

EL CONCEPTO DEL TIEMPO ENTRE OCCIDENTE Y ÁFRICA

Eugenio Nkogo Ondó

He oído hablar ligeramente del concepto del tiempo entre Occidente y África en distintas ocasiones, mas intuyo que, si no contamos con una elucidación previa de sus principales aspectos, corremos el riesgo de quedarnos en suposiciones que no contribuyan a enriquecer nuestros conocimientos. En esas breves reflexiones, quisiera avanzar algunas ideas de “El binomio espacio-tiempo entre los Fang y demás culturas africanas”, uno de los capítulos de *La filosofía fang*, que estoy redactando. Según eso, este artículo consta de las siguientes partes:

1. La ilusión de Tessmann
2. El tiempo entre los Helenos.
3. Origen y alcance de la concepción lineal afro-europea del tiempo y de la historia
4. El historicismo y la nueva fase del eterno retorno
5. La dinámica espaciotemporal de la metafísica africana
6. El tiempo y la proyección histórica del imperio Mandingo
7. El tiempo ascendente y descendente entre los Bambara y los Peul.
8. El *Sigui*, la proyección dogon hacia el futuro
9. La trascendencia temporal e histórica: vía de la morada celestial entre los Fang
10. El tiempo y la historia lineal según Kwame Nkrumah
11. Thomas Sankara o “atreverse a inventar el futuro”

1. La ilusión de Tessmann

Günster Tessmann, un reconocido antropólogo alemán que dedicó sus mejores esfuerzos intelectuales a la investigación de la cultura fang, una investigación amplia, en dos tomos, que recibió el título de *Die Pangwe. Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes*, obra traducida al español por Erika Reus Galindo, *Los Pamues (Los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*. Cabe señalar que es una obra de alto valor científico, aunque haya cometido ciertos errores, entre ellos, el de identificar a toda esa cultura con una de sus tribus, sin darse cuenta de que el número de tribus que alberga en su seno oscilaría entre unas quince y veintitantas. Tras su lectura, pienso que el mayor de sus desaciertos se produjo al afirmar que “El negro vive alegremente al día, y no se preocupa “del

tiempo”. El tiempo no juega absolutamente ningún papel en África... es ésta la causa de su incapacidad para combinar las cifras en términos o en representaciones lógicas, aunque comprendan perfectamente bien las cifras hasta 10.000, y las cifras superiores, venciendo algunas dificultades¹.” Es sumamente curioso que ese gran antropólogo no haya entendido que “**La lógica formal es la misma en todas las culturas.**”² y que no haya hecho ni siquiera el mínimo esfuerzo para acercarse a la inmensa abstracción lógica que caracteriza el pensamiento de la cultura Fang. Esa incapacidad no le ha permitido entrar en su discurso matemático o en su serie numérica que, para él, solo llega hasta 10.000, más allá de esa cifra encuentra dificultades.

Dado que todos los territorios habitados por los Fang contaban, cuentan todavía, con sabios, a los que la gente se dirigía para plantear los problemas más complicados, es difícil saber, a ciencia cierta, a quién habría recurrido el alemán. Me acuerdo bien a lo largo de mi infancia que, en el *aba'a*, casa de la palabra, de la misma manera que los mayores nos enseñaban diversos cuentos de iniciación y otros temas, como los de la genealogía y de la travesía de Odjamboga, nos repetían ciertos ejercicios como “a cabe tan a cabe tan ahuom”, es decir $5+5=10$, origen del sistema métrico decimal, para ver quién lo decía con rapidez y podía conseguir más unidades. Con ahuom ye ahuom, $10 + 10$, se sigue mehuom mebee, 20, mehuom melá, 30, mehuom meni, 40, sucesivamente hasta nkamá, 100. Con este procedimiento, los adultos o avezados en el cálculo podían alcanzar cifras astronómicas en cuestión de poco tiempo. Tomando el plural de nkamá: mikamá, se sigue mikamá mibée, 200, mikamá milà, 300, mikamá miní, 400, etc. y se llega a ezug, 1000, y con el plural, bizug, $1.000 + 1.000$, se corre hacia el ezuzug, 1.000.000, y bizuzug, 1000.000.000, etc. Volviendo a la cifra fijada por Tessmann, 10.000, ahuom bizug, a un Fang entendido le habría resultado fácil continuar con bizug mehuom me bee, 20.000, bizug mehuom melá, 30.000, bizug mehuom meni, 40.000, etc., hasta nkamá bizug, 100.000, nkamá bizuzug, 100.000.000, etc.³

En consecuencia, cualquier observador atento puede detectar, sin tanto esfuerzo mental, que el único fundamento de la vaciedad o la falacia del investigador alemán reside en su falta de información. Del mismo modo, si hubiera sabido que las matemáticas fueron inventadas por los Ishango, en la orillas del lago Eduardo, en la actual república Democrática del Congo, 30.000 años antes de Cristo, habría podido evitar sus aberraciones. Si hubiera tenido noticia del complicado sistema sustractivo o

¹. Günter Tessmann, *Die Panqwe. Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen negerstammes, Los Pamues (los Fang). Monografía etnológica de una rama de las tribus negras del África occidental*, traducción de Erika Reuss Galindo, Edición al cuidado de José Manuel Pedrosa, Universidad de Alcalá de Henares, Madrid, 2003, p. 527.

². L'abbé Alexis Kagame, *La philosophie banttu-rwandaise de l'Être*, Académie royale des Sciences coloniales, Classe des Sciences morales et politiques, Mémoire in 8°. Nouvelle série. Tome XII, fasc. 1. Bruxelles, 1956, p. 37.

³. Sobre dicha serie numérica, pueden consultar la *Gramática Fang*, del R. P. Salvador Ndongo Esono, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid, 1956, Lección XII, p. 37.

numérico de los Yoruba (Nigeria), se habría dado cuenta del desarrollo de esa y de las ciencias afines en el continente africano, como lo hemos planteado en otros ámbitos.⁴

Inducido por una visión simplista, como la de Tessimann, John Mbiti, un teólogo keniano nacido en 1931, que ha impartido docencia en diferentes universidades africanas y occidentales y reside actualmente en Berna (Suiza), mantiene que “El concepto lineal del tiempo, propio del pensamiento occidental, con un pasado indefinido, un presente y un futuro infinito, es prácticamente extraño al pensamiento africano.”⁵ Con esta veleidad, ha recibido críticas severas tanto desde el punto de vista de la investigación teológica como de la investigación filosófica africanas. De esta guisa, Bénézet Bujo, profesor de Teología moral y de Ética social de la universidad de Friburgo, Suiza, echa por tierra su tesis porque “no es nada profundo negar la concepción final de los tiempos al Negro africano”. En el seno de su sociedad tridimensional, donde los “muertos-vivos” gozan de una innegable preeminencia, cuyos modelos y efectos benéficos vivifican la sucesión infinita de las generaciones venideras, se infiere que la esencia de la vida tradicional no es una repetición de algo fijo, sino que “se trata de una vuelta al pasado para encontrar la salvación, hacer “vivable” el presente y organizar mejor el futuro”. En esa organización, “para todo africano, el tiempo y la historia son realidades irreversibles e irrepitibles en su desarrollo.”⁶ Este juicio crítico coincide con el que yo he emitido también en “Les catégories de l’ontologie anthropocentrique du Zamani”, en *Le génie des Ishango*, p. 345 y 348-354.

No obstante, la afirmación de Mbiti es la más repetida por los que comparten su falacia, a la que unos y otros añaden que la concepción del tiempo en África es típicamente la de “una visión y de una vivencia circular alejada de la linealidad de la lógica temporal heredera de la ilustración en el Occidente” y que ese tiempo africano no sólo es circular sino también “ritual, siendo la causa del atraso que amenaza a todo el continente”. Pues, el que se disponga a emprender un análisis objetivo, descubrirá que semejantes apreciaciones se alejan de la noción del tiempo de esas dos civilizaciones: la occidental y la africana. Recuerdo haber debatido el tema con algunos colegas en los cursos que tuvieron lugar en San Lorenzo del Escorial, entre el 14 y el 18 de julio de 2014, pero el margen de tiempo que tuvimos no fue suficiente para profundizar en él, eso sí, debo reconocer que todos salimos muy satisfechos de este encuentro y convencidos de haber logrado nuestro objetivo primordial.

⁴. Claudia Zaslavsky, “The Yoruba number system”, *African Science 2. African Mathematics, Journal of African Civilizations, Vol. I. N.º. 2, November, 1979*, p. 21-37. Eugenio Nkogo Ondó, “Origen del sistema sustractivo en la vida cotidiana Yoruba”, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, 2ª edición revisada, Ediciones Carena, Barcelona, 2006, p. 193-196. Eugenio Nkogo Ondó, “L’origine du système soustractif dans la vie quotidienne Yoruba”, *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, Éditions du Sagittaire, Paris, 2010, p. 235-239.

⁵. John Mbiti, *Entre Dios y el tiempo, religiones tradicionales africanas*, Editorial Mundo Negro, Madrid, 1991, p. 23. El título de la versión castellana no corresponde con exactitud al original inglés, *African religions and philosophy*.

⁶. Bénézet Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press Freiburg Schweiz/Fribourg Suisse, 2008, p. 29-32.

2. El tiempo entre los helenos

En esas líneas, intentaré hacer alusión a ciertos sistemas filosóficos que han planteado el problema del tiempo en la Hélade, donde Anaximandro de Mileto se erige en un precedente indiscutible, quien, como ya sabemos, dijo que el principio y elemento de las cosas existentes era el *ἄπειρον* (lo indefinido) y declaró que “la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde el tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente.”⁷ Para el célebre milesio, el tiempo es un fenómeno que va y viene acompañando al movimiento del desarrollo cíclico de todo cuanto existe. En el Occidente, esto fue la inauguración de la teoría del eterno retorno. El pluralista Empédocles de Acragas, para quien el origen de todo ya no es una substancia única, sino la mezcla de los cuatro elementos, agua, aire, fuego y tierra, que se mueven en dos tiempos, en el primero, tienden a la unidad, y en el segundo a la separación o a la división; esas dos formas de existencia están regidas por el amor y el odio y constituyen la alternancia del ciclo cósmico.⁸ Como en el milesio, el tiempo sería tomado como medida de la duración de la pluralidad que concluye en unidad y de su destrucción que provoca la separación de los compuestos de los seres.

