

EL JUICIO DE UN INCONFORMISTA SOBRE EL XI CONGRESO IBÉRICO DE ESTUDIOS AFRICANOS, *Movilidades africanas en el mundo global: historia y memorias, herencias e innovaciones*, una visión de la historia y de la historicidad africanas desde el ángulo unilateral y propagandístico, colonial y neocolonial de la trata negrera

Eugenio Nkogo Ondó

Hace casi dos años que yo mismo fui testigo ocular de esta propaganda tan trasnochada que, a estas alturas, demuestra el nivel del dogmatismo que hace mella en las instituciones académicas occidentales y en las de sus aliados en todo el mundo. Esto me hizo recordar, como si fuera ayer, lo que yo decía a mis alumnos en las clases de Historia de la Filosofía, cuando les hablaba de Schopenhauer y de Hegel. Recordemos que este último, a través de sus obras estelares, la *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la Lógica*, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *Filosofía del Derecho*, etc., había convertido a las universidades alemanas por donde había profesado en auténticos púlpitos de predicación de la doctrina cristiana, de ahí que sus tesis fueran catapultadas por la santa madre iglesia católica, apostólica y romana en las cuatro esquinas del globo terráqueo. Mientras que el primero, Schopenhauer, también profesor en las mismas universidades y autor de obras significativas, como: *Sobre la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, *Sobre la voluntad de la naturaleza*, *El mundo como voluntad y representación*, *Ensayo sobre el libre albedrío*, *Parerga y paralipomena*, etc., por no comulgar con la absoluta sumisión a la verdad revelada, lo que, para él, era un humillación a la tarea intelectual, sería considerado como un rebelde en una época en que en Alemania reinaba el pensamiento del espíritu absoluto y de la reflexión celestial, con lo cual su obra será más tarde reconocida y aceptada. Consciente de este ambiente adverso y confesional que lo rodeaba, emitió este juicio crítico:

“Schelling arrastraba tras de sí a una criatura filosófica ministerial, calificado desde arriba como un gran filósofo, con un fin político mal calculado, charlatán vulgar, sin espíritu, repugnante, ignorante, que, con una frescura, una sinrazón y una extravagancia sin par, compiló un sistema que fue trompeteado por sus venales adeptos como si fuera una sabiduría inmortal, y como tal fue tomado en realidad por los imbéciles, lo que provocó un coro de admiración como jamás se había escuchado.” (Arthur Schopenhauer, *Fragmentos sobre la historia de la filosofía*, Ediciones SARPE, Madrid, 1984, p. 117-118. *Fragments sur l’histoire de la Philosophie*, Alcan, Paris, 1912, p. 113-114). En esta misma línea, estaría también de acuerdo con Rudolf Haym, quien, en *Hegel und seine Zeit* (Hegel y su época), Berlin, 1857, p. 243), afirmó, entre otras consideraciones, que este era el “denostador de los hechos y de la experiencia”, “apologeta de la Historia”, el “filósofo del rey de Prusia”, a la vez que tildaba a su gran obra de “psicología llevada a la confusión y el desorden por la historia, y una historia llevada a la ruina por la psicología” (citado por Antonio Gómez Ramos, traductor de la *Fenomenología del espíritu*, Abada Editores, S. L., Madrid, 2010, 2018 y 2022, Presentación, p. 29). En efecto, como ha sido comprobado, Hegel, además de ser un buen predicador de la iglesia católica, fue un adepto incondicional del orden político establecido, como se constató el 13 de octubre de 1806 cuando él mismo dio el testimonio

eufórico de haber visto a Napoleón Bonaparte entrar a caballo en Jena, como el incomparable “alma del mundo” y el único representante absoluto del espíritu objetivo. Sabiendo que su *Filosofía del Espíritu*, se triplicaba en: Espíritu Subjetivo (Antropología, Psicología, Fenomenología), Espíritu Objetivo (Eticidad (Sittlichkeit), Moralidad, Derecho) y Espíritu Absoluto (Arte, Religión revelada, Filosofía), habiendo contemplado la encarnación del verdadero espíritu objetivo, sólo le quedaba ascender al máximo nivel del espíritu absoluto, el de la religión revelada en cuya cúspide se sitúa el mismo Cristo, fundador del Cristianismo y cuyos valores eternos tenían que asumir toda la humanidad, toda Europa y, por supuesto, todos sus alumnos. Esta es la dogmática filosófica que imperó en la pedagogía europea y en sus dominios durante muchos siglos, una pedagogía que recibió la dura crítica de Schopenhauer en una obra que puso, precisamente, el título de *Über die Universitäts-Philosophie, Contre la philosophie universitaire*, traduit de l’allemand par Auguste Dietrich, préface de Miguel Abensour et Pierre-Jean Labarrière, Rivages poche / Petite Bibliothèque, Éditions Payot & Rivages, Paris, 1994. Pienso que, en estas circunstancias más o menos análogas a las que hemos vivido en los últimos decenios del siglo XX, tras la desaparición de los grandes pensadores, debería haber una serie de reflexiones críticas sobre la gran mayoría de ideas superficiales que, en la actualidad, empobrecen el discurso y la investigación en las instituciones universitarias y en otros foros, sin olvidarnos de la actitud de los propagadores oficiales y sistemáticos que forman parte de la turba de intelectuales a quienes Jean-Paul Sartre había tachado de “vendidos”. En esta línea, debo reconocer que, al igual que Schopenhauer se opusiera a la filosofía universitaria de su época, yo también he dedicado mi libro, *La encerrona, experiencia pedagógica del maestro Juan Latino*, a la *endogamia* que domina y empobrece tanto a la docencia como a la investigación en la universidad española.

