente rechazo de la existencia. Se trata de una evaluación o visión por la cual el acto de tener vida presente no es un valor supremo. A menudo ubicado en un mundo celeste donde las personas creen vivir felizmente al quitarse la vida. Por ello, la decisión de quitarse la vida implica siempre una elección entre esta existencia y otros valores humanos. Al respecto, no todas las culturas tienen el mismo apego de vida. En África, ésta tiene un valor inigualable de tal modo que no se esperaron a la declaración de Derechos Humanos para respetarla como inalienable.

En cuanto a las propuestas, fundamentos del consenso, Van Parys realiza dos sugerencias. Considera que un acuerdo debe tener fundamentos tanto en el “valor de la trascendencia de la vida humana” como en la oposición entre el bien y el mal.” De allí observa que estas ideas que propone son obvias para cualquier ser humano y que cada sociedad subsiste gracias a un consenso. Por ello, la definición sociológica de este término como “el principio de cohesión de la sociedad”.<sup>11</sup> Eso implica que el acuerdo social es trans-individual. Debido a lo anterior, el autor concluye que los sociólogos se equivocan cuando subordinan relación social a integración de la persona en la sociedad; ya que conciben que, así entendido, el acuerdo social es simplemente asimilación de consciencias individuales entre ellas, que tienen como resultado su inserción en la consciencia colectiva. De esta manera, la gente puede actuar sólo si se subordina a la comunidad. En otras palabras, el autor estaría abogando por la libertad individual, al considerar que todo acuerdo que no la tome en cuenta no es consenso.

Así, Van Parys evoca el término de consenso-compromiso. Entiende que un consentimiento no implica unanimidad, pero sí sacrificio de algunas exigencias pertenecientes a las partes con el fin de alcanzar el objetivo. A mi parecer, esta noción de consenso es puramente demoliberal ya que al final es un gran número el que determina el resultado final y no tanto la esencia

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 69.

misma de lo que está en discusión. Las exigencias, aquí, significan intereses de los participantes. En realidad sacrifican aquellos de las masas que no participan en la discusión y privilegian los intereses propios.

Esta concepción de consenso, quizá es operativa en política y periodismo como él mismo subraya, pero favorece intereses individuales que están en juego: resulta de ello, lo que Francois Bayard nombra “la política del vientre”.<sup>12</sup> En realidad, la eliminación de exigencia se logra a menudo por el voto, haciendo coincidir el consenso sobre una situación social con el número de personas y no con la esencia misma de lo que se plantea.

Por tal razón, una visión como ésta da la impresión de ayudar a solucionar los problemas sociales cuando en realidad mantiene el *estatu quo* en la búsqueda de integración, siendo incapaz de producirla o entenderla. El acuerdo concebido en la sociedad africana no es sólo político, es social y esencial. Persigue valores esenciales que todos los participantes comparten. En el caso presente, tal valor es fuerza vital. Pero, hay que entender que ésta no es valor trascendente inconsciente, sino que los miembros de la comunidad son conscientes de las consecuencias que tienen la pérdida o aumento de la fuerza vital, en otras palabras: los efectos de una disminución hasta la aniquilación de la dinámica del ser.

Por ello, el acuerdo que se genera desde la dinámica del ser empieza por la identificación de males a combatir: odio, corrupción, envidia, injusticia... El efecto de estos antivalores tiende a disminuir la capacidad vital: merma el desempeño al trabajo, homicidio, escasa cosecha, enfermedades, guerras, divisiones, desigualdades, reclutamiento de infantes para el ejército, pobreza etc. Estas calamidades son en realidad síntomas de aquellos males sociales. La lucha contra ellas, debe contemplar las causas principales y no los síntomas. Una contienda

<sup>12</sup> Jean Francois Bayard, *El estado en África. La política del vientre*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999.

tal tiene como finalidad alcanzar la armonía perdida y la cohesión social. En términos de metafísica africana, se trata de aumentar la fuerza vital y maximizar la convivencia pacífica entre los vivos y éstos y los otros seres. Por eso, desde este punto de vista, un acuerdo no es bueno porque lo acepta la mayoría o es unánime; lo es justamente porque es capaz de generar estabilidad, comprensión y equilibrio en la sociedad. Un acuerdo es auténtico y constructivo porque cohesiona, reconcilia y funda unidad.

Esta visión de acuerdos comunitarios auténticos ha sido fuente de creatividad e ingeniosidad. Los pactos sociales antiguos se ven remplazados por nuevos, no debido a que la gente ya no cree en ellos sino porque el ser enfrenta nuevas dificultades que los pactos ya no pueden resolver y, por lo tanto, se necesita una reconstrucción o adaptación a la situación real y cotidiana de vida. En este sentido podemos entender la aparición de varias manifestaciones creativas que buscan la armonía y cohesión social. “Mpanda” (*pacto cruzado*) es una de ellas. El pacto de sangre era ya frágil y fácilmente las partes se traicionaban. Su poder reforzador de fuerza vital había disminuido a la vista de todos los sufrimientos y vicios sociales que antes no existían. Por eso, era necesario recrearlo y darle una condición favorable al desarrollo social.