El eterno retorno abre su paso imparable entre los pensadores presocráticos y aterriza en el doble mundo del divino Platón quien, haciéndose eco de su repetición, va más lejos de la herencia recibida y nos confirma que el padre y progenitor del universo, al darse cuenta de que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y de que su cualidad no podía trascender a lo generado, realizó “una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo.” Antes de que fuera creado el mundo, “no existían los días, las noches, los meses ni los años”, que son partes del tiempo, por ello planeó que su creación coincidiese con la creación de aquél. Si las partes del tiempo eran los días, las noches, los meses y los años, sus formas devenidas serían el “era” y el “será” que “de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el “es”, y el “era” y el “será” conviene que sean predicados de la generación que procede en el tiempo, pues ambos representan movimientos, pero lo que es siempre idéntico e inmutable no ha de envejecer ni volverse más joven en el tiempo...”⁹

De acuerdo con este discurso, se entiende que, para el clásico griego, si el ser se definía como “lo que es”, soportando el peso de la eternidad e inmutabilidad

⁷G.S. Kirk y J. E. Raven, *The presocratic philosophers, a critical History with a selection of texts*, Cambridge University Press, England, 1966. *Los filósofos presocráticos, historia crítica con selección de textos*, Versión española de Jesús García Fernández, Biblioteca hispánica de filosofía, Editorial Gredos, Madrid 1969, p. 145, 154 y 156. Walther Kranz: *Die Griechische Philosophie*, Carl Schünemann Verlag Bremen, 1962, und Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München, 1971, p. 29-31.

⁸ Idem, p. 447 y 456. Idem, p. 54-56. Y Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, tomo 2, Ediciones Teorema, Barcelona, 1985. P. 148 y 159-160.

⁹ Platon, *Timée, Critias* Présentation et traduction par Luc Brisson, GF Flammarion, Paris, 1992, 5e édition, corrigée et mise à jour, 2001, p. 127. Platón, *Diálogos, VI, Filebo, Timeo, Critias*, Editorial Gredos, Madrid, 1992, p. 182-183

parmenídea, el tiempo, como “imagen móvil de la eternidad”, pertenece a esa categoría de “lo que es”, siendo el “era” y el “será”, el antes y el después, como lo acaba de anunciar, movimientos u oscilaciones de su esencia inmutable y eterna. Desde aquí, el eterno retorno continúa su irreversible marcha hasta toparse con el pensamiento cristiano en la Edad Media.

3. Origen y alcance de la concepción lineal afro-europea del tiempo y de la historia

Si los sufrimientos provocados por la presión histórica, en la Edad antigua, tenían un sentido escatológico, en cuanto anunciaban una voluntad divina, pues esta creencia es asumida con creces por los pensadores cristianos, para quienes el tiempo es real porque tiene un sentido, el sentido que ha trazado la línea recta que conduce al hombre desde su caída inicial hasta la Redención final. “El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único, radicalmente singular y, por consiguiente, tanto el destino de toda la humanidad como el destino particular de cada uno de nosotros se juegan una sola vez, de una vez por todas, en un tiempo concreto e irremplazable que es el de la historia de la vida.¹⁰”

Esta es la concepción lineal del tiempo y de la historia, surgida a consecuencia del dominio de la filosofía escatológica que exalta dos principales momentos: la creación y el fin del mundo. Por esta razón, la patrística sería una de las mejores corrientes de su expresión, en cuya cúspide se sitúa San Agustín. Este gran filósofo, que comparten Europa y África, será elogiado por Jacques Chevalier como el más célebre de los pensadores africanos que “Aportan al cristianismo una nota que no se encuentra ni en los asiáticos ni siquiera en los occidentales: una nota de fuerza y claridad incisiva, similar a los horizontes de África.¹¹” Esta es la fuerza universal cósmica de la metafísica tradicional africana, mediante la cual el Dios eterno se revela al Obispo de Hipona en forma de rayo de luz. Él mismo explicó en su última obra, *Retractaciones* o “Revisiones”, que una vez sucumbida Roma por los godos dirigidos por Alarico, los paganos, adoradores de los falsos dioses, intentaron imponer sus criterios “a la religión cristiana y comenzaron a blasfemar contra el verdadero Dios con más violencia y aspereza que nunca. He aquí por qué, plenamente inflamado de fervor por la causa de Dios, me decidí a escribir, para refutar sus blasfemias o sus errores, la *Ciudad de Dios*.” Es su obra cumbre, a la que la investigación historiográfica puede atribuir el origen de la Filosofía de la historia, la historia unilineal que conduce a la humanidad a la entrada en la Morada del eterno Padre, en la unión con Él. Si esa concepción de la historia abarca el tiempo, este se convierte, a su vez, en el tránsito o en este trayecto que conduce al nivel más alto de la perfección divina.

¹⁰.H-Ch. Puech “La Gnose et le temps” (*Eranos-Jahrbuch*, XX, 1951), págs. 70 y sigs, citado por Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Emecé Editores, S.A. Buenos Aires, 1968 / Editorial Planeta-De Agostini, S. A. Barcelona, 1984, p. 129.

¹¹. Jacques Chevalier, *Historia del pensamiento, tomo II, el pensamiento cristiano*, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1967, p. 63.

A pesar de haber sido bien establecidas las bases de la concepción lineal del tiempo y de la historia, sin embargo, esta no fue aceptada por todos los filósofos y escritores eclesiásticos de la época, tales como Clemente de Alejandría, entre otros, que se mostraban todavía adeptos a la teoría cíclica y a las influencias de los astros en el destino humano y en los acontecimientos históricos. Este conflicto entre la concepción lineal del tiempo y la historia, diseñada por San Agustín, y el eterno retorno griego continúa hasta la Edad Moderna. En su horizonte, giran voluminosos tratados astrológicos y empiezan a ver la luz las consideraciones de la astronomía científica. “Así en las teorías de Tycho Brahe, Kepler, Cardan, G. Bruno o Campanella, la ideología cíclica sobrevive junto a la nueva concepción del progreso lineal que profesan, por ejemplo, un Francis Bacon o un Pascal.¹²”

En el siglo XVII, resucita el linealismo temporal e histórico de la mano del racionalista G. W. Leibniz, quien, en 1715, entabla una polémica con el filósofo y teólogo británico Samuel Clarke sobre el espacio, el tiempo, el vacío, los átomos, lo natural, lo sobrenatural, la libertad y otros temas. En esa disputa, mientras que, para el inglés, influido por las ideas de su compatriota Newton, que definía al espacio como “el uniforme sensorio de Dios”, el espacio y el tiempo son infinitos y atributos de Dios, el alemán piensa que “quienes toman el espacio por un ser absoluto se enredan en grandes dificultades; admiten un ser eterno, infinito que no es Dios, porque el espacio tiene partes y Dios no las tiene.” Por consiguiente, “El espacio y el tiempo no son más que relaciones. El espacio es el orden de las coexistencias, el tiempo es el orden de las sucesiones.¹³” Esto sirve al racionalista para explicar la estructura del universo, que está íntegramente constituida de mónadas, que son sustancias simples, son los átomos de la naturaleza, cerrados herméticamente, de suerte que no tienen ventanas que permitirían acceder o salir de ellas. Siendo las principales, las almas y los cuerpos que, aunque se mueven por sus propias leyes, sin embargo, “convienen entre sí en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo.” Esta es la armonía preestablecida por la mónada suprema, “Dios que es absolutamente perfecto” y Necesario, como en el mismo racionalismo cartesiano.¹⁴ Es lógico que, para esos pensadores modernos, el tiempo y la historia acaben en este reino establecido por el ser absoluto y necesario, como lo hemos observado en la *Ciudad de Dios* de San Agustín.

Esta concepción lineal del tiempo y de la historia cobra un nuevo impulso en el siglo XVIII, el gran Siglo de la Luces, en el que la fe en Dios es sustituida por la fe en la razón autónoma y en el progreso infinito, un impulso que no será capaz de sustraerse de la reacción de la vuelta al eterno retorno del siglo XIX e incluso del siglo XX. Antes de introducirnos en ellos, nos detendremos unos minutos en Emmanuel Kant, que no es

¹². Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, o. c. p. 131.

¹³. Diderot, *Historia de la filosofía en la Enciclopedia*, vol. 2, Edición preparada por José Manuel Bermudo, Editorial Horsori, Barcelona, 1987, p. 509.