Volviendo a nuestro tema inicial, tras la clausura del X Congreso Ibérico de Estudios Africanos que se celebró en Granada, en enero de 2018, sus organizadores se propusieron continuar con los objetivos que habían establecido en aquella ocasión y, así, tomaron la decisión de convocar el XI Congreso, que coincidió justamente con la explosión de la pandemia del COVID19. Habiendo sufrido un acusado retraso, tuvo lugar por fin del 6 al 8 de julio de 2022, en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa. Para acudir puntualmente a la cita, emprendí el viaje tomando el habitual tren de León a Madrid, y de ahí a Lisboa por avión, a donde llegué el 5 de julio, es decir un día antes de su inauguración, y me instalé en uno de los hoteles que nos habían aconsejado que caía cerca del Campus. Al día siguiente, a partir de las primeras horas, los asistentes iban completando las formalidades requeridas, como recoger la documentación e informarse de otros requisitos. El programa general, contaba con tres conferencias estelares, el resto se alternaba entre mesas redondas y pequeños paneles. El tema fundamental era el de las *Movilidades africanas en el mundo global: historia y memoria, herencias e innovaciones*. Bien entendido, había que partir de la esclavitud, su historia, no de la verdadera historia africana, sino de lo que se ha llamado la trata negrera y todas sus consecuencias. En este contexto, los participantes planteaban otros temas de su competencia, en cuyo caso, los que escuché no rebasaban el marco establecido por los criterios coloniales y neocoloniales.

Después de la sesión de apertura que duró de 9h30 a 10h30, se dio una pausa de café de media hora, tras ella, fue el turno de la primera conferencia, en el Anfiteatro 1, sobre “De fronteiras e outras fantasias imperiais – e das vantagens de as ignorar na

investigação da história de África” (“Fronteras y otras fantasías imperialistas – y las ventajas de ignorar la investigación de la historia africana”, a cargo de Doña María Conceição Neto, Universidade Agostinho Neto (Angola). Aunque haya viajado frecuentemente a Portugal, desde la década de los ochenta, sin embargo, siento no haber aprendido el portugués, creo que eso ocurre a muchos de los españoles y, sin duda, también a los portugueses, al ser fronterizos se entienden unos con otros hablando despacio. En concreto, tras mi viaje cultural a Cabo Verde, para asistir a la *Conferencia Internacional: Cultura, Diáspora e Desafíos Emancipatorios*, que tuvo lugar del 19 al 22 de noviembre de 2018, en el Campus da Bolanha- Cidade de Assomada, en la Ilha de Santiago, me hice con el pequeño diccionario bilingüe español-portugués, portugués-español, para aclararme un poco de la terminología más corriente. Como quiera que sea, me suelo esforzar por seguir las conversaciones y las charlas en portugués y retener lo esencial. Así, contando con este pequeño recurso, tras haber escuchado atentamente la alocución de la profesora María Conceição, me percaté enseguida de que, aunque hubiera sido animada por su buena voluntad para exponer el tema de las fronteras y las fantasías imperialistas, junto con el de las ventajas que conlleva la ignorancia de la investigación de la realidad histórica africana, lo que parecía una crítica a la colonización, sin embargo, se quedó muy lejos del análisis objetivo que requiere la temática. De esta manera, levanté la mano en petición de la palabra, en mi turno de intervención, expliqué en pocas palabras el surgimiento de nuevos imperios que, con una gran variedad de estrategias, han impuesto nuevas fronteras que son, entre otros, los verdaderos obstáculos que paralizan las vías de desarrollo de África, temas que Kwame Nkrumah desarrolló de forma incomparable en sus obras estelares, el *Conciencismo* y el *Neocolonialismo, última etapa del imperialismo*. Finalmente subí al estrado y hablé unos minutos con ella, en esta breve conversación, quise saber si conocía a uno de mis amigos angolanos, el profesor e investigador Michel Mbala Lussunzi. Me dijo que sí, lo conocía, con ello nos despedimos y, por su mediación, transmití mis cordiales saludos a mi amigo.