El Mpanda opera como fuerza que elimina las ambiciones e intereses personales y su finalidad es la tranquilidad, prosperidad y convivencia pacífica entre todos los miembros de la comunidad. Visto de lejos y con un análisis superficial, el Mpanda puede entenderse como fetiche; esto es, todo objeto material, de culto supersticioso, venerado como ídolo y que atrae suerte. Sin embargo, el Mpanda va más allá: si no descarta la superstición, su eficacia es comprobada por factores reales: cosecha y recolección abundante, disminución de envidia y odio, cohesión social, sensación de la igualdad entre adultos y jóvenes... En realidad, Mpanda es convicción conjunta de que maldad, persecución de intereses personales y falta de respeto a las

reglas sociales debe castigarse directamente con la muerte del culpable. La asamblea comunitaria en la que es confirmada tal convicción obliga a los poseedores de algún maleficio o práctica maléfica de abandonarlas y presentarlas delante de todo el mundo por el bien de la comunidad.

No quisiera ser supersticioso ni romántico en busca de cautivar las emociones. Lo cierto es que la gente, desde hace más de cinco años, a la introducción de este acuerdo se siente a gusto y no sólo ha crecido el nivel de solidaridad y convivencia, sino que la producción agrícola parece tener buenos resultados gracias a la disminución de la envidia. La gente percibe al Mpanda como un factor integrador cierto. Le atribuye todos sus logros, y su lugar en la sociedad es central, ya que en realidad lo que hace es ayudar al aumento de la fuerza vital.

#### EL IMPACTO SOCIO-ECONÓMICO A PARTIR DE LAS TANDAS Y SU RELACIÓN CON EL MPANDA

La cohesión, convivencia e integración que propicia Mpanda permiten aplicarlo y considerarlo en relación con otra dinámica ontológica en África: las tandas. En trabajos anteriores,<sup>13</sup> nos referimos de manera amplia a la importancia de las tandas. Cabe subrayar aquí que la esencia de ellas se encuentra en su capacidad de generar soluciones comunes a los problemas sociales. Concretamente son una forma solidaria de recibir dinero sin pagar comisiones bancarias. Ello elude también al anonimato de instituciones abstractas y refuerza lazos sociales. La tanda es un compromiso con los demás, con la sociedad y consigo mismo. Refuerza esta responsabilidad y asegura la relevancia de reciprocidad. No es entonces casual observar la proliferación de las tandas hoy en día.

<sup>13</sup> Véase Omer Buatu Batubenge, "Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina", en *Pensares y Quehaceres*, núm. 6, marzo 2008, pp. 65-84.

Así pues, interpreto personalmente las prácticas ontológicas del “Mpanda” y las “tandas” de manera fenomenológica. De hecho, se trata de la vida cotidiana y realidad que enfrenta la comunidad con todos sus problemas. La perspectiva fenomenológica de los procesos sociales es una descripción con la finalidad de encontrar el significado o esencia que subyace a las prácticas cotidianas de comunicación e intersubjetividad. Se trata de entender cómo es posible que dos conciencias diferentes puedan llegar a comunicarse e interactuar sin demasiada equivocación. La explicación de Alfred Schütz es que la gente actúa a partir de recetas y tipificaciones sociales y las define como “técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia”.<sup>14</sup> De esta manera, las prácticas del Mpanda y las tandas recogen su fuerza en la visión dinámica del ser, pero su finalidad es manejar la situación social cotidiana, domarla e incorporarla a la vida humana. Eso permite efectivamente evitar la disminución de fuerza y favorece su aumento.

De esta manera, no son procesos inconscientes como lo quiere entender Jean Marie Van Parys. Se trata de productos sociales y culturales elaborados a partir de procesos conscientes. Por lo tanto, la vida cotidiana y sus prácticas se desarrollan conscientemente gracias a un ser humano en busca del crecimiento de la fuerza vital. Tal es su sentido, pero a la vez dichas prácticas dibujan, a partir de esta ontología, una manera africana de entender los procesos globales vigentes.