¹⁴. G. W. Leibniz, *Monadología*, Edición trilingüe, introducción de Gustavo Bueno, traducción de Julián Velarde, Clásicos el Basilisco, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981, p. 73-77; 109-110 y 143. *Teodicea*, Prefacio, §§ 4; 6 y 7; §§ 20- 22; §§27-31; § 153; § 167; §§ 180-184; § 340; § 352; §§ 353 y 358.

realmente ilustrado sino idealista trascendental, quien, ante la pregunta formulada por el *Noticiero semanal de Büsching*, el 13 septiembre de 1784, sobre ¿Qué es la ilustración?, responde que “*es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón!: he aquí el lema de la ilustración.”¹⁵

Kant reconoce, al final de su ensayo, que la pregunta “¿Qué es la ilustración? la hicieron también a Moisés Mendelssohn, “una prueba de hasta qué punto el azar puede traer consigo una coincidencia de ideas”, cuya respuesta apareció, el 30 del mismo mes de septiembre, en la *Revista Mensual de Berlín*, que no había caído todavía en sus manos, y que, de haberlo sabido, habría reservado la suya. En efecto, los especialistas en la materia coinciden en que ese extenso movimiento fue una auténtica liberación del pensamiento de los planteamientos dogmáticos de la Edad Media y de la razón absoluta de la modernidad cartesiana. Pero el filósofo de Königsberg, al situarse en la encrucijada de diversas corrientes filosóficas y de diversas ideas, afirma que el “espacio es una necesaria representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas.” y que el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia, sino otra representación también “necesaria que sirve de base a todas las intuiciones”, es “la forma del sentido interno, esto es, del intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno.” De forma explícita, “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos.”¹⁶ En último término, el tiempo sería esa facultad que nos ayuda a ordenar cognoscitivamente nuestros estados interiores y todo lo que nos viene dado en espacio. Si bien el tiempo es algo intuitivo, la historia debe seguir en su avance unilineal porque la nuestra, la historia de la especie humana, puede ser considerada “*en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver todas las disposiciones de la humanidad.*”¹⁷ Es la Naturaleza que ha querido que el ser humano supere el nivel mecánico de su existencia animal, se libere del instinto para seguir por medio de su racionalidad el camino de su destino.

4. El historicismo y la nueva fase del eterno retorno

¹⁵. Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, prólogo de Eugenio Imaz, Colección Popular, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 25.

¹⁶. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, S.A., Madrid, 1978 y 1984. p. 68, 74 y 77.

¹⁷. Emmanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, *Filosofía de la historia*, o. c. p. 39, 44 y 57.

Tras estos últimos flecos de la concepción lineal de la historia, ya no tanto del tiempo, entramos en el siglo XIX, donde asistimos a una triple escena. En la primera, donde sobresale el dominio del espíritu (subjetivo, objetivo) absoluto, es la historia del idealismo absoluto (Hegel), en la segunda, nos introducimos en una historia de la lucha de clases que avanza en su perpetuo antagonismo y acaba en su disolución (Marx) y, por fin, en la tercera, nos invitan a retroceder al mundo clásico griego (Nietzsche), cuyo profeta, al que todas las cosas suspiran tras él, escucha a todos los seres. Esta vez son sus animales quienes le dirigen la palabra:

“¡Oh Zarathustra! ... para los que piensan como nosotros, son las mismas cosas las que bailan: todo viene y tiende la mano, se ríe y huye..., y retorna. Todo va, todo retorna; la rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo florece otra vez, el ciclo de la existencia se persigue eternamente...¹⁸” Esto sería, en definitiva, el mejor canto de la vuelta al eterno retorno, del que no nos hemos liberado aún dado que ciertas voces, basándose en hechos empíricos, nos recuerdan que “la historia se repite” y las revelaciones que nos aportan autores célebres, tales como Oswald Spengler, en *La decadencia de Occidente*, y Arnold J. Toynbee, en *Estudio de la historia I, II y III*, coinciden en una rehabilitación de las concepciones cíclicas. Descartando un estudio o una valoración detenida de dichas teorías, cabe subrayar, por lo menos, el deseo que subyace en ellas “de hallar un sentido y una justificación transhistórica a los acontecimientos históricos” y ponen de manifiesto las dificultades a las que se ha enfrentado el historicismo, desde Hegel, Marx y los contemporáneos posteriores, Rickel, Troelsch, Dilthey y Simmel, “y que los refuerzos recientes de Croce, de K. Mannheim o de Ortega y Gasset sólo exorcizan parcialmente.¹⁹”

Es evidente que el desarrollo de las orientaciones fundamentales de estos historicistas, nos llevaría fuera del objeto de estas líneas. En esta circunstancia, sólo haremos una obligada alusión al maestro Ortega, por estar cerca de nosotros, aunque lo hayamos leído en alemán antes que en su lengua de Cervantes. Para este filósofo de la *España invertebrada*, la historia es un sistema, “el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia, mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es ese hombre “racionalista” europeo, si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano, sin saber lo que fue ser estoico y así sucesivamente.²⁰” Se comprende que esos “hombres” se identifican con las grandes y largas épocas que ya conocemos. Al racionalista europeo le corresponde toda la Edad Moderna, al cristiano, la Edad Media, y al estoico, ese periodo clásico que retrocede hasta Aristóteles. Detrás de él, seguirían los socráticos y presocráticos. Si lo que aconteció en aquellas épocas tenía que ocurrir exactamente tal como se había producido,

¹⁸. Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Philipp Reclam jun. GmbH & Co., Stuttgart, 1994, p. 228. Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*, Edaf, Ediciones-Distribuciones, S. A. Madrid, 1971, p. 202.

¹⁹. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, o. c. p. 133 y 135.

²⁰. Ortega y Gasset, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Nota preliminar por Paulino Garagorri, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 51.

de acuerdo quizás con la fijación o prefijación necesaria del espíritu absoluto hegeliano, entonces habría que formular la siguiente pregunta: “¿cómo puede ser soportado el “terror a la historia” en la perspectiva del historicismo? La justificación de un acontecimiento histórico por el simple hecho de ser un acontecimiento histórico, dicho de otro modo, por el simple hecho de que *se produjo de ese modo*, encontrará grandes dificultades para librar a la humanidad del terror que los acontecimientos la inspira.²¹” Son múltiples las situaciones que pueden fácilmente determinar la verdad de esta línea de investigación. Sólo habría que continuar con la interrogación para saber cómo se ha podido soportar y justificar “los dolores y la desaparición de tantos pueblos”, por hallarse en el camino de la historia o ser vecinos de imperios en permanente expansión. ¿Cómo justificar que el sudeste europeo haya sufrido durante tantos siglos las consecuencias de su situación geográfica, al encontrarse en la ruta de los invasores asiáticos y ser luego vecino del imperio otomano? La presión de la historia del siglo pasado y del presente que ha sido, es, una amenaza inminente sin treguas, produce ansiedad e incluso tensión el estado de ánimo de los que pretenden averiguar cómo las sociedades han podido soportar tantas catástrofes y tantos horrores, etc. etc.

Las respuestas a esos interrogantes llevan a la conclusión de que la gran mayoría de la población, de las masas de Europa, por no hablar de otros continentes, vive todavía muy apegada hasta hoy a la visión tradicional, anti” historicista”. “De modo que en primer lugar es a las *élites* a las que se plantea el problema, puesto que son las únicas obligadas, cada vez con mayor rigor, a tener conciencia de su situación histórica.²²” Este razonamiento tan claro, necesario y universal, que suscribirían todas las culturas del planeta tierra, nos permite acercarnos al concepto del tiempo y de la historia en el mundo africano.

5. La dinámica espaciotemporal de la metafísica africana

Como si fuera un campo pragmático, para introducirse en él es preciso situarse en el microcosmos bantú-rwandés, con el fin de comprobar que sus lenguas emplean habitualmente un léxico seccionado en once grupos o clases de palabras y en cuatro elementos, que son la separación de sus sílabas por una raya, siendo el último elemento la vocal con la que termina cada palabra. Todos esos grupos y sus elementos se reducen a las siguientes cuatro categorías fundamentales, cuyo denominador común es el *Ntu* y que son:

1. *Umuntu* y
2. *Ikintu*, receptáculos de todo lo que contiene la substancia,

²¹. *El mito del eterno retorno*, p. 136.

²². *Idem*, p. 137.

3. *Ahantu*, el “lugar” y el tiempo,

4. *Ukuntu*, que engloba la cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, posición y posesión.²³

Como es obvio, lejos de adentrarnos en el inmenso campo de esas cuatro categorías ontológicas, lo que nos interesa de momento es detenernos, aunque sea brevemente, en la tercera, en el *Ahantu* que, nos acaban de advertir, trata del lugar o espacio y del tiempo, dos realidades inconfundibles. Por eso, es necesario diferenciar o delimitar sus características. Empezando por el lugar, para el común de los racionales, evoca un “sitio” determinado ocupado por cierto objeto; una “localidad” o, en fin, un “espacio” susceptible de ser ocupado, este sería más o menos el “lugar físico”. Metafísicamente hablando, habría que contar con otros aspectos del “lugar”, tal como nos sugiere el hecho de que un ser corporal encierra en sí un espacio, delimitado por una superficie exterior. En ese caso, se puede observar que la piel del cuerpo de una persona cualquiera, es una superficie que delimita su ser material, su corazón está situado en alguna parte, sus ojos ocupan espacios diferentes, etc. Con ello, se confirma que “todo ser corporal es forzosamente espacial en su constitución interna”. Esta última precisión abre paso a una nueva expresión, que es: el “lugar interno”. De acuerdo con eso, si hemos anotado bien la acepción física del “lugar”, de la localidad, y la genérica, de la localización o de la posición en el espacio, ¿acaso el término “físico” podría ser, de alguna manera, sustituido por el de “externo”? Pues, diríamos que eso no sería necesario, porque el aspecto de “lugar externo” constituye un tercer elemento. Se entiende, siguiendo con el ejemplo anterior, que la piel de mi cuerpo delimita ciertamente mi “lugar interno”; sin embargo, no está en la “nada”. En sí misma, esa piel está delimitada por el espacio exterior a mí. Yo diría que yo estoy enteramente “revestido” por el “lugar externo” que rodea y envuelve mi piel, de la misma manera que ésta última delimita mi “lugar interno”. En consecuencia, “Lo que llamo aquí “lugar externo”, se traduce por el término **Äho** (ahí, donde) = “là où”, en francés, *ubi*, en latín. Este es un aspecto metafísico que debe unirse, en esta cualidad, e inevitablemente, a todo ser corporal.²⁴” Este extremo nos exige puntualizar que mientras que en las lenguas europeas, los vocablos, *ubi*, latino, y *là où*, francés, denotan exclusivamente lugar, pues, el **Äho**, bantú-rwandés, lo une al tiempo, como lo hemos anunciado ya.