Por la tarde, tras el almuerzo, sonó la hora de nuestro panel que tenía que actuar en la pequeña sala C246.A, entre las 13h30 /15h00-16h30. En el reducidísimo recinto, sólo estábamos delante de la moderadora, Eugénia Rodrigues, ocho personas cuyas ponencias iban en este orden: 2423. “Máquinas de guerra. Devir-quilombo como expresssão de uma revolução” / Diego de Matos Gondim. 2776. “De la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel: Le Mvet dans l’espace Beti-Bulu-Fang” / Fomekong Narcise. 3066. “O lugar central e a paisagem cultural da tradição Zimbabwe em Moçambique: hierarquia e funções / Solange Macamo; Humido Suale Atuia; Ernesto Maculuve Júnior. 3147. “The Afrofuturism, the conquest of another space-time” / Sandrine Le Coz. 3259. “Horizontes de la movilidad cultural y sapiencial africanas en el origen de la globalización” / Eugenio Nkogo Ondó. 3427. “Slave trade, history and literature: an analysis of esclaves by Kangni Alem” / Thierry Boudjekeu. Escuchando atentamente a mis compañeros y compañeras, les hice ciertas observaciones. Por mi parte, había preparado una conferencia que abarcaba una gran variedad temática, estructurada en tres partes, el punto de partida de la primera era un estudio de las primeras olas migratorias de la humanidad desde la zona de Los Grandes Lagos hacia otros rincones del continente africano, que constaba de cuatro estaciones: la de África del Sur, donde los Blombos, descubren, 78.000 años a. C., la *Geometría triangular*; la de los habitantes de las montañas de Lebombo, en Swazilandia, quienes, 37.000 años a. C., fueron, en

realidad, los inventores de las Ciencias Matemáticas cuyos signos grabaron en uno de los huesos del peroné de un babuino; la de los Ishango, antiguos habitantes de las orillas del Lago Eduardo, en el noroeste de la actual R. D. del Congo, autores del primer calculador universal cuyos signos grabaron también en los huesos de animales, hacia 25.000 años a. C., conocidos posteriormente con el nombre de “les bâtons des Ishango”, que hasta hoy se conservan en el Musée d’Histoire Naturelle de Bruselas; y, por fin, la de los que se dirigieron al norte a través de los valles del Nilo hasta su desembocadura en el Mediterráneo, un nuevo habitáculo que llamaron Kemet/Kemit, tierra negra porque lo habitaban ellos, que será Aithiopía, el País de Negros, de los griegos, quienes lo tomaron como cuna de todos los saberes. En la segunda parte se trataba de establecer la conexión entre la antigüedad y las etapas posteriores, atravesar los periodos medieval y moderno, en los que florecieron fundamentalmente dos grandes sistemas: el imperial y el monárquico, que se enfrentaron a la movilidad forzosa provocada por la trata negrera, lo mismo que la trata blanca que, desde Grecia y Roma, se había explotado como una bomba en Europa central, hasta la era contemporánea. Con estos datos, pude plantear los temas de la movilidad forzosa de la trata blanca europea transfluvial, transmediterránea y transatlántica, junto con la movilidad forzosa de trata amarilla, transmarítima e intercontinental, en Asia, en relación con la trata negrera. Me detuve en los efectos del potencial creador de la movilidad de esa última, presentados por el célebre investigador oriundo de la Guayana inglesa, Dr. Ivan Van Sertima, en una de sus obras principales, *Black in Science, ancient and modern*. En la tercera y la última parte, hice una ilustración obligada de lo que aquí se ha llamado Herencias y su oposición a las Innovaciones, en cuyo análisis me centré en los modelos de desarrollo asumidos por la primera generación de los pensadores panafricanistas: Nkurmah, Jomo Kenyatta, Sekou Touré, S. Olympio, P. Lumumba, J. Nyerere, etc., y sus seguidores entre los cuales brilla la figura de Thomas Sanaka, subrayando el valor que demostraron en su oposición radical al neocolonialismo. Tras la breve reflexión sobre el modelo estable de Botswana, concluí rápidamente mi intervención. Pero, lamentablemente, no tuve tiempo de desarrollar este esquema como había previsto, así se lo expresé a la moderadora.

En este mismo intervalo (13h -15h00), tenían lugar otros paneles en otras aulas, en los que se podía observar la repetición, yo diría exagerada, de ciertos temas como: “Representações das violências coloniais nas literaturas africanas subsaarianas” – 1.ª sessão (Coord. Doris Wieser; C013). “New approaches to the global traffic in enslaved Africans, 15th-19th centuries” -1ª sessão (Coord. Dacid Wheat; C137). “Representações artísticas do continente africano” – 1.ª sessão (Mod. José Carlos Venâncio; C138.A). Y (15h00-16h30): “Representações das violências coloniais nas literaturas africanas subsaarianas” – 2.ª sessão (Coord. Doris Wieser; C013). “New approaches to the global traffic in enslaved Africans, 15th-19th centuries” -2.ª sessão (Coord. Dacid Wheat; C137). “Representações artísticas do continente africano” – 2.ª sessão (Mod. José Carlos Venâncio; C138. A) ... A decir verdad, me habría gustado asistir al “**Lançamento: Isabel Castro Henriques, Roteiro Histórico de Uma Lisboa Africana Séculos XV-XXI, Ed. Colobri (C138.B)**”. Eso me resultó imposible, porque media hora más tarde, teníamos que regresar al anfiteatro 1, para asistir, de 17h00 a 18h30, a una mesa-redonda, cuyos miembros, Hélder Bahu, Alberto López Bragados, Mariana Candido y Jorge Malheiros, trataron de “Trânsitos e diásporas entre continuidades e mudanças” (“Trânsitos y diásporas entre continuidades y cambios”). Sus ideas, desde mi punto de vista, dieron la