#### ONTOLOGÍA NEGROAFRICANA Y LA VISIÓN DE LOS MECANISMOS GEOPOLÍTICOS MODERNOS

El “Mpanda” y las tandas no tendrían sentido si no se relacionaran con la dinámica del ser africano. Esta visión del ser como

<sup>14</sup> George Ritzer, *Teoría sociológica contemporánea*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, 3ª ed., Madrid, McGraw Hill, 1999, p. 269.

fuerza es el centro de estas prácticas. Permite captarse a uno como rama conectada al árbol y que se entiende a partir de él y que da a su vez sentido al árbol. De esta manera, las prácticas sociales pueden comprenderse bajo esta dinámica. Pero hay que ir más allá de lo social y ubicarse en el campo socio-político a fin de ver cómo allí también la fuerza del ser juega un papel importante en la recepción, aceptación y aplicación de diversos procesos actuales de democratización o de mercado libre, hasta los desarrollos heterogéneos de la globalización.

Hace exactamente 20 años, después de la caída del muro de Berlín, aplicaron varios procesos sociales y económicos en África, con el propósito de sacar al continente negro del supuesto abismo en el que estaba. Democratización, aplicación de reglas del mercado libre, integración a partir de la visión global y progreso tecnológico, se dieron de manera flagrante en un África diversa y heterogénea. Los resultados sobre estos procesos los observamos fácilmente: endurecimiento de la dictadura, reconstrucción de nuevas dinastías<sup>15</sup> y disminución o confiscación de libertades individuales, derramamiento de sangre en guerras entre hermanos, nacimiento o renacimiento de refugiados y pérdida masiva de vida, desintegración del trabajo y familias, reclutamiento de infantes tanto en guerras como en las minas, aumento de pobreza, inseguridad, etc.

Si analizamos estos procesos desde el punto de vista de la ontología negroafricana, es claro que son elementos condicionantes de disminución de la fuerza vital. En lugar de propulsar a la gente hacia el desarrollo social, estos procesos no hicieron sino aniquilar la existencia misma o relegarla a un segundo plano. De allí se extrae con cierta facilidad la visión que el africano tiene de estos procesos. En este sentido, podemos decir que Elikia

<sup>15</sup> Para entender lo que llamo dinastía, es preciso referirse a la sucesión política en la República Democrática del Congo, en Togo y en Gabón, donde los hijos han reemplazado a sus papás en el poder como si el hecho de ser el vastago de un presidente implicaba de facto la capacidad de dirigir a un país. La teledirección de África desde Europa es uno de los factores que permiten la explicación de este nuevo despotismo.

M'Bokolo está equivocado cuando afirma que no existe una visión africana de la globalización.<sup>16</sup> Quizá no haya una oficial avalada por Europa; pero de que África tiene su visión sobre los diferentes procesos que le aplican a fuerza, sí que la tiene. Éstos desarrollos, en la medida que restan vitalidad, disminuyen la capacidad de vivir; están vistos como elementos nocivos para la comunidad. La mascarada de democratización ha sido siempre la constitución de una política que atiende a intereses personales; es decir, el elemento principal para fomentar el individualismo y perennidad en el poder. Por otro lado, los avances tecnológicos hicieron de África su granero predilecto de materias primas necesarias para el desarrollo de empresas; en consecuencia, África recibió como premio guerras, desplazamientos masivos, aumento de pauperización; de modo que hoy día es referencia para medir el caos social, pero es también objeto de envidia de países desarrollados. Al respecto, Anne-Cécile Robert escribe:

Réservoir de matières premières unique en son genre, le continent joue un rôle majeur dans l'économie de la planète. Il suscite la convoitise des pays en expansion, comme la Chine, et l'appétit de multinationales qui, malgré la crise, y réalisent de juteux bénéfices.<sup>17</sup>

(Cantera excepcional de materias primas, el continente juega un gran papel en la economía del planeta. Suscita la envidia de los países en desarrollo, como China, y el apetito de multinacionales que, a pesar de la crisis, realizan jugosos beneficios.)

Más allá de estos resultados materiales, es el espíritu africano que degenera, la preocupación por la vida comunitaria la

<sup>16</sup> Elikia M'Bokolo, "l'Afrique doit produire sa propre vision de la mondialisation", en *Africultures*, Paris, núm. 54, 2003. Citado por Anne-Cécile Robert, "Un enjeu mondial", en *Le Monde Diplomatique*, octubre, 2009, p. 4.

<sup>17</sup> Anne-Cécile, Robert, "Un enjeu mondial", en *Le Monde Diplomatique*, octubre 2009, p. 4.

que se desvanece. Así, la nueva geopolítica iniciada después del fin de la guerra fría no ha sido benéfica para África. Al respecto, Anne-Cécile Robert reafirma: “Au fond, l’Afrique est l’entropie de notre monde, l’unité de mesure du chaos social et humain qui le caractérise. Elle nous apprend beaucoup sur nous-mêmes. En cela aussi, elle est indispensable”.<sup>18</sup> (En el fondo, África es la entropía de nuestro mundo, la unidad de medida del caos social y humano que lo caracteriza. Nos enseña mucho sobre nosotros mismos. En ello, es también indispensable.) Si África es la unidad de medida del caos social, ello no implica que acepte de manera ciega todo lo que le viene de afuera, inclusive cuando le es impuesto. Es interesante revisar algunos títulos de libros en África para darse cuenta de cómo estos procesos son recibidos y bajo qué visión. Cabría aquí citar sólo dos, simplemente por su claridad.