Con esa aclaración, habría que apurar un poco más lo que atañe a la relación esencial que une a los tres pares de conceptos anteriores, para establecer definitivamente que ni el “lugar interno”, ni el “externo” se opone al “lugar físico”, porque este es, precisamente, el receptáculo del primero, es decir del “lugar interno”, con el que constituye un doble factor, del cual resulta el concepto de “lugar externo”. En último término, para que haya un “lugar externo”, necesitaríamos tres causas:

²³. Alexis Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, o. c., p. 41, 42 y 120. Eugenio Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, o. c. p. 160-161. Eugenio Nkogo Ondó, *Le génie des Ishango, synthèse systématique de la philosophie africaine*, o. c. p. 189-190.

²⁴. Alexis Kagame, *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, p. 247-249.

- A) Causa material: el “lugar físico” que recibe el ser en movimiento.
- b) Causa eficiente: el movimiento del ser que encierra, envuelve, el “lugar interno”
- c) Causa formal: presencia efectiva del ser en movimiento.

Esas causas no indican perfección, porque, aunque se realice el “lugar externo”, eso no significa que se aclare totalmente la esencia de su entidad. “La esencia de un ser, en efecto, no depende de su realización en la naturaleza.”, sino de la comprensión o de la evidencia de sus características definitorias. En este caso que nos concierne, se puede concluir que “la esencia del lugar externo está constituida por la exigencia metafísica para un ser corporal de encontrarse en alguna parte: ahí donde (está situado). Su esencia es el “ahí donde.”²⁵”

El que sigue los pasos del discurso de este filósofo africano, se dará cuenta enseguida de que el tema se complica, se desborda y nos lanza fuera de este contexto en que nos movemos. La última precisión junto con las tres causas que nos revelan la realidad del “lugar externo”, nos invitan a plantear otros tantos temas, como el del movimiento en general, es decir el de sus modalidades: local, cuantitativo, cualitativo y substancial. Por esta vía, el procedimiento a seguir nos exigirá determinar las naturalezas del móvil, de la movilidad y del mismo movimiento, de esta manera, estaríamos próximos a las nociones del espacio y del tiempo del vitalista francés, Henri Bergson, y a la noción del movimiento de la Física cuántica de Max Planck. Como cabía esperar, ese **Äho** (ahí) donde (que, además de lugar + tiempo, reúne otros conceptos, como: “aquí; lejos de aquí o de ahí; en lugar de hacer esto o aquello.”²⁶), remite a otra entidad que sea receptáculo de lo inmaterial, invisible o inteligible. En otros términos, queremos decir que, además del *Ahantu*, habría que entrar de lleno en el terreno específico de las otras tres categorías ontológicas, que eran: *Umuntu*, *Ikintu* y *Ukuntu*. Eso nos llevaría, por supuesto, más allá del propósito de este aparatado, en el que sólo nos interesa unir el espacio visible o sensible con el tiempo.

¿Qué podríamos decir del tiempo? En principio, la noción del tiempo habría sido deducida de la experiencia de la realización del ser humano. El *homo habilis* y sus descendientes intentaron buscar los medios de su subsistencia adaptándose a dos ciclos en los que el sol aparecía en un horizonte y se ponía en el otro, la claridad del sol era una señal para hacer sus faenas, mientras que la oscuridad les obligaba a reposar, mejor dicho a descansar. La claridad solar recibió el nombre de día y la oscuridad, el de noche, su alternancia constituía un antes y un después. Es un buen indicio de que el tiempo es “durée”, duración, como diría Bergson, y “passage, ou transition”, paso, o transición, como diría Kagame.²⁷ No es extraño que estos dos grandes autores hayan dedicado gran parte de sus reflexiones a la explicitación de los postulados de sus tesis, donde se han exployado tanto en decirnos lo que era el tiempo en sí mismo, el devenir, y su

²⁵. Idem, p. 250-251

²⁶. Idem, p. 251-255 y 269-270.

²⁷. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1938, 13e édition 1998, p. 189. L'Abbé Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'Être*, o. c. p. 259.

dimensión relativa; el instante, como “seriación actuante” y la duración, como “seriación actuada y actuable”, etc., pero, en lugar de seguir su desarrollo, aquí nos parece oportuno e incluso urgente hacer una alusión a las fases del tiempo, esas son: el pasado el presente y el futuro. El presente es, como el ser racional lo experimenta, el único tiempo real, porque el pasado ha sido, ya fue, y el futuro no es todavía, será. Esta diferencia no conduce a pensar en absoluto que el presente se desligue del pasado ni del futuro, sino todo lo contrario, nos hace ver que es el mediador esencial entre esos dos tiempos. Sólo haría falta oscilar de un lado al otro, para comprobar que lo que ha ocurrido, lo que ocurrió, en el pasado, antes de su realización era futuro, que este futuro, realizándose en el presente, será pasado para el otro futuro que, a su vez, resultará presente y, después, pasado para el subsiguiente futuro... Y así sucesiva y progresivamente. Lo mismo que el pasado puede significar épocas o los últimos segundos que acabamos de vivir, el presente puede abarcar generaciones de la humanidad o los últimos segundos que vivimos y abren puertas, de par en par, al futuro...

A partir de este amplio horizonte, nos situamos otra vez en la metafísica africana, en la que el ser no es “lo que es”, como en la metafísica occidental, sino lo que tiene fuerza, “lo que actúa y es actuado”, es aquello que es considerado formalmente como una “causa eficiente.”²⁸ De aquí se deduce que el tiempo, del que estamos hablando, sea un tiempo dinámico, cuya fases serían: “lo que ha sido actuado anteriormente”, el pasado; “lo que actúa o es actuado”, el presente, y “lo que será actuado ulteriormente”, el futuro.²⁹ Los actores de esas actuaciones son, sin más preámbulos, las generaciones humanas que han vivido, viven y vivirán en esos tiempos. En consecuencia, cualquier intérprete, sin demasiado esfuerzo mental, puede afirmar que la concepción del tiempo y de la historia que descubrimos en este esquema es típicamente *unilineal*, en la que partiendo de un pasado, y a través de un presente, se llega siempre al *irrenunciable futuro*. Recordemos que el término *Äho* (ahí, donde), *là où*, *ubi*, conducía a la conclusión de que en la categoría *Ahantu* era imposible separar el binomio espacio-tiempo. Para explicar ese nexo o unión, nos bastaría recurrir a unos ejemplos del manejo o de la comprensión de dicho vocablo en el circuito del habla rwandesa o banturwandesa, para verificar su efectiva realización en ciertas cuestiones o preguntas, tales como:

Où avez-vous vu pareille chose? ¿Dónde habéis visto, o ha visto usted algo semejante? La gente responde precisando el tiempo en que ha tenido lugar el suceso al que se refiere.

Quand avez-vous vu pareille chose? ¿Cuándo habéis visto, o ha visto usted algo parecido? La respuesta, por lo general, apunta al lugar en que ocurrió el caso.³⁰ Con

²⁸. *La philosophie bantú-rwandaise de l'Être*, p. 315.

²⁹. *Idem*, p. 258.

³⁰. *Idem*, p. 267

ello, acudimos, una vez más, al cruce o al abrazo inseparable entre el espacio y el tiempo.

6. El tiempo y la proyección histórica del imperio Mandingo

De hecho, el potente imperio Mandingo que florece en la Edad Media, en una época sobresaliente en el cultivo de las ciencias, de las artes y de las letras, tal como lo testimonia la universidad de Tombuctú, a cuyo frente encontramos al “típico negro ilustrado” Abderrahman Abdallah es-Sâdi, quien, en consonancia con las tendencias desarrolladas en las universidades europeas, como la Sorbona de París, asume la herencia de la obra aristotélica difundida por los árabes Avicena y Averroes y la une a la tradición de la lingüística ontológica africana. Dispuestos a emprender el camino de una posible comprensión de la situación, es aconsejable echar una ojeada a la *Charte du Mandé*, que recibió varios nombres: lo llamaron antes *Donsolu Kalikan*, “Juramento de los cazadores”, después *Dunya makilikan*, “Conminación al mundo”, y, por fin, fue declarada solemnemente, en Dakadjalan, primera capital del imperio del Mali, bajo el nombre de *Manden Kalikan*, “el Juramento del Mandé”, en la entronización de su primer emperador Soundjata Keita, a finales de 1222.

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

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

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

“Fue en nombre de su sociedad, la *donso tòn*, (una especie de cofradía iniciática de tipo masónico) que predica la fraternidad universal, el amor al prójimo, la rectitud moral y espiritual, la protección y la defensa de los pobres y de los débiles contra la arbitrariedad y la tiranía, que, de acuerdo con sus aliados, los cazadores, cuyo título glorioso es *Sanènè ni Kontròn denw*, (los hijos de Sanènè y de Kontròn), concibieron la presente carta.” Al mismo tiempo le dejó bien claro que los nombres de Senènè y de Kontròn no designaban a ningún país ni a ninguna raza, sino que eran la efectiva “encarnación de las virtudes humanas llevadas al más alto grado de expresión.”³¹ Y bajo este mandato imperativo, hicieron esa PROCLAMACIÓN:

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Toda vida humana es una vida.

Es verdad que una vida aparece en la existencia

Antes que otra vida,

Pero ninguna vida es más “antigua”,

Más respetable que otra vida,

Del mismo modo que ninguna vida vale

Más que otra vida.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Toda vida, siendo una vida,

Cualquier perjuicio contra ella exige reparación.

Por consiguiente,

Que nadie incrimine gratuitamente a su vecino,

Que nadie cause daño a su prójimo,

Que nadie martirice a su semejante.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Que cada uno vele por su prójimo,

Que cada uno venera a sus genitores,

³¹. *La Charte du Mandé et autres traditions du Mali*, traduit par Youssouf Tata Cissé et Jean-Louis Sagot-Duvaurox, Caligraphies de Aboubakar Fofana, Albin Michel, 2003, Introduction.