impresión de que se habían desviado del tema. Ante semejante deficiencia, tomamos la palabra Narcise Fomekonk, un profesor camerunés, y yo. Los dos coincidimos en que una de las causas primordiales de la emigración africana hacia Europa, es la explotación desorbitada de sus recursos naturales practicada por las potencias neocoloniales que condenan a sus habitantes a vivir en la auténtica miseria. Les expliqué el por qué *La Françafrique, le plus long scandale de la République*, había pasado de *La Françafrique a la Mafiafrique*, la mejor descripción fenomenológica que nos ha ofrecido el reconocido investigador francés, François-Xavier Verschave. Sin embargo, respondiendo a nuestras observaciones, Don Alberto López Bragados nos dijo que “este no es el espacio adecuado para resolver esos problemas”, lo que nos pareció absurdo, porque no se trataba de resolverlos sino de plantearlos, de debatirlos con el fin de que el público asistente formase una idea aproximada de la situación africana. No obstante, le di mi tarjeta y él se comprometió a llamarme a su regreso a Barcelona; se ve que no ha sabido cumplir su compromiso, dado que estoy esperando dicha llamada hasta hoy. Recuerdo así mismo que, dando término a aquella mesa redonda, empezaba la proyección de una película (18h30 a 20h00) que, según su presentación, era una de esas películas que suelen hacer eco de la situación precaria de los emigrantes africanos en Portugal. Pocos minutos después, salí del aula y, justo, en la entrada me tropecé de casualidad con una de las organizadoras del congreso, a quien expresé mi disconformidad con lo que había observado hasta entonces, ella a su vez, respondiendo a la cuestión de forma evasiva, se interesó en que yo me quedara para ver la película, lo que me fui imposible, evidentemente. Habiendo constatado que me movía incómodamente en un ambiente impropio o adverso, pasé por la recepción, con la excusa de que en el último momento me había surgido un problema personal que me impedía acudir al acto de clausura del encuentro, les pedí que me devolvieran el dinero que les había adelantado al principio, como valor de un tique que incluía tanto la animación del concierto del korista, compositor, cantante y narrador de la historia oral del gambiano de ascendencia mandinga, Mbye Ebrima, como una cena con la carta de un menú que se veía variado y apetecible. Tras conseguir la devolución solicitada y, sintiéndolo mucho porque me ha encantado siempre disfrutar del excelente arte musical que los especialistas de la kora ofrecen a sus oyentes, regresé al hotel.

Al día siguiente, 7 de julio, nos tocó escuchar otra conferencia, en el Anfiteatro 1, la del profesor Edward Alpers, de la university of California, Los Angeles (EUA), quien disertó sobre “Africa is long Ago”: Some African Transits in the Indian Ocean World, “Africa foi muito tempo”: Alguns trânsitos africanos no mundo do Oceano Índico, “África fue hace tiempo”: Algunas movilidades africanas en el Mundo del Océano Índico. En su alocución dejó suficientemente claro que:

“En la conferencia de hoy observaré los variados modos en los que los africanos, libres y esclavizados, participaron en el Mundo del Océano Índico (IOW) y sus diferentes experiencias. Mi presentación abarcará aproximadamente dos milenios, aunque la mayor parte de los ejemplos de los que hablaré son posteriores al año 1000 de nuestra era. Se basa tanto en fuentes primarias como secundarias y en ella prestaré especial atención a las voces y acciones de los africanos, en la medida en que sea posible. La mayor parte de estas fuentes se centran en el papel desempeñado por los hombres africanos como soldados y marineros, pero también como figuras religiosas.” Pues, debo reconocer que este profesor californiano cumplió su palabra. Así emprendió un pormenorizado análisis