El primer ejemplo es de Axel Kabou, quien delante del caos provocado por las medidas de libre mercado publica: *¿Y si África rechazara el desarrollo...?* El segundo ejemplo es de Jean Marc Ela quien, atraído por el aumento de pobreza y deterioro de las condiciones de vida, divulga *África: la irrupción de pobres*. Por eso, hay que dar razón a Elikia M’Bokolo sólo si entiende que, 50 años después de las independencias, África no ha podido partir de su propia visión para construir un mundo acorde a sus necesidades. Las relaciones de dominación de Europa sobre África siguen rigiendo a la comunidad; en otros términos, continúan arruinando la vida de millones de personas con instituciones que crean con deudas absurdas una dependencia de por vida. La recepción de medidas occidentales para el desarrollo de África es reservada y la aparición de fenómenos de tandas y acuerdos sociales son manifestaciones de que África y por qué no, América Latina, no contemplan una sola visión económica ni de prosperidad. A propósito, Achille Mbembe tiene que reconocer esta multiplicidad no inteligible pero real de la

<sup>18</sup> *Ibidem*.



vida económica en África: “No existe un régimen económico único en África, sino muchos. Los procesos de acumulación son, por lo tanto, multiformes y no podrían ser reducidos a un solo modelo”.<sup>19</sup> Así, las prácticas sociales conscientes son quizá ejercicios embrionarios de modelos sociales que tenemos que analizar si queremos llegar a un verdadero cambio comprometido con el crecimiento de la fuerza vital.

## CONCLUSIÓN

Por lo anterior, me parece claro que la visión explicativa de los procesos socio-económicos actuales es que son mecanismos de depredación y aniquilación del ser. De allí la necesidad de construir paradigmas que permitan dar cuenta de la realidad cotidiana y satisfacer las necesidades. Por eso, el análisis sobre las tandas y reconstrucción de acuerdos sociales me parece un camino embrionario capaz de guiarnos hacia la determinación de nuevos modelos. En África, las prácticas cotidianas, cuando no son individualistas, persiguen siempre el fortalecimiento del ser. Por lo que los mecanismos de desintegración tienen siempre una apreciación negativa. Ello no implica que África tenga que replegarse sobre ella y aislarse de los demás continentes. La perspectiva fenomenológica que tomamos al describir la dinámica del ser permite que las técnicas de control, manejo o comprensión de la realidad sean revisadas, reformuladas e incluso desechadas en función de resultados en relación con la integración social.

Esto implica que con respecto a procesos sociopolíticos, la ontología africana es una exigencia del cambio para el fortalecimiento del ser y una invitación a la creación de nuevos mecanismos de fortalecimiento de la fuerza vital. En este sen-

<sup>19</sup> Jean-Francois Bayart, Achille Mbembe y C. Toulabor, *Le politique par le bas...* p. 245.

tido, tandas y acuerdos sociales de Mpanda me permitieron resaltar este esfuerzo de creatividad en búsqueda de la vitalidad. Por otro lado, y de manera general, la percepción del ser como fuerza, y sustancia que tiene ésta, posibilita entender el por qué de múltiples técnicas de control social que se manifiestan en las prácticas mágicas o animistas. Tanto en África como en América Latina la persistencia de éstas revelan el movimiento constante y a menudo acelerado del ser humano hacia su propia existencia.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bayart, Francois, *El estado en África. La política del vientre*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 1999.
- Buatu Batubenge, Omer, "Interacción y construcción convivencial de la sociedad en África y América Latina", en *Pensares y Quehaceres*, núm. 6, México, marzo, 2008.
- Kasanda Lumembu, Albert, "Elocuencia y magia del cuerpo: un enfoque negroafricano", en *Estudios de Asia y África*, vol. 38, núm. 003, México, El Colegio de México, septiembre-diciembre, 2003.
- Lufuluabo, *La notion luba bantoue de l'être*, Tournai, Casterman, 1964.
- M'Bokolo, Elikia, "l'Afrique doit produire sa propre vision de la mondialisation", en *Africultures*, Paris, núm. 54, 2003.
- Ritzer, George, *Teoría Sociológica contemporánea*, traducción de María Teresa Casado Rodríguez, 3ª ed., Madrid, McGraw Hill, 1999.
- Robert, Anne-Cécile, "Un enjeu mondial", en *Le Monde Diplomatique*, Paris, octubre, 2009.
- Van Parys, Jean Marie, "Une approche simple de la philosophie africaine", en Jules Dubois y Wijngaert Van Den, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Ed. Loyola, 1993.