Que cada uno eduque a sus hijos,

Que cada uno satisfaga las necesidades

De los miembros de su familia.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

Que cada uno vele por la tierra de sus padres.

Por patria, país o tierra de los padres,

Hay que entender también y sobre todo los hombres:

Porque todo país, toda tierra que vería a los

Hombres desaparecer de su superficie

Conocería la decadencia y la desolación.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

El hambre no es nada bueno,

Ni mucho menos la esclavitud,

No hay peor calamidad que esas dos cosas

En este valle de lágrimas.

Mientras dispongamos de aljabas y del arco,

La hambruna no matará a nadie en el Mandé,

Por si acaso sobreviene;

La guerra no destruirá nunca jamás al pueblo

Para retener esclavos en él;

Es decir que ninguno pondrá desde ahora

El bocado en la boca de su semejante

Para ir a venderlo;

Nadie será tampoco torturado en el Mandé,

O condenado forzosamente a muerte,

Por ser hijo de un esclavo.

Los hijos de Sanènè y de Kontròn declaran:

La esencia de la esclavitud
Se ha extinguido este día,
“de un muro al otro”,
De una frontera a la otra
Del Mandé;
Las razias son desterradas a partir de esta fecha en el Mandé,
Los tormentos surgidos de
Esos horrores desaparecerán
A partir de este día en el Mandé.
¡Qué horror, el de la hambruna!
Un hambriento ignora el
Pudor y el castigo.
Qué sufrimiento espantoso
Para el esclavo y el hambriento,
Sobre todo cuando no disponen
De ningún recurso.
El esclavo está despojado de su
Dignidad en todas partes del mundo.
La gente de otro tiempo nos dice:
“El hombre, como individuo
De hueso y carne,
De médula y de nervios
De piel cubierta de pelos y de cabellos,
Se sustenta de alimentos y de bebidas;
Pero su `alma`, su espíritu vive de tres cosas:
Ver lo que tiene ganas de ver,
Decir lo que tiene ganas de decir

Y hacer lo que tiene ganas de hacer.

Si una sola de estas cosas

Le faltara al alma,

Ella lo sufriría

Y se debilitaría seguramente.”

En consecuencia, los hijos

De Sanènè y de Kontròn declaran:

Que cada uno disponga de ahora en adelante de su persona,

Que cada uno sea libre de sus actos,

Conforme a la corrección,

A las leyes de su Patria.

Este es el Juramento del Mandé

En atención a que llegue a oídos del mundo entero.³²

Es fundamental subrayar que, lo mismo que lo hemos aprendido en *La philosophie bantú-rwandeaise de l'Être*, el tiempo para el Mandingo es una categoría dinámica, es la unidad de fuerzas que tienden a la liberación de los hombres, con ellas hacen historia y caminan hacia el futuro. Así, se observa que la mayoría de las expresiones de su declaración enfatizan con singular contundencia ese tránsito del presente hacia el futuro.

Esta voz que resume el ideal del Mandé, fundado en la armonía, en la concordia, en el amor, en la libertad, en la fraternidad, etc. y que, como sus hijos lo testimonian, retumba y retumbará en las cuatro esquinas del universo, será el modelo de la ferviente aspiración de aquellos que, frente a la acción unilateral del imperialismo galopante, reclaman el compromiso de todos los poderes fácticos en la lucha por el establecimiento de un orden internacional, en el que reine la paz auténtica, la justicia y la igualdad entre todos los seres humanos. Y con mayor fundamento, teniendo en cuenta los documentos que hoy nos ofrece el tema, este mensaje de los hijos del Imperio Mandingo puede ser considerado como el mejor precedente de las posteriores Declaraciones de Derechos Humanos, no sólo por los grandes investigadores, sino también por todo aquel que, guiado por el criterio de un juicio recto y autónomo, se esfuerce por alcanzar el grado exigible que conduce a una interpretación objetiva y comprensible de los hechos.

³². Idem, *Manden Kalikan*, Texte original de la Charte du Mandé. *Mandingo Kalikan* (Constitución del Mandingo), texto original y su traducción francesa.

En esa materia de los Derechos Humanos, los tratados occidentales atribuyen su declaración a la *Carta Magna*, de 1215, cuando los barones ingleses exhortan a la monarquía a fundar el *Habeas Corpus* que reconocía libertades individuales, para algunos y no para todos los ciudadanos, el derecho a la insurrección. De la misma manera, citan la de la constitución americana, del Estado de Virginia (1776), la de la Revolución Francesa (1789), que es la que más ha influido en otras, y la última, de la ONU (1948), pero, se olvidan de lo fundamental, se olvidan de que esa defensa de la dignidad inviolable del ser humano fue, en realidad, proclamada por el imperio Mandingo en pleno siglo XIII. Este olvido, que es como otras e incesantes tergiversaciones de la historia, ha llevado a Jean Moreau a reconocer, de una vez por todas, que en África tuvo lugar la primera declaración de los Derechos Humanos cinco siglos antes de la Revolución Francesa.³³

7. *El tiempo ascendente y descendente entre los Bambara y los Peul.*

Una ojeada al sistema de antropología social que comparten esas dos culturas, nos hará comprender la idea que sus habitantes se han formado del tiempo desde hace miles de años. Con las voces *Neddo* y *Maa*, los Peul y los Bambara designan la realidad humana, la persona, mientras que *Nedaadku* y *Maaya* designan la persona de las personas. Eso indica que, para ellos, una aproximación, aunque fuera sumamente ligera, a eso que se llama persona es, en principio muy compleja, porque “implica una *multiplicidad interior*, unos planos de existencia concéntricos o superpuestos (físicos, psíquicos y espirituales en diferentes niveles), así como una dinámica constante.³⁴” Sus componentes, como lo acabamos de oír, al ser dinámicos, actúan armónicamente en orden al cumplimiento de una función, que es la misión que le ha sido asignada a lo largo de la vida, esa se realiza según el ritmo de superación de los grandes periodos que corresponden a diversos grados de iniciación, una iniciación que dota a la persona psíquica de una capacidad moral y mental y condiciona o motiva su realización perfecta. El modo de vida del llamado animal racional es un aprendizaje, es una experiencia. Su proceso se inaugura con el nacimiento y su desarrollo consiste en el despliegue de un gran abanico de posibilidades o de manifestaciones psicofísicas, intelectuales, morales, etc. y su equilibrio refuerza su existencia hasta la muerte.

Por eso, la vida humana se despliega en dos grandes etapas o fases: “una ascendente, hasta los sesenta y tres años; la otra, descendente, hasta los ciento veintiséis años. Cada una de estas fases tiene tres grandes secciones de veintiún años, dividida en tres períodos de siete años. Cada sección de veintiún años marca un grado en la iniciación y cada período de siete años marca un escalón en la evolución de la persona humana.³⁵”

El transcurso del tiempo de la incorporación en el universo se explica con una exactitud

³³. Jean Moreau, “La Déclaration des Droits de l’Homme, cinq siècles avant la Révolution... en Afrique”, *Humanisme, Revue des Francs-Maçons du Grand Orient de France*, n° 285 –Jun 2009, p. 47.

³⁴. Amadou Hamparté Bâ, *Aspects de Civilisation africaine*, Présence africaine, 1972, p. 11

³⁵. Idem, p. 12-13.

y de una forma que yo llamaría desarrollo psicofísico calculado o, mejor dicho, matemático. De esta manera, se sabe que durante los primeros siete años, en los que naturalmente la persona tiene más necesidades, el niño está más ligado a su madre; de siete a catorce años, se enfrenta con el mundo exterior del que recibe diversas influencias, pero siente la necesidad de referirse a su madre. La etapa de catorce a veinte años, es el período en el que se ha matriculado en la escuela de la vida y de sus maestros y se aleja progresivamente de la influencia de su madre. El paso siguiente, el de los veintiún años, es decisivo por el hecho de que en él tiene lugar la circuncisión y la iniciación en las ceremonias de los dioses. En el segundo tramo de este período tiene que *madurar* la enseñanza recibida anteriormente, porque todavía es un niño que escucha a los juiciosos. A los cuarenta años, alcanza la edad de la madurez y derecho a la *palabra*, con la que él también puede enseñar a los demás el saber acumulado durante los dos primeros períodos de su vida. A los sesenta y tres, concluye por fin el trayecto de la gran fase ascendente y, a partir de ella, entra necesariamente en otra categoría: "es considerado como el que, habiendo acabado su vida activa, no está sujeto a ninguna obligación, lo que no le impide, eventualmente, continuar la enseñanza, toda vez que esta haya sido su vocación o su capacidad."³⁶

Bien entendido, esto significa que, al término de sus sesenta y tres años, la persona humana entra en la fase descendente de su vida y deja el puesto que ocupaba anteriormente en la fase ascendente a los que, según su capacidad, tengan el derecho de dar paso a la pervivencia del acervo a través de las generaciones venideras. Tras este testimonio, sería un acierto afirmar que, para los Bambara y los Peul, el tiempo y la historia forman parte de un continuo infinito.

8. *El Sigui, la proyección dogon hacia el futuro*

El Sigui es una ceremonia muy compleja que dura veinte días y tiene lugar, cada sesenta años, en los pueblos y en todas las circunscripciones en las que habitan los Dogon. Es su auténtica y gran fiesta de cultura popular, en la que participan todos sus miembros, sin distinción de edad ni sexo. Su parafernalia, asumida por todos, exige una indumentaria adecuada, una gastronomía exuberante y de temporada, una bebida necesaria y abundante, fundamentalmente de "cerveza de mijo". Exige, por supuesto, un grupo de personas o de autoridades capaces de encargarse de la custodia de la gran Máscara, que ha sido bien esculpida para la ocasión. Esta máscara, adornada en forma de serpiente, "representa a Dyongu Séru, el cuarto ancestro de los hombres que bajaron en el arca con el Nommo resucitado. A consecuencia de diversos acontecimientos, este ancestro murió; su fallecimiento supuso aquel al que serán condenados todos los seres vivos de la tierra."³⁷

³⁶. Idem, ibidem. Y Eugenio Nkogo Ondó, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, o. c. p. 250-252. Eugenio Nkogo Ondó, *Le génie de Ishango...*, o. c. p. 297-300.