de la presencia negra en el continente asiático, en la India, en Indonesia y en la China, desde el comienzo del cristianismo hasta la llegada del islamismo, en el siglo VII, atravesando los demás siglos de la Edad Media, de la Moderna y de la Contemporánea hasta llegar a los primeros decenios del siglo XX. Al final de su exposición, levanté la mano, como siempre, pidiendo la palabra, le felicité por su objetividad, la única vez que lo hice, mas, sabiendo que seguía el dictamen establecido por la orientación del Congreso, le pregunté entre otras cuestiones que si podía romper el hielo para plantear, en Estados Unidos, el tema de la trata blanca como lo había hecho uno de sus compañeros, Robert C. Davis, profesor de Historia de la universidad del Estado de Ohio, en su obra *Esclaves chrétiens, maîtres musulmans, l'esclavage blanc en Méditerranée (1500-1800)*. Respondiendo a otras cuestiones, se negó rotundamente a contestar esta última. Me acerqué a él después para saber si había publicado un libro respecto a lo expuesto, me dijo que no. Le di mi tarjeta y recibí la suya. Después del almuerzo, me sentía algo cansado, regresé al hotel para descansar un poco, tal como me lo exigía el organismo. Con lo cual, ya no pude acudir a la cita de la mesa redonda que estaba programada de 17h00 a 18h30, en el Anfi. 1, donde los interventores, Clara Carvalho, Manuel Ennes Ferreira, Albert Roca y Odete Somele iban a plantear el tema de “Agendas e imaginarios de cooperação e do desenvolvimento”, tampoco asistí a la sesión siguiente de 18h30 a 20h00, **Encontro com escritores Ondjaki e Yara Nakahanda Monteiro**. No obstante, aproveché mi tiempo libre para dar un paseo, a lo largo de la tarde, y visitar diversos monumentos históricos cercanos.

El día 8 de julio, sólo nos quedaba acudir todos al Anfi. 1, de 11h a 12h30, para escuchar la última conferencia plenaria, la del profesor Ramon Sarró, de la University of Oxford (UK), sobre “A imaginação profética como lugar de memória e de inovação”. Minutos después de las palabras protocolarias, el ponente empezó admitiendo que es posible comparar las investigaciones personales con las ajenas o de otros investigadores, para ello era imprescindible el recurso a la imaginación mediante la cual se puede establecer conexiones o asociaciones entre cosas que parecen inconexas. Así la imaginación sería la capacidad o la facultad de crear y de comprender situaciones humanas. Eso le dio pie a citar la imaginación antropológica de Malinowski por la que pudo comprender las dimensiones del mundo ajeno, del mundo africano por supuesto. Eso, en definitiva, lleva a la interpretación o comprensión de lo que trasmite “calor humano”. Desde esta perspectiva, el “Ceci n’est pas une pipe”, “Esto no es una pipa”, le resultó muy útil y oportuno para interpretar y comprender la Guerra civil de Sierra Leona. De la interpretación de la imagen de “una pipa”, llegó a la conclusión de que esta fue un signo o un detonante que la desencadenó haciendo que las partes conflictivas se armaran para destruir la sociedad por vía de “la atomización”. Insistió una vez más en que la investigación consiste en inventar y conectar con los demás, comunicarse con ellos, de ahí la importancia de la conexión o de la creatividad espiritual. Pues, recogiendo la premisa principal que acabamos de escuchar: si “Ceci n’est pas une pipe”, se descubre que “c’est un masque”, que es una “máscara”, aunque no sepamos cómo su autor la inventó o se imaginó que sería pensada de forma fluida, lo que sí podemos afirmar es que “el artista es un profeta”. De ahí, subrayó la importancia del papel que juega la antropología en la determinación de las características que debe reunir una persona para ser reconocida como profeta. Eso le permitió entrar en el apartado de los diversos movimientos religiosos que se han proliferado en el mundo africano, a lo largo del siglo

XX, donde se encuentran líderes carismáticos que unen lo religioso con lo político, sacando los ejemplos de Guinea Bissau, de Angola y de la R. D. del Congo, donde “hombres y mujeres poseídos por una fuerza sobrenatural, buscan desconectarse de la colonización”. Mencionó a un grupo religioso y al diseño de una imagen en forma de tela de araña, visibilizando la posibilidad de representar un mundo mejor. En medio de estos movimientos religiosos, exaltó la trascendencia del Kimbanguismo, creado por el gran profeta Kimbangu. Al lado de él, situó a Lumumba, a Kasavubu, pero, a mí me resultó curioso que no dijera nada del papel que jugaron sus organizaciones en la lucha por la independencia congoleña, ni de sus diferencias o características. Haciendo un breve repaso de los profetas africanos, tanto islámicos como cristianos y, entre estos últimos, descubre la figura de Kimbangu como encarnación de la máxima expresión profética, su detención por los belgas, por haber sido un hombre que quiso romper las barreras étnicas y un “rebelde metafísico”, a modo de lo que dijo Albert Camus en *L'Homme Révolté*, simbolizando así el diálogo entre el profeta y el opresor.

Intentando seguir su discurso, constaté que a veces propendía a repetir los mismos conceptos y, con este procedimiento, se refirió otra vez a Simon Kimbangu y lo comparó con Marcus Garvey quien, con su “vuelta a África”, se erigía en otro profeta, un interlocutor entre el mundo africano y el mundo colonial. Sin dejar nada claro respecto a esta comparación, se detuvo enfáticamente en su aprecio al primero, situándolo en su propio medio ambiente más próximo, en Nkamba, su ciudad natal y sede de su movimiento, el Kimbanguismo, y en su proyecto educativo orientado a la perfección en dos fases: la de la unión de la perfección con un lenguaje popular, que no precisa encontrar un mundo definido, y la de compaginar los estudios de la profecía con los de otras materias o profesiones... Reconociendo al profeta como alguien que denuncia una situación, saca a colación “la sociologie de l'esprit noir” de Georges Balandier y retrocede a la idea de un mapa kimbanguí, según el modelo de Guinea Conakry, un mapa que define un territorio nacional a diferencia del mapa colonial cuya frontera tenía que ser secundaria. Volviendo a su preferida acepción de “rebelde metafísico”, citó *La recherche du temps perdu*, de Marcel Proust, y evocó el término Nzambi que, en la lengua vernácula del Congo, es sinónimo de Deus, Dieu, Dios. Después de haber afirmado que Mandombe no fue un pensador creativo, acabó su alocución hablando en este sentido del Mandombismo.

Ante semejante desenlace al parecer carente de la rigurosidad pertinente, lo único que me quedó claro es que el ilustre profesor de Oxford nos demostró que es un buen heredero de los principios del empirismo inglés, cuya característica fundamental fue la de pensar al revés, en oposición al racionalismo cartesiano. Su discurso me suscitó serias dudas y aumentó más mi frustración. Entre sus principales deficiencias, subrayaría en primer lugar que, la afirmación de que es posible comparar las investigaciones individuales con las de otros compañeros no es ni importante ni novedoso, porque todo aquel que asume, realmente, la tarea de la investigación en cualquier ámbito o materia determinada, tiene la obligación de asegurarse de su propia aportación a su conocimiento y de compartirla o compararla con las de otros investigadores, cuyas posiciones pueden ser objeto de aceptación, de crítica o de rechazo.

En segundo lugar, siendo él mismo antropólogo, no pude comprender por qué, según su exposición, la antropología se había convertido en una ciencia religiosa, en un

momento en que, en el Occidente, excepto los casos de los investigadores franceses, Gérard Leclerc (*Anthropologie et colonialisme*) y Philippe Descola (*Par-delà nature et culture*), la gran mayoría por no decir casi todos los que han planteado el tema en el continente africano no han sido capaces de liberarse de la antropología colonial y neocolonial.

En tercer lugar, interpretar la guerra de Sierra Leona a partir de una máscara y atribuir su causalidad de forma exclusiva a las partes enfrentadas, es un error hermenéutico de gran calibre. No sólo en Sierra sino en toda África, no ha habido ninguna guerra sin la intervención activa de los agentes extranjeros, de las multinacionales neocoloniales, cuyas potencias, empleando a fondo todas sus estrategias y, sobre todo, a través de sus medios informáticos, acostumbran a lanzar mensajes propagandísticos a todo el mundo para anunciar que se trata de guerras tribales, cuando en realidad son guerras imperialistas, es decir provocadas por dichas potencias en el suelo africanos cuyo único objetivo es la explotación galopante de sus recursos naturales.

En cuarto lugar, citando a Lumumba y a Kasavubu, como se ha visto, sin referirse a ninguno de sus movimientos, parece haber confundido sus funciones y haberlos metido unidos ambos en un mismo paquete de forma inseparable, lo que es totalmente falso. El primero, Lumumba, fundador del Movimiento Nacional Congolés, el verdadero líder popular y defensor de la Unidad Africana y de la Independencia nacional, el “Robespierre negro” como lo llamó con gran acierto Jean-Paul Sartre, sería el único al que encajaría el término profeta, si fuera correctamente empleado aquí; el segundo, Kasavubu, jefe del Abako, un partido regional esencialmente étnico, siendo él mismo uno de los grandes domados por el amo colonial y, por consiguiente, el más preferido de todos los belgas, se opone radicalmente al Movimiento Nacional y al proyecto revolucionario emprendido por Lumumba. Mencionar gratuitamente sus nombres, como lo hizo nuestro conferenciante, significa no tener una información suficiente acerca de lo que ocurrió en el Congo en aquella época.

En quinto lugar, su insistencia en que el profeta es un “rebelde metafísico”, es una buena prueba de no haber entendido bien la doctrina de *L’Homme révolté* de Albert Camus, al que yo mismo he prestado especial atención en mis escritos. Si Sartre lo había llamado “cartesiano del absurdo” y “antiteísta” antes que ateo, habiéndose él mismo declarado “anticristo”, yo también he pretendido aportar un dato más a estas denominaciones. De propósito, escribí un artículo que, con el título de “Albert Camus, l’antithéiste heureux”, que fue publicado en “Critique littéraire” de *L’Ongle, Le Journal du Club Universitaire de Français* (C. U. F), nº 3, Avril 1979, Department of Modern Languages, University of Ghana, Legon, Accra. Del mismo modo, dediqué toda la Tercera Parte de mi libro, *El aspecto ético y social del Existencialismo*, al análisis de su antiteísmo, cuya redacción concluí a finales del año 1978 y publiqué en Ediciones Leonesas en 1982. Con estas aclaraciones, es preciso subrayar que *L’Homme révolté* no es una obra de tendencia religiosa ni mucho menos profética, aunque se refiera a esos términos en la medida en que todo revolucionario puede considerarse un “révolté”, un “rebelde”. Para ilustrar mejor lo dicho, reproduzco a continuación su estructura:

INTRODUCTION: *L’absurde et le meurtre.*

I. L’HOMME RÉVOLTÉ.

II. LA RÉVOLTE MÉTAPHYSIQUE.

Les fils de Cain.

La Négation Absolue.

Un homme de lettres.

La révolte des dandys,

Le Refus du Salut

L'Affirmation Absolue

L'Unique.

Nietzsche et le nihilisme.

La Poésie Révoltée

Lautréamont et la banalité.

Surréalisme et révolution.

Nihilisme et Histoire.

III. LA RÉVOLTE HISTORIQUE.

Les Régicides.

Le nouvel Évangile.

La mise à mort du roi.

La religion de la vertu.

La terreur.

Les déicides.

Le Terrorisme Individuel

L'abandon de la vertu.

Trois possédés.

Les meurtriers délicats.

Le Chigalevisme.

Le Terrorisme d'État et la Terreur Irrationnelle.

Le Terrorisme d'État et la Terreur Rationnelle

La prophétie bourgeoise.

La prophétie révolutionnaire.

L'échec de la prophétie.

Le royaume des fins.

La totalité et le procès.

Révolte et Révolution

IV. RÉVOLTE ET ART

Roman et révolte.

Révolte et style.

Création et révolution.

V. LA PENSÉE DE MIDI.

Révolte et Meurtre.

Le meurtre nihiliste.

Le meurtre historique.

Mesure Et Démesure

La pensée de midi.

Au-delà Du Nihilisme.

Dispuestos a seguir las normas de la disciplina hermenéutica, confirmaríamos sin más preámbulos que este fue el esquema ideado por el mismo autor para descifrar, paso a paso, los aspectos fundamentales de su obra en los que no se vislumbra la noción del profeta como un “rebelde metafísico”. Eso sí que, muchos de los revolucionarios se enmarcan perfectamente en el cuadro de la categoría de profeta, como lo he subrayado anteriormente. Este es el sentido con el que el mismo autor lo ha expuesto en estos tres apartados de la Rebelión Histórica que son: “La profecía burguesa”, “La profecía revolucionaria” y “El fracaso de la profecía”, todos dedicados al materialismo histórico tal como lo concibió el mismo Marx, mientras que en “El nuevo Evangelio”, lo dedica al breve examen del *Contrato social* de Rousseau y “La religión de la virtud” al advenimiento de la gran Revolución en 1789, que en 1793 consuma el imperativo de la voluntad general que reclama “la muerte del rey”, cuyo apogeo Saint-Just explica mejor en su discurso, a diferencia de Joseph de Maistre y de Michelet.

En sexto lugar, en su referencia a Georges Balandier se ve que no ha hecho más que reproducir las investigaciones que el experto sociólogo francés llevó a cabo en el continente africano desde los mediados de la década de los cuarenta hasta los comienzos de la de los sesenta, cuya obra cumbre, entre sus múltiples escritos, es *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, en la que sería él, si no me equivoco, el primer intelectual francés que logró entrar de lleno en el estudio de las culturas Ba-kongo y Fang. En este volumen de más de 500 páginas, dedica un extenso Tercer capítulo de la Tercera Parte al “Mesianismo

ba-kongo en cuanto revelador”, en el que presenta una síntesis de los movimientos proféticos en África del Sur, del incipiente mesianismo ba-kongo bajo la inspiración de su “salvador”, Simon Kimbangu, etc. y pone punto final a su exposición haciendo hincapié en el “Mesianismo y dinámica social”, que incluye los elementos que dieron origen a las nuevas religiones o iglesias congoleñas y al influjo del *bwiti* entre los Fang en Gabón, manifestaciones de las que ya había hablado en capítulos anteriores, y extiende sus análisis a otras zonas africanas, como Costa de Marfil, Kenia, etc.

En séptimo lugar, la comparación que establece entre Simon Kimbangu y Marcus Garvey es, simplemente, un malentendido por el que no supo descubrir ni valorar el alcance que tuvieron sus figuras en la historia contemporánea. No cabe ninguna duda el hecho de que Kimbangu fue esencialmente un gran profeta religioso, como se reconoció universalmente, que dio origen a una nueva concepción de la fe cristiana que tuvo sus consecuencias políticas entre los suyos, entre los africanos, cuyas cualidades y compromiso se oponen a las de Marcus Garvey, a quien las investigaciones científicas u objetivas tachan de excéntrico, de oportunista, de embaucador y de charlatán manipulado por el Ku Klux Klan, cuyos servicios impulsaron su falso movimiento de “Back to Africa!” (“¡Regreso a África!”), para que con su oratoria demagógica convenciera a las masas de negros indecisos y de escasa formación a que tomaran conciencia de que la lucha por sus derechos, en un feudo de blancos, abocaría necesariamente a un fracaso.