³⁷. "Texte initiatique dogon", *Textes sacrés d'Afrique noire*, choisis et présentés par Germaine Dieterlen, avec la collaboration de Béatrice Appia, Daniel Biebuyck, R. P. Borgonjon, Daryll Forde, Pierre Idiart, Annie et Jean-Paul Lebeuf, Paul Mercier, Jean Rouch, Pierre Roumeguère, Jacqueline Roumeguère-Eberhardt, Pierre Verger et Dominique Zahan. Préface de Amadou Hampaté Bâ, Éditions Gallimard, 1965, p. 297.

Esta fiesta, que celebra la cultura Dogon desde los orígenes de su existencia, debe ser una de las efemérides más antiguas que conoce la historia de la humanidad. A pesar del tiempo transcurrido, sus descendientes conservan intacta su memoria hasta hoy. A su pervivencia, añaden un nuevo dato, mediante el cual conmemoran dos importantes acontecimientos míticos. El primero de ellos es la revelación de la *palabra* que el mismo Amma, el Dios supremo, había confiado al Nommo resucitado, para que la transmitiera a los hombres, sus descendientes, y procediera así a la inauguración del primer Sigui. El segundo evento está destinado “a las honras fúnebres y a las ceremonias del fin de luto (*dama*) de Dyongu Séru” que facilitaron la recuperación de sus principios espirituales, dispersados por su muerte, y su promoción al grado de ancestro, activo y beneficioso para la humanidad. A partir de este reconocimiento, esas ceremonias fueron definitivamente establecidas como homenajes a todos los difuntos a través de la historia.

La revelación de la *palabra* y el aprendizaje de la lengua considerada *secreta*, producida por la muerte del ancestro, “constituyen la infraestructura de las representaciones asociadas a esta ceremonia” y están en perfecta concomitancia al consumo de la cerveza, cuya fabricación simboliza la resurrección y, en particular, “recuerda la del Nommo y la promoción –comparable a una resurrección– del primer muerto al rango de ancestro.³⁸” Antes de continuar con la observación de este ambiente pomposo del Sigui dogon, es necesario aclarar que, de acuerdo con los principios de la Teología africana, se establece una radical diferencia entre los antepasados buenos y los malos, los primeros, es decir los buenos, aquellos que han llevado una vida ejemplar, que han sido modelos de todas las virtudes, son los únicos que alcanzan el grado de ancestro; por eso, están cerca de Dios y sirven de intermediario entre Él y sus descendientes.³⁹

Dicho esto, volvamos al escenario y contemplemos una vez más los pasos siguientes del gran Sigui. El panorama presenta una serie de altares familiares, a los que han ofrecido diversos sacrificios, alrededor de los cuales deambulan unos hombres engalanados y vestidos con ricos trajes, con sus bastones de trono o de dignatarios, se disponen a probar la cerveza junto con el público en general. Estamos sin duda ante uno de los actos que constituye la promoción para todos los miembros de la sociedad en cuestión y pone de manifiesto que “la celebración del Sigui -que cierra un ciclo de vida y abre otro- es válida incluso para un niño en estado fetal porque una dignataria, que secunda y acompaña a los hombres, representa a todas las mujereas de las aglomeraciones interesadas.⁴⁰”

Esa suntuosa organización se rige por la voluntad general de su pueblo, representado por un grupo selecto de personas que, como nos ha sido expuesto, son los guardianes

³⁸. Idem, p. 298.

³⁹. Juvénal Ilunga Muya, “Bénézet Bujo, Éveil d’une pensée systématique et authentiquement africaine”, in *Théologie africaine au XXI siècle, quelques figures, Vol. I*, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 2002, p. 117. Bénézet Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Academic Press, Freiburg Schweiz/Fribourg Suisse, 2008, p. 24-25.

⁴⁰. *Textes sacrés d’Afrique noire*, Idem, Ibídem.

del altar mayor, el de la Gran Máscara de Dyongu Séru. Asumir semejante responsabilidad exige talento, de esa manera los integrantes de aquella “minoría selecta” deben ser o haber sido capaces de superar la prueba de una rigurosa iniciación. En ella, aprenden de memoria, especialmente, los largos textos de la lengua secreta y los recitan en alta voz, desde las terrazas, ante la muchedumbre, como parte del desarrollo de las ceremonias, hasta que los sustituye el nuevo grupo designado para el siguiente Sigui. Esos textos relatan de una manera velada y muy resumida, el sistema cósmico del pueblo dogon, los acontecimientos místicos que precedieron al descenso del arca del Nommo y de los hombres a la tierra y todo lo que sucedió después hasta la aparición de la muerte y la instauración de las ceremonias de las honras fúnebres.

El orden y la enumeración de los títulos de esos textos sería este:

- Creación del Mundo
- Lucha entre la Tierra y el Cielo
- Invención de la Agricultura
- Preparación del alimento
- Querrela de la Tierra y del Dios Amma
- Descubrimiento de las Fibras Rojas para una Mujer Andumbulu
- Toma de las Fibras por los Varones Andumbulu
- Revelación de la Lengua Secreta a los Andumbulu
- Aparición de la Muerte y la Invención del “Dama” entre los Andumbulu
- Compra de la Muerte a los Andumbulu por el Dios Amma
- Preparación y Celebración del “dama” por los Andumbulu
- Muerte del Ancestro
- Invención del “Sigui” entre los Hombres
- Funerales del Ancestro
- Designación del Primer “Nani”
- Talla de la Gran Máscara
- Celebración del “Sigui”.⁴¹

⁴¹. Idem, p. 299-322.

Si hemos comprendido ya los significados del “Sigui” y del “dama”, nos queda aclararnos acerca de estos dos términos: Andumbulu y Nani. El primero designa a los hijos y a los nietos del provocador del desorden, el Zorro, productos del incesto que cometió con su “madre”, hecha de un trozo de su propia placenta. Deformes y a veces incestuosos ellos mismos, viven en los bosques y en los agujeros de los peñascos. El segundo término, “Nani”, designa tanto al ancestro que ha legado una parte de sus principios espirituales al recién nacido en su linaje, como a este que la recibe.

El que se esfuerce por entrar en lo más recóndito del alma del pueblo Dogon, descubrirá su concepción del tiempo, inherente a su “Sigui”, y su proyección hacia el futuro. Lo mismo que hemos asistido al desarrollo de la vida humana, en la que se alternaban la fase ascendente (de sesenta y tres años) y la descendente (de otros sesenta y tres) constituyendo un continuo que avanzaba infinitamente de 126 en 126 años, entre los Bamabra y los Peul, pues aquí, para los Dogon, el tiempo avanza de 120 en 120 años, porque el intervalo de la celebración entre un “Sigui” y el otro es de sesenta años. El fin de uno remite inmediatamente a la preparación del siguiente. Este es el signo de la expresión lineal de un tiempo en el que, como si fuera en el arca del mismo Nommo, se embarca la cultura dogon rumbo hacia el futuro.

En vía de una efectiva aproximación a su universo, recomiendo la lectura del *Dieu d'eau*, de Marcel Griaule, *entretiens avec Ogotomméli*, una excelente obra en la que ese viejo filósofo dogon descifra uno a uno los enigmas de la complicada estructura matemático-geométrica y astronómica que compone su sistema cósmico. De forma más abreviada, para quien lo juzgue oportuno, es aconsejable echar una ojeada al “El universo metafísico Dogon” y a “La observación y la intuición: fundamentos de la ciencia astronómica del pueblo dogon”, *Síntesis sistemática de la filosofía africana*, p. 129-139 y 196-200; o a “L’univers métaphysique dogon” y a “L’observation et l’intuition: fondements de la science astronomique dogon”, *Le génie des Ishango*, p. 149-157 y 240-243.

9. La trascendencia temporal e histórica: vía de la morada celestial entre los Fang.

Esta vez nos toca pronunciar algunas palabras en relación con lo que podría ser el tiempo y la trascendencia histórica en la cultura Fang. Como veremos enseguida, estas son nociones esenciales de lo que en ella se entiende por naturaleza humana. Partiendo del ángulo de observación de la realidad finita e infinita, se puede asegurar que: “El hombre es el único responsable de la vida de la familia, de la tribu y de la raza ante los demás hombres y ante Dios. Este es un deber sagrado que debe cumplir rigurosamente y en todas las circunstancias, hasta que sea un buen anciano, signo de pureza, de sabiduría y de la inmortalidad asegurada.⁴²” Esta forma de ser o de estar-en-el mundo implica en

⁴².Tsira Ndong Ndoutoume, *Le Mvett, épopée fang*, Présence Africaine/Agence de Coopération culturelle et technique, 1970 y 1983, p. 13.

sí una concepción del tiempo, como uno de los elementos determinantes de la acción, y de la historia, como producto o fruto de ella.

Todo fang es sumamente consciente de que el supuesto incumplimiento de esta responsabilidad inexorable significa tanto como renunciar a su proyecto vital y que, en virtud de esa renuncia, no sería perdonado ni por Dios ni por sus ancestros. De ahí que toda vida, individual o colectiva sea una auténtica construcción, en la que la persona, como un escultor o artista, debe buscar la mejor forma de tallar o de esculpir su figura, ya sea por su propio esfuerzo, ya sea con la ayuda o el auxilio de los demás. Esto sería la búsqueda continua de este camino que conduce a la perfección ideal, cuyo tema, “Escala de los valores morales de la cultura fang”, constituye otro capítulo del anunciado libro que, como hemos dicho, se encuentra en fase de preparación. En resumen, podemos anticipar que en esa posición ascendente hacia lo más alto, la escala del universo de los valores morales fang se compone de cuatro pares de nociones básicas que suman ocho, como las cuerdas del *mvett*, ese instrumento milenario, omniabarcante, que, de acuerdo con Tsira Ndong Ndoutoume, ha sido universalmente reconocido como “sinónimo” de esa cultura.