Estas lagunas que detecté en el discurso del profesor de Oxford, D. Ramon Sarró, me dejaron demasiado frustrado y a la expectativa de poder obtener algunas aclaraciones. Levanté la mano, como siempre lo hacía, pero, esta vez, el moderador, después de haber dado el turno de palabra a todos los que la solicitaron como yo, cerró la sesión sin dejarme intervenir. Eso me pareció, sinceramente, una falta de cortesía y un signo de una acusada mediocridad que aceptaba opiniones vulgares, ajenas a los criterios hermenéuticos y metodológicos propios de las Epistemologías de nuestros tiempos. Ante esta anomalía, tomé la decisión de abandonar el Congreso y así lo hice después del almuerzo, regresé al hotel donde me alojaba. Tras el descanso, me dediqué otra vez al turismo local durante la tarde, me encantaba coger el metro en dirección a Santa Apolonia y caminar por las calles de Alfama, el primer barrio que conocí en mi primera visita a Lisboa en verano de 1996, viniendo de São Martihno do Porto donde estaba pasando las vacaciones con mi familia. El día 9, sábado, me fui a una excursión en la que tuve la oportunidad para visitar Estoril, Cascais, la villa natal del famoso poeta Luis de Camões, donde dispuse de mi tiempo libre para detenerme y contemplar las obras que aparecen en su pequeño museo histórico. Desde ahí, nos dirigimos a la Boca do Inferno, al Cabo da Roca, a Sintra y al Palácio da Pena, el punto final de nuestra excursión. Satisfechos, emprendimos el regreso a Lisboa. El 10, domingo, aproveché toda la mañana para transitar e informarme acerca de la historia del Barrio de Belém, subir a la torre de su nombre y disfrutar, desde allá arriba, de la impresionante vista panorámica a través de la cual se visibilizan otros barrios y otras localidades situadas al uno y al otro lado del gran puente y se puede observar el ímpetu de las bravas olas que conducen las aguas del río Tajo, confundándose con las de un mar que va a dar al gran océano Atlántico. Pude entrar en su centro cultural, en el museo de la Marina, en el Monasterio de los Jerónimos, etc. Y el 11, lunes, habiendo concluido mi viaje cultural a esta capital portuguesa, tomé por fin el vuelo rumbo a Madrid.

La evaluación final me arroja un balance agrisulce, primero por haber asistido, participado en un Congreso que, en realidad, no fue originariamente pensado como un espacio para profundizar la investigación sobre la Epistemología africana, como era lógico, en cuyo caso habría sido un auténtico diálogo o un buen intercambio de ideas, de informaciones, de proyectos. Pero, nada de eso, porque se trataba de una iniciativa encaminada a mantener viva la herencia colonial y neocolonial que, hasta hoy, no ha hecho más que atascarse o anclarse en los mitos de la falsa e imaginaria concepción de África, sin poder descubrir que esta ha sido y sigue siendo la cuna de la humanidad y de todos los saberes. Todo eso me llevó a comprender que la metodología adoptada y el recorrido que había cubierto el Congreso Ibérico de Estudios Africanos para cumplir, por lo menos, con las exigencias mínimas de lo que se podía esperar de él, habían obtenido un saldo negativo. Si en 2022 su undécima edición giró en torno a la esclavitud, esto significa que, desde su creación hace ya decenios nunca había sido capaz de plantear serio la variedad temática que abarca el infinito campo del mundo africano, ni mucho menos de detenerse, en concreto, en los graves problemas neocoloniales que obstaculizan sus vías de desarrollo. Por eso, tomé la decisión de no volver a participar en ningún congreso de estas características. Para deshacerme de esta experiencia desagradable, juzgué que era oportuno disfrutar un poco más de la atracción turística que ofrece la ciudad de Lisboa y sus villas cercanas, tal como lo he querido recordar en pocas palabras. Si todo lo dicho hasta aquí pudiera servir de moraleja a los intelectuales africanos y eurooccidentales, yo diría a los primeros que no se prestasen nunca a cooperar en estas iniciativas propagandísticas en las que ellos figuran simplemente como acompañantes o segundones, y a los segundos que se esforzaran primero en la investigación de los fenómenos antes de dejarse atrapar por hipótesis inverificables, que reflexionasen antes de opinar y que se liberaran de la cadena sin fin que los encierra en las mazmorras de los prejuicios coloniales y neocoloniales y les impide el acceso al conocimiento científico de otras culturas y civilizaciones.

© *Eugenio Nkogo Ondó,*

León, 28 de junio de 2024.