Pero la diferencia fundamental consiste en que, mientras las cuerdas del maravilloso instrumento representan las armonías posibles de todas las octavas, siendo la *eneada* la representada por la varilla que neutraliza los sonidos, los cuatro pares de conceptos que reproducen el orden moral fang se separan en dos grandes grupos: positivos y negativos, que se ordenan así: àkòmé (orden)-èbírà (desorden); mvé (bondad)-àbí (maldad); sósôá (rectitud)-nsém (desviación); èkì (fuerza positiva)-èvùs (fuerza negativa).⁴³ La efectiva y deseada realización del ser humano estriba en que este debe velar tanto a nivel individual como colectivo o comunal a que los valores positivos dominen, venzan o superen a los negativos. Este es el imperativo impreso en la conciencia de todos, como único criterio a seguir tal como lo hemos aprendido de los mayores y, sobre todo, de los filósofos del *Mvett*, quienes, entre otras múltiples doctrinas, nos recuerdan que ese término deriva del verbo *avett* que, etimológicamente, significa “elevarse, estirar todo el cuerpo hacia arriba. Desde el punto de vista del contenido: tender del todo hacia lo que es perfecto, rechazando la finitud y la incompletud, rechazando toda limitación original, toda muerte (tanto la del cuerpo como la del espíritu).” El *Mvett* intenta resaltar o evocar todo lo que ha sido conseguido por su pueblo a base de la preocupación de engrandecerse, de crecer o de desarrollarse y de transformarse cuantitativa y cualitativamente. En definitiva, es “el impulso hacia la perfección, la eternidad, hacia la apertura a lo Absoluto, a Eyö. El *Mvett* pretende imitar a Eyö en el acto inaugural de la creación por la prolongación de la creación. En la repetición de la eternidad. En la obra del arte...”⁴⁴

El *mvett* es, en otras consideraciones, el ánimo o la firme voluntad de la ejecución de un proyecto que tiende infinitamente hacia el último grado del pensamiento, de la acción y del ser en general y en particular. El Fang entiende que eso que caracteriza su proyecto vital y tiende hacia lo infinito, no es sólo una imitación sino el cumplimiento del designio del mismo Eyö, el ser increado y creador de todo cuanto ha existido y existe. Este, para concluir su tarea de la construcción del universo, indicó al primero de

⁴³. Paul Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*, L'Harmattan, 2006, p. 71-72.

⁴⁴. Grégoire Biyogo, *Encyclopédie du Mvett, tome I - Du Haut Nil en Afrique Centrale, le rêve musical et poétique des Fang Anciens: la quête de l'éternité et la conquête du Logos solaire*, Éditions Menaibuc, 2002, p. 124.

sus cuatro últimos hijos, Nzame ye Mebegue, donde estaban el cielo, el sol, la luna y la tierra. Le dijo que antes que nada, con su soplo pusiera la vida en esa tierra y la conservara bella, rica, envidiable, que creara al hombre y a la mujer para que la habitaran con sus descendencias. Y, por fin, le exhortó:

Dóteles “de voluntad, de potencia y de inteligencia a fin de que estén por encima de todas las cosas de la tierra. Ellos recibirán el espíritu del Cielo, “Nsisim”, que los permitirá dominar la materia, “meñung”, y abandonarla, cuando llega el momento, para volver a su morada celestial.⁴⁵” Con este mensaje, nos topamos otra vez con lo que en el apartado 3 de estas reflexiones, he dado el título de *Origen y alcance de la concepción lineal afro-europea del tiempo y de la historia*. Como la concibió el Obispo de Hipona, la finalidad del universo estaba en *La Ciudad de Dios*, el hombre Fang sabe que su vida, su tiempo en la tierra en que vive, va hacia lo Eterno, cuyo proceso es la estrella que ha dibujado, que dibuja, la línea que sigue, sin desviarse, su forma de incorporarse en la historia.

10. El tiempo y la historia lineal según Kwame Nkrumah

Su nombre, Kwame Nkrumah, junto con los de Malcom Nurse, alias George Padmore, y de Jomo Keniata, recuerda a uno de los grandes panafricanistas que implantó el ideal del panafricanismo en el corazón de la madre África. Después de haber permanecido durante 10 años consecutivos en las universidades de Lincoln y de Pensilvania (1935-1945), en USA, y dos años en Gray’s Inn, en la London School of Economics y en la University College, en el Reino Unido (1945-1947), regresa a mediados de noviembre del último año a la Costa de Oro. Sin pérdida de tiempo, puso en marcha el programa de la lucha por la liberación de África, que había sido consensuado unánimemente por los asistentes al Quinto Congreso del panafricanismo que se celebró en Manchester en 1945. Para emplear una terminología más apropiada, yo diría que creó el fundamento sobre el que tenía que *apoyarse no sólo la historia inmediata sino también lejana de la nueva África*. Esto fue el comienzo de “La acción positiva”, que esencialmente significaba orientar al pueblo con el fin de que tomara conciencia de sí y asumiera el papel de protagonista de sus circunstancias. Este proyecto se convirtió rápidamente en una declaración de guerra para el colonialismo británico. De ahí, la detención y la prisión de su máximo exponente, lo que le permite afianzar su estrategia revolucionaria y lo lleva directamente de la cárcel al poder. Liberado tras alzarse con el triunfo el Partido de la Convención del Pueblo, su formación política, el 8 de febrero de 1951, es llamado oficialmente por el gobernador colonial, Sir Charles Arden-Clarke, para ponerse al frente del nuevo régimen.

Pocos días después, es nombrado Primer ministro del gobierno autónomo de Costa de Oro y accede posteriormente a la presidencia de la República de Ghana en 1957. Con ello, había sonado *La hora de África*, como bien acertó en dar este título a su obra el

⁴⁵. Tsira Ndong Ndoutoumne, *Le Mvett, l’homme, la mort et l’immortalité*, L’Harmattan, 1993, p. 18.

profesor alemán de Historia y civilización africanas, Rolf Italiaander. En el centro de ese toque de queda para las fuerzas coloniales instaladas a lo largo y ancho del continente, Nkrumah hizo de Ghana y su capital Accra la metrópoli del nacionalismo y del despertar africano. Estoy convencido de que cualquier investigador honesto que se proponga hablar del progreso africano en el siglo XX, contará con la obra de ese gran filósofo como una referencia imprescindible. Él nos legó una fuente bibliográfica de alcance universal, en la que merece destacar los siguientes títulos: *Nkrumah, un líder y un pueblo*; *África debe unirse*; *Rodhesia File*; *Handbook of the revolutionary Warfare*; *Challenge of the Congo, a case Study of Fopreign Pressures in an independent State*; *Le consciencisme, philosophie et idéologie pour la décolonisation et développement*; *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*; *Dark days in Ghana*; *Class struggle in Africa*, etc.

Como lo acabamos de afirmar en líneas anteriores, convirtió su tiempo, su vida, en una auténtica *praxis*, una acción que había fijado el objeto de condicionar la historia de África y crear los medios para impulsarla hacia un buen puerto, un puerto en el que era necesario promocionar el desarrollo integral de sus hijos, un desarrollo pleno de libertad, que buscaría el equilibrio entre lo material y lo espiritual, asumiendo su triple herencia: la tradicional, la cristiano-occidental y la musulmana. Para ello, era a su vez necesario presentar y aplicar planes o programas continuos dedicados al bienestar de las masas de sus pueblos. Haciendo un análisis profundo de *los recursos africanos*, se lleva una gran decepción, al comprobar que el resultado era una de las paradojas que ilustra y da luz al neocolonialismo, porque tratándose de una de las zonas más ricas del mundo, sin embargo los productos de su subsuelo enriquecen a los grupos, individuos que precisamente cooperan en su empobrecimiento. Al comprobar, que las “reservas de carbón calculadas” para África a principios de la década de los sesenta eran “suficientes para durar trescientos años”, aseveró que “Si sus múltiples recursos fueran usados en su propio desarrollo, lo podrían colocar entre los continentes modernizados del mundo.”⁴⁶ Pero, ante la situación adversa que cada vez se convertía en una constante, era imprevisible acertar el pronóstico. Redundando en el mismo pensamiento, es bien sabido por todo el mundo que si los beneficios de la actual explotación de los yacimientos petrolíferos, de las minas de oro, de diamante, de uranio, etc. etc., de los países africanos, se destinaran a sus habitantes, estos gozarían de una comodidad digna y admirada que duraría más allá de los “trescientos años” calculados.

Habría que recordar que, para el Osagyefo, el ideal de *emprender y de asegurar indefinidamente el progreso africano*, era el centro en torno al cual giraba el resto de las demás actividades de su gobierno. Si la aplicación de la primera parte de su filosofía, denominada “La acción positiva”, fue tomada como una declaración de guerra por el colonialismo británico, la inauguración de la segunda fase, la de “La acción táctica” que consistía en la “competencia intelectual” entre los nacionalistas responsables y los viejos colonos, provocó un estado de alarma en todo el Occidente. La CIA junto con los

⁴⁶. Kwame Nkrumah, *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*, Siglo XXI Editores, S. A., México, 1966, p. 12.

servicios secretos de los aliados americanos, en Ghana, prepararon un golpe de Estado durante cinco años, que fue materializado por los lacayos locales, Afrifa, Harley y Kotoka, el 24 de febrero de 1966, aprovechando el vacío de la ausencia de Nkrumah quien, con un nutrido séquito, se encontraba de viaje en Hanoi. Los tres altos militares ghaneses obtuvieron el firme compromiso del embajador americano, Franklin Williams, en Accra, de que si lo asesinaran antes de dicho viaje serían compensados con 13 millones de dólares.⁴⁷

Con la caída de régimen nkrumahista, se paralizó todo el proyecto de dirigir el tiempo y la historia de África hacia un futuro mejor, su posibilidad de desarrollo se quedó atrapado en la maraña de las multinacionales de las potencias neocoloniales occidentales. Además de haber hablado tanto de este filósofo en mis libros y en algunas ponencias en los congresos nacionales e internacionales, remito al lector a *Sobre las ruinas de la República de Ghana*, donde resumo mi experiencia en aquel país entre 1978 y 1980.

11. Thomas Sankara o “atreverse a inventar el futuro”

Las revueltas producidas por el descontento popular en Alto-Volta contra el gobierno Saye Zerbo, que prohíbe el derecho de huelga a la Confederación sindical voltaica y aísla a los oficiales sospechosos de un posible entendimiento con los agentes sociales, conducirán al triunfo del golpe de Estado dirigido por el coronel Somé Yoryan, el 7 de noviembre de 1982. Al constituir el Consejo de la Salvación del Pueblo (CSP), Jean-Baptiste Ouédraogo es nombrado su presidente. Su incapacidad para apoderarse de las riendas del Estado, provoca su destitución, el 4 de agosto de 1983, y la creación de otro consejo, el Consejo Nacional de la Revolución, al frente del cual se sitúa, por aclamación unánime de sus compatriotas, el joven revolucionario Thomas Sankara. Poco después, el país es objeto de profundas transformaciones en todas las materias. Esas transformaciones se desenvuelven en una doble escena: se encarnan en una revolución democrática y popular. Al lado del Consejo Nacional de la Revolución (CNR) aparece otro órgano, el de los Comités de defensa de la Revolución (CDR), cuyo ideal primordial es proceder a la destrucción de la maquinaria que sostenía el Estado neocolonial, con el fin de sustituirla por un nuevo aparato que garantice la soberanía del pueblo. A partir de aquí, el país recibirá el nombre de Burkina Faso que, en las lenguas vernáculas diula y mooré, significa Tierra de hombres, de personas íntegras, dignas.

Con su actitud antiimperialista, Sankara se enfrenta al neocolonialismo francés, siendo François Mitterrand el inquilino del Elíseo, lo mismo que Sékou Touré lo hizo en tiempo del General De Gaulle. El comienzo de esa etapa, marcada por un cambio trascendental de los valores, dio paso a la creación de una economía nacional, independiente, autosuficiente, planificada al servicio del pueblo, y supuso esas grandes

⁴⁷. Kwame Nkrumah, *Dark days in Ghana*, Panaf Publications Limited, London, 1968, p. 20, 49 y 50-51.

reformas: agraria, administrativa, escolar, estructuras de producción y de la distribución en el sector moderno. La reforma agraria tuvo esos otros objetivos:

- El crecimiento de la productividad del trabajo por una mejor organización de los campesinos y la introducción en el mundo rural de las técnicas modernas en su ramo.
- El desarrollo de una agricultura diversificada a la par de la especialización regional.
- La abolición de todas las trabas propias de las estructuras socioeconómicas tradicionales que oprimían a los campesinos.
- Y finalmente, hacer de la agricultura el punto de apoyo del desarrollo de la industria. En este campo se impulsó la reforestación de zonas desérticas, algo que en un principio parecía una misión imposible.

Así mismo dieron sus frutos los otros ámbitos; en el área sanitaria, por ejemplo:

- Se estableció una sanidad al alcance de todos
- La puesta en marcha de una asistencia y de una protección maternal e infantil.
- Una política de inmunización contra las enfermedades transmisibles, multiplicando las campañas de vacunación.
- Una sensibilización de las masas para la adquisición de buenos hábitos higiénicos, etc.

En materia de Educación, además de los ciclos maternal, primario, secundario y universitario, recibieron un empuje especial los de la verdadera emancipación de la mujer y la erradicación del analfabetismo.

De este modo, las reformas se extendieron en todos los organismos a la largo del territorio nacional.⁴⁸

El 4 de octubre de 1984, en la 39ª sesión de la Asamblea general de las Naciones unidas, en Nueva York, el líder burkinabé anunció al mundo entero que su pueblo había aceptado el reto de participar activamente en la adopción de las medidas y de los medios encaminados a la creación y mantenimiento de una nueva organización social, para “Rechazar el estado de supervivencia, aflojar las presiones, liberar nuestros campos del inmovilismo medieval o de una regresión, democratizar nuestra sociedad, abrir los espíritus al universo de la responsabilidad colectiva *para atreverse a inventar el futuro*. Romper y reconstruir la administración a través de otra imagen del funcionario, sumergir nuestra armada en el pueblo para el trabajo productivo y recordar

⁴⁸. Thomas Sankara., *Nous sommes les héritiers des révolutions du monde, discours de la révolution au Burkina Faso, 1983-1987*, Pathfinder Press, 2001, p. 24-34.

incesantemente a sus integrantes que sin formación política patriótica, un militar no es más que un criminal en potencia. Este es nuestro programa político.⁴⁹”

Lo mismo que lo hizo en la ONU, recordó a los medios internacionales los principios de su teoría y de su práctica revolucionaria en una larga entrevista concedida al periodista suizo Jean-Philippe Rapp, en 1985, que fue publicada en 1986 en Éditions Pierre-Marcel de Favre, de Lausanne, e introducida por el sociólogo ginebrino Jean Ziegler con el título de “Sankara: Un nouveau pouvoir africain”. A su vez, los extractos de aquella extensa conversación fueron posteriormente publicados, como uno de los capítulos de su obra póstuma que lleva precisamente este título: *Atreverse a inventar el futuro*.⁵⁰ Este fue el lema de la revolución, mediante el cual el pueblo burkinabé aprendió a tomar conciencia de dirigir su historia por sus propios medios. Esa revolución sólo duró cuatro años, su máximo líder, Thomas Sankara, y otros doce de sus compañeros fueron emboscados y asesinados por un mando militar, el 15 de octubre de 1987.

Se entiende que en esa África colonial y neocolonial, los malos de la película son los dirigentes que tratan de convertir el tiempo y la historia de sus naciones en proyectos de progresos duraderos. Por eso, en su suelo se multiplican los magnicidios, tales como el de Patrice Lumumba, en el Congo, el 17 de enero de 1961, por las fuerzas belgo-katangueses bajo la atenta mirada de los cascos azules de la ONU, o el de Sylvanus Olympio, el 12 de enero de 1963, en el patio de la embajada americana, en Togo, por las fuerzas francesas que han encomendado la tarea al sargento Étienne Gnassingbe Eyadéma, quien sigue por teléfono las instrucciones del embajador francés Monsieur Mazoyer... Se entiende que el fenómeno del neocolonialismo, la nueva forma del imperialismo, como la definió muy bien Kwame Nkrumah, que domina de múltiples formas a los débiles de todos los continentes, opere con más violencia en el Tercer mundo, donde cada potencia neocolonial posee en exclusividad su zona de influencia. De ahí que, por ejemplo, todos los países que integran la *Françafrique, le plus long scandale de la République (Francia África, el escándalo más largo de la República)*, como lo vio François-Xavier Verschave, sufran el rígido control de la antigua metrópoli y estén obligados a pagar un tributo de 75% de sus divisas exteriores al Tesoro francés, para mantener el CFA, mientras que sus recursos son explotados desorbitadamente por las multinacionales francesas.

En esta situación extrema, los insumisos tienen que ser sancionados según el grado de la insumisión. Las penas van desde un golpe de Estado bien diseñado, pasando por un arresto o una prisión hasta el asesinato, como el de Thomas Sankara, del que nadie es culpable hasta la fecha.

⁴⁹ Idem, “La liberté se conquiert”, p. 42-43.

⁵⁰ Thomas Sankara, “*Oser inventer l’avenir*”, *la parole de Sankara*, présenté par David Gakunzi, Pathfinder & L’Harmattan, 1991, p. 123-154. Yo mismo he tenido el honor de dedicar algunas breves reflexiones a este pensador en *Le génie des Ishango*, p. 387-390, y en “Panafricanismo, ¿Una respuesta a la globalización?”, *África, más cerca que nunca, el fin de un largo silencio*, Edición de José Monleón, Entinema/Ayuntamientos de Alcorcón y Agüimes, 2008, p. 143-166.

Volviendo a nuestro punto de partida, pienso que la inferencia lógica a la que puede llegar el investigador atento al análisis de cualquier fenómeno, es que hablar de las concepciones del espacio, del tiempo y de la historia, no es un tema vulgar ni popular sino más bien científico o filosófico. No es posible buscar las soluciones de las dificultades que surgen de su indagación asumiendo las respuestas del “hombre masa”, si no cumplir con las exigencias de la investigación adecuada y consultar a los entendidos de cada cultura o civilización. Así lo han demostrado los errores que condujeron a la “Ilusión de Tessmann”, en el apartado 1 de este artículo. Como nos lo ha esclarecido Mircea Eliade, en “El historicismo y la nueva fase del eterno retorno”, apartado 4, si las masas occidentales permanecen hasta el presente ancladas en la perspectiva tradicional anti-“histórica”, el problema a plantear en la materia en cuestión atañe exclusivamente a las élites. Esto es lo que ha ocurrido, ocurre, en todas las culturas y en todos los continentes.

De acuerdo con lo expuesto, no ha habido ningún sistema filosófico africano, ningún autor que defienda la concepción cíclica del tiempo y de la historia. Atribuirle al pensamiento africano, sería confundir la tergiversación de la historia colonial y neocolonial con la verdadera historia o confundir la ficción con la realidad. Por el contrario, atribuir única y precipitadamente la concepción lineal del tiempo y de la historia a la ilustración o al Occidente es, por no repetir la metáfora anterior, ignorar las coordenadas en las que se mueve su pensamiento.

León, 13 de febrero de 2015.

© *Eugenio Nkogo Ondó